

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2024

volume 25

issue 2

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2024
ТОМ 25
ВЫПУСК 2

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора

А. А. Ермичёв

Ответственный секретарь

О. И. Кулиев

Редакционная коллегия

И. В. Кондаков, Е. П. Борзова, Н. В. Голик, Д. В. Масленников,
Р. В. Светлов, А. А. Ермичев, С. П. Лебедев, И. И. Евлампиев,
М. Ю. Смирнов, А. М. Прилуцкий, Д. А. Головушкин,
И. И. Докучаев, Я. С. Иващенко, Е. В. Бильченко,
В. А. Гуторов, М. А. Маслин, Л. В. Шапошников

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2024. Том 25. Вып. 2. — СПб.: АНО ВО «РХГА», 2024.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Executive Secretary

Oleg Kuliev

Editorial Board

Igor Kondakov, Elena Borzova, Nadejda Golik, Dmitry Maslennikov,
Roman Svetlov, Alexander Ermichev, Sergey Lebedev, Igor Evlampiev,
Mihael Smirnov, Alexander Prilutsky, Dmitry Golovushkin,
Ilya Dokuchaev, Yana Ivashchenko, Eugenia Bilchenko,
Vladimir Gutorov, Michael Maslin, Lev Shaposhnikov

The Russian Christian Academy for the Humanities
named after Fyodor Dostoevsky Publishing House
St. Petersburg, Russia

© Русская христианская
гуманитарная академия
им. Ф. М. Достоевского, 2024
© Авторы выпуска, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Андреанов И. А., Иванов А. А.</i> Философские и аксиологические истоки психоаналитического дискурса	9
<i>Шевцов К. П.</i> Проблема чувства и чувственного опыта в философии И. Канта	16
<i>Игумен Силуан (Туманов А. А.), Луговой А. А.</i> Гегель об отношении религии и искусства в христианской духовной культуре	26
<i>Михалёв Д. В.</i> Трудовое и социально-политическое измерения персонализма Эмманюэля Мунье в контексте кантовской системы философской антропологии	36
<i>Новожилов Н. А.</i> Создание вещей и выстраивание историй: экспликация идей Арндт и Бенямина в творчестве Габриэля Гарсиа Маркеса	51

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Машукова Е. Ю.</i> О социализме А. Герцена	59
<i>Ващенко А. Н.</i> Идея абсолютного блага в философском учении И. В. Михайловского	74

**К 150-летию Бердяева
(1874–2024)**

<i>Епископ Филарет (Гусев В. С.)</i> Идеальный и реальный человек в творчестве Н. А. Бердяева	82
<i>Шапошников Л. Е.</i> Н. А. Бердяев и славянофилы	93
<i>Базанов П. Н., Богатырёв Т. Д., Голик Н. В.</i> Русская эмиграция о философии Н. А. Бердяева: критика историка Н. И. Ульянова	107

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Каптен Г. Ю.</i> Экуменические воззрения В. С. Соловьёва	119
<i>Шиженский Р. В.</i> Русское язычество XXI века в представлении нейросетей: «А был ли мальчик»?	132
<i>Прилуцкий А. М.</i> Стратегии канонической полемики и апологетики сообществ «альтернативного православия»	142
<i>Егоров В. А.</i> Сакральные места (священные рощи) в язычестве России в религиозном и социокультурном измерении	150

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Хренов Н. А.</i> Искусство как средство преодоления разрыва в непрерывности истории: Тарковский возвращает в культуру начала XX века. Статья вторая	159
<i>Бурая М. А., Шишикина Е. Д.</i> Особенности реализации концепта <i>ne daigne</i> в автобиографическом триптихе М. И. Цветаевой	177
<i>Панкратова Е. В.</i> Пространство как структурообразующая категория в художественном мире Д. Хармса	186
<i>Ищенко Н. С.</i> Христианская телесность в готической повести Елены Хаецкой «Летающая Тэкла»	196
<i>Шемякина М. А.</i> Метафизика познания в поэзии Ивана Жданова	212
<i>Осьмухина О. Ю.</i> Н. Н. Фетисов в новеллистике Евг. Попова: специфика пародирования образа писателя-соцреалиста	223

CONTENTS

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

- Andrianov I. A., Ivanov A. A.*
Philosophical and axiological origins of psychoanalytic discourse9
- Shevtsov K. P.*
The problem of feeling and sensory experience in the philosophy of I. Kant16
- Igumen Siluan (Tumanov A. A.), Lugovoy A. A.*
Hegel on the relationship between religion and art in Christian spiritual culture. . . .26
- Mikhalyov D. V.*
Labor and socio-political dimensions of Emmanuel Mounier's personalism
in the context of Kant's system of philosophical anthropology36
- Novozhilov N. A.*
Making things and producing stories: explicating the ideas of Arendt
and Benjamin in the work of Gabriel Garcia Marquez51

RUSSIAN PHILOSOPHY

- Mashukova E. Y.*
Once again to the question of A. Herzen's socialism59
- Vashchenko A. N.*
The idea of the absolute good in the philosophical teaching of I. V. Mikhailovsky. . . .74
- To the 150th anniversary of N. A. Berdyaev***
- Bishop Filaret (Gusev V. S.)*
An ideal and real person in the work of N. A. Berdyaev82
- Shaposhnikov L. E.*
N. A. Berdyaev and slavophiles93
- Bazanov P. N., Bogatyrev T. D., Golik N. V.*
Russian abroad about the philosophy of N. A. Berdyaev:
criticism of the historian N. I. Ulyanov107

RELIGIOUS STUDIES

- Kapten G. Yu.*
Ecumenical views of V. S. Soloviev119
- Shizhensky R. V.*
Russian paganism of the 21st century in the representation
of neural networks: “Has this really happened?”132
- Prilutskii A. M.*
Strategies of canonical controversy and apologetics
of “alternative orthodoxy” communities142
- Egorov V. A.*
Sacred places (sacred groves) in the paganism of Russia
in the religious and socio-cultural dimension150

CULTURAL STUDIES

- Khrenov N. A.*
Art as a means of overcoming the continuity gap in history: A. Tarkovsky
returns to the culture of the early twentieth century. Article two159
- Buraya M. A. , Shishikina E. D.*
Peculiarities of realization of the *ne daigne* concept
in autobiographical triptychs of M. I. Tsvetaeva.177
- Pankratova E. V.*
Literary space as a structure-forming category in the artistic world of D. Kharms. . .186
- Ishchenko N. S.*
Christian physicality in Elena Khayetskaya’s gothic novel “The flying Tekla”196
- Shemyakina M. A.*
Metaphysics of cognition in the poetry by Ivan Zhdanov.212
- Osmukhina O. Yu.*
N. N. Fetisov in Evg. Popov’s short stories: the specifics of parodying
the image of a socialist realist writer223

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2024.2.2.001

УДК: 141

*И. А. Андрианов, А. А. Иванов**

ФИЛОСОФСКИЕ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

В статье показана история становления психоаналитического дискурса в контексте культурных и антропологических процессов современности, а также как вектор «критического гуманизма». Учение З. Фрейда — это своего рода «коперниканская революция» современности, которая заставила пересмотреть не только образ человека, но и всех фундаментальных ценностей и институций. Однако психоанализ возникает не как уникальное явление: ему предшествует развитие идей философского экзистенциализма (Кьеркегор) и философии воли (Ницше, Шопенгауэр), а также кризис классического описания человека и мира. Личная идентичность в эпоху современности становится проектом, неопределенностью, тогда как в классических моделях она пред-определялась социальной средой и культурным контекстом. В этом смысле психоанализ появляется как «теория и практика» нового стремления к частному бытию и поиску идентичности.

Ключевые слова: Психоанализ, становление, психика, человек, культура, философия.

I. A. Andrianov, A. A. Ivanov

PHILOSOPHICAL AND AXIOLOGICAL ORIGINS OF PSYCHOANALYTIC DISCOURSE

The article shows the history of the formation of psychoanalytic discourse in the context of cultural and anthropological processes of our time, as well as as a vector of “critical

* Андрианов Илья Александрович, andrianov.94@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Andrianov Ilya A., andrianov.94@mail.ru, Russian Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky, nab. r. Fontanki, d. 15, lit. A, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

Иванов Андрей Анатольевич — д-р филос. наук, проф., Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; larsandr@mail.ru

Andrey A. Ivanov — Dr. Philos., Professor, Russian Christian Academy for Humanities named after. F. M. Dostoevsky; larsandr@mail.ru

humanism”. The teachings of S. Freud are a kind of “Copernican revolution” of modern times, which forced us to reconsider not only the image of man, but also all fundamental values and institutions. However, psychoanalysis does not arise as a unique phenomenon: it is preceded by the development of the ideas of philosophical existentialism (Kierkegaard) and the philosophy of will (Nietzsche, Schopenhauer), as well as the crisis of the classical description of man and the world. Personal identity in the modern era becomes a project, uncertainty, whereas in classical models it was predetermined by the social environment and cultural context. In this sense, psychoanalysis appears as the “theory and practice” of a new desire for private existence and the search for identity.

Keywords: Psychoanalysis, formation, psyche, man, culture, philosophy.

Психоанализ — чрезвычайно влиятельная в самых разных спектрах научного знания о человеке и одновременно противоречивая концепция. Она берет своё начало как психотерапевтическая практика, основанная на прикладных методах психиатрии, но, тем не менее, заключает в себе глубокие философские фундаменты. Это не только и не столько методология помощи невротизированному субъекту, сколько картина мира, в которой образ человека выстраивается в зависимости от биологических и социальных начал, утрачивая своеобразное очарование метафизического взгляда и утрачивая тайну «Образа» и «Подобия».

С момента выхода в свет работы З. Фрейда «Толкование сновидений» в 1900 г. и вплоть до современности психоанализ трансформирует, уточняет и «разворачивает» понимание субъективности. Этот процесс коснулся всего спектра знания о человеке, от психиатрии и медицины до художественных жанров — литературы, театра, живописи, кино и рекламы. Прежде всего, это породило господствующую психологию повседневной жизни [9, с. 154–159]. Новая картина человека оказалась чрезвычайно привлекательной для современности. Она создавала впечатление того, что найдены истинные основания человечности, раскрыты тайные механизмы психики, и отныне знание о человеке будет максимально точным и плодотворным.

Как отмечается в большинстве исследований, касающихся повседневной жизни и восприятия в ней человека, его рефлексии о себе, в прошлом, чувство личной идентичности во многом определялось местом в семье и социуме, традициями культуры и религии. Однако в девятнадцатом веке подъем промышленного капитализма породил новые формы частной жизни, новые формы само-осмысления человека. По существу, современный мир является наследником этого процесса; население, сконцентрированное в мегаполисах и охваченное глобальными экономическими и информационными процессами. Человеку поневоле приходится определяться со своей идентичностью. Личная идентичность, таким образом, стала проектом для индивидуума, в отличие от того проекта, что ранее пред-определялся социальной средой и культурным контекстом. В этом смысле психоанализ появляется как «теория и практика» этого нового стремления к частному бытию и поиску идентичности.

Как отмечает Э. Зарецкий в своей статье «Почему XX век стал фрейдистским?», «первоначальный исторический телос был “остранением”, освобождением индивидов от бессознательных образов власти, ранее укорененных в семье» [9, с. 155]. Он подчеркивает, что этот новый смысл личной жизни

приобрел критическое влияние на формирование стратегий частного и социального бытия. Новое время часто прибегает к образам «коперниканской революции» (И. Кант и др.). Американский историк Карл Эмиль Шорске связывает учение Фрейда со своеобразной «коперниканской революцией» современности, которая заставила пересмотреть не только образ человека, но и все фундаментальных ценности и институции.

Как отмечает Майкл Скотт Рот в своей книге «Психоанализ как история: отрицание и свобода у Фрейда, «и гуманитарные науки, и психоанализ порождают скептицизм в культуре, еще более подозрительной к предприятиям, которые культивируют терпимость к двусмысленности и признание амбивалентности» [7, с. 23]. Ни гуманитарные науки, ни психоанализ не могут процветать в среде, настолько редукционистской, что она стремится к измерению ценой воображения. Историческое сознание, лежащее в основе гуманитарных наук и психоанализа, сопротивляется этому редукционизму.

Практика исторического исследования, осмысления прошлого никогда не искоренит двусмысленности и амбивалентности. М. С. Рот утверждает, что психоанализ лучше всего читать как теорию истории. Это означает, что его центральные понятия направлены на осмысление прошлого или, как я часто выражался, на создание прошлого, с которым можно жить. Психоанализ возник из гипноза, технологии изменения прошлого пациента. Гипнотическое внушение, которое использовал в своей практике Жан Мартен Шарко, позволял ему прийти к выводу о том, что множество физических симптомов болезни коррелируют с состояниями психики. В известном смысле, это было своего рода «расколдовывание» тайны человека. Для Ж. М. Шарко исторические состояния человека имели такой же корень в личном переживании, как и состояния веры и религиозных исцелений. Как отмечают исследователи, сам Фрейд довольно слабо владел гипнозом, и его ограниченный успех в этой технике привел его к уточнению техники психиатрической помощи. Он задействует потенциал сознания самого пациента, позволяя ему и открывать свои глубины, и выпускать во внешний мир те образы, которые позволяют ему освободиться от теней прошлого. Это своего рода исторический метод, который не стирает болезненное прошлое (именно это стремится сделать поврежденная психика), но найти смысл в болезненном. Фрейд разработал психоанализ как способ интерпретации, который создавал бы прошлое, с которым можно было бы жить. Как утверждает М. С. Рот, психоанализ возник из скорби, из работы, позволяющей человеку отрешиться от прошлого, даже сохраняя с ним некоторую (нарративную) связь. Лечение разговором требует, чтобы человек позиционировал себя (или свои желания) по отношению к прошлому, а не реконструировал фактическое прошлое в настоящем. По существу, психотерапия и методология, которую использует психоанализ, — это работа с нарративом.

Нарратив — одно из ключевых понятий нового знания о человеке и культуре (начиная от лингвистических открытий Ф. де Соссюра и продолжая линиями психоанализа и философского структурализма). Он подразумевает, что язык, являющийся и инструментом мышления, и его условием, при невозможности «высказать» содержание психической жизни человека и описать все фундаментальные определения культуры, тем не менее, содержит в себе всё,

пусть и в сокрытой форме. И это «всё» неизбежно проговаривается субъектом и самой культурой.

В контексте уже новых реалий XXI в., после перехода от «твердой» современности к «изменчивой современности» (З. Бауман), социокультурные вопросы коренным образом изменились, и во многих областях появились принципиальные расхождения с психоаналитическими идеями. Однако психоанализ устарел лишь внешне (Г. Маркузе), его актуальность в изменчивой современности обусловлена его специфической вневременностью. Культура, которая отказывается променять самопознание на самовосстановление, по-прежнему зависит от психоанализа [8, с. 675–701].

Герхард Шнайдер определяет психоанализ как «критический гуманизм» [8, с. 675]. Речь идет о том, что проект психоанализа начинается как критика классических, «культурных», ценностно-ориентированных представлений о человеке, но в конечном счете эта критика должна выводить к «истинному» содержанию человечности, с её биологическими природными аспектами, не исключая, впрочем, собственно культурную составляющую.

XXI век при внешнем «отходе» от нормативных определений этики как фундаментальной составляющей культуры, тем не менее, одновременно заставляет вновь всматриваться в оптику человечности. Здесь снова психоанализ может рассматриваться как точка «коперниканского переворота», учитывая ту роль, «которую играет в нашем опыте и фрейдовском учении в целом этическое измерение...» [3, с. 8].

Тезис о том, что в человеке заключается «ключевой элемент» развития мировой истории и культуры, оказалась в центре внимания социогуманитарных наук начиная с рубежа XIX–XX в. Феномен «антропологического поворота» стал квинтэссенцией пересмотра представлений и о бытии, и о его познании.

С точки зрения философской теории познания, после кантовской «Критики чистого разума» теоретический горизонт достоверного знания смещается в глубину человеческого восприятия. В этом смещении, имеющем и методологический, и ценностный характер, заложены основы будущего развития нового знания о человеке — философской антропологии. И — вне зависимости от концептуальных подходов — философская антропология всегда экзистенциальна, т. е. она рассматривает феномены человека и мира именно в призме существования «здесь и сейчас», которое только и может быть доступно непосредственному восприятию человека.

В некотором смысле можно связать линии экзистенциализма и психоанализа. Так, концепцию «болезни к смерти» [2], имеющую место в творчестве датского философа С. Кьеркегора, упоминал позже швейцарский психиатр Л. Бинсвангер, описывая случай Эллен Вест [1, с. 37–45].

История пациентки Эллен Вест имела место в 1918 г. И Л. Бинсвангер использует этот пример, чтобы показать ресурс экзистенциальной психотерапии, которая в то время еще не могла быть использована. Эллен Вест имела сложности с гендерной и личной идентификацией, всё время колеблясь между образами самой себя. И эти состояния осложняются её несомненным влечением к смерти.

Говоря об особенностях развертывания субъектности пациентки, Л. Бисвангер отмечает её своеобразную «отгороженность» от мира. По существу, она как бы живет в мире иллюзий, снов.

Нарратив современной активно смешивает пласты реального и психического. Фиксируя психическое как «истинное бытия», обусловленное непосредственностью переживания, новая эпоха дает место онтологизации миров иллюзий, художественных образов и т. д. В известном смысле, тема психической реальности, фундаментального значения мира фантазий и снов для человека, была подготовлена еще до концептуальных выводов З. Фрейда, в частности, в художественных мирах немецкого романтизма.

Впрочем, это объяснимо. Мы не имеем возможности рассматривать научные концепции как самодостаточные, изолированные от культуры. Еще Г. В. Ф. Гегель формулирует философию как «дух эпохи». Продолжая мысль о том, что открытия психоанализа уже опираются на интеллектуальную и философскую проработку темы человека, «заброшенного в мир». В этом смысле творчество Кьеркегора также дает нам интересный материал. В своей работе «Страх и трепет» (1843) он обращается к теме феномена свободы, который обнаруживается в разломе между «Я» и возможным «не-Я», в страхе конечности и отчаянием изолированного существования человека.

Тема страха и тревоги имеет особое значение для интерпретации феномена человека. Интересно, что тема страха довольно ярко обнаруживает себя в период Средневековья. Человек испытывает страх и перед лицом личной вины и ответственности, и перед лицом неизвестности будущего. В Античности человек переживал скорее необходимость смирения перед неизбежностью судьбы.

Сам Фрейд полагал, что «проблема тревоги является узловой точкой многих важнейших вопросов; разрешение загадки тревоги прольет поток света на всю психическую жизнь человека» [5, с. 227]. Страх, по его мнению, имеет корень в осознании конечности человека, в страхе перед смертью. Учитывая, что тема смерти всегда была актуальна для философского дискурса, тем не менее, следует добавить, что именно в период Нового времени и позже, когда возникает своеобразная «Богооставленность» человека, ощущение того, что человек находится в бесконечном мире, Творец которого находится за пределами мыслимого, тема смерти рассматривается в совершенно новой призмe. Однако обращение к философским параллелям с Кьеркегором, можно заметить и еще одну важную линию: возникновение страха связано с перспективой «неверной» самореализации. «Я», которое разъединяет человека с Божественным замыслом и с Богообщением. И здесь обнаруживается еще одна перспектива: вектор развертывания субъекта («Я») — это вектор воли.

Интересно, что имманентная преемственность тематики страха у Фрейда находит параллели с философией А. Шопенгауэра и рефлексией Ф. Ницше. [6, с. 23–24]. Ницшеанство вообще оказало серьезное влияние на формирование духа эпохи. Обращение к «хтонической» древности, энергичное, витальное отношение к феномену жизни, видение противоположных полюсов культуры («аполлонизм» и «дионисийство») послужили источником ключевых концепций психологии Юнга, и в психоанализе в целом. Отказ Ницше от принципов

религиозности и констатация «смерти Бога» должно было служить высвобождению персональных сил субъектности. Как отмечает В. Лейбин, Фрейд, разрабатывая первую топику психоанализа и концепт «Оно», ссылаясь на Ницше: «Ницше часто пользовался этим грамматическим термином для обозначения безличного, природно-необходимого в человеке» [4, с. 47].

Идеи Ницше и Шопенгауэра в научных кругах конца XIX — начала XX вв. были не менее популярны, чем дарвинизм, позитивизм и научный материализм. Речь идет в целом о выработке новой научной парадигмы понимания мира и человека, освобожденной от «предрассудков» прошлого. Разные интеллектуальные среды выбирали свои, близкие к собственным мировоззренческим основаниям, фундаменты новой картины мира. Психоанализ в этом потоке стал универсальной моделью, которая позволяла человеку освободиться от аксиологического (ценностного) груза прошлого — персонального и исторического. Будучи в своих истоках методологией психиатрической помощи, психоанализ развернулся как мощная философская концепция, которая впоследствии заняла отчасти место религии, выдвинув свои собственные каноны ценностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бинсвангер Л. Эллен Вест. Антропологически-клиническое исследование // Экзистенциальный анализ. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2014.
2. Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М.: «Республика», 1993.
3. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959–60)). Перевод А. Черноглазова. М.: Гнозис, изд-во «Логос», 2006.
4. Лейбин В. Психоанализ: Учебное пособие. 2-е изд. СПб.: Питер, 2008.
5. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. СПб.: Питер, 2017.
6. Шайдт Ю. Ф. Фрейд и его время // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. Зигмунд Фрейд. Жизнь, работа, наследие. М.: «Когито-центр», 1998. С. 22–37.
7. Roth M. S. Psycho-analysis as History: Negation and Freedom in Freud. Cornell University Press, 1987.
8. Schneider. G. Die Psychoanalyse ist ein Humanismus // PSYCHE. August 2012, 66. Jahrgang, Heft 8, С. 675–701.
9. Zaretsky E. Pourquoi le XXe siècle fut freudien // Freud et la psychanalyse (2015). С. 154–159.

REFERENCES

1. Binsvanger L. (2014) Ehllen Vest. Antropologicheskii-klinicheskoe issledovanie [Ellen West. Anthropological and clinical research] // Ekhzistencial'nyj analiz. M.: Institut Obshchegumanitarnykh Issledovaniy.
2. K'erkigor S. (1993) Bolezn' k smerti [Illness leading to death]. M.: «Respublika», 1993.
3. Lakan Zh. Ehtika psikhoanaliza (Seminary: Kniga VII (1959–60)). Per. A. Chernoglazova. M.: Gnozis, izd-vo «Logos».

4. Lejbin V. (2008) Psikhooanaliz: Uchebnoe posobie [Psychoanalysis: Tutorial]. 2-e izd. St. Petersburg: Piter.
5. Frejd Z. (2017) Vvedenie v psikhooanaliz. Lekcii [Introduction to psychoanalysis. Lectures]. St. Petersburg: Piter.
6. Shajdt YU. F. (1998). Frejd i ego vremya [Freud and his time] // Ehnciklopediya glubinnoj psikhologii. T. 1. Zigmund Frejd. Zhizn', rabota, nasledie. M.: «Kogito-centr», 1998. P. 22–37.
7. Roth M. S. (1987) Psycho-analysis as History: Negation and Freedom in Freud. Cornell University Press.
8. Schneider G. (2012). Die Psychoanalyse ist ein Humanismus // PSYCHE. August 2012, 66. Jahrgang, Heft 8, P. 675–701.
9. Zaretsky E. (2015) Pourquoi le XXe siècle fut freudien // Freud et la psychanalyse (2015), P. 154–159.

*К. П. Шевцов**

ПРОБЛЕМА ЧУВСТВА И ЧУВСТВЕННОГО ОПЫТА В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Философия Канта дала новое понимание не только разума, его возможностей и границ, но и чувственности. Чтобы стать одним из источников знания, а также проводником морального действия, чувство не может быть просто пассивностью, как часто толкуют позицию Канта, но оно должно обладать собственным способом действия. Коперниканский переворот Канта ведет к определенной трансформации чувственности, в основе которой обнаруживается своя энергия действия, особое отношение субъекта к самому себе. В «Критике практического разума» эту трансформацию Кант описывает как переход от страдания к чувству уважения к моральному закону и далее к чувству самоудовлетворенности, которое образует среднее звено между чувством и объективным основанием воли. «Критика чистого разума» сталкивает нас с проблемой реальности внешнего мира, и решением этой проблемы для Канта является анализ формы пространства как свидетельства действия вещей в себе. Причем чувства выступают здесь не просто оттисками этого внешнего воздействия, но и необходимой формой разворота от внешнего действия к действию, которое исходит уже не от вещей, а от самого рассудка. Тем самым чувства выступают необходимым условием синтеза как соединения внешнего действия с действием рассудка, результатом чего и является система знания.

Ключевые слова: Кант, чувство, действие разума, уважение, страдание, пространство, время, линия, движение, синтез.

K. P. Shevtsov

THE PROBLEM OF FEELING AND SENSORY EXPERIENCE IN THE PHILOSOPHY OF I. KANT

Kant's philosophy gave a new understanding not only of reason, its possibilities and limits, but also of sensuality. To become one of the sources of knowledge, as well as a conductor of

* Шевцов Константин Павлович — д-р филос. наук, shvkst@list.ru, Санкт-Петербургский государственный университет ГПС МЧС России, 196105, Санкт-Петербург, Московский пр., д. 149.

Shevtsov Konstantin P. — Dr. Sci. in Philosophy, shvkst@list.ru, St. Petersburg State University of the Ministry of Emergency Situations of Russia, 149 Moskovsky Prospekt, St. Petersburg, 196105, Russian Federation.

moral action, feeling cannot be just passivity, as Kant's position is often interpreted, but it must have its own way of acting. Kant's Copernican revolution leads to a certain transformation of sensuality, which is based on its own energy of action, a special attitude of the subject to himself. In the Critique of Practical Reason, Kant describes this transformation as a transition from suffering to a sense of respect for the moral law and further to a sense of self-satisfaction, which forms a middle link between feeling and the objective basis of the will. The "Critique of pure reason" confronts us with the problem of the reality of the external world, and the solution to this problem for Kant is the analysis of the shape of space as evidence of the action of things in themselves. Moreover, feelings here act not just as impressions of this external influence, but also as a necessary form of reversal from external action to action, which no longer comes from things, but from the mind itself. Thus, feelings act as a necessary condition for synthesis as a combination of external action with the action of the mind, the result of which is a system of knowledge.

Keywords: Kant, feeling, action of reason, respect, suffering, space, time, line, movement, synthesis.

Как известно, Кант сравнивает свою философию с «коперниканской революцией», поскольку создает новую философскую вселенную с центром, которую образует деятельность субъекта, навязывающая свои правила пассивности чувств и бессвязности явлений опыта. Этот «космический» разворот давно стал для нас историко-философским фактом, что не означает, что мы хорошо понимаем те интеллектуальные перегрузки, которые оставили за границами опыта непостижимые вещи в себе и переместили пространство и время в разряд образов созерцания. Представляется, что одним из самых радикальных изменений стало новое понимание чувственности и ее отношения к активности разума. По крайней мере, именно здесь возникают очень интересные вопросы. Если чувственность представляет собой чистую пассивность, то она не может быть восприятием воздействия вещей в себе, она может быть только проводником этого воздействия, но это бессмысленно, потому что тогда мы говорили бы о синтезе не чувственного многообразия, а действия вещей в себе. Если мы имеем дело все-таки с восприятием внешнего воздействия, то чувственность должна обладать не только пассивностью, но и собственным способом действия, это значит, что и в этом случае кантовский синтез оказывается соединением действия разума со специфическим действием чувства. Иначе говоря, трансцендентальная активность разума напрямую связана с определенной трансформацией чувственности, в основе которой обнаруживается не просто способность материи воспринимать отпечатки внешнего воздействия, но и энергия собственного действия, активного отношения к себе, позволяющая связывать внешние воздействия в чувственные качества со своими конфигурациями и интенсивностью.

То, что Кант ясно понимает эту трудность, показывает его рассуждение о чувственной данности Я, которая определяется Кантом как «парадокс» внутреннего чувства [1, с. 140]. Я определено действием рассудка на внутреннее чувство, но, поскольку рассудок может только действовать, созерцание результатов его действия принадлежит чувству, а не рассудку. Таким образом, деятельное Я должно стать воспринимаемым Я, но сам переход от одного к другому оказывается вне сферы как рассудка, так и внутреннего чувства, а значит, и тождество Я осознается нами не по праву, а в силу парадокса, который как

раз и обнаруживает скрытую пока возможность сближения чувственности и рассудка. Строго формально мы могли бы сказать, что подобное сближение предполагает, что либо действие должно стать также и восприятием, либо восприятие должно быть в какой-то мере также и действием. Впрочем, мы можем допустить и обе возможности, хотя бы в качестве общих очертаний того проблемного поля, внутри которого вынуждена определиться кантовская мысль. И если в первой Критике Канта эти возможности еще только начинают приобретать свои очертания, то иначе обстоит дело в «Критике практического разума», когда под вопросом оказывается сама природа действия, а именно возможность и условие этического акта.

Проблема морального действия состоит в том, что моральный закон должен стать внутренним мотивом действием человека, природа которого определяется патологической структурой желания, то есть пассивным состоянием претерпевания чувственных влечений. Эту ситуацию должен исправить, как известно, голос долга, который, в свою очередь, также ставит человека в страдательную позицию, поскольку он «повелевает», «принуждает к поступкам» [2, с. 411]. Моральный закон не может быть ничем иным, как объективным условием этического действия, но тем самым мы встаем перед вопросом о том, как это объективное условие может быть присвоено субъектом, чтобы этический выбор не превратился во внешнюю легальность и законопослушность. Иначе говоря, «нам ничего не остается, как только точно определить, каким образом моральный закон становится мотивом, и если он мотив, то что происходит с человеческой способностью желания, когда на нее оказывает воздействие это определяющее основание» [2, с. 411].

Чтобы показать, как возможно побуждение субъективной воли к моральному действию, Кант ищет основание, которое обладало бы подобием чувственной природы и при этом отличалось бы от нее, более того, могло выступать даже обузданием чувственных склонностей. Кант говорит, что моральный закон должен «породить чувство», которое сумеет сдерживать естественное для нас самолюбие и сокрушить ложное самомнение, то есть смирить наши чувственные мотивы, но не для того, чтобы просто отвергнуть их, а для того также, чтобы, явив силу закона, вызвать к нему «величайшее уважение» [2, с. 463]. Именно в уважении объективность закона может предстать субъективным мотивом действия, и, будучи неким отрицанием других чувств, это априорное чувство должно стать нашим чувством сверхчувственного, позитивным отношением к чистой воле закона. Строго говоря, «чувство» уважения никаким чувством не является, да и моральный закон отнюдь не может быть дан непосредственно ни в каком, пусть и априорном чувстве. Тем не менее смирение наших чувств перед законом в уважении обнаруживает необходимое промежуточное звено между чувством и действием, а именно страдание, которое и лежит в основе «морального чувства» [2, с. 461]. Воля не может воздействовать на чувства как физическое тело, но она может избрать своей целью чувственность, поскольку сама ее природа, будет это чувство удовольствия или неудовольствия, есть страдание. Моральный закон не может действовать на чувства наподобие внешней силы, однако он способен обращаться к собственной природе чувства, к тому его основанию, где страдание претворяется в причину действия.

Уважение может быть названо априорным чувством, поскольку оно придает форму чувственности как условию существования человека, и не что иное, как страдание заставляет нас не просто воспринимать то или иное воздействие, но и сознать его как способ присутствия в чувственности, как способ отношения к себе внутри чувственного претерпевания. Таким образом, страдание оказывается также и определенным способом собирания чувственности, то есть действием, которое определяется чувством ровно столько же, сколько само чувство определяется действием в качестве *моего* чувства, *моего* страдания. В страдании мы обретаем ту границу чувственного, которая позволяет понять, как изначально действие закона вкладывается в чувственное претерпевание, превращая его в чувство сверхчувственного, ведь «нельзя не любоваться великолепием этого закона», поскольку «сама душа, кажется, возвышается в той мере, в какой она считает святой закон возвышающимся над ней и ее несовершенной природой» [2, с. 466]. В страдании пассивность чувства должна обратиться в активность сознания, но это соединение активного и пассивного начал идет дальше самой по себе чувственности, потому что описанное возвышение души есть также и двойственный акт *подчинения* субъекта и вместе с тем *присвоения* разума, что, собственно, и позволяет объективности закона стать подлинным субъективным мотивом действия, а моральному сознанию субъекта — стать в полной мере автономным [2, с. 470].

Возвышение, о котором говорит Кант, ведет к появлению принципиально нового субъекта, в котором человек (прежний патологический субъект) должен стать больше себя и при этом не потерять себя, должен уподобить себя бесконечности закона и при этом не рассеяться в духе чистой объективности. Чтобы обосновать саму возможность подобной фигуры, Канту необходимо указать на действие, которое было бы одновременно и чувственно, и эксталично; было направлено на объективность долга и на динамику самого человека, восходящего к осознанию долга и его принятию; отталкивалось от несвободы чувственного и в подчинении закону обретало для себя свободу. В отличие от априорного (и потому еще пустого и формального) уважения к моральному закону это своеобразное действие-как-чувство или чувство-как-действие, которому Кант дает имя *самоодобрения*, должно воплотить в себе экстаз бесконечного мимесиса, все возрастающее уподобление субъективных мотивов действия объективности чистой воли [2, с. 470].

Моральный закон никак не может быть реализован в чувственном удовольствии, но, побуждая нашу волю к действию, он *делает* то же в отношении нашей способности желания, что делало чувство удовольствия, по сути, он создает настоящую иллюзию этого чувства [2, с. 513], подобную ему внешне, но полностью отличную по своей сути, или, как говорит Кант, возвышенную иллюзию, которая к тому же ведет личность к принципиально новому «ощущению» собственного существования.

«Разве нет слова, которое обозначало бы не наслаждение, как [его обозначает] слово счастье, а удовлетворенность своим существованием, аналог счастью, который необходимо должен сопутствовать сознанию добродетели? Есть! Это слово — *самоудовлетворенность*» [2, с. 514].

Таким образом, самоудовлетворенность указывает на независимость от природных склонностей, но при этом несет в себе и собственный позитивный смысл, поскольку создает некое интеллектуальное подобие чувства, позволяющее «ощутить» свое существование в его согласии с законодательствующим разумом. Это воплощенное в структуре персоны «ощущение» освобождения и господства над своими склонностями не может никогда стать полным блаженством, ибо не может окончательно освободиться от склонностей и потребностей, но «все же оно подобно блаженству» и «по своему происхождению оно аналогично той самодостаточности, которую можно приписывать только высшей сущности» [2, с. 515].

Итак, мы видим, что Кант допускает своеобразную трансформацию чувства, в результате которой чувство в большей мере открывается действию разума, нежели внешним действиям и собственным влечениям тела. Впрочем, дело не столько в отворачивании от внешнего, сколько в том, что субъект, который был до сих пор чувствующим, патологическим, субъектом, обращенным исключительно к своей природной данности, начинает соизмерять себя преимущественно с действием, не растворять действие в самоощущении, а переводить в ответное, встречное действие, обращенное к источнику и объективному условию действия. В этом отношении отличие практического и теоретического разума оказывается не столь уж велико, поскольку в случае внешних чувств мы не просто связываем в суждениях данные опыта, но обращаем эти данные в свидетельства о внешнем мире, пусть и непостижимом в своей природе, но важном для нас как источник действия, результатом которого как раз и является наш чувственный опыт.

Здесь стоит вернуться к парадоксу внутреннего чувства. Данность Я порождается воздействием рассудка на внутреннее чувство, но в чистой деятельности рассудка нет места данности, тем более данности того вида, который мы получаем в форме внутреннего чувства, а именно в форме времени. Последовательность временных моментов представляет собой удивительную структуру, в которой объединяются такты «до» и «после», которые по определению не могут сосуществовать друг с другом, потому что приходят друг другу на смену. Подобного отношения не может быть в действии трансцендентального Я, которое может задавать единство структуры, но не отношение в форме исключения одного момента другим. Если Кант говорит все-таки о действии рассудка на внутреннее чувство, то это значит, что чувство воспринимает действие не только в его единстве, но и в его направленности вовне, поскольку, как мы знаем, конечной целью рассудка является упорядочивание опыта внешнего чувства, то есть пространства. Последовательность, которая оформляет внутреннее чувство, является на самом деле формой воспроизведения этого действия вовне, и поэтому сама временная структура должна получить объяснение через связь с пространством. Соответственно, и чувственная данность Я должна получить объяснение через некую трансформацию чувства, происходящую на пересечении и встрече внутреннего и внешнего действия.

В этом отношении особенно важно кантовское решение проблемы реальности внешнего мира. Именно в несводимости формы времени к трансцендентальной природе акта Кант видит выход за пределы чистого разума и возмож-

ность решения этой проблемы. В «Критике чистого разума» и в тематически связанных с ней черновых заметках Кант признает, что свою необходимость форма времени обретает благодаря пространству, то есть форме внешнего чувства, а эта форма в свою очередь опирается на действие, которое оказывает на наши чувства внешний мир, вещи в себе:

«мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы конструировать время, и, таким образом, определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временного определения» [3, с. 652].

Пространство оказывается, таким образом, не только трансцендентальным, но и естественным *a priori*, оно оформляет наше отношение к внешнему воздействию еще до того, как содержание опыта будет подчинено форме внутреннего чувства и станет предметом суждений рассудка. Можно сказать, что пространство задает форму чистого предшествования, по отношению к которому время всегда запаздывает. Поэтому и рассудок, определяющий основные категории с опорой на временную последовательность, вынужден в своем действии следовать форме пространства, как если бы само действие рассудка было ответом на вызов, брошенный реальностью внешнего мира. Чтобы глубже разобраться с этим ответом, стоит внимательнее присмотреться к тому, как в координатах кантовской философии может пониматься действительное сцепление времени и пространства.

Чтобы представить время (представить представление), Кант предлагает мысленно провести линию, и, если в этот момент мы сумеем отвлечься от пространства и обратить внимание на действие, подчиняющее себе многообразие ощущений, мы получим образ чистой временной последовательности [1, с. 142]. Как и само время, линия — это конструкция, и, хотя мы можем помыслить ее отдельно от пространства, фактически не можем провести ее вне пространства. Мы видим время из пространства, в котором временной акт оставляет след, и видим его в той мере, в какой продолжаем двигаться по этому следу, поскольку время и пространство каким-то образом совпадают в прочерченной линии. Можем ли мы каким-то образом уловить это неслучайное совпадение?

Обратимся к еще одному размышлению Канта о линии из Введения к первой Критике. Линия здесь служит примером синтетической функции созерцания [1, с. 50]. Кант утверждает, что из непосредственного созерцания прямой линии мы получаем представление о кратчайшем расстоянии между двумя точками, соединяя два совершенно разных свойства: количество (краткость) и качество (прямолинейность). Линия сводит вместе количество, которое предполагает счет и последовательность временных тактов, и прямолинейность, которое непосредственно схватывается как цельное качество во внешнем образе. Впрочем, поскольку линия — это конструкция, ее прямолинейность является не только качеством, но и отношением, а точнее: соответствием внутреннего и внешнего чувства. Прямолинейность линии — это непосредственность отношения к внешнему опыту, своего рода отражение, или возвращение, взгляда, брошенного вовне. Прямая линия — объект, который при определенном развороте превращается в точку, в которой взгляд касается того, к чему эта линия ведет; собственно, эта точка и есть исходная мера того, что можно назвать кратчайшим путем,

и развертывание точки в линию — это продолжение одного усилия видения в другом, благодаря чему структура взгляда и структура объекта сливаются настолько, что становятся отражением друг друга.

Итак, прямизна — это и отношение, и качество, поскольку мы различаем в многообразии опыта сочетание элементов, аналогичное отношению внутреннего и внешнего чувства. Кант говорит о пространстве как внешнем отношении, иллюстрируя его отношением правого и левого, то есть, собственно, отношением зеркального отражения. Мы видим два соседних элемента, соединение которых образует для нас качество прямизны, при этом восприятие этого качества напрямую зависит от отношения, которое мы воспринимаем ровно постольку, поскольку вкладываем в простую смежность элементов действие, связывающее рассудок и чувственность, внутреннее и внешнее чувство, взгляд и его отражение.

Линия возникает одновременно как конструкция и феномен, мы проводим ее и воспринимаем, причем восприятие этого образа уже подготавливает продолжение линии, определенный тип связи, который переносится от видимого качества образа к еще не захваченным им частям пространства. Для нас очень важно качество прямизны линии, но само это качество является синтетическим, поскольку мы не можем отвлечься от определения прямизны как кратчайшего расстояния, хотя это определение привносит количественную оценку, чуждую самому по себе качеству. Именно это и означает, что в образе прямой линии качество выделяется как образец, мера, для схожих качеств и фрагментов пространства и воспринимаемый образ здесь становится также образом восприятия. Мы видим линию как продолжения взгляда, отражение прежнего усилия в новом, прежнего видения в новом, благодаря чему структура взгляда и структура объекта полностью сливаются и становятся продолжением друг друга. Иначе говоря, прямая линия представляет собой синтез временной последовательности и смежности пространства, причем этот синтез достигается в образе, который является непосредственным осуществлением и выражением деятельности рассудка в чувственном материале. Это своего рода слепая прямота (продукт слепой способности воображения), которая не обладает видением, но позволяет рассудку обрести форму своего осуществления в пространстве и, соответственно, форму видения себя самого внутри того вызова, которую бросает ему внешний мир своим непрерывным воздействием на чувственность субъекта.

Пространственное сосуществование и временную последовательность можно понимать как вариации смежности. Смежность обычно противопоставляют сходству, которое обуславливает способность к категоризации. Таким образом, сходство и смежность задают две основные оси познания, соответствующие у Канта способностям созерцания и рассудка. Сходство выделяет качество и добивается его определенности через сближение со сходным качеством и разделение с отличным. Декартовская ясность и отчетливость находится в ближайшем родстве со сходством и отличием, поскольку ясность *Cogito* обусловлена тем, что мышление мыслит само себя как единство во множестве разнообразных актов, но это разнообразие сохраняет отчетливость тождества не иначе, как перед лицом действительно чуждого опыта, который

может быть персонифицирован в фигуре злого гения, источника всей неясности, путаницы и обмана.

Сходство обретает ясность благодаря отношению качества с самим собой, проще говоря, благодаря узнаванию его при новом явлении поверх разделяющего пространства и времени. Это значит, что сходство всегда опосредовано смежностью, более того, само по себе оно как бы лишено определенности, границы, решающего подтверждения, разводящего сходное с отличным. Стоит сравнить это подтверждение с эффектом бинокулярности, когда образы двух глаз накладываются друг на друга, и один образ несет в себе качество размытости, тогда как второй обретает большую определенность именно за счет наложения. Самое интересное состоит в том, что сочетание этих образов дает эффект *объема, глубины*, который рождается в той средней (медиальной) области, где происходит *переход* от относительной размытости к определенной фигуре. Строго говоря, эта средняя область и есть граница смежности, и это значит, что хотя чисто формальное отношение смежности не обладает качеством, оно неизбежно приобретает его в процессе восприятия сходств и различий, будь то качество объемности, глубины или прямизны. Теперь становится понятным, что имеет в виду Кант, говоря о *предшествовании* пространства, потому что само по себе отношение внешнего сосуществования никак не помогает разяснить подобную модальность этой формы. Но если поверх отношения смежности выявляется объемность и глубина, в которых формы пространства и времени исходно совпадают (как они совпадают в прочерченной линии), то это значит, что в пространстве за ближним планом всегда ощущается предшествующий ему дальний план, более того, только это различие планов соответствует кантовскому пониманию опыта как результата действия вещей в себе на поверхность внешних чувств.

Мы поставили в один ряд глубину и объем, но стоит ближе присмотреться к их отличию, по крайней мере в контексте размышления о некоей «области» совпадения пространства и времени. В геометрии и физике мы говорим о глубине как о третьем измерении пространства, в отличие от нее объем — это характеристика вещи (фигуры в пространстве) или, шире, любого конечного явления, поскольку оно занимает определенную часть трехмерного пространства. Почему же мы объединяем вместе именно эти свойства, стороны и грани, а не другие? Объем обнаруживается постольку, поскольку одно свойство вещи открывается за другими его свойствами, создавая эффект раскрытия поверхности, подъема глубины, и этот эффект достигается лишь благодаря временному единству в последовательности выявления. В этом отношении объем как раз и предстает «областью» совпадения пространства и времени, которое равно принадлежит глубине/поверхности и последовательности явления.

Совпадение пространства и времени подводит нас к другому вопросу, который тенью преследует саму идею кантовской критической философии. Если мы говорим о действии вещей в себе, то можем ли мы указать посредника, в котором сходится действие вещей и действие рассудка, или то явление в опыте, которое было бы целиком конструкцией рассудка и созерцания и так же точно целиком — событием, принадлежащим внешнему миру? Одним из таких посредников, очевидно, является движение, каким его представляет Кант

в «Метафизических началах естествознания». Как и все физические явления, оно представлено на двух уровнях — чисто эмпирическом и трансцендентальном. Физическое движение названо *подвижностью* материи [2, с. 265], форма движения связана представлением *перемещения в пространстве* [2, с. 266]. В последнем случае мы имеем дело с синтезом пространства и времени, а также категорий, которые задают свойства единства и множества, свойство быть телом, быть следствием/причиной движения и пр. При этом мы говорим вовсе не о чистой форме представления, для которой будет необходима дополнительная визуализация с помощью нарисованной линии, а о непосредственной реализованности его в движущихся объектах в поле нашего зрения. В этом смысле форму движения можно сопоставить с лейбницианским пониманием монады как свернутой в точке целостной траектории движения [4, с. 331], только у Канта эта форма принадлежит воспринимаемой вещи, как будто монада оказалась разомкнута и была вынуждена развернуть свои силы в ответ на абсолютный вызов пространства, его внешних воздействий.

Понятие движения остается парадоксальным образованием, потому что хотя мы и пытаемся определить его через изменение места, мы не можем дать этому изменению чисто рассудочное основание. Впрочем, как мы видели, движение всего лишь перенимает парадоксальность внутреннего чувства и формы времени, необходимость которой придает сплетение действия рассудка и действия вещей на внешнее чувство. Можно сказать, что понятие движения показывает нам то, насколько далеко наши формы чувственности и рассудка позволяют пройти по следу реального существования мира. И это продвижение было бы невозможно, если бы в чувственности уже не происходило определенное обращение внешнего действия и если бы само чувственное явление не было уже определенным способом действия самого субъекта, обращенным одновременно к действию вещей в себе и деятельности рассудка. Здесь самое время задаться вопросом о природе синтетической деятельности ума, направленной на многообразие явлений опыта. Обычное понимание состоит в том, что синтез позволяет внешним образом соединить разделенное, при этом важно то, что соединение происходит в принципиально новых формах, не выводимых из исходного многообразия, поскольку многообразие в конечном итоге соотносится с единством самого разума, то есть единством апперцепции. Но если явление — это не просто данность, а разворот от пассивности к действию, то синтез должен пониматься не столько как соединение чувственных оттисков, сколько как сложение действия вещей и встречного действия разума.

Собственно, единство апперцепции это и предполагает, поскольку в «Я мыслю» первая часть, то есть Я, утверждает простое тождество субъекта, тогда как вторая часть, мышление, предполагает обращение к объекту, отличному от самого Я. Таким образом, тождество Я осуществляется внутри отношения к объекту, и, наоборот, отношение к объекту определяется тем, что совпадает с утверждением Я. Мы знаем о мире только то, что вкладываем в него, потому что мир уже есть, уже предоставил место, в котором мы можем разместить действие Я, и это место находится внутри того действия, которое он оказывает на нас, хотя и это действие не является в достаточной мере объ-

ективным, чистым действием, поскольку объективное действие принадлежит исключительно моральному закону. Кантовское отношение к чувственному опыту представляет удивительную двойственность. С одной стороны, мы не можем ничего знать без опыта, с другой стороны, Кант всегда пользуется возможностью подчеркнуть силу разума и его способность подчинить себе материю чувств. Эта двойственность, по-видимому, разрешается тем, что Кант никогда не забывает о том, что чувства являются не более, чем границей, на которой разум встречается с вызовом внешнего мира и отвечает на него собственной деятельностью. Если это так, то кантовскую философию стоит понимать как взгляд, радикально отличный от философии самозерцания Я или самоутверждения природы и разума в духе послекантовской немецкой классики. Вместе с тем отношение к внешнему вызову позволяет не только дать новый взгляд на принципиальное единство теоретического и практического разума, но и подумать о возможности расширения анализа, а заодно и списка, способностей разума, что могло бы привести к появлению новых Критик, если бы Кант вдруг захотел расширить поле применения своего метода. Прежде всего, это могла бы быть критика творчества и критика власти, определяющие границы действия в отношении человека и мира, существенно отличные от познавательной, эстетической и моральной направленности теоретического и практического разума.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
2. Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. 630 с.
3. Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. 718 с.
4. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. 636 с.

REFERENCES

1. Kant I. Soch. [Essays]: In 8 vols. Vol 3. M.: Choro Publ., 1994. 741 s. (In Russian).
2. Kant I. Soch. [Essays]: In 8 vols. Vol 4. M.: Choro Publ., 1994. 630 s. (In Russian).
3. Kant I. Soch. [Essays]: In 8 vols. Vol 8. M.: Choro Publ., 1994. 718 s. (In Russian).
4. Leibnits G. V. Soch. Soch. [Essays]: In 4 vols. Vol 1. M.: Mysl' Publ., 1982. 636 s. (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.2.2.003

УДК 1 (091)

*Игумен Силуан (А. А. Туманов), А. А. Луговой**

ГЕГЕЛЬ ОБ ОТНОШЕНИИ РЕЛИГИИ И ИСКУССТВА В ХРИСТИАНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Гегель исходил из того, что религия не может слиться с искусством, а искусство не может подменить собой религию. Вместе с тем их симбиоз является необходимым в силу присутствия в религиозном представлении формы чувственного и природного, т. е. непосредственного; а в художественном чувстве искусства — содержания взаимоопосредствования чувственности единичного предмета и всеобщности духовного начала. Это отношение, согласно Гегелю, достигает идеальной гармонии в классическом античном искусстве. Но глубина религиозного содержания христианской веры уже не может быть адекватно выражена в формах искусства. Здесь Гегель усматривал основную трудность для художественного воспроизведения христианских образов.

Ключевые слова: Христос, религия, искусство, христианство, Гегель.

*Igumen Siluan (A. A. Tumanov), Lugovoy A. A.
HEGEL ON THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND ART
IN CHRISTIAN SPIRITUAL CULTURE*

Hegel proceeded from the fact that religion cannot merge with art, and art cannot replace religion. At the same time, their symbiosis is necessary due to the presence in the

* Игумен Силуан (Туманов Александр Александрович) — канд. богословия, аспирант Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, siluan2011@gmail.com, Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Igumen Siluan (Tumanov Aleksandr A.) — kand. bogosloviya, siluan2011@gmail.com, the Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky, nab. r. Fontanki, d. 15, lit. A, St. Petersburg, 191023, Russian Federation;

Луговой Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский юридический институт (филиал), Университет прокуратуры Российской Федерации; makovbv65@mail.ru;

Lugovoy Alexander Alexandrovich, Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg Law Institute (branch), University of the Prosecutor's Office of the Russian Federation; makovbv65@mail.ru

religious representation of the form of the sensual and natural, i. e. direct; and in the artistic sense of art — the content of the mutual mediation of the sensuality of a single object and the universality of the spiritual principle. This attitude, according to Hegel, achieves perfect harmony in classical ancient art. But the depth of the religious content of the Christian faith can no longer be adequately expressed in art forms. Here Hegel saw the main difficulty for the artistic reproduction of Christian images.

Keywords: Christ, religion, art, Christianity, Hegel.

Религия как «человеческое познание и творчество, устремленное к Богу» [2, с. 35], существует в двух измерениях: в вечности и во времени. В первом измерении ее смысл исчерпывающе раскрыт, и он дан нам в Откровении. Во втором — он должен продумываться каждый раз заново всё новыми поколениями философов и религиоведов, светских и церковных мыслителей. И здесь невозможно обойтись без актуализации познавательного потенциала великих философских учений прошлого.

Это особенно значимо для православной традиции, в которой искусство исторически являлось неотъемлемым элементом религиозной практики: архитектура храмов, изобразительное мастерство в иконописи, поэзия псалмов, молитв и духовных песнопений, хоровая музыка и музыкальная гармония колокольных звонов — вот только наиболее значительные и очевидные примеры включения искусства в жизнь Церкви. Разумеется, здесь всегда важно найти гармонию, не перейти грань, отделяющую истинное благочестие от экзальтированной чувственности. Как нельзя позволить искусству подменить объект веры художественным идеалом, так нельзя и оставить верующего человека без права на художественный образ. Тексты Гегеля, всесторонне и глубоко изучившего вопрос об отношении религии и искусства, хотя и с лютеранских позиций, могут помочь выработать здесь правильные ориентиры.

В «Философии духа» религия и искусство рассматриваются Гегелем прежде всего как две необходимые формы абсолютного духа [1, с. 26–30], а художник понимается как «мастер Бога» [8, с. 109]. Необходимо помнить, что понятие «духа» в философии Гегеля является сложным синтетическим понятием, объединяющим в единое всеобщее и единичное, субстанциальное и субъективное. Менее всего соответствовало бы гегелевской точке зрения трактовка «духа» как некоторой готовой сущности, стоящей за всеми своими формами как субстанция за акциденциями [9, с. 109–110].

«Дух как истинный дух, — пишет автор «Науки логики», — существует в себе и для себя, и вследствие этого он не является абстрактным существом, потугстороннем предметности, а находится в области самой предметности, в конечном духе, и представляет собой воспроизведение сущности всех вещей — такое конечное начало, которое постигает себя в своей сущности и тем самым само является существенным и абсолютным» [4, с. 109].

«Дух» можно ближайшим образом понимать как субъект всеобщего мышления, если трактовать последнее как всеобщее бытие и как процесс воплощения своих результатов в особенные объективные формы.

На каждом из этапов развития абсолютного духа — в искусстве или в религии — присутствует противоречие между формой непосредственно-

сти полученного результата и тем, что эта непосредственность не является «вполне» непосредственностью, а существенно есть процесс полагающего ее опосредствования. В зависимости от достигнутого уровня реализации ее возможности «снять» это противоречие и показать сквозь видимость непосредственности полагающее его опосредствование, сама чувственная непосредственность, фиксируемая в природных образах произведения искусства или в природности образов религиозного культа, получает свои различные исторические формы.

Эти формы непосредственности шаг за шагом, по мере анализа исторического процесса развития духа, Гегель фиксирует в своих «Лекциях по философии религии» и в «Лекциях по эстетике». Диалектика полагания и снятия противоречия непосредственности конечного, природного, с одной стороны, и процесса ее духовного опосредствования, с другой, как раз и составляет логику исторического развития религии, логику исторического развития искусства и логику исторического развития их взаимодействия.

Характеризуя классическое античное искусство, Гегель прежде всего подчеркивает, что в нем «духовное начало... делает само себя своим предметом» [5, с. 139]. В природных религиях — от китайской религии «колдовства» до египетской религии «загадки» — духовное начало было «разлито» в природной субстанции как некая сугубо внутренняя сущность. Духовное начало угадывалось человеком как нечто божественное, но еще не постижимое, предчувствуемое, созерцаемое, но и ускользающее от него, остающееся загадкой, тем самым «абстрактным существом, потустороннем предметности». В греческой же «религии красоты» субъективность субстанциального духа уже осознает себя, рефлектирует в себя и становится главным объектом греческого религиозного культа. И именно потому, что это религиозное сознание имеет объектом саму субъективность, она находит ее художественный образ в форме истории, а именно — в истории перехода от природных сил (титанов) к антропоморфным нравственным богам (олимпийцам). Подлинная субъектность есть субъектность исторического действия, и культ субъектности субстанциального духа не может не внести историческое целеполагание в сам круг божественного, изображая для представления и для чувства впервые распознанный момент самоопосредствования духовного как выражение и как прямое дело его субъективности.

Результатом этого исторического процесса становится утверждение образа человека в качестве непосредственного образа духовного. Момент непосредственности в религиозном сознании античности присутствует в феномене множественности богов и в природности их антропоморфизма, однако эта непосредственность снимается в опосредствовании высшей силы, стоящей над богами, — в необходимости судьбы. В античном искусстве момент непосредственности присутствует в телесном образе духовного и божественного, но он снимается посредством того, что эта телесность непосредственно (а не опосредованно, через форму знака) воплощает образ абсолютного как абсолютной красоты. В основе античного искусства и античной религии лежит одна и та же объективная логика самоопосредствования, хотя формы ее осуществления различны.

Но достижения этой точки классической гармонии между религией и искусством означает для Гегеля не конец их истории, а напротив, начало действительного развития. Это развитие имеет результатом не расхождение исторических путей искусства и религии, а их все большее обособление в своей собственной определенности и все большее возведение водораздела между двумя формами абсолютного духа. Здесь Гегель констатирует, что религия в лице христианства достигла того уровня постижения истины, когда искусство уже не может предоставить для этого достаточных средств. Религия допускает существование наряду с ним искусства, но не более того. Лишь «в известном отношении» она нуждается в искусстве [5, с. 249].

Христианство Гегель определял как высшую форму исторического развития религии и одновременно как высшую форму развития самого понятия религии — как абсолютную религию. Хотя толковал он ее с позиций лютеранской веры, все же речь шла об истолковании в рамках традиционной христианской конфессии. В трудах Гегеля мы находим христианскую традицию, здесь нет места ни пантеизму с его пониманием Бога как имманентной сущности тварного мира, ни гностицизму с его дуализмом духа и материи [11, с. 170–171].

В философской тринитологии Гегеля органичное место занимает и философская христология. Для Гегеля Христос — это не «сущность всего» и не «посредник между небом и землей» [ср.: 3, с. 22–23], а сама Истина и Путь к истине. В самой природе Богочеловека заключена свободная необходимость перехода к абсолютной религии [5, с. 147]. Именно с указанием на человеческую природу Бога-Сына Гегель устанавливает основной водораздел как между классическим и романтическим искусством, так и между античной религией и христианством:

«...классическое искусство достаточно антропоморфично для искусства, но мало антропоморфично для высшей религии. Христианство провело этот антропоморфизм гораздо дальше, ибо, согласно христианскому учению, бог есть не только индивид, изображенный в облике человека, но и действительный единичный индивид, всецело действительный человек, вступивший во все условия существования, — а не только идеал красоты и искусства, сформированный по образу человека» [5, с. 147].

Так же важен следующий фрагмент, сходный по содержанию с приведенным выше:

«Антропоморфизму греческих богов недостает поэтому действительно человеческого существования, как телесного, так и духовного. Эту действительность в плоти и духе приносит только христианство — как бытие, жизнь и деятельность самого бога. Тем самым телесность, плоть признали почетным и освятили антропоморфизм, хотя хорошо знали, что чисто природное и чувственное есть нечто отрицательное» [5, с. 216].

В искусстве христиан Гегель усматривает намного большую глубину представления о человеке и намного большую возвышенность его образа, чем в классической античности.

Греческие боги были антропоморфны, но их образ — это образ человека как идеала. В этом противоречии между человеческой личностью и идеалом

человека заложен разрыв между всеобщим и единичным, между непосредственностью и опосредствованием, между духовным и природным. Христос — это сам конкретный человек, неотделимый от идеала человека. Вместе с тем, и это принципиально важно для формы искусства, Христос — более, чем идеал.

«Образ Бога, — писал Гегель, — это идеальный образ; до греков не было истинной идеальности, она не могла уже выступить и после них. Правда христианское искусство прекрасно, но идеальность не является его последним принципом» [7, с. 147].

Богочеловек уже в самой своей единичности несет всю полноту всеобщего смысла бытия и открывает человеку его духовное измерение Он — само высшее, Бог, реально присутствующий в нашей духовной и материальной жизни, в то время как идеал всегда вне ее (особенно если вспомнить кантовские трактовки понятия идеала в «Критике чистого разума» и в «Критике практического разума»). Соответственно,

«...чтобы Бог существовал как дух, — указывает Гегель, — требуется, чтобы Он явился как человек, как единичный субъект, — не как идеальное человеческое бытие, а как реальный переход в бrenную и внешнюю сферу непосредственного и природного существования. В христианском воззрении и заключается то бесконечное движение, которое доходит до крайней противоположности и, только снимая это обособление, возвращается к абсолютному единству. В этот момент обособления входит и очеловечение Бога, когда Он в качестве действительной единичной субъективности вступает в противоположность единству и субстанции как таковым, проходит в этом временном и пространственном бытии через чувство, сознание, боль раздвоения, чтобы в этом вновь разрешаемом противоречии достигнуть бесконечного примирения» [5, с. 216].

Это содержание не имеет в себе обособившейся непосредственности, составляющей существенный момент искусства как такового. Поэтому глубину смысла и сущности Богочеловека невозможно полностью, исчерпывающе, передать в образах искусства. Адекватным этому содержанию может быть уже не художественное творчество, но лишь таинство евхаристии, на что по-своему указывает Гегель:

«Согласно католическому учению, освященный хлеб есть действительное тело Бога, вино — Его действительная кровь, и Христос непосредственно присутствует в них. Даже согласно лютеранской вере, хлеб и вино превращаются посредством набожного вкушения их в действительное тело и кровь. В этом мистическом тождестве не содержится ничего чисто символического, которое появляется лишь в протестантском учении, благодаря тому, что здесь духовное отделяется само по себе от чувственного и внешнее берется как простой намек на отличный от него смысл» [5, с. 35–36].

В неадекватности искусства глубине того религиозного содержания, которое мы находим в христианской вере, Гегель видит и главную трудность в художественном воспроизведении христианских образов. Исследуя этот вопрос, он выделяет в «Лекциях по эстетике» некоторые дополнительные

по отношению к материалу «Лекций по философии религии» аспекты философского осмысления Богочеловека.

Так Гегель находил в художественных образах греческих богов спокойное, немного грустное, выражение вечности, блаженства, которое было следствием пронизанности их телесности духовным началом:

«Греческая красота показывает внутреннее содержание духовной индивидуальности совершенно слитым с ее телесным обликом, поступками и событиями; внутренняя жизнь полностью выражается во внешнем и блаженно пребывает в нем» [5, с. 245].

Для художественного образа Христа этого совершенно недостаточно, поскольку в Христе божественна не только выражаемая через Него субстанциальность духовного, но божественна и субъективность духовного, которые лишь в единстве дают понимание абсолютного как духа. Поэтому

«Христос должен обладать, с одной стороны, внутренней жизнью и безусловно всеобщей духовностью, а с другой — субъективной личностью и единичностью; тому и другому противоречит выражение блаженства в чувственном человеческом облике» [5, с. 250]. И тут же философ замечает: «Связать вместе эти два конечных полюса выражения и формы в высшей степени трудно» [5, с. 250].

Безусловно, эта трудность связана с тем, что в единстве «всеобщей духовности» и «субъективной личности» момент непосредственности, необходимый для художественного творчества, диалектически немедленно переходит в свою противоположность, как только он достигается. Поэтому Гегель вынужден выделить те моменты в христианских образах, которые могут стать объектом для искусства с надеждой выразить всеобщую природу абсолютной божественности. При этом философ каждый раз оговаривает, что здесь не может быть только лишь отстраненной божественности, как в античном искусстве, но должно присутствовать и субъективное человеческое начало, которое может как-то «резонировать» с субъективностью абсолютного.

Так, Гегель рассматривает понятие абсолютного как любви, вслед за Платоном различая земную и божественную любовь. Разумеется, Христос есть воплощение божественной любви, а не любви как растворении в другом человеке. Однако важно передать эту возвышенную, божественную любовь, не упуская при этом и чисто человеческих черт ее носителя:

«...когда Христос... понимается одновременно и как единичный, углубленный в себя субъект и как нечто большее, тогда и любовь выражается в форме субъективной задушевности, хотя она всегда возвышается и поддерживается всеобщностью своего содержания» [5, с. 255].

Более доступным он считает изображение божественной любви через образы материнской любви Богородицы и через образы взаимной любви окружения Христа, членов христианской общины.

Высшим пунктом священной истории Евангелия Гегель называет историю смерти и воскресения Христа [5, с. 251]. Это одновременно и наиболее трудный для искусства сюжет, который для античного искусства был бы вовсе

не доступен. Страдающий Христос «страстей» сохраняющий в Своем страдании Свою божественность, не мог бы быть «изображен в формах греческой красоты» [5, с. 252]. Присутствие божественного начала в образе страдающего человека, можно, считает Гегель, передать по контрасту с безобразными образами врагов, предателей, насильников, окружающих Спасителя. Поэтому «безобразное является здесь объективно необходимым моментом по сравнению с классической красотой» [5, с. 252].

Несколько более благоприятны для художественной деятельности сюжеты, связанные с Воскресением и Вознесением Господа. Но и здесь Гегель должен особо оговориться и указать снова на все то же

«главное затруднение, в особенности для искусства изобразительного, ибо, во-первых духовное должно быть изображено само по себе в его внутренней жизни; во-вторых, абсолютный дух, который в своей бесконечности и всеобщности существует в положительном единстве с субъективностью и возвышен над непосредственным существованием, должен наглядно и ощутимо выразить свою бесконечность и внутреннее содержание в телесной и внешней среде» [5, с. 252].

Впрочем, вопрос этот неоднозначный, здесь Гегель явно колебался. Так, в другом месте своих лекций он склоняется к тому, что Христос после Своего Воскресения (как и вообще во всех сценах, где является Его божественная, духовная, природа) вообще может быть и не доступен изобразительному искусству. При этом «менее всего здесь можно удовлетвориться античной красотой форм» [6, с. 214]. Последняя раскрывает нам в человеческом образе божественное как нечто самостоятельное, пусть и субъективное в своей субстанциальности. Это возможно постольку, поскольку «красота форм» есть результат действия «порождающей модели» (А. Ф. Лосев) абсолютной красоты как необходимой грани самого абсолютного. Но этого недостаточно, когда Бог, который безмерно выше и абсолютного, чудесным образом есть и непосредственно единичный человек. То есть он — не просто человек, который существует как вещь в силу своей причастности идее, т. е. будучи опосредствованным этой причастностью. Сцены жизни Христа «требуют более высокого выражения божественности в самом Христе, чем то, что может дать живопись» [6, с. 214]. Поэтому философ предлагал живописцу сосредоточиться на тех евангельских сюжетах, которые не посвящены специально раскрытию божественности Христа. Таковы, например, Его младенчество или сцены страданий [6, с. 214].

Из числа этих средств наиболее близким для религиозного сознания Гегель находил живопись. Здесь духовное начало уже доминирует над природным и вполне проявляет свой приоритет. Однако оно и не уходит в полную идеальность, оставляя внешний образ связи идеального и материального, столь значимый и для античной религиозной традиции, и в еще большей степени для христианства. По Гегелю, «живопись выигрывает во всех тех случаях, когда важно предоставить созерцанию некоторое содержание также и со стороны его внешнего явления» [6, с. 344]. И этим она ценна для христианства, которое познает Бога в его воплощении, вполне имеющем свое «внешнее явление».

В этой форме искусства Гегель видит соответствующим ступени «абсолютной религии» (где духовная субстанция-субъект рефлексирована в мо-

менте единичности) особое качество живописи, которое выражается в том, что «единичный элемент субъективности не полагается в непосредственном единстве с субстанцией и всеобщностью, а рефлектируется в себя» [6, с. 196]. Поэтому живопись способна осваивать мир души человека, а также действуя в сфере пространственной определенности, способна изображать субъективность в качестве «конкретной и живой», вплетенной в ткань событий и активно влияющей на них. В живописи «художник может включить в сферу своих изображений всю полноту предметов, оставшихся недоступными скульптуре. Весь круг религиозных тем, представления о небе и преисподней, история Христа, апостолов, святых...» [6, с. 196].

В музыке, напротив, являет себя только момент рефлексированности субъективности человека, в этой рефлексии осознающим себя единым с субъективностью духовной субстанции-субъекта, знающей Бога. Правда, этот момент получил свое исключительное развитие именно благодаря той «фокусировке» сознания, которая дана ему христианством. Но данная форма искусства теряет момент объективности, spolна присущий ему на более ранних ступенях, поэтому «главная задача музыки будет состоять в том, чтобы в звуках выразилась не сама предметность, а, наоборот, тот способ, каким движется внутри себя сокровеннейшее самобытие в его субъективности и идеальной душе» [6, с. 279]. Поэтому музыка сама по себе не может быть изображением божественного как своей «предметности». Вообще, «музыка только в относительной степени может воспринять в себя многообразие духовных представлений и образов...» [6, с. 345–346]. Ее прямое отношение к религиозному содержанию состоит в основном в сопровождении внешнего ей духовного содержания. При этом музыка развивается по своим собственным законам, в своей логике:

«И в духовной музыке текст в большинстве случаев это либо известное Credo, либо избранные псалмы, так что слова следует рассматривать лишь как повод к музыкальному комментарию, который получает собственное развитие сам по себе» [6, с. 288].

Лишь единожды, говоря о старинной церковной музыке, посвященной страстям Христовым, Гегель соглашается, что она не только вызывает соответствующие субъективные чувства сострадания и скорби, но оказывается способной выразить и саму суть дела, всю глубину ее смысла [6, с. 319–320]. Соответственно, здесь исследовательский интерес Гегеля направлен более на художественную сторону дела, а отношение музыки к религии проанализировано им не столь подробно, как в учении об архитектуре, скульптуре и живописи [10, с. 28–32]. Близкой по духу является и гегелевская характеристика поэзии, которая «до такой степени разрушает слияние духовной внутренней жизни и внешнего бытия, что это уже перестает соответствовать первоначальному понятию искусства» [6, с. 352]. На этой ступени духовной жизни становится тесно в рамках искусства, и оно ищет себя в сфере «истинной религии» и чистой философской мысли [8, с. 388], что, впрочем, также не одно и то же.

Таким образом, Гегель, используя весь имевшийся в то время в распоряжении европейской науки исторический материал, используя все возможности методологии абсолютного идеализма для теоретического познания духовных

явлений, для понимания и выражения их сложности, сумел выявить основные исторические формы отношения искусства и религии и раскрыть логический смысл этого отношения. Следуя за основными историческими эпохами и переходом от культуры к культуре, он показал нам формы, в которых религия осознавала себя через призму искусства и не отделяла себя от него: таковы формы «естественных религий» — от «религии колдовства» до «религии загадки»; формы, в которых искусство и религия, сущностно различаясь, сосуществовали в гармонии друг с другом (античность и христианство); и, наконец, формы, в которых искусство лишь внешне дополняло религию, живя по своим законам: музыка и поэзия. Этот опыт великого философа, охватившего своей мыслью духовное содержание всемирно-исторического процесса, не может потерять своей актуальности и в наши дни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барашков А. В. Гегель — искусство, религия и философия как форма явленности абсолютного духа // Теория и практика современной науки. 2017. № 11 (29). С. 25–31.
2. Богатырёв Д. К. Метафизика культуры. СПб: Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург), 2019. 352 с.
3. Бойко П. Е., Пенц Д. Ю., фон. Концепция религии откровения Г. В. Ф. Гегеля: к постановке проблемы // Теория и практика общественного развития. 2014. № 1. С. 21–24.
4. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 тт. Т. 1. — М.: Искусство, 1968. 312 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 тт. Т. 2. М.: Искусство, 1969. 326 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 тт. Т. 3. М.: Искусство, 1971. 621 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 тт. Т. 2. М., 1977. 573 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. 471 с.
9. Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях суверенной метафизики права. М.: Норма: ИНФРА-М, 2024. 376 с.
10. Коротких В. И. Анализ музыки как вида искусства и природы музыкального творчества в «Эстетике» Гегеля // В сб.: Музыкальное образование: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Елец, 2020. С. 28–32.
11. Масленников Д. В. Философское и теологическое содержание учения Гегеля // В кн.: Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна. Богатырёв Д. К., Богатырёва Л. В., Бильченко Е. В., Гуторов В. А., Докучаев И. И., Масленников Д. В., Никоненко С. В., Перцев А. В., Преображенская К. В., Протопопов И. А., Сальников В. П., Соловьев А. П., Бердников И. В., Хромцова М. Ю.: Коллективная монография. / Под общ. ред. Д. В. Масленникова. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург), 2023. С. 143–171.

REFERENCES

1. Barashkov A. V. (2017). Hegel — iskusstvo, religiya i filosofiya kak forma yavlenosti absoljutnogo duha [Hegel — art, religion and philosophy as a form of manifestation of

the absolute spirit]. In: *Teoriya i praktika sovremennoj nauki*. 2017. № 11 (29). S. 25–31. (In Russian).

2. Bogatyryov D. K. (2019) *Metafizika kultury* [Metaphysics of culture]. — St Peterburg: Russkaya hristianskaya gumanitarnaya akademiya (Sankt–Peterburg), 2019. 352 s. (In Russian).

3. Bojko P. E., fon Pentc D. Yu. (2014) *Koncepciya religii otkroveniya G. V. F. Hegel: k postanovke problemy* [The concept of the religion of revelation by G. V. F. Hegel: towards the formulation of the problem]. In: *Teoriya i praktika obshestvennogo razvitiya*. 2014. № 1. S. 21–24. (In Russian).

4. Hegel G. V. F. (1968) *Estetika: V 4 t. T. 1* [Aesthetics in four volumes. Volume one.]. M.: Iskusstvo, 1968. 312 s. (In Russian).

5. Hegel G. V. F. (1969) *Estetika: V 4 t. T. 2* [Aesthetics in four volumes. Volume two]. M.: Iskusstvo, 1969. 326 c. (In Russian).

6. Hegel G. V. F. (1971) *Estetika: V 4 t. T. 3* [Aesthetics in four volumes. Volume three]. M.: Iskusstvo, 1971. (In Russian).

7. Hegel G. V. F. (1977) *Filosofiya religii: V 2-h t. T. 2* [Philosophy of religion. In 2 volumes. Volume 2]. M., 1977. 573 s. (In Russian).

8. Hegel G. V. F. (1977) *Enciklopediya filosofskih nauk. T. 3* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Volume 3]. M.: Mysl, 1977. 471 s. (In Russian).

9. Zaharcev S. I., Maslennikov D. V., Salnikov V. P. (2024) *Logos prava: Parmenid — Hegel — Dostoevskij. K voprosu o spekulativno-logicheskikh osnovaniyah suverennoj metafiziki prava* [The Logos of Law: Parmenides — Hegel — Dostoevsky. The Speculative and Logical Foundations of the Metaphysics of Law]. M.: Norma: INFRA-M, 2024. 376 c. (In Russian).

10. Korotkih V. I. (2020) *Analiz muzyki kak vida iskusstva i prirody muzykalnogo tvorchestva v “Estetike” Hegelya* [Analysis of music as an art form and the nature of musical creativity in Hegel’s “Aesthetics”]. In: *V sbornike: Muzykalnoe obrazovanie: istoriya i sovremennost. Materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii.Elec*, 2020. S. 28–32. (In Russian)

11. Maslennikov D. V. (2023) *Filosofskoe i teologicheskoe sodержanie ucheniya Hegelya* [The philosophical and theological content of Hegel’s teaching]. In: *knige: Ideya Boga i obraz teologii v filosofskih diskursah zrelogo moderna i postmoderna*. Bogatyryov D. K., Bogatyryova L. V., Bilchenko E. V., Gutorov V. A., Dokuchaev I. I., Maslennikov D. V., Nikonenko S. V., Percev A. V., Preobrazhenskaya K. V., Protopopov I. A., Salnikov V. P., Solovev A. P., Berdnikov I. V., Hromcova M. Yu. *Kollektivnaya monografiya. / Pod obshej redakciej D. V. Maslennikova*. St. Peterburg: Russkaya hristianskaya gumanitarnaya akademiya (Sankt–Peterburg), 2023. S. 143–171. (In Russian)

*Д. В. Михалёв**

ТРУДОВОЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ ПЕРСОНАЛИЗМА ЭММАНЮЭЛЯ МУНЬЕ В КОНТЕКСТЕ КАНТОВСКОЙ СИСТЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Статья посвящена исследованию роли и места трудовой и социально-политической деятельности человека в процессе становления его в качестве личности, как они понимаются в персонализме Эмманюэля Мунье и в философской антропологии Иммануила Канта. Анализируются такие понятия персонализма Мунье, как «воплощение» и «сопричастность». Раскрывается положение этих понятий в учении Мунье о личностном развитии человека. Проводится компаративистский анализ рассматриваемых понятий в контексте кантовской системы философской антропологии. В частности, сопоставляется смысловое содержание понятий «воплощение» и «сопричастность» с учением Канта о раскрытии технических и прагматических задатков человека. Делаются выводы о значительной схожести взглядов обоих философов на взаимосвязь трудовой и социально-политической деятельности человека с его духовно-нравственным развитием. Выявляются отличительные особенности взглядов Канта и Мунье на рассматриваемые философско-антропологическую и социально-философскую проблематики, исследуются концептуальные различия этих взглядов.

Ключевые слова: И. Кант, Ж. Лакруа, Э. Мунье, личность, персонализм, философская антропология, воплощение, сопричастность, вовлечение, общество.

* Михалёв Денис Владимирович — старший преподаватель, mihalev.denis.85@mail.ru, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российская Федерация, Москва, 115184, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; аспирант, Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, Российская Федерация, Калининград, 236041, ул. Александра Невского, д. 14.

Mikhalyov Denis V. — Senior Lecturer, mihalev.denis.85@mail.ru, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 23B, Novokuznetskaya ul., Moscow, 115184, Russian Federation; Postgraduate student, Immanuel Kant Baltic Federal University, 14, A. Nevskogo ul., Kaliningrad, 236041, Russian Federation.

D. V. Mikhalyov
*LABOR AND SOCIO-POLITICAL DIMENSIONS OF EMMANUEL MOUNIER'S
PERSONALISM IN THE CONTEXT OF KANT'S SYSTEM OF PHILOSOPHICAL
ANTHROPOLOGY*

The article is devoted to the study of the role and place of a human's labor and socio-political activity in the process of his formation as a personality, as they are understood in the personalism of Emmanuel Mounier and in the philosophical anthropology of Immanuel Kant. The author analyzes such concepts of Mounier's personalism as "embodiment" and "involvement". The position of these concepts in Mounier's doctrine of the personal development of a human is revealed. A comparative analysis of the concepts under consideration is carried out in the context of the Kantian system of philosophical anthropology. In particular, the semantic content of the concepts of "embodiment" and "immersiveness" is compared with Kant's doctrine of the disclosure of the technical and pragmatic inclinations of a human. Conclusions are drawn about the significant similarity of the views of both philosophers on the relationship between labor and socio-political activity of a human with his spiritual and moral development. The distinctive features of the views of Kant and Mounier on the philosophical-anthropological and socio-philosophical issues under consideration are revealed, the conceptual differences of these views are explored.

Keywords: I. Kant, J. Lacroix, E. Mounier, personality, personalism, philosophical anthropology, embodiment, immersiveness, involvement, society.

Введение

Предваряя наше исследование, следует обратить внимание на то, что Эмманюэль Мунье (1905–1950) рассматривает Иммануила Канта (1724–1804) в роли идейного вдохновителя и даже, в некотором смысле, родоначальника философии персонализма, именуя его буквально «классическим персоналистом», причем еще до появления самого понятия «персонализм» [19, с. 465]. В связи с этим представляется важным выяснить вопрос о том, какова степень сходства и различия персоналистской мысли Мунье с кантовским философским учением, особенно в части? касающейся взглядов двух мыслителей на самый главный предмет их интересов — человека.

Так, отметим факт общего для Канта и Мунье представления о человеке как о разумном моральном существе, призванном к развитию и совершенствованию, весь ход жизни которого должен стать непрерывным процессом формирования его в качестве личности. Например, в своей работе «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) Кант говорит о том, что человек определяется «характером, который он сам создает, поскольку он способен совершенствоваться в соответствии с им самим поставленными целями» [10, с. 362]. В свою очередь, Мунье в своем трактате «Манифест персонализма» (1936) указывает на то, что личность человека поддерживает свое

«существование посредством принятия некоторой иерархии свободно применяемых и внутренне переживаемых ценностей, посредством ответственного включения в деятельность и постоянно осуществляемого обращения» [18, с. 301].

Исходя из этого, вполне очевидно вытекает вопрос и о путях реализации призвания человека к совершенствованию, как они понимаются у Канта и у Мунье.

Кант отвечает на этот вопрос посредством философско-антропологического учения о необходимости раскрытия трех природных задатков человека: *технических, прагматических и моральных* [10, с. 363]. Раскрытие *технических задатков*, по кантовскому учению, реализуется в трудовой деятельности человека. *Задатки прагматические* получают свою реализацию в формировании способностей человека к общественной жизни и коммуникации с людьми. Раскрытие *моральных задатков* формирует умение человека пользоваться своим практическим разумом и совершенствоваться нравственно.

Мунье рассуждает в схожем смысловом поле, сближающем его мысль с кантовским философско-антропологическим учением. Так, в своей работе «Персоналистская и общностная революция» (1935) философ говорит о том, что личность человека формируется благодаря реализации трех составляющих человеческой жизни, которые условно обозначаются им такими понятиями, как: «воплощение», «сопричастность» и «призвание» [20, с. 59]. Под понятием «воплощение» здесь следует понимать процесс формирования личности человека посредством творческой и трудовой деятельности. Понятие «сопричастность» указывает на необходимость активного участия человека в общественно-социальной и политической деятельности. «Призвание» же заключает в себе призыв следовать высшим духовно-нравственным целям и ценностям жизни человека.

Таким образом, на основании предварительного компаративистского анализа учений Мунье и Канта о человеке выстраивается следующая «триада», составляющая путь его развития:

— «воплощение» в трудовой деятельности, раскрывающей *технические задатки* человека;

— «сопричастность» социально-политической деятельности, раскрывающей *прагматические задатки* человека;

— «призвание» к духовно-нравственной деятельности, раскрывающей *моральные задатки* человека.

В проводимом исследовании наше внимание будет сосредоточено на первых двух ступенях пути развития человека, выражающихся в трудовой и социально-политической деятельности, которые, как будет показано ниже, являются одновременно и основанием, и сферой реализации моральности человека. Таким образом, далее будут последовательно рассмотрены персоналистские понятия «воплощение» и «сопричастность» в контексте философско-антропологического учения Канта о раскрытии технических и прагматических задатков человека в их взаимосвязи с задатками моральными.

1. Понятие «воплощение» персоналистской философии Э. Мунье в контексте философско-антропологического учения И. Канта о раскрытии технических задатков человека

Приступая к исследованию персоналистского понятия «воплощение» в контексте кантовской мысли, в первую очередь следует обратить внимание на то, что и Мунье, и Кант призывают рассматривать трудовую деятельность в качестве необходимого условия развития человека и формирования его в качестве личности.

Так, И. С. Вдовина отмечает, что «Философы-персоналисты, трактуя проблему деятельности, ставили задачей связать труд с целостным самопроявлением личности» [4, с. 178]. Для Канта труд также является деятельностью, проникнутой ярко выраженной целесообразностью, призванной быть подспорьем в деле морального совершенства человека. Например, философ-неомарксист Д. Лукач хоть и несколько критично, но совершенно справедливо замечает по этому поводу, что у Канта «концепция практики носит гипертрофированно-моральный характер, как бы перегружена моралью» [17, с. 389].

Теперь перейдем к непосредственному раскрытию обозначенных выше тезисов. Предварительно отметим при этом, что Мунье и Кант указывают на то, что феномен труда применительно к философско-антропологической проблематике, имеет, по мнению мыслителей, два вида оснований, которые можно условно обозначить как *антропологические* и *метаисторические*.

Так, с точки зрения философии персонализма, человеческая природа, помимо духовной составляющей, имеет и равноценное материальное начало. А это значит, что человек сопричастен материи, призван взаимодействовать с ней, придавать ей новые формы в результате своих творческих и трудовых усилий. В этом процессе человек должен развиваться до уровня личности, самостоятельно превзойти свою изначальную природно-животную ограниченность. В связи с этим И. С. Вдовина замечает следующее: «Мунье и его единомышленники стояли за диалектическое взаимодействие духа и материи, в котором они видели главное условие для самоосуществления человека как личности» [2, с. 48].

По поводу роли взаимодействия человека и природы Мунье, в частности, замечает следующее: «Моя личность воплощена. <...> Более того, она может превосходить себя, только опираясь на материю» [20, с. 59]. Таким образом, отправной точкой процесса развития человека как личности, по Мунье, является ее «воплощение» посредством творческого трудового преобразования материального космоса:

«опираясь на материю, которая захватывает ее, личность производит остающуюся всегда незавершенной и вновь и вновь возобновляющуюся унификацию элементов, осуществляющих во мне свое движение» [20, с. 59].

Таким ходом своей мысли Мунье избегает крайностей спиритуализма, сводящего существование человека только к жизни его духа. Напротив, философ предлагает рассмотреть феномен человека целостно, всеобъемлюще, в духовно-телесной перспективе. В таком смысловом ключе тело и заботы о материальном (в частности, труд) есть «воплощение» человеческого духа в конкретных формах, а путь совершенствования в труде есть путь совершенствования всего человека.

Говоря о *технических задатках* человека, Кант придает им значение навыков умелого «пользования вещами» [10, с. 363]. Философ развивает свою мысль, указывая на то, что само строение человеческого тела, его анатомические характеристики свидетельствуют о том, что человек всей своей природой изначально предназначен к созидательному труду: «Характеристика человека как разумного животного подтверждается уже формой и организацией его руки, пальцев и кончиков пальцев» [10, с. 364]. Кант также указывает на то, что

«Изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты <...> — все это должно быть исключительно делом его рук» [11, с. 15]. Таким образом, природная предрасположенность человека к труду «обозначила *технические задатки* и умение его рода как разумного животного» [10, с. 364]. В конечном счете, именно посредством труда, в результате которого должны раскрыться *технические задатки* человека, «он сам благодаря этому достигнет счастья, — чтобы только он воспользовался плодами своих трудов и был обязан ими только самому себе» [11, с. 15]. Таким образом, как мы видим, Кант придает трудовой деятельности значение одного из решающих факторов, определяющих весь процесс самосозидания человека как существа разумного, ответственного за свое счастье.

Помимо антропологической предрасположенности человека к труду, Мунье и Кант отмечают, как было сказано выше, наличие метаисторических оснований этой составляющей человеческого существования.

Например, для объяснения роли труда в истории человечества Мунье обращается к библейскому преданию. При этом основываясь на богословской мысли, французский философ утверждает, что у феномена труда существует как негативно понимаемое, так и позитивно понимаемое религиозное метаисторическое основание.

С одной стороны, как подчеркивает Мунье, негативное восприятие труда в христианской богословской традиции, объясняется следствием грехопадения первых людей. Как известно из священной истории Ветхого Завета, за грехопадением Адама и Евы последовало проклятие, полученное от Бога [см.: (Быт. 3:19)]. Божественное проклятие, в частности, заключалось в тяжелом физическом труде как способе выживания в искаженном грехом мире. В частности, Мунье пишет следующее: «Труду присущ элемент принудительности. <...> Христиане усматривают первопричину этого в наказании за первородный грех» [20, с. 146].

Однако труд, по Мунье, имеет и положительное религиозное метаисторическое основание. Объясняется это тем, что труд в своем изначальном понимании соответствует повелению Бога первым людям возделывать сотворенный Им мир, которое Он им дал еще до грехопадения [см.: (Быт. 2:15)]. Следовательно, повеление об исполнении этой творческой задачи первично по отношению к пониманию труда как проклятия. Поэтому труд, как считает Мунье, никак не может рассматриваться исключительно в отрицательном контексте и пониматься лишь как неизбежное наказание или вынужденная повинность. В более глубоком, подлинно религиозном смысле труд, согласно персоналистскому учению, есть благословение и возможность исполнять «богоугодное дело» [21, с. 420].

Исходя из последнего тезиса, Мунье развивает мысль о том, что труд необходимо рассматривать исключительно как проявление творческого таланта, указывающее на наличие в человеке образа Божьего. Действительно, богообразность человека позволяет нам утверждать то, что именно в труде формируется личностное начало человека, происходит его развитие и воплощение творческих способностей по преобразению мира, а через это — и самого себя.

Интересная метаисторическая мысль содержится и в сочинениях Канта. Труд, по мысли кенигсбергского мыслителя, является основным катализатором перехода архаичного человека от животного существования к подлинно человеческому образу жизни.

Например, об этом говорится в малой работе Канта «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786). В этом сочинении философ на примере сравнения ранних земледельческих и скотоводческих обществ отмечает следующее. Для своего нормального существования земледельческим обществам требовалось затрачивать гораздо большее, по сравнению со скотоводами, усилие для выживания и созидания своего хозяйства. Этот факт и послужил условием для их последующего исторического развития, выразившегося в создании первых цивилизаций людей, в то время как скотоводческие общества, как правило, застыли в своем первозданном состоянии, близком к *животности* [см.: 14, с. 82–84].

Конечно, Кант, в отличие от Мунье не относится к Библии как к серьезному источнику в своих историософских изысканиях относительно поиска истоков происхождения феномена труда. Работа «Предполагаемое начало человеческой истории» несколько иронично и не совсем серьезно трактует Священное Писание. Тем не менее, Кант пытается обрести результат своих поисков именно в отправной точке человеческой истории, которая, несомненно, во многом окутана мраком слабой изученности, накладывающей на нее скрытый околорелигиозный и мифологический оттенок, который тем самым придает возникновению труда некий сакральный смысл.

Тем не менее, по поводу последнего тезиса можно сделать предположение и о том, что Кант в своих размышлениях говорит о Провидении и о Природе как о неких философских «псевдонимах» Бога. Так, в своей работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) философ пишет о том, что сама история человечества, направленная по пути постепенного раскрытия задатков человеческого рода, движется по «определенному плану природы» [11, с. 13]. И этот план природы наделяет смыслом исторический путь человечества, формирует его разумную цель, и именно благодаря этому может именоваться Провидением [11, с. 28]. Конечно, в случае с Кантом мы имеем дело не с христианским «Богом Авраама, Исаака и Иакова» (Исх. 3:15), к Личности которого обращается Мунье. Очевидно, что Кант апеллирует к деистическому представлению о божестве, разумно устроившему мир и придавшему ему такие же целесообразные законы, полностью при этом ставшему трансцендентным ему Существом.

Итак, труд, с точки зрения как персоналистской мысли Мунье, так и кантовской философии, является важнейшим условием, способствующим самосозиданию человека, его личностному развитию. При этом персонализм в такой перспективе, как было указано выше, рассматривает человека в качестве носителя образа Божия, который является Творцом мира. Богообразность же человека закономерно возводит человека до статуса Его со-творца. Это, в свою очередь, придает труду значение благословенного и Богом заповеданного дела. Кант в данном случае говорит о таинственной природной цели, Провидении, желающем использовать антропологические особенности человека и труд в ка-

честве способа раскрытия его технических задатков и тем самым проложить путь к формированию его подлинной человечности.

Отметим также, что Мунье и его соратники-персоналисты предлагают рассматривать процесс активного участия человека в трудовой деятельности в контексте еще одного универсального персоналистского понятия — «вовлечение». Само это понятие указывает на необходимость участия человеческой личности во всецелой отдаче творчеству и труду, заинтересованной погруженности в них. Эта самоотдача, или вовлеченность, должна проявляться, в первую очередь, в самом трудовом процессе, имеющем характер фактора, ответственного за формирование личности. Во вторую очередь, человек должен быть увлечен мыслью и желанием достижения непосредственных результатов труда как зримого воплощения его творческого усилия. Усилие это, согласно персоналистской мысли, должно быть направлено на преобразование мира и улучшение жизни других людей. Отказ от такой установки и избрание эгоистичной пассивно-безразличной позиции по отношению к окружающему миру и людям, как подчеркивает идейный соратник Мунье по персонализму — Жан Лакруа (1900–1986), ведет к деперсонализации и отказу от самого призвания быть человеком [24, р. 86].

Таким образом, «вовлечение» актуализирует содержание понятия «воплощение», конкретизируя последнее, делая его максимально проявленным не только в персоналистской теории, но, прежде всего, в практике. Как уточняет О. С. Кузнецова: «Вовлечение позволяет выразить одновременно и внутренний мир, который без внешней жизни остался бы мечтой, и внешнюю сторону жизни, которая не принадлежит внутреннему порыву» [16, с. 69].

Рассмотренная выше мысль французских персоналистов находится в согласии с кантовским взглядом на заинтересованную активность человека в деле раскрытия его природных задатков (в частности, технических). Так, Кант утверждает, что человеку необходимо непрестанно преодолевать свою природно-животную тягу к пассивному преданию себя «покою и благополучию» через понуждение к трудовому развитию посредством занятий наукой и искусствами [10, с. 366].

Проводя сравнительную параллель с рассмотренной выше мыслью Мунье, отметим, что именно наука и искусство из всех видов деятельности наиболее явственно требуют от человека, с одной стороны — предельной вовлеченности непосредственно в творческий процесс, с другой стороны — заинтересованности в результатах труда. Причем стоит заметить, что результаты научного и художественного творчества предельно заострены на их общественной значимости. А это, в свою очередь, интегрирует феномен труда в пространство социальной проблематики и межличностного диалога. Например, П. С. Гуревич обращает внимание на существующий элемент социальности и диалогичности в кантовской характеристике природы эстетического чувства, указывая на то, что для философа «Прекрасное вызывает интерес только в обществе, это средство общения и показатель общительности» [6, с. 134]. Относительно эстетической традиции персонализма И. С. Вдовина дает схожую характеристику: «В персоналистском обосновании художественного творчества как специфически человеческой деятельности особая роль принадлежит проблеме личностной коммуникации» [3, с. 87].

Подытоживая данный раздел нашего исследования, отметим, что как для Мунье, так и для Канта проблема «воплощения» человека через раскрытие его *технических задатков* всегда рассматривается в пространстве межличностного диалога, а не автономно сама по себе. Эта мысль подводит нас к необходимости рассмотрения следующей части нашего исследования, посвященной понятию «сопричастность» социально-политической деятельности, раскрывающей *прагматические задатки* человека.

2. Понятие «сопричастность» персоналистской философии Э. Мунье в контексте философско-антропологического учения И. Канта о раскрытии прагматических задатков человека

Переходя к исследованию понятия «сопричастность», Мунье предлагает рассматривать его в перспективе персоналистского гуманизма, характеризующегося личностно-диалогической основой своего концептуального содержания, выражающегося, как замечает И. С. Вдовина, в форме «жизненного опыта взаимного сопереживания и общения (коммуникации) людей» [2, с. 89].

Как мы видим, Мунье устанавливает достаточно важный принцип, который имеет значимость не только для философии персонализма, но и отсылает нас непосредственно к кантовской мысли. Он заключается в том, что подлинное формирование и развитие человека в качестве личности должно происходить посредством его активной «сопричастности», т. е. включенности в жизнь общества. Соответственно, из этого следует, что гуманистическое становление человека, как личности, в персоналистском понимании, невозможно осуществить автономно, в отрыве от «другого». Как замечает Л. Г. Интымакова, по Мунье, «Личность стремится к сообществу. И в этом сообществе другой не является границей “я”, он — источник “я”; каждый имеет цель в себе и в тоже время во всех» [8, с. 295]. Это, в свою очередь, позволяет нам идентифицировать персонализм как «личностно-общностную», или же «общностно-личностную» философию.

Итак, первый тезис, который нам следует применить к понятию «сопричастность», состоит в том, что единственно возможной средой формирования личности человека является общество.

Обращаясь же к Канту, мы видим, что согласно положениям его философско-антропологического учения развитие *прагматических задатков* необходимо человеку для того, чтобы правильно выстраивать общественные отношения. Философ кратко характеризует эту мысль тезисом о том, что *прагматические задатки* в целом формируют навыки «умелого использования других людей в своих целях» [10, с. 363]. Но, обогатив этот тезис моральным содержанием, Кант расширяет его до уровня категорического императива, который предписывает относиться к другому человеку уже «как к цели и никогда ... только как к средству» [13, с. 205].

Развитие *прагматических задатков* по Канту достигается, во-первых, «посредством культуры, прежде всего, правил общения», во-вторых, благодаря тому, что у человека есть природная «естественная склонность ... выйти в общественных отношениях из грубого состояния насилия» [10, с. 364–365]. В обоих обозначенных Кантом тезисах философ предлагает пользоваться возможностями и инструментарием личностного развития, которые для этого

предоставляет человеку общество. При этом кенигсбергский мыслитель снова акцентирует внимание на том, что полное развитие задатков человека носит родовой, а не индивидуальный характер: «Природные задатки человека (как единственного разумного существа на земле), направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивидуе, а в роде» [11, с. 14]. Х. Клемме (H. Klemme) при этом уточняет, что, согласно ходу кантовской мысли, человеку быть членом общества «необходимо из практических оснований, потому что только в нем свобода одной личности может быть приведена в законное согласие со свободой других личностей» [15, с. 29].

Если же еще более строго следовать ходу мысли Х. Клемме, то он конкретизирует: по Канту максимальному развитию задатки человека способствует не только лишь его сопричастность обществу сама по себе, но прежде всего состояние общества, которому он сопричастен, т. е., его правовая развитость. Поэтому Кант говорит о том, что в идеале таким обществом должен быть социум, в котором максимально развита гражданственность [10, с. 369; там же, с. 372]. В контексте моральности философ поднимает планку ожидаемого уровня общественной развитости еще выше и уже говорит о необходимости стремления к этическому обществу, в котором моральный закон превосходит внешнее право [9, с. 103].

Указанная выше особенность кантовской мысли позволяет нам рассматривать его философско-антропологическое учение в идейно близкой к персонализму перспективе, позволяющей в рассуждениях о человеке избегать крайностей индивидуализма. Например, как отмечает В. А. Чалый, по Канту все три элемента категорического императива «утверждают необходимость соответствия максимы индивидуального поведения роли всеобщего закона, необходимость относиться к *человечеству* как к цели» [23, с. 57]. Таким образом, в кантовском варианте этики нравственное развитие личности человека происходит лишь в парадигме подчиненности «коллективной, универсальной воле» [23, с. 57].

Далее необходимо сделать дополнительные пояснения относительного того, что понимает Кант под *человеческим родом* конкретно и как он, по мнению философа, формирует условия для развития *прагматических задатков* человека. Как представляется, кантовское понятие человеческого рода имеет свои смысловые условно «горизонтальное» и «вертикальное» измерения. Так, под *человеческим родом* в своем «горизонтальном» смысловом измерении кантовская философия понимает общество само по себе со всей совокупностью присущих ему социальных связей. «Вертикальное» же смысловое измерение *человеческого рода* следует рассматривать в качестве непрерывной истории человечества, включающей в себя процесс передачи накопленного всеми поколениями людей знаний и опыта.

Итак, рассмотрим понятие *человеческого рода* в первом его значении — как общества самого по себе. Кант подчеркивает, что здесь под *человеческим родом* как обществом он понимает целостный социальный организм, определяемый в качестве «человеческого рода в целом, т. е. коллективно (*universorum*), а не всех по отдельности (*singulorum*)» [10, с. 370]. На эту особенность кантовского понимания человеческого рода, обращают свое внимание Д. М. Гринишин и Л. А. Калинин, подчеркивая в своей совместной научной статье «И.

Кант о сущности человеческого общества и его истории» (1977), что, по Канту, «Общество необходимо мыслить как целое, где отдельные индивиды взаимно определяют поведение друг друга» [5, с. 23].

Итак, как было указано выше, главным содержанием понятия *человеческий род* в его первом понятии, а именно как общества самого по себе, являются социальные отношения и связи. Вся их внутренняя содержательная сложность характеризуется общественными антагонизмами, всю совокупность которых Кант именуется общим понятием «необщительная общительность» (нем. *Ungesellige Geselligkeit*). Следствием проявления «необщительной общительности» является стремление людей к преодолению неизбежно сопутствующих их совместному сосуществованию конфликтов через правовое и моральное упорядочивание жизни общества. В свою очередь, именно этот перманентно существующий общественный антагонизм одновременно является также и катализатором процесса развития природных задатков человека во всей их полноте [11, с. 16]. На это, например, указывает и Т. И. Ойзерман, говоря о том, что «Кант впервые постиг, что источником социального прогресса являются противоречия, неизбежно возникающие в обществе» [22, с. 19]. В свою очередь, А. Г. Жаворонков подчеркивает, что кантовский принцип «необщительной общительности» является «ключевым инструментом развития всех задатков людей» [7, с. 13].

Мунье в целом соглашается с кантовской идеей «необщительной общительности». По его мнению, людское стремление к общественной консолидации, солидарности, компромиссу и диалогу неизбежно наталкивается на препятствия в виде социальных антагонизмов и противоречий. Философ интерпретирует это перманентное состояние борьбы в духе христианского социализма. В частности, Мунье эмоционально замечает: «Последовательное христианство зовет нас на борьбу за социальную справедливость» [21, с. 447]. Однако философ при этом отдает себе отчет в том, что полное достижение социального идеала исключительно человеческими силами, пусть и вдохновленное учением Христа, невозможно: «жизнь человека, считающего себя христианином, до самого конца будет протекать в противоречиях и борьбе, и ему никогда не достичь состояния прочной гармонии» [21, с. 447].

Но в то же самое время Мунье остается социальным оптимистом. Весь ход его рассуждений свидетельствует о том, что он считает: борьба здоровых общественных сил против социальной и политической несправедливости, в конечном счете, ведет пусть и не к полному, но до некоторой степени лучшему положению человечества. Так, человек, движимый любовью к своим страждущим братьям, отрекающийся от присущего ему эгоизма и возвращающий в себе чувство *сопричастности* общей судьбе цивилизации, в конечном счете, формирует условия для полного раскрытия своих природных задатков.

Второй аспект понимания Кантом *человеческого рода*, важный для персонализма, заключается в рассмотрении его в качестве непрерывной человеческой истории. Именно исторический процесс, обеспечивающий формирование некоего общечеловеческого сознания и памяти, является, согласно кантовской мысли, еще одним, наряду с принципом «необщительной общительности», важнейшим фактором, способствующим развитию человеческих задатков (в частности, рассматриваемых нами *задатков прагматических*).

Как уточняет Кант, раскрытие человеческих задатков является процессом непрерывным, который не может в полной мере быть реализованным за одно поколение людей. Для этого необходим «необозримый ряд поколений, которые последовательно передавали бы друг другу свое просвещение» [11, с. 14]. Иными словами, возможна лишь поэтапная общественная эволюция, проходящая через накопление положительных результатов предыдущих поколений и передачу их все новым и новым поколениям людей.

В целом персоналистская мысль Мунье следует в фарватере кантовского взгляда на развитие человечества через раскрытие природных задатков именно в контексте реального исторического процесса, в который вовлечены все поколения людей как представителей единого человеческого рода. И. С. Вдовина подмечает эту особенность персонализма следующим образом: «именно проблема субъекта исторического развития стала центральным вопросом “личностной философии”» [2, с. 43].

Так, в своем «Введении в экзистенциализм» (1946) Мунье говорит о том, что персоналистское усилие или, иначе, персоналистское действие — это всегда историко-ориентированный процесс. Иными словами, это действие, направленное на преобразование конкретной исторической ситуации, создающей задел для развития будущих поколений людей. Таким образом, путь персоналистски мыслящего и персоналистски действующего человека — это путь, напрямую связанный с историей человечества, поэтому «человеческое существование — только в истории» [25, р. 101].

В своей работе «Персонализм» Мунье расширяет предыдущую мысль, которая еще больше роднит ее с тезисом Канта о необходимости исторического развития для раскрытия всех природных задатков человека. Французский философ говорит о том, что процесс социокультурного развития, заключенный в конкретных исторических этапах жизни человечества, формирует ценности, обладающие непреходящей общечеловеческой значимостью: «Наиболее основательные ценности обладают историческим существованием. Они рождаются в сознании человечества в ходе его» [19, с. 507]. В свою очередь, каждый народ в ходе своего исторического развития раскрывает и формулирует свой собственный набор уникальных, но в то же время — важных для всего человечества ценностей.

Таким образом, суть сформулированного Мунье определения персоналистского понятия «сопричастность» состоит в его понимании в качестве динамического процесса по совершенствованию всех форм социального диалога, проходящего через весь исторический процесс развития человечества. Исходя из этого, персоналистский гуманизм должен интерпретироваться как, прежде всего, регулятивная идея, интенция, призванная направить все созидательные силы человечества на построение общества, базирующегося на постулатах персоналистской философии. В таком обществе человек призван стать высшей целью и ценностью. При этом и для него самого жизнь других личностей составляет точно такую же значимость, как и он сам. В кантовской же философской системе подобного плана конечным результатом непрерывно действующего принципа «необщительной общительности» должно стать *всемирно-гражданское общество*. Именно в нем будут максимально реализованы все

природные задатки человека. Однако уже в своей поздней работе «Метафизика нравов» (1797) Кант признает, что идея построения *всемирно-гражданского общества*, а равно с ней и достижение «вечного мира», скорее всего, недостижимы. Тем не менее, они должны служить в качестве регулятивных идей, направляющих развитие человечества по пути мира и согласия [12, с. 278].

Итак, Мунье вполне в духе кантовской философии исходит из понимания подлинно человеческого существования именно как существования социального, общностного, «сопричастного». По этому поводу, например, В. В. Бобылев замечает следующее: «Адекватным типом общества Мунье представлялось персоналистско-коммунитарное общество, при этом коллективистски воспитанная личность ставилась им в основу данного общества» [1, с. 82]. Иными словами, человек не может состояться как личность, если он не будет находиться в состоянии коммуникации с другими представителями человеческого рода, которые оказывают на личность постоянное воспитательное личностно-формирующее влияние.

Заключение

Итак, исследование концептуального содержания таких понятий персоналистской философии Мунье, как «воплощение» и «сопричастность» в контексте философско-антропологического учения Канта о раскрытии *технических* и *прагматических задатков* человека в их тесной взаимосвязи с *моральными задатками*, позволяет нам сделать следующие выводы.

Как Кант, так и Мунье рассматривают феномен трудовой деятельности в качестве базового условия для самосозидания человека в качестве личности.

Оба философа в своих взглядах на предпосылки возникновения феномена трудовой деятельности прибегают к двум видам оснований: *антропологическим* и *метаисторическим*. Так, *антропологические основания* призваны показать природную и анатомио-физиологическую предрасположенность человека к своему совершенствованию посредством труда. Основания же *метаисторические* говорят о существовании надприродной и предзаданной цели, состоящей в том, чтобы человек, используя труд, непрестанно поднимался бы на все более высокую ступень своего развития. При этом Мунье в поисках метаисторических оснований труда опирается на христианскую традицию толкования священной истории Библии. Кант же использует Писание скорее в качестве иллюстрации своих историософских предположений, трактуя библейское повествование в духе деизма.

Как Кант, так и Мунье сходятся во мнении относительно того, что трудовая деятельность носит социальный характер. Интегральный взгляд на философию обоих мыслителей позволяет нам утверждать, что «воплощенная» личность — это человек, в котором жизнь его духа получает свои конкретные формы через внешнюю активность, предполагающую вовлеченный интерес как к самому содержанию трудового процесса, так и к его результатам. При этом результаты труда, которыми труженик делится с окружающими, выступают в роли средства личностного диалога, становящегося одним из основных условий формирования здорового солидарного общества. Только в таком случае можно утверждать о полном раскрытии *технических задатков* человека.

Кроме того, общей для Канта и Мунье мыслью выступает идея о том, что единственно возможной средой для развития человека является общество. Причем общество обоими философами понимается двояко. С одной стороны, в некоем «горизонтальном» смысловом измерении в качестве социума самого по себе, в котором содержанием этого понятия являются социальные связи и отношения. Основным катализатором развития человека в таком случае является принцип «необщительной общительности», подробно разработанный Кантом, и получивший свое признание в персоналистской мысли Мунье. С другой стороны, общество (или по Канту — *человеческий род*) в своем «вертикальном» смысловом измерении, понимается как непрерывный исторический социокультурный прогресс, вовлекающий в себя каждого отдельно взятого человека, оказывая на него культурно формирующее воспитательное воздействие.

Таким образом, мы видим, что как в персоналистской мысли Мунье, так и в кантовской философии, можно выделить идею о том, что формирование человека, развитие его как личности через «сопричастность» социально-политической деятельности, раскрывающей *прагматические задатки* человека, происходит исключительно в общественном поле.

С другой же стороны, можно отметить и идущий параллельно процесс формирования общественной среды путем персонализации самого человека. Эти два процесса неразрывно взаимосвязаны и постоянны, определяя тем самым вектор развития как отдельно взятого человека, так и общества в целом.

Итак, по общей мысли Мунье и Канта задача раскрытия *технических* и *прагматических задатков* человека заключается, с одной стороны, в том, чтобы подготовить основу для его морального развития. С другой же стороны, сама моральность должна получить свое конкретное «воплощение» через «сопричастность» жизни окружающих его членов общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бобылев В. В. Политический персонализм в контексте философии революции // Русская политология. 2018. № 1 (6). С. 80–85.
2. Вдовина И. С. Французский персонализм. М.: Высшая школа, 1990. 151 с.
3. Вдовина И. С. Эстетика французского персонализма: (Критический очерк). М.: Искусство, 1981. 191 с.
4. Вдовина И. С. Персонализм во Франции // Философская антропология. 2019. № 1. С. 175–188.
5. Гринишин Д. М., Калинин Л. А. И. Кант о сущности человеческого общества и его истории // Кантовский сборник. 1977. № 1 (2). С. 18–36.
6. Гуревич П. С. Эстетика Иммануила Канта // Искусство как феномен культуры: традиции и перспективы: сборник статей по материалам Международной научной конференции Государственной классической академии имени Маймонида (Москва, 13–19 апреля 2015 г.). М.: Человек, 2015. С. 129–137.
7. Жаворонков А. Г. Роль антропологии Канта в теории конфликтов Р. Дарендорфа: «Необщительная общительность» в человеческой природе, культуре и политике // Историко-философский ежегодник. 2022. № 37. С. 8–35.

8. Интымакова Л. Г. Персонализм: личность как первичная творческая реальность // Вестник Таганрогского института им. А. П. Чехова. 2014. № 2. С. 292–296.
9. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 5–222.
10. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 137–376.
11. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 12–28.
12. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 2. 478 с.
13. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 153–246.
14. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 72–88.
15. Клемме Х. Понятие антропологии в философии И. Канта // Кантовский сборник. 2010. № 3. С. 24–32.
16. Кузнецова О. С. Предпосылки и смысловой горизонт понятия «Вовлечение» в философии Э. Мунье // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2008. № 3. С. 64–71.
17. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. 616 с.
18. Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 267–410.
19. Мунье Э. Персонализм / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 459–538.
20. Мунье Э. Персоналистская и общностная революция / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 13–266.
21. Мунье Э. Страх в XX веке / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 411–458.
22. Ойзерман Т. И. Исторический оптимизм И. Канта // Кантовский сборник. 1999. № 1 (21). С. 3–21.
23. Чалый В. А. Кант между либерализмом и консерватизмом // Кантовский сборник. 2014. № 4. С. 54–60.
24. Lacroix J. Sentiments et la vie morale. Paris, 1957. 108 p.
25. Mounier E. Introduction aux existentialismes. Paris: Gallimard, 1965. 189 p.

REFERENCES

1. Bobylev V. V. Politicheskii personalizm v kontekste filosofii revoliutsii [Political personalism in the context of the philosophy of revolution]. In: Russkaia politologiya. 2018. № 1 (6). S. 80–85. (In Russian).
2. Vdovina I. S. (1990). Frantsuzskii personalizm [French personalism]. Moscow: Vysshiaia shkola Publ. 151 s. (In Russian).
3. Vdovina I. S. (1981) Estetika frantsuzskogo personalizma: (Kriticheskii ocherk) [The Aesthetics of French Personalism: (Critical Essay)]. Moscow: Iskusstvo Publ. 191 s. (In Russian).
4. Vdovina I. S. Personalizm vo Frantsii [Personalism in France]. In: Filososkaia antropologiya. 2019. № 1. S. 175–188. (In Russian).
5. Grinishin D. M., Kalinnikov, L. A. I. Kant o sushchnosti chelovecheskogo obshchestva i ego istorii [Kant on the essence of human society and its history]. In: Kantovskii sbornik. 1977. № 1 (2). S. 18–36. (In Russian).

6. Gurevich P. S. (2015) Estetika Immanuila Kanta [Aesthetics of Immanuel Kant]. In: Iskusstvo kak fenomen kul'tury: traditsii i perspektivy: sbornik statei po materialam Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii Gosudarstvennoi klassicheskoi akademii imeni Maimonida (Moskva, 13–19 aprelia 2015 g.). Moscow: Chelovek Publ. S. 129–137. (In Russian).
7. Zhavoronkov A. G. Rol antropologii Kanta v teorii konfliktov R. Darendorfa: «Neobshchitel'naia obshchitel'nost'» v chelovecheskoi prirode, kul'ture i politike [The role of Kant's anthropology in R. Dahrendorf's theory of conflicts: “Unsociable sociability” in human nature, culture and politics]. In: Istoriko-filosofskii ezhegodnik. 2022. № 37. S. 8–35. (In Russian).
8. Intymakova L. G. Personalizm: lichnost' kak pervichnaia tvorcheskaia real'nost' [Personalism: personality as the primary creative reality]. In: Vestnik Taganrogskogo instituta im. A. P. Chekhova. 2014. № 2. S. 292–296. (In Russian).
9. Kant I. (1994) Religiiia v predelakh tol'ko razuma [Religion within the Limits of Reason Alone]. Moscow: Choro Publ. T. 6. S. 5–222. (In Russian).
10. Kant I. (1994) Antropologiiia s pragmaticheskoi tochki zreniia [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. Moscow: Choro Publ. T. 7. S. 137–376. (In Russian).
11. Kant I. (1994) Ideia vseobshchei istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [The Idea of a Universal History on a Cosmopolitical Plan]. Moscow: Choro Publ. T. 8. S. 12–28. (In Russian).
12. Kant I. (1965) Metafizika npravov [Metaphysics of Morals]. Moscow: Mysl' Publ. T. 4. Ch. 2. 478 s. (In Russian).
13. Kant I. (1994) Osnovopolozheniia metafiziki npravov [Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals]. Moscow: Choro Publ. T. 4. S. 153–246. (In Russian).
14. Kant I. (1994) Predpolagaemoe nachalo chelovecheskoi istorii [Speculative Beginning of Human History]. Moscow: Choro Publ. T. 8. S. 72–88. (In Russian).
15. Klemme H. Poniatie antropologii v filosofii I. Kanta [The concept of anthropology in the philosophy of I. Kant]. In: Kantovskii sbornik. 2010. № 3. S. 24–32. (In Russian).
16. Kuznetsova O. S. Predposylki i smyslovoi gorizont poniatiiia «Vovlechenie» v filosofii E. Munè [Prerequisites and semantic horizon of the concept of “Involvement” in the philosophy of E. Mounier]. In: Vestnik RUDN. Seriiia: Filosofiiia. 2008. № 3. S. 64–71. (In Russian).
17. Lukach D. (1987) Molodoi Gegel' i problemy kapitalisticheskogo obshchestva [The Young Hegel and the problems of capitalist society]. Moscow: Nauka Publ. 616 s. (In Russian).
18. Munè E. (1999) Manifest personalizma [A Personalist Manifesto]. Moscow: Respublika Publ. S. 267–410. (In Russian).
19. Munè E. (1999) Personalizm [The Personalism]. Moscow: Respublika Publ. S. 459–538. (In Russian).
20. Munè E. (1999) Personalistskaia i obshchnostnaia revoliutsiia [The Personalist and community revolution]. Moscow: Respublika Publ. S. 13–266. (In Russian).
21. Munè E. (1999) Strakh v XX veke [The Small Fear of the Twentieth Century]. Moscow: Respublika Publ. S. 411–458. (In Russian).
22. Oizerman T. I. Istoricheskii optimizm I. Kanta [Kant's historical optimism]. In: Kantovskii sbornik. 1999. № 1 (21). S. 3–21. (In Russian).
23. Chalvi V. A. Kant mezhdru liberalizmom i konservatizmom [Kant between liberalism and conservatism]. In: Kantovskii sbornik. 2014. № 4. S. 54–60. (In Russian).
24. Lacroix J. (1957) Sentiments et la vie morale. Paris. 108 p. (In French).
25. Mounier E. (1965) Introduction aux existentialismes. Paris: Gallimard. 189 p. (In French).

*Н. А. Новожилов**

СОЗДАНИЕ ВЕЩЕЙ И ВЫСТРАИВАНИЕ ИСТОРИЙ: ЭКСПЛИКАЦИЯ ИДЕЙ АРЕНДТ И БЕНЬЯМИНА В ТВОРЧЕСТВЕ ГАБРИЭЛЯ ГАРСИА МАРКЕСА

В статье рассматриваются взгляды Ханны Арендт и Вальтера Беньямина на взаимосвязь между созданием вещей и созданием историй и их отражение в рассказе Габриэля Гарсиа Маркеса «Самый красивый в мире утопленник». В «Vita Activa» Арендт выделяет три основных вида человеческой деятельности: труд, создание и действие, результатом последней из которых являются рассказываемые людьми истории. Еще ранее, предвосхищая мысли Арендт, Беньямин связал упадок искусства повествования с заменой ремесла высокотехнологичным производством в капиталистическом обществе модерна. В рассказе Маркеса совместное творчество и сопутствующие ему истории выступают как средство преодоления отчуждения и превращения непонятного и чужого в местное и понятное. В статье обсуждаются философские и социологические аспекты рассматриваемых концепций, их применимость для решения современных социальных проблем.

Ключевые слова: Ханна Арендт, Вальтер Беньямин, Габриэль Гарсиа Маркес, отчуждение, storytelling.

N. A. Novozhilov

MAKING THINGS AND PRODUCING STORIES: EXPLICATING THE IDEAS OF ARENDT AND BENJAMIN IN THE WORK OF GABRIEL GARCIA MARQUEZ

This article examines Hannah Arendt's and Walter Benjamin's views on the relationship between the creation of things and the creation of stories and their representation in Gabriel Garcia Marquez's short story "The Most Beautiful Drowned Man in the World". In Vita Activa,

* Новожилов Николай Александрович — магистрант, nick.novo@yandex.ru, Русская Христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Novozhilov Nikolay A. — undergraduate student, nick.novo@yandex.ru, the Russian Christian Academy for the Humanities named after F. M. Dostoevsky, nab. r. Fontanki, d. 15, lit. A, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

Arendt identifies three basic human activities: labor, work, and action, the result of the last of which are the stories people tell. Even earlier, anticipating Arendt's thoughts, Benjamin linked the decline of the art of storytelling to the replacement of craft by high-tech production in the capitalist society of modernity. In Marquez's narrative, co-creation and its attendant stories act as a means of overcoming alienation and transforming the strange and foreign into the local and understandable. The article discusses the philosophical and sociological aspects of the concepts in question and their applicability to the solution of contemporary social problems.

Keywords: Hannah Arendt, Walter Benjamin, Gabriel García Márquez, alienation, storytelling.

В «Vita Activa» Ханна Арентд рассматривает виды человеческой деятельности, входящие в круг опыта всякого человека и отвечающие тем условиям, которые определяют его существование на земле. Среди них она выделяет труд (работу), создание (изготовление) и действие, выражающееся в поступке и речи.

Посредством труда — того, чем занимается animal laborans (человек как трудящееся животное), — мы удовлетворяем наши естественные потребности, связанные с питанием, воспроизводством, гигиеной и прочим, надлежащее место чего находится в приватной сфере частного домохозяйства.

«Деятельность труда, — пишет Арентд, — отвечает биологическому процессу человеческого тела, которое в своем спонтанном росте, обмене веществ и распаде питается природными вещами, извлеченными и приготовленными трудом» [1, с. 17].

Это и есть жизнь как таковая, минимум жизни, который человек разделяет со всеми остальными живыми существами.

Создание (изготовление) является деятельностью homo faber'a, человека производящего. С его помощью создается мир искусственных вещей, среди которых проходит наша жизнь. В нем проявляется

«противоприродное начало зависимого от природы существа, которое неспособно встроиться в неизменную повторяемость родовой жизни и не находит в потенциальной неуничтожимости рода утешения для своей индивидуальной смертности» [1, с. 17],

как это происходит в труде. Эта деятельность создает искусственный мир вещей, которые «до известной степени противостоят природе» [1, с. 17] и благодаря которым окружающий мир получает свойство неизменности и постоянства.

Внутри этого искусственно созданного мира разворачивается третья человеческая деятельность — действие. Оно состоит из речей и поступков (не существующих одни без других), которые совершаются во взаимодействии с другими людьми.

«Действие (поступок) — единственная деятельность в vita activa, развертывающаяся без посредничества материи, материалов и вещей прямо между людьми. Основное отвечающее ему условие — это факт множественности, а именно то обстоятельство что не один единственный человек, а многие люди живут на Земле и населяют мир» [1, с. 17].

Действию, согласно Арендт, изначально присущ творческий характер. Оно основано на том, что мы рождаемся в этом мире и можем привнести что-то новое в сферу совместного бытия людей. Посредством действия каждый человек оказывается «вплетен» в «ткань межчеловеческих связей» с другими уникальными акторами, осуществляющими собственные намерения, благодаря чему никто не может быть уверен ни в достижении своих первоначальных целей, ни в четких границах, отделяющих один поступок от поступков других. Для Арендт действие

«нуждается в такой множественности, когда все хотя и одинаковы, а именно остаются людьми, но тем своеобразным способом и образом, что ни один из этих людей никогда не равен другому, какой когда-либо жил, живет или будет жить» [1, с. 18].

Будучи высшими видами человеческой деятельности, поступок и произнесенная речь оказываются и самыми недолговечными, исчезая сразу, как только произойдут. Средством, позволяющим сохранить их в памяти людей, и единственным действительным результатом являются рассказанные о них истории.

«Подлиннейший результат действия — не осуществление преднамеченных планов и целей, но истории, первоначально им вовсе не имевшиеся в виду, получающиеся, когда люди преследуют определенные цели, и для самого действующего сперва представляющиеся, возможно, лишь второстепенным случайным сопровождением его дела. То, что в итоге остается от его действия в мире, это не порывы, приведшие его самого в движение, но истории, чьей причиной он оказался; только они в конечном счете могут запечатлеться в источниках и памятниках, стать зримыми в употребляемых предметах и художественных произведениях, остаться в памяти поколений, снова и снова пересказываться и опредмечиваться во всевозможных материалах» [1, с. 229].

Действие нуждается в сохранении, поскольку оно «есть политическая деятельность *par excellence*» [1, с. 19]. В труде люди неотличимы друг от друга, изготовление оставляет после себя осязаемый предмет, в который его творец вкладывает частичку собственной индивидуальности. Но поступки и речи — высшие способности человека, наиболее полно раскрывающие его уникальную и неповторимую личность, — могут сохраниться для современников и потомков только в рассказанных историях.

В этой модели для нас важна иерархия описываемых Арендт деятельностей: труд обеспечивает базовые потребности людей, общие для них с другими животными. С помощью изготовления создается искусственный мир вещей, общий для всех людей и являющийся местом для развертывания их высших способностей — поступка и речи. В действии мы устанавливаем связи с другими людьми, в создании ориентированы на внешние предметы, в труде оказываемся замкнуты в голой животности собственного тела. Опасность, которую видит Арендт в современной цивилизации, заключается в том, что труд становится основным видом деятельности, вытесняя изготовление и лишая людей доступа в общий им всем мир, в котором только и может разворачиваться действие.

Изобретенные homo faber'ом орудия труда, которые он задумал и изобрел для создания мира вещей, animal laborans использует только для механизации труда и облегчения своей жизни. Арендт приходит к выводу, что в мире произошло извращение средств, ставших целью и, наоборот, целей, превратившихся в средства. Средства оказались сильнее целей, а человек подпал под власть технологий, им самим же изобретенных.

Исследователи уже не раз обращали внимание на влияние, оказанное на Ханну Арендт ее старшим современником и хорошим знакомым Вальтером Беньямином [2; 6]. Не решая вопроса о наличии такого влияния в данном конкретном случае, отметим лишь, что в эссе Беньямина «Рассказчик. Размышления о творчестве Николая Лескова» можно найти интересные параллели с позднейшими рассуждениями Арендт на тему взаимосвязи между созданием историй и изготовлением вещей. Так, Беньямин обращает внимание, что в современном ему обществе «искусство повествования перестает существовать» [3, с. 345], и связывает это с теми процессами, которые Арендт описала как победу animal laborans над homo faber'ом и сопутствующее этому исчезновение объединяющего людей пространства явленности. Среди способных к созданию историй людей он выделяет две первоначальные группы: с одной стороны, путешествующих по свету купцов-мореплавателей; с другой — оседлых земледельцев, проводивших всю жизнь на одном месте и поэтому хорошо знакомых со всеми местными преданиями и легендами. В эпоху средневековья оба эти класса рассказчиков соединяются и достигают своего максимального развития в сословии ремесленников. Как оседлые мастера, так и странствующие подмастерья работают вместе в общем пространстве ремесленного цеха, обмениваясь опытом и накопленными историями. «Здесь сходились вести из далеких мест, принесенные путешественниками, и вести из прошлого, достояние оседлых людей» [3, с. 347].

С началом Нового времени постоянно ускоряющемуся ритму жизни и развитию технологий сопутствует возникновение новой формы общения — информации. Согласно Беньямину, ее отличительной особенностью является навязывание воспринимающему ее, помимо описания события, также его предполагаемого объяснения. Претендуя на объективность, такое объяснение лишает слушателя необходимости соотносить событие со своим собственным опытом, перерабатывать внутри себя в тишине спокойного размышления, на которое ни у кого сейчас никогда не бывает времени. В этом контексте Беньямин говорит о скуке, уподобляя ее «волшебной птице», высиживающей «яйца опыта» [3, с. 351]. Как сон является необходимой разрядкой физического напряжения, так и скука необходима для снятия напряжения душевного, усвоения и запоминания услышанных историй. Но «те виды деятельности, которые связаны со скукой, в городах уже вымерли, да и в деревне в значительной степени» [3, с. 351]. С этим связано исчезновение способности слушать, как и самой общности слушающих. «Искусство рассказывать истории, — подытоживает Беньямин, — ...исчезает потому, что рассказчик (но и слушатель тоже! — Н. Н.) перестает ткать и прясть, в то время как его слушают» [3, с. 351].

Для Арендт ценность историй в значительной степени обусловлена тем, что с их помощью преодолевается основное «*condition humaine*» всякого при-

ходящего в мир человека — его индивидуальная смертность. Через выдающиеся деяния, память о которых живет в рассказах потомков, люди преодолевают собственную конечность, приобщаясь бессмертности вечного космоса. Этот мотив разделяет и Беньямин. Он обращает внимание на изменение отношения к смерти в европейском обществе на протяжении XIX в., когда в силу «гигиенических, социальных, частных и общественных мероприятий» [3, с. 353] у людей значительно сократился непосредственный опыт встречи со смертью. «Сегодня граждане находятся в помещениях, не запятанных смертью, а, когда дело приближается к концу, наследники выпроваживают их в санатории или больницы» [3, с. 353]. Согласно Беньямину, уменьшение опыта встречи со смертью ведет к снижению интенсивности переживания собственной конечности и является еще одной причиной упадка искусства повествования. Вместе с тем это становится косвенной причиной упадка ремесла, не нацеленного более на создание уникальных совершенных вещей, которые в своем существовании переживут своего творца и которыми будут восторгаться последующие поколения. Вместо этого критерием вещей оказываются полезность и комфорт как предельные критерии *animal laborans*.

* * *

Удачной иллюстрацией представлений Арендт и Беньямина о связи между ремеслом и повествованием служит рассказ Габриэля Гарсия Маркеса «Самый красивый в мире утопленник»^{*}. В нем рассказывается о том, как жизнь в маленькой и отдаленной деревне на Карибских островах навсегда меняется, когда на берег выносит гигантский труп утонувшего чужестранца. Первыми труп замечают дети. Никогда не сталкивавшиеся с такой гигантской фигурой, они не сразу понимают, что это на самом деле такое. Сначала дети думают, что видят «вражеский корабль», потом — кита. Наконец, когда они очищают тело от покрывающих его водорослей, медуз, остатков сетей и рыболовных снастей, то понимают, что это утопленник. Именно благодаря ручному труду это странное морское существо становится для них узнаваемым.

Мужчины перетаскивают тело с пляжа в селение — самое большое и тяжелое тело из всех, которые они когда-либо видели. В деревне женщины готовят утопленника к погребению — очищают, расчесывают и одевают его. Женщины поражены, — они никогда не видели такого большого и красивого человека, как этот. В своем первоначальном изумлении они создают идеализированную картину его прошлого и обстоятельств, предшествующих появлению тела в деревне.

«Они уселись в кружок и принялись шить, после каждого стежка поглядывая на утопленника и с удивлением отмечая, что море за окном вздыхает как-то особенно печально, а ветер — как-то непривычно нежен, и все это не иначе как из-за выброшенного на берег мертвеца» [4, с. 236].

В процессе пошива гигантских штанов и рубахи для покойника женщины сочиняют хвалебную, но идеализированную историю его прошлой жизни.

^{*} В статье используется перевод рассказа с испанского С. Сальниковой и П. Шебшаевича с авторскими правками в некоторых местах.

«Если бы этот великолепный мужчина жил в их деревне, думали женщины, то в его доме, без сомнения, были бы самые широкие двери, и самый высокий потолок, и самый крепкий пол; он сделал бы себе кровать из главного корабельного шпангоута, и его жена была бы самой счастливой» [4, с. 236].

Когда женщины заканчивают шить одежду и надевают ее на тело мертвеца, первоначальная видимость рассеивается — одежда плохо сидит на теле, становится видна вся его громоздкость и неказистость.

«Это была лишь иллюзия. Сколько они ни брали полотна, его все оказывалось мало, поэтому брюки, неладно скроенные и еще хуже сшитые, никак на него не налезали, а пуговицы снова и снова отлетали от рубашки, не выдерживая скрытых сил его сердца» [4, с. 236–237].

Одетое в тесные брюки и рубашку, тело гиганта становится видно в другой перспективе, в более интимном и одновременно более мрачном свете. Грозящая разойтись по швам одежда делает групп ближе и человечнее, лишая налета великолепия и образа идеала.

«Они поняли вдруг, как он, должно быть, страдал из-за своего огромного тела, если даже после смерти оно доставляет столько хлопот. Они увидели его обреченным всю жизнь боком входить в двери и стучаться головой о притолоки, а в гостях нелепо переминаясь с ноги на ногу, не находя места своим большим розовым рукам, нежным, как лапы морской коровы» [4, с. 237].

Занимаясь совместным шитьем, жительницы деревни параллельно «сшивают» фантастическую историю об утопленнике, только затем, чтобы потом самим развенчать ее. Совместный процесс создания и рассказывания приводит к тому, что женщины начинают видеть покойника в другом, более реалистичном, более интимном свете — он неудачник, великан, местный урод. Возможно, он слишком велик и для этой маленькой деревни, но он уже больше не чужой для ее жителей. Одежда не очень хорошо подходит его огромному телу, но, она сшита их собственными руками. Создавая и рассказывая, рассматривая и называя, женщины делают этого странного человека частью своего собственного мира.

Придя к более реалистичному восприятию покойника, женщины теперь готовы дать ему имя: «конечно же», это был Эстебан. Дав ему имя, жители деревни более не видят в теле останки чужого им человека, включая необыкновенное в повседневную реальность своего мира в процессе создания и рассказывания:

«Да, это, конечно, был Эстебан. Не надо было повторять еще раз, чтобы все это поняли. Сам сэр Уолтер Рэли, с его акцентом гринго, красным попугаем на плече и аркебузой, чтобы убивать людоедов, не мог бы произвести на мужчин такого впечатления, как этот большой человек в брюках не по росту, с босыми ногами и каменными ногтями, которые нужно было срезать ножом» [4, с. 239].

Эстебан гигантский, но он уже не загадочный и не чужой. С его каменными ногтями, пусть и огромными, в конечном итоге вполне можно справиться. Эстебан — не впечатляющая иностранная фигура, не кто-то диковинный и вну-

шающий благоговение вроде сэра Уолтера Рэли. Он просто еще один из них, простой деревенский житель, пусть и отличающийся невероятным ростом.

Странный гигант, останки которого найдены местными жителями, больше не является для них посторонним — они дали ему имя и смогли почувствовать его судьбу. Теперь они хотят изменить свою деревню так, чтобы такие, как этот «красивый болван» и «глупый верзила» могли жить в ней с большим комфортом:

«Но правда состояла в том, что и они теперь не смогут быть прежними; они непременно изменятся, как изменится все вокруг: двери домов станут шире, потолки — выше, полы — прочнее, для того чтобы воспоминание об Эстебане могло свободно ходить повсюду, не натываясь на притолоки» [4, с. 240].

Одна из популярных трактовок предлагает видеть в двадцати домах, составляющих селение, метафору двадцати стран Латинской Америки, стремящихся к обновлению и развитию под предводительством революционного лидера [5, с. 168]. С другой стороны, можно предположить, что рассказ Маркеса просто описывает хорошо знакомую ему реальность отдаленных селений, раскиданных по побережью Карибского моря. В планах жителей превратить свою деревню в деревню Эстебана можно видеть их стремление стать более значительными, более самостоятельными, преодолеть отчужденность от остального большого мира. То, что эти изменения в действительности не происходят, но о них только говорится — свидетельствует о здоровом скептицизме Маркеса, не стремящегося приукрасить действительное положение дел. Он только хочет предложить альтернативный путь развития для небольших карибских поселений, когда изменения не навязываются откуда-то сверху в директивном порядке, а их инициатором выступает само локальное сообщество со своими потребностями и представлениями о том, как им лучше устроить свою жизнь. Общие абстрактные идеи тогда по необходимости приобретают местный колорит и начинают отражать локальную специфику. Со стороны она может казаться непривычной и странной, но на самом деле в ней воплощаются уникальность и неповторимость каждого места, в противном случае оказавшиеся бы нивелированными. Будущее, которое предлагает Маркес, — лишь одна из возможностей, которая в рассказе остается нереализованной.

В рассказе Габриэля Гарсии Маркеса «Самый красивый в мире утопленник» группа женщин шьет одежду для трупа огромного размера. Сшитое одеяние не отвечает своему прямому назначению: оно плохо сидит на теле. Но эта одежда выполняет свою задачу в другом смысле — она позволяет женщинам увидеть тело в более привычном и понятном свете. Огромный рост Эстебана становится знаком неуместности и неуклюжести, а не идеализированного грандиозного величия. Пошив одежды позволяет женщинам вплести судьбу утопленника в свою собственную «ткань межчеловеческих связей»: он больше не странный чужак из другого мира, а местный, знакомый, один из них. Благодаря совместному процессу создания и рассказывания Эстебан становится для них своим, и при этом его странность, пусть теперь и привычная, не списывается со счетов. Деревни, подобные той, о которой идет речь в этой истории, по мнению Гарсии Маркеса, обречены оставаться отдаленными. Одно

из потенциальных средств для преодоления этой разобщенности — совместное творчество и истории, которые возникают в его процессе. Истории обладают уникальной способностью делать странное и чужое местным и понятным — пусть самодельным и где-то нескладным, как пошитая для великана одежда, но от этого не менее удивительным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аренд Х. *Vita Activa, или О деятельной жизни* / пер. с нем. и англ. В. В. Библихина. 2-е изд. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 416 с.
2. Бейнер Р. Ханна Арендт о суждении // Ханна Арендт. Лекции по политической философии И. Канта / пер. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука, 2012. С. 147–236.
3. Беньямин В. Рассказчик. Размышления о творчестве Николая Лескова // Беньямин В. Озарения. М.: Мартис, 2000. С. 345–365.
4. Гарсиа Маркес Г. Самый красивый в мире утопленник // Гарсиа Маркес Г. Полковнику никто не пишет: Повести, рассказы, эссе / пер. с исп. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 234–241.
5. Земсков В. Б. Габриэль Гарсиа Маркес: Очерк творчества. М.: Художественная литература, 1986. 224 с.
6. Benjamin A. Walter Benjamin and Arendt: A Relation of Sorts // *The Bloomsbury Companion to Arendt* / ed. by P. Gratton, Y. Sary. London: Bloomsbury academic, 2021. Pp. 149–158.

References

1. Arendt, H. (2017). *Vita Activa, ili O deiatel'noi zhizni* [The Human Condition]. Moscow: Ad-Marginem Press Publ. 416 s. (In Russian).
2. Beiner, R. (2012). Hannah Arendt o suzhdenii [Hannah Arendt on judgment] // Arendt, H. *Lektsii po politicheskoi filosofii I. Kanta*. Saint-Petersburg: Nauka Publ. S. 147–236. (In Russian).
3. Benjamin, W. (2000). *Rasskazchik. Razmyshleniia o tvorchestve Nikolaia Leskova* [The Storyteller. Reflections on the Works of Nikolai Leskov] // Benjamin, W. *Ozareniiia*. Moscow: Martis Publ. S. 345–365. (In Russian).
4. García Márquez, G. (2001). *Samyi krasivyi v mire utoplennik* [The Handsomest Drowned Man in the World] // García Márquez, G. *Polkovniku nikto ne pishet: Povesti, rasskazy, esse*. Moscow: EKSMO-Press Publ. S. 234–241. (In Russian).
5. Zemskov, V. B. (1986). *Gabriel' Garsia Markes: Ocherk tvorchestva* [Gabriel García Márquez: a sketch of work]. Moscow: Khudozh. lit. Publ. 224 s. (In Russian).
6. Benjamin, A. (2021) *Walter Benjamin and Arendt: A Relation of Sorts* // Gratton P, Sary Y. (editors). *The Bloomsbury Companion to Arendt*. Bloomsbury academic. Pp. 149–158. (In English).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.2.2.006

УДК 1 (091)

*Е. Ю. Машукова**

О СОЦИАЛИЗМЕ А. ГЕРЦЕНА

В статье рассматриваются особенности понимания Герценом проблемы осуществления социализма, его взгляды на нравственное и социальное преобразование общества и влияние ранних французских социалистов на его мысли. Герцен подчеркивает уникальность «русского социализма», основанного на идеалах свободы, равенства и взаимопомощи, критикуя буржуазное общество за его меркантильность и предлагая путь развития через просвещение и духовное самосовершенствование. Статья освещает Герцена как мыслителя, акцентирующего внимание на важности индивидуальной свободы и нравственного развития как условий осуществления социализма. Автор обосновывает, что на протяжении всей своей идейной эволюции Герцен понимает социализм как радикальное нравственное преобразование, призванное разрешить проблему личности и общества. Представления Герцена о социализме сближают его с традицией социального христианства в России.

Ключевые слова: социализм, христианство, нравственное преобразование, личность и общество, мещанство, «русский социализм».

Mashukova E. Y.

ONCE AGAIN TO THE QUESTION OF A. HERZEN'S SOCIALISM

The article examines the peculiarities of Herzen's understanding of the problem of implementing socialism, his views on the moral and social transformation of society, and the influence of early French socialists on his thoughts. Herzen emphasizes the uniqueness of "Russian socialism" based on the ideals of freedom, equality and mutual assistance, criticizing bourgeois society for its commercialism and offering a path of development through enlightenment and spiritual self-improvement. The article highlights Herzen as a thinker who focuses on the importance of individual freedom and moral development as conditions for the implementation of socialism. The author argues that throughout his ideological evolution,

* Машукова Елена Юрьевна — канд. филос. наук, доц., lilacrainbow@yandex.ru, Военно-космическая академия им. А. Ф. Можайского, Российская федерация, 197198, Санкт-Петербург, Ждановская набережная, д. 13.

Mashukova Elena Y. — Candidate of Sci. in Philosophy, assoc., lilacrainbow@yandex.ru, Military Space Academy named after A. F. Mozhaisky, 13, Zhdanovskaya nab., St. Petersburg, 197198, Russian Federation.

Herzen understands socialism as a radical moral transformation designed to solve the problem of personality and society. Herzen's ideas about socialism bring him closer to the tradition of social Christianity in Russia.

Keywords: socialism, Christianity, moral transformation, personality and society, philistinism, "Russian socialism".

«Жизнь осуществляет только ту сторону мысли,
которая находит себе почву...»

А. Герцен

А. И. Герцен — одна из ключевых фигур в русской интеллектуальной истории XIX в. Первый русский социалист, основатель народничества, создатель Вольной русской прессы, публицист, видный политический деятель. Если иметь в виду революционную традицию в России, то он соединяет дворянскую и разночинную революционность. Его отношение к революции как насильственному перевороту было отрицательным, особенно после того, как он стал свидетелем жестокого подавления французской революции 1848 г. Но для власть имущих самодержавной России он однозначно воспринимался как революционер: он действительно «развернул революционную агитацию в России» (Ленин), его «Колокол» пользовался огромным влиянием — не будет большим преувеличением сказать, что они вдвоем с Огаревым определяли общественное мнение в России на протяжении десятилетия. Его считали главой русского освободительного движения видные революционные деятели западной Европы. Он дружил с Гарибальди, Маццини, главой чартистского движения Джеймсом. Среди его друзей и соратников были Мишле, Луи Блан, Прудон, Виктор Гюго и Томас Карлейль. Одна из лучших его книг называется «О развитии революционных идей в России».

Однако его философские взгляды оставались зачастую в тени его громкой политической деятельности и яркой биографии. На данную особенность творчества Герцена первый обратил внимание М. О. Гершензон, который писал об этом так:

«Он был вождь и учитель...Герцен-вождь умер и принадлежит истории, остался Герцен-учитель...Он был больше, чем публицист, и большая часть написанного им касается не злобы его времени, а великих исторических задач человечества. Живое значение для нас он имеет только как историк-философ, как мудрый аналитик и провидец, а с этой стороны его знают меньше всего» [9, с. 9];

«Герцен не оставил никакой доктрины, и каждый, кто задается вопросом о характере его интеллектуального наследия, сталкивается с обескураживающим разнообразием интерпретаций. Мировоззрение и цели этой необычайно многогранной фигуры продолжают оставаться предметом споров» [20, с. 9];

«Сегодня, когда основные факты жизни и творчества Герцена уже известны, интерпретация становится важнее открытия нового. Герцен по-прежнему актуален и не потому, что есть какие-то неизученные лакуны его наследия, а потому что у нас расширяются горизонты, меняется оптика» [18, с. 118].

Герцен был первым социалистом в России. Именно он трансформировал социализм из французского утопического идеала в возможную историческую

альтернативу России, тем самым внес споры о социализме в общественную повестку. Однако именно характер социализма Герцена всегда был предметом споров, трактовался в зависимости от «партийной» принадлежности автора. Герцена всегда считали своим представителем либерального движения — первым назвал его либералом Г. Вырубов, душеприказчик, друг семьи, человек, предпринявший первое издание сочинений Герцена, потом ту же точку зрения высказали А. Пыпин, П. Милюков, М. Гершензон, П. Струве. Историк В. Богучарский определил Герцена как основоположника и отца народничества, и, пожалуй, это наиболее распространенный взгляд на характер социализма Герцена. Ленин превратил Герцена в предшественника социал-демократии, но добавил, что социализм Герцена — «прекраснодушная фраза», «доброе мечтание» и в нем нет «ни грана социализма». Судьба герценовского наследия в советское время парадоксальна. С одной стороны, Герцен возведен советским правительством в ранг праотцов русской революции, и в то же время Герцен воспринимается самими марксистами как человек, не сумевший понять Маркса, да и социализм Герцена совершенно не походил на тот социализм, который строился в Советском Союзе. Парадоксально, что советские диссиденты считали себя наследниками Герцена в борьбе за свободное слово, вспоминая его слова «За нашу и вашу свободу!». Можно даже сказать, что творчество Герцена несло в себе радикальную критику советского режима: ведь главное для Герцена — свобода личности, человек — цель, а не средство.

Как точно отметила английская исследовательница наследия Герцена, Айлин Келли, «После 1991 года официальная русская интерпретация Герцена исчезла из обращения» [20, с. 9].

Можно допустить, что поворот от советской историографии начался тогда, когда И. Пантин в 2006 г. написал статью «Герцен и начало либерального социализма». С точки зрения Пантина, Герцен — либеральный социалист, он представлял социализм как *постепенное претворение в жизнь идеи свободы и справедливости*. Первостепенную роль здесь отводилась умственному и нравственному развитию народа:

«Для либерального социалиста, каким был Герцен, проблемы культуры и морали имеют первостепенное значение для победы нового общества. Социализм, общество свободных и равных, согласно его политической философии, не может ограничиться изменением материальных условий жизни людей. Освобождение должно быть и материальным и духовным, иначе его не будет вовсе — буржуазный мир останется не преодоленным и сумеет воскреснуть вновь в той или иной форме. Вот почему он ставит во главу угла истолкования социального прогресса проблему свободы» [18, с. 122].

К сожалению, в последние несколько лет фигура Герцена все чаще всплывает как объект для разного рода моральных суждений, чаще всего негативных* не только в СМИ, но и в научных статьях и монографиях. Одна из последних интерпретаций социализма Герцена подобного толка, принадлежит писателю

* Подробнее об этом в моей статье: Машукова Е. Ю. О современных интерпретациях жизни и творчества А. Герцена // Вестник РХГА. 2019. № 4. С. 136–137.

К. Кобрину, который трактует его социализм как социализм барина, презирующего обывателя, и как социализм крайнего пессимиста, не верящего в разумность человека и его добрую природу:

«Его идея социализма имеет две важнейшие характеристики. Во-первых, это социализм барина, по социальной психологии своей презирующего обывателя, торговца, рантье. Во-вторых, это социализм крайнего пессимиста, не верящего ни в разумность человека, ни в добрую природу человеческой натуры. Герценовский социализм нужен для того, чтобы не создавать условий и возможностей для не самых приятных проявлений этой природы» [15, с. 183].

Интерпретация Герцена Кобриным ограничивается только одним временным периодом 1847–1851, тем, что был назван исследователями «духовной драмой». Отношение Герцена к возможностям осуществления социализма в этот период тенденциозно распространяются Кобриным на мировоззрение Герцена в целом. Что касается второго тезиса, то необходимо ограничить его временными рамками: нельзя сказать, что Герцен не верит в добрую природу человека, но в текстах 1848–1849 гг. (это прежде всего «Письма из Франции и Италии», «С того берега») мы видим разочарование в народных массах, которые он называет «стихиями» и «океанидами». Кроме того, Герцен в основном говорит о коммунизме, а не социализме, вкладывая в это понятие вполне определенный смысл: «коммунизм — это социализм мести».

Итак, мы видим, что оценки характера социализма Герцена довольно противоречивы, каждый находит у Герцена то, что он ищет. Но выбор и цитирование отдельных фраз Герцена — дело неблагодарное, он слишком часто высказывает абсолютно противоречивые суждения, адекватное восприятие творчества Герцена возможно только в его целостности. Герцен в вечном поиске. По каждому вопросу у него не было жесткого и однозначного решения. И все же в этой переменчивости позиций можно усмотреть некий вектор, основополагающие идеи, которые он пронесет через всю жизнь. Одна из таких идей — представление о социализме.

Чтобы доказать данный тезис, попробуем реконструировать представления Герцена о социальном идеале, рассмотрев его мировоззрение в целостности. В эволюции социальных взглядов Герцена принято выделять четыре этапа: 30–40-е гг. XIX в., «педагогический» 1848, формирование идеи русского социализма и последний период творчества, основные идеи которого нашли воплощение в письмах «К старому товарищу» — М. Бакунину.

Основополагающие идеи герценовского социального воззрения сформировались в 30–40-е гг. XIX в. под определяющим воздействием французских социальных теорий — Сен-Симона, Фурье, Ламенне. Сам Герцен в «Былом и думах» признается, что «Сен-симонизм лег в основу наших убеждений и неизменно оставался в существенном» [6, с. 162]. Что же такого существенного взял Герцен из учения Сен-Симона, что сохранилось на протяжении всей его жизни?

Сенсимонисты хотели полностью справедливого общества: все люди должны наслаждаться всеобщей свободой при полном равенстве и истинном братстве. Ранний социализм вовсе не являлся «коллективистским», наоборот,

он вдохновлялся благоговением к святости личности. Также он не являлся по преимуществу экономическим учением, большая часть ранних социалистических систем прежде всего была нравственными учениями. Реформы должны носить всеобщий характер, так как ни один человек не может быть полностью свободен, без свободы всех. Ранние социалисты хотели нравственной реформы, которая изменит общество до самых оснований. Постепенно социализм стал обозначать доктрину, которая рассматривала реформу как полную трансформацию общества, а не просто ряда его институтов. Предстоящая перемена рассматривалась сенсимонистами прежде всего, как революция в сознании^{*}.

Многие исследователи творчества Герцена отмечали, что все эти основные положения сохраняются в философии Герцена до конца его жизни. Так, Мартин Малиа утверждает: «Философия, которую он разделял в 21 год, останется *сущностью* его взглядов до конца жизни» [16, с. 200]. С ним соглашается философ И. Берлин:

«Больше всего его раздражало то, что они обвиняли его в непоследовательности, в то время как большую часть своей жизни он проповедовал одни и те же “две или три идеи”, но они оказались слишком противоречащими давно укоренившимся убеждениям, чтобы быть воспринятыми» [цит. по: 20, с. 24].

Представления Герцена о социальном идеале этого периода могут быть названы христианским социализмом: так, полагая, что «доселе с народом можно говорить только через священное писание», Герцен отмечает в своем дневнике, что социальная сторона христианства менее всего развита, но «Евангелие должно взойти в жизнь, оно должно дать ту индивидуальность, которая готова на братство» [1, с. 345]. Эта последняя мысль (в которой нельзя не увидеть прямых аналогий с социальным христианством Чаадаева) и станет одной из стержневых в герценовских социальных построениях. Интересно в связи с этим отметить, что главный незаконченный труд потомка герцогов Сен-Симона так и назывался — «Новое христианство». Характерно, что в это время Герцен сравнивает социализм с Евангелием: «Социализм — второе Евангелие, подобно Евангелию, он никогда не осуществится, но проникнет во все явления» [1, с. 6], станет руководящим началом во всех сферах жизни. Естественно предположить, что для Герцена изначально социализм был не системой, а процессом, развитием, преломлением его принципов в реальной среде. И в 1867 г., под конец жизни, Герцен писал в «Прологоменах»:

«Мы прекрасно знаем, как нелегко определить конкретно и просто то, что мы понимаем под радикальной революцией. Рассмотрим еще раз единственный пример, предлагаемый нам историей: революцию христианскую» [7, с. 58].

Характеристика христианства как единственной в истории радикальной революции косвенно указывает на тот факт, что революция для Герцена — это радикальное нравственное преобразование. Итак, можно сделать вывод, что

^{*} См. об этом: Мартин Малиа. Александр Герцен и происхождение русского социализма 1812–1855. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. С. 177.

социализм в этот период Герцен понимает, как процесс длительного нравственного реформирования социальных отношений, конечной целью которого является появление «индивидуальности, готовой на братство». По мнению Герцена, появление такой индивидуальности позволит разрешить главную социальную задачу — примирить интересы личности и общества.

« П Е Д А Г О Г И Ч Е С К И Й 1 8 4 8 »

В 1847 г. Герцен переезжает в Европу. Как известно разочарование в Европе началось еще до революции 1848 г. Герцен принес на Запад свои конструкты: социальное воплощение христианства, всеобщее равенство, абсолютную свободу человека. Никакая Европа не смогла бы удовлетворить подобным идеалам. Романтический радикализм Герцена того времени можно выразить одной фразой, позднее им высказанной: «Слово «республика», — писал он впоследствии о своем переезде за границу, — имело тогда для меня нравственный смысл» [Цит. по: 13, с. 269]. С другой стороны, Герцен раздражен буржуазным Западом. Его критика буржуазии была этической и эстетической: критиковалась жадность, лицемерие, фальшивая скромность, вождение прибыли, вульгарность и развращенный эгоизм.

Надежда на социализм быстро исчезла в революционных событиях 1848 г. Взгляд Герцена в это время предельно пессимистичен: «Социализм как общество свободных людей», как радикальный нравственный переворот сейчас невозможен для народа. Не случайно в «Письмах из Франции и Италии» Герцен чаще употребляет термин «коммунизм»:

«сен-симонизм и фурьеризм исчезли, и явился социализм коммунизма, т. е. борьбы насмерть» [2, с. 186];

«социализм мести — коммунизм», «Коммунизм близок душе французского народа, так глубоко чувствующего великую неправду общественного быта и так мало уважающего личность человека» [2, с. 199];

«Коммунизм пронесется бурно, страшно, кроваво, несправедливо, быстро. Среди грома и молний, при зареве горящих дворцов, на развалинах фабрик и присутственных мест — явятся новые заповеди, крупно набросанные черты нового символа веры» [2, с. 216].

Здесь необходимо небольшое уточнение. Дело в том, что к 1840 г. термин «социализм» получил распространение, он стал обозначать любую доктрину, которая рассматривала реформу как полную трансформацию общества, а не просто ряда его институтов. Вскоре после этого получило распространение слово «коммунизм», которое стало обозначать более узкую идею радикального уравнивания благосостояния. Еще одно отличие терминов «социализм» и «коммунизм» касалось средств достижения социальных изменений — «мятежный коммунизм» возлагал надежды на революцию, социализм же надеялся трансформировать общество посредством нравственной реформы [16, с. 179]. Однако представления Герцена о социализме не изменились — так, в тех же

«Письмах из Франции и Италии», признавая, что материальный вопрос вышел на первый план, он отмечает:

«Обыкновенно думают, что социализм имеет исключительную целью разрешение вопроса о капитале, ренте и заработной плате... Экономические вопросы... составляют одну сторону целого воззрения, стремящегося уничтожить все монархическое, религиозное — в суде, в правительстве, во всем общественном устройстве и, всего более, в семье, в частной жизни, около очага, в поведении, в нравственности... [2, с. 11].

Кровавое подавление революции было для Герцена шоком, окончательно подорвавшим веру в прогресс. В книге «С того берега» Герцен навсегда прощается с сенсимонистской и гегельянской убежденностью относительно смысла и цели исторического процесса. А если так, то жертвование собой во имя несуществующей логики истории не имеет ни малейшего смысла. Но существует и обратная сторона этого обесмысления истории — высшей ценностью становится человеческая личность. Действительно, и в этот период Герцен остается верен своей главной идее — представлению о социализме как нравственном преобразовании. Его главная особенность сформулирована Герценом следующим образом: «Социализм» должен быть уделом отдельной личности — вместо освобождения человечества следует освобождать себя, так как только нравственная независимость спасает человека в «безумном потоке истории»: «Спасая себя таким образом, мы становимся на ту мужественную и широкую почву, на которой только и возможно развитие свободной жизни в обществе, — если оно вообще возможно для людей», — пишет Герцен в одной из лучших своих работ — в серии статей, которые он объединит в одну книгу под названием «С того берега» [4, с. 119]. Социализм Герцена этого времени, который может быть назван индивидуалистическим, был обусловлен как отвращением к кровавому прогрессу, так и разочарованием в духовной зрелости народа. Но свобода для Герцена предполагала не только внутреннее реформирование личности, но и создание новых форм человеческой солидарности, в которых разобщенность и хаос общественных отношений были бы преодолены: «конец политических революций и восхождение нового мирозерцания — вот что мы должны проповедовать», — напишет он в 1849 г., подводя итоги революции 1848 г. во Франции [3, с. 223]. Перед нами — точка зрения социалиста сенсимонистского толка, уверенного, что будущее возникает в жизни «вне политики», вернее, оно явится итогом всех политических и социальных устремлений, «возьмет из них нитки в свою новую ткань»:

«Исполнение социализма представляет ... неожиданное сочетание отвлеченного учения с существующими фактами. Жизнь осуществляет только ту сторону мысли, которая находит себе почву, да и почва при том не остается страдательным носителем, а дает свои соки, вносит свои элементы. Новое, возникающее из борьбы утопий и консерватизма, входит в жизнь не так, как его ожидала та или другая сторона. Оно является переработанным, иным...» [3, с. 78].

Остается добавить, что идеал морального возрождения всегда имел для Герцена первостепенное значение. А. Келли высказала очень точную мысль,

о том, что ключом к пониманию его реакции на 1848 г. была «его продолжающая борьба с притягательностью метафизических абсолютов» [20, с. 11].

РУССКИЙ СОЦИАЛИЗМ

Поиски «новых форм человеческой солидарности» привели Герцена к идее русского социализма. «Русский социализм» Герцена — наверное, самое уязвимое звено в его социальных построениях. Трезвый и точный диагноз болезней западного общества, и откровенно романтическая, построенная на каком-то интуитивном чувстве, положительная программа. Кроме того, как тогда, в XIX в., так и теперь, русский социализм Герцена считается многими исследователями националистической конструкцией. Так, переход Герцена на позиции «русского социализма» был крайне болезненно воспринят Марксом и Энгельсом. Если взять политические эпитеты, которыми награждали Маркс и Энгельс Герцена, то русский мыслитель для них — это «панславистский беллетрист, которого раздули в революционера», «социалист в лучшем случае на словах», а его «русский социализм» — попытка представить Россию «избранным народом в социальном отношении», стремление оправдать миссию России «омолодить и возродить, в случае необходимости даже силой оружия, прогнанный, отживший свой век Запад» [19, с. 438–439].

Националистом также считал Герцена американский исследователь его творчества М. Малиа: «После славянофилов Герцен стал самым плодовитым и изобретательным мессианским националистом из всех, кого породила Россия в первой половине XIX столетия» [16].

Современный исследователь К. Кобрин формулирует более жестко:

«Смесь национализма с руссоизмом; к моменту написания «О сельской общине» и последующих текстов Герцена о некоем специальном “русском социализме” эта смесь существовала уже около полувека. Более того, в конце концов эта идейная смесь стала глубоко реакционной — уже во второй половине XIX века, а в прошлом столетии легла в основу национал-социалистических полуфашистских и популистских крайне правых идеологий. На примере Герцена и русского социализма очень хорошо видно, что в середине XIX века национализм оказался сильнее любого извода социализма, не только коммунистического» [15, с. 203–204].

Есть и другие точки зрения на характер социализма Герцена, так, А. Келли отмечает:

«Его “русский социализм”, обычно изображаемый как мессианская конструкция, был построен на этой прагматической философии: предвосхищая многих экономистов “третьего мира” следующего столетия, он настаивал на том, что вместо того, чтобы следовать условно универсальному пути прогресса — пути Запада, — Россия должна стремиться развивать потенциал, имманентно присущий ее собственной культуре» [20, р. 25].

Такого же мнения придерживается А. Валицкий, утверждающий, что Герцен справедливо считается первым русским мыслителем, рационально обо-

сновавшим возможность свободного выбора путей общественного развития [12, с. 41]. В. Зеньковский был убежден, что вера Герцена в Россию «гораздо больше определялась социальными исканиями, чем национальным чувством» [13, с. 271]. А Н. Бердяев считал, что у Герцена «социальная тема была лишь развитием темы о человеке». Отсюда утверждение автора «Русской идеи» о том, что «социализм у Герцена был индивидуалистический и персоналистический, и он думал, что это русский социализм» [10, с. 105].

Для данного исследования важно подчеркнуть, что наличие общины для Герцена — вовсе не главное условие для того, чтобы Россия осуществила идеалы социализма: «есть нечто в русской жизни, что выше общины и сильнее государственного могущества». Это нечто Герцен усматривает во «внутренней, не вполне сознающей себя силе», которая «независимо от всех внешних событий и вопреки им, сохранила русский народ и поддержала его несокрушимую веру в себя» [3, с. 199–200]. На мой взгляд, концепция «русского социализма» — чисто романтическая конструкция, основанная на любви Герцена к России и какой-то неопределенной и смутной вере в исключительные качества русского народа: «Я нахожу в нашей русской душе, в нашем характере что-то более широкое, нежели в западноевропейском».

«...Следует подумать, — пишет Герцен, — нет ли в народном быту, в народном характере нашем, в нашей мысли... чего-нибудь такого, что может иметь притязание на общественное устройство выше западного» [7, с. 266].

То, что Герцен и в этот период понимает социализм как нравственное преобразование, доказывает тот факт, что у него полностью отсутствует интерес к экономике сельского хозяйства, к особенностям крестьянского быта и психологии крестьян. Для Герцена в первую очередь важна не община, а «*комплекс коллективистских традиций русского народа, его внутренняя свобода и отсутствие мещанства*» (курсив авт. — Е. М.):

«Мы слишком задавлены, слишком несчастны, чтобы удовлетвориться половинчатыми решениями. Вы многое щадите, вас останавливает раздумье совести, благочестие к былому; нам нечего щадить, нас ничто не останавливает... В нашей жизни есть что-то безумное, но нет ничего пошлого, ничего неподвижного, ничего мещанского» [5, с. 222].

Размышляя об основаниях русского социализма, Герцен скажет, что «*отсутствие права позволяет сохранить нечто лучшее, чем закон, — нравственность*» (курсив авт. — Е. М.), которая совершенно естественно вытекает из общинной жизни. Герцен указывает на присущую России «свежесть молодости и природное тяготение к социалистическим установлениям». Отсюда и утверждение Герцена о том, что особенностью русского народа является его естественное сочувствие коммунизму: «Русский народ преимущественно социальный», «коммунист по инстинкту», у русского народа природное тяготение к социальным установкам». Можно предположить, что Герцен указывал скорее на идеальную возможность осуществления русского социализма, имея в виду прежде всего нравственные качества русского народа. Таким образом, основополагающим принципом в концепции «русского социализма» *оставал-*

ся общечеловеческий принцип личности, ее прав и свобод. Атомизированного общества Герцен не желает, но при этом личность и ее свобода выступают у него как основная цель, а общинный принцип лишь как средство. В таком случае становятся понятны слова Герцена, обращенные к Э. Кине в 1865 г.: «Вы пролетариатом к социализму, мы социализмом к свободе» [7, с. 469]. Таким образом, и в это время Герцен понимает социализм как общество свободных людей, связанных нравственными отношениями (вспомним индивидуальность, готовую на братство). Герцен обозначает проблему, он не дает готовых решений, хотя не исключает возможности, что таким решением может быть «русский социализм». Герцен был убежден, что самые необходимые для России политические мероприятия вполне возможны в рамках реформ, радикальная же революция, которая выходила за пределы обозримого будущего и которую Герцен связывал с проектом «русского социализма», призвана была осуществиться не столько как революция политическая, сколько как социальная или скорее даже культурная.

ПИСЬМА «К СТАРОМУ ТОВАРИЩУ»

В последний период своего идейного развития Герцен тоже размышляет о соотношении революции и нравственности. Герцен отвергает революцию сознательного меньшинства, которую предлагал Бакунин, потому что если не изменится сознание людей, то на «обломках старого мира» возникнет мир, в общем, сходный с ним, ибо «взять не развитие силой» невозможно, поэтому обречены и «цивилизация кнутом» и «освобождение гильотиной» [8, с. 593]. Народ нужно не бунтовать, а просвещать, насильственному изменению общества Герцен противопоставляет духовное просвещение как всего народа, так и задачу нравственного освобождения отдельного человека. Провозглашая «борьбу свободного человека с освободителями человечества», он утверждал, что свобода личности может быть обеспечена не только уничтожением внешних форм порабощения, но прежде всего внутренним, нравственным перерождением.

Таким образом, и в последние годы своей жизни Герцен понимает социализм не просто как экономически развитое общество, имеющее свободные политические учреждения, а как совершенно новую ступень культурного развития, новый мир, где люди будут объединены «нравственными отношениями и где внутренняя свобода личности станет основой всечеловеческой солидарности между людьми» (курсив авт. — Е. М.). Герцен был также убежден, что только через обретение индивидуальной свободы возможен переход к новому «гражданскому состоянию». Таким образом, Герцен — первый в России социалист, осознавший, что самой трудной социальной задачей является построение общества подлинного равенства, т. е. такого общества, где «действительная воля народа» будет опираться на «свободу лица».

КРИТИКА МЕЩАНСТВА

Именно представление о социализме как нравственном идеале обусловило критику мещанства как главного препятствия на пути к его осуществлению. Мещанство для Герцена, с одной стороны, синоним нравственного оскудения личности, а с другой — формально-рациональной организации жизни, нивелирующей личность и создающей препятствие для развития культуры. Герцен отмечает, что свободные учреждения создают лишь видимость свободы, фактически их роль ничтожна, они служат для прикрытия интересов господствующих классов. Опыт всех политических республик показал, что они никогда не воплощали суверенитета народа, поэтому социальное общежитие или социальная республика, по Герцену, должны нуждаться лишь в наличии нравственной связи между людьми.

Критика мещанства имело еще одно важное последствие. Оно касалось сюжета под названием «Россия и Европа». Встреча Герцена с Европой была мучением, пишет Ж. Нива. При всех недостатках и пороках России, он постоянно подчеркивает некое моральное первенство русского народа и некоторое отвращение к Европе «чинной, вульгарной», где «купец — кормчий» и суживается ум, стирается личность, постоянно мельчает жизнь (17, с. 29).

«Русский, снимая с себя цепи, становится самым свободным человеком в Европе...», писал Герцен в письме к Ш. Риберойлю, *издателю журнала «L'Homme»*, пронизательно указывая чуть ли не как главное отличие русского от европейца, умение признать свою неправоту, свое несовершенство:

«Русские законы начинаются с оскорбительной истины — “царь приказал” и оканчиваются диким “быть по сему”. А ваши указы носят в заголовках двоедушную ложь — громовой республиканский девиз и имя французского народа. Свод законов точно также направлен против человека, как свод Наполеона, но мы знаем, что наш свод скверен, а вы не знаете этого» [4, с. 223].

Герцен, по существу, первый русский, который пытается разрушить в сознании прежде всего русского человека романтическую картину европейской жизни. Прожив двадцать три года в Европе, он остался по типу своего сознания представителем русской культуры, «европейским русским», это, к слову, о русофобии Герцена.

К. Кобрин сетует, что Герцен не удосужился разобраться в настоящих ценностях обывательской жизни среднего европейца, к сожалению, не поясняя, что, на его взгляд, представляют собой эти настоящие ценности:

«Слабость же была в том, что европейцам Герцен рассказывал романтические легенды о русском мужике — природном социалисте, а русским — о Триумфе Европейского Мещанства, не удосужившись получше всмотреться даже в известные ему идейные течения своего времени (не говоря уже об устройстве как раз обывательской жизни, о ее настоящих ценностях и т. д.)» [15, с. 213].

В. Кантор поддерживает позицию Кобрина, о Герцене:

«Он заранее разочаровался в Боге, потом в Западе *с его, так сказать* (курсив авт. — Е. М.), *мещанством. Демоны и их безумие казались надежнее Бога и западных устроителей своего быта, они вроде бы что-то хотели делать*» [14, с. 91].

Герцен связывал мещанство с нравственным выбором личности. Под мещанством он понимал индивидуализм, ограничивающий существование человека частными интересами, обрекающий его на скучный, однообразный, приземленный ритм жизни, лишенный внутренних порывов. Можно допускать возможность различной интерпретации герценовской критики мещанства, но следует все же признать, что она заслуживает самого пристального внимания и вполне сохраняет свою актуальность. Критика мещанства, по сути, началась с эссе Д. С. Милля «О свободе», где Милль рассуждает о господстве в современном буржуазном обществе «посредственностей» и о «стирании» личностей, эссе, которое Герцен читал и комментировал. К. Леонтьев, Н. К. Михайловский, Ф. Достоевский, Н. Бердяев, Ф. Степун, И. Бродский, как известно, продолжили критику Европы с морально-нравственной стороны ее жизни, традицию, заложенную Герценом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование текстов русского мыслителя позволяет сделать вывод, что на всех этапах своей идейной эволюции Герцен сохраняет верность тем идеям, которые он почерпнул из раннего христианского социализма: понимание социализма не только как социального, но, прежде всего, как нравственного преобразования, которое осуществляется через реформирование человека и культуры, через изменение сознания людей. Несмотря на кажущуюся обусловленность взглядов Герцена внешними событиями, можно с уверенностью утверждать, что ключевая идея герценовского представления о социализме оставалась неизменной. Таким образом, можно сделать вывод, что для Герцена социализм — это этический идеал, осуществление которого связано с трансформацией человеческого сознания. Социализм представляется ему обществом, в котором люди будут связаны более человечными, нравственными отношениями. В этом вопросе он оказался верен своим учителям-сенсимонистам.

Вряд ли можно согласиться с мнением В. Зеньковского, что решающие основы мировоззрения Герцена до конца определялись христианскими идеями [13, с. 270], но необходимо согласиться с тем, что к истории Герцен действительно относится с позиций должного: «сфера бытия и ценностей остается у него не примирённой» [13, с. 89].

Социализм Герцена — сенсимонистский и христианский, приверженность идеям этой формы социализма объясняется еще и тем, что они совпали с личностными ценностями и духовными устремлениями знаменитого русского изгнанника. Представление о верховной ценности личности, о ее безусловной свободе, а также о необходимости нравственной связи между людьми сближают взгляды Герцена с традицией социального христианства в России.

В советское время озабоченность недостижимыми моральными идеалами была воспринята как свидетельство незрелости социальных взглядов Герцена, но в природе нравственных идеалов заложено быть нереализуемыми, их роль заключается в том, чтобы быть мерилом для измерения прогресса в достижении целей, которые никогда не могут быть достигнуты в полном объеме [20, с. 262]. В эссе, впервые опубликованном в 1950-х гг., Исайя Берлин утверждал, что смелость и оригинальность мысли Герцена были упущены из виду из-за тенденции классифицировать ее как еще одну разновидность раннего социализма [20, с. 23]. Берлин трактует Герцена как вестника истин, которые были слишком чужды принятым идеям, чтобы быть приемлемыми или даже понятными для большинства [11, с. 223].

ЛИТЕРАТУРА

1. Герцен А. И. Дневник 1842–1845 гг. // Собр. соч.: В 30 тт. Т. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 199–417.
2. Герцен А. И. Письма из Франции и Италии // Собр. соч.: В 30 тт. Т. 5. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. –218.
3. Герцен А. И. Письмо к Ш. Риберойлю, издателю журнала «L'Homme» // Собр. соч.: В 30 тт. Т. 5. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 218–225.
4. Герцен А. И. С того берега // Собр. соч.: В 30 тт. Т. 6. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 7–133.
5. Герцен А. И. Россия // Собр. соч.: В 30 тт. Т. 6. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 187–224.
6. Герцен А. И. Былое и думы // Собр. соч.: В 30 тт. Т. 8. Изд-во АН СССР, 1956. 526 с.
7. Герцен А. И. Прологомены // Собр. соч.: В 30 тт. Т. 20. Кн. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 50–80.
8. Герцен А. И. К старому товарищу // Собр. соч.: В 30 тт. Т. 20. Кн. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 575–594.
9. Гершензон М. О. Социально-политические взгляды А. И. Герцена. М., 1906. 44 с.
10. Бердяев Н. А. Русская идея. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. 540 с.
11. Берлин И. Русские мыслители. М., Энциклопедия-ру, 2017. 492 с.
12. Валицкий А. Два облика Герцена: философия свободы и «русская идея» // Герцен и исторические судьбы России: мат-лы международной науч. конф. к 200-летию А. И. Герцена (Ин-т философии РАН, 20–21 июня 2012 г.). М.: Канон плюс, 2013. С. 30–42.
13. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 877 с.
14. Кантор В. К. «Правый и виноватый погибли рядом». Историософия А. И. Герцена // Герцен и исторические судьбы России: мат-лы международной науч. конф. к 200-летию А. И. Герцена (Ин-т философии РАН, 20–21 июня 2012 г.). М.: Канон плюс, 2013. С. 63–94.
15. Кобрин К. Р. Разговор в комнатах. Карамзин, Чаадаев, Герцен и начало современной России. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 217 с.
16. Мартин Малиа. Александр Герцен и происхождение русского социализма 1812–1855. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. 566 с.

17. Нива Ж. Фигура великого европейца: о проблеме расширенной Родины // Герцен и исторические судьбы России: мат-лы международной науч. конф. к 200-летию А. И. Герцена (Ин-т философии РАН, 20–21 июня 2012 г.). М.: Канон плюс, 2013. С. 24–30.
18. Пантин И. К. А. И. Герцен: начало либерального социализма // Вопросы философии. № 3. М., 2006. С. 118–124.
19. Энгельс Ф. Послесловие к работе «О социальном вопросе в России» // Маркс К., Энгельс Ф.: В 50 тт. Собр. соч. Т. 22. М.: Государственное издательство политической литературы, 1962. С. 438–439.
20. Kelly A. *Discovery of Chance: The Life and Thought of Alexander Herzen*. Harvard University Press, 2016. 585 с.

REFERENCES

1. Herzen A. I. (1954). *Dnevnik 1842–1845gg.* [Diary of 1842–1845]. *Sobr. soch.*: V 30 t. T. 2. M.: AN SSSR Publ. S. 199–417. (In Russian).
2. Herzen A. I. (1955). *Pis'ma iz Francii i Italii.* [Letters from France and Italy]. *Sobr. soch.*: V 30 t. T. 5. M.: AN SSSR Publ. S. 7–218. (In Russian).
3. Herzen A. I. (1955). *Pis'mo k Sh. Riberolju, izdatelju zhurnala "L'Homme".* [A letter to Sh. Riberol, publisher of the magazine "L'Homme"]. *Sobr. soch.*: V 30 t. T. 5. M.: AN SSSR Publ. S. 218–225. (In Russian).
4. Herzen A. I. (1955). *S togo berega.* [From the other shore]. *Sobr. soch.*: V 30 t. T. 6. M.: AN SSSR Publ. S. 7–133. (In Russian).
5. Herzen A. I. (1955). *Rossiya.* [Russia]. *Sobr. soch.*: V 30 t. T. 6. M.: AN SSSR Publ. S. 187–224. (In Russian).
6. Herzen A. I. (1956). *By'loe i dumy'* [The past and thoughts]. *Sobr. soch.*: V 30 t. T. 8. M.: AN SSSR Publ. 526 s. (In Russian).
7. Herzen A. I. (1959). *Prolegomeny* [Prolegomena]. *Sobr. soch.*: V 30 t. T. 20. Kn. 2. M.: AN SSSR Publ. S. 50–80. (In Russian).
8. Herzen A. I. (1960). *K staromu tovarishhu* [To an old friend]. *Sobr. soch.*: V 30 t. T. 20. Kn. 2. M.: AN SSSR Publ. S. 575–594. (In Russian).
9. Gershenzon M. O. (1906). *Social'no-politicheskie vzglyady' A. I. Gercena* [Sociopolitical views of A. I. Herzen]. Moscow. 44 s. (In Russian).
10. Berdyayev N. A. (1997). *Russkaya ideya* [The Russian idea]. Moscow. 540 s. (In Russian).
11. Berlin I. (2017). *Russkie my'sliteli.* [Russian Thinkers]. Moscow. *Enciklopediya-ru* Publ. 492 s. (In Russian).
12. Valiczkiy A. (2013). *Dva oblika Gercena: filosofiya svobody' i "russkaya ideya".* [Two faces of Herzen: the philosophy of freedom and the "Russian idea"] In: *Gercen i istoricheskie sud'by' Rossii: materialy' mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii k 200-letiyu A. I. Gercena* (Institut filosofii RAN, 20–21 iyunya 2012 g.). Moscow: Kanon plyus Publ. S. 30–42. (In Russian).
13. Zen'kovskij V. V. (2001). *Istoriya russkoj filosofii.* [History of Russian philosophy]. Moscow. "Akademicheskij proekt", "Raritet" Publ. 877 s. (In Russian).
14. Kantor V. K. (2013). *"Pravy'j i vinovaty'j pogibnut ryadom".* *Istoriyosofiya A. I. Gercena* ["The right and the guilty will die side by side". *Historiosophy of A. I. Herzen*] In: *Gercen i istoricheskie sud'by' Rossii: materialy' mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii k 200-letiyu A. I. Gercena* (Institut filosofii RAN, 20–21 iyunya 2012 g.). Moscow: Kanon plyus Publ. S. 63–94. (In Russian).

15. Kobrin K. R. Razgovor v komnatax. Karamzin, Chaadaev, Gercen i nachalo sovremennoj Rossii (2018). [Conversation in the rooms. Karamzin, Chaadaev, Herzen and the beginning of modern Russia] Moscow: New literary review. 217 s. (In Russian).
16. Martin Malia. (2010). Aleksandr Gercen i proisxozhdenie russkogo socializma 1812–1855. M.: Izdatel'skij dom "Territoriya budushhego". 566 s. (In Russian).
17. Niva Zh. (2013). Figura velikogo evropejczja: o probleme rasshirennoj Rodiny [The figure of a great European: on the problem of an expanded Homeland] In: Gercen i istoricheskie sud'by Rossii: materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii k 200-letiyu A. I. Gercena (Institut filosofii RAN, 20–21 iyunya 2012 g.). Moscow: Kanon plyus Publ. S. 24–30. (In Russian).
18. Pantin I. K. A. I. Gercen: nachalo liberal'nogo socializma [A. I. Herzen: the beginning of liberal socialism] In: Voprosy filosofii. № 3. M., 2006. S. 118–124. (In Russian).
19. E'ngel's F. (1962). Posleslovie k rabote "O social'nom voprose v Rossii" [Afterword to the work "On the social issue in Russia"] Marks K., E'ngel's F. Sobr. soch.: V 50 t. T. 22. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury. S. 438–439. (In Russian).
20. Kelly A. (2016). Discovery of Chance: The Life and Thought of Alexander Herzen. Harvard University Press. 585 s. (In English).

*А. Н. Ващенко**

ИДЕЯ АБСОЛЮТНОГО БЛАГА В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ И. В. МИХАЙЛОВСКОГО

В работе «Очерки философии права» (1914) выдающегося русского философа и юриста Иосифа Викентьевича Михайловского (1867–1920), выдвинувшего в противоположность неокантианцам призыв «Назад к Гегелю!», мы найдем развернутую концепцию естественного права как элемента мирового этического порядка, объединенного идеей абсолютного блага. Развивая традиции русской философии права, восходящие к Б. Н. Чичерину, Михайловский стремится синтезировать гегелевскую идею всеобщего нравственного миропорядка и кантовскую трактовку права на основании взаимосвязи идеи разума и идеи блага. В его конечной формулировке идея права выступает как синтез общественного порядка и личной свободы человека. Учение И. В. Михайловского может рассматриваться как один из перспективных источников современной философии права России.

Ключевые слова: Иосиф Викентьевич Михайловский, русская философия права, абсолют, личность, естественное право, благо.

A. N. Vashchenko

THE IDEA OF THE ABSOLUTE GOOD IN THE PHILOSOPHICAL TEACHING OF I. V. MIKHAILOVSKY

In the work “Essays on the Philosophy of Law” (1914) by the outstanding Russian philosopher and lawyer Joseph Vikentievich Mikhailovsky (1867–1920), who, in contrast

* Ващенко Альбина Николаевна — ст. преп. каф. Р4 «Экономика, организация и управление производством» БГУ «ВОЕНМЕХ» им. Д. Ф. Устинова, vashchenko_an@voenmeh.ru, Российская Федерация, 190005, г. Санкт-Петербург, ул. 1-я Красноармейская, д. 1; аспирант РХГА им. Ф. М. Достоевского, Российская Федерация, 191023, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15, лит. А.

Vashchenko Albina N. — senior lecturer of the P4 department “Economics, organization and Production Management” BSTU VOENMEH D. F. Ustinov, vashchenko_an@voenmeh.ru, 1st Krasnoarmeyskaya str., 1, St. Petersburg, 190005, Russian Federation, PhD student of the Dostoevsky Russian Humanitarian Christian Academy, d. 15, lit. A, Fontanka River Embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

to the neo-Kantians, put forward the call “Back to Hegel!”, we will find a detailed concept of natural law as an element of the world ethical order, united by the idea of absolute good. Developing the traditions of the Russian philosophy of law, dating back to B. N. Chicherin, Mikhailovsky seeks to synthesize the Hegelian idea of a universal moral world order and Kant’s interpretation of law on the basis of the interrelation of the idea of reason and the idea of good. In its final formulation, the idea of law acts as a synthesis of public order and personal freedom of a person. The teachings of I. V. Mikhailovsky can be considered as one of the promising sources of modern philosophy of law in Russia.

Keywords: Joseph V. Mikhailovsky, Russian philosophy of law, absolute, personality, natural law, good.

Иосиф Викентьевич Михайловский (1867–1920) — один из представителей блестящей плеяды русских юристов, для которых сама идея права заключала в себе образ абсолютного блага. Поэтому их нравственно мотивированное служение праву, как в теоретической, так и сугубо практической деятельности, с необходимостью включала в себя и чисто философское познание. В итоге Б. Н. Чичерина, Е. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева, И. А. Ильина, Е. В. Спекторского российская общественность знает более как философов, чем как юристов, несмотря на их многочисленные научные работы чисто теоретико-правового, а зачастую и прикладного, характера.

И. В. Михайловский до революции был известен как специалист в области уголовного и судебного права (см.: [3; 4]). Длительное время он был практикующим судьей, а с переездом в Томск возглавил кафедру философии права в Томском университете, издал фундаментальный труд «Очерки философии права» (1914), а также написал серию статей по истории музыки и по эстетике. В годы гражданской войны философ-юрист поддержал белое движение, войдя в состав Высшего сибирского суда по Уголовному департаменту с правом чтения лекций. После утверждения в Томске Советской власти И. В. Михайловский, проведя в ходе следственного разбирательства некоторое время в заключении, был отпущен на свободу по просьбе ректора Томского университета А. П. Поспелова [6, с. 26]. Однако ранняя смерть от кардиосклероза не позволила выдающемуся русскому философу ни послужить своей стране, ни уехать в эмиграцию.

В период творческой активности И. В. Михайловского как философа наибольший вес в русской философии права, очевидно, имела школа «возрожденного естественного права» П. И. Новгородцева. В главном — в понимании того, что право невозможно ни принять, ни даже помыслить, не допуская идеи абсолютного, — расхождений между двумя философами не было. Ведь сама эта идея неотделима от классического философского наследия, начиная от теории естественного права, возводившей всеобщие начала права и морали к идее абсолютного добра Платона, вплоть до немецкого идеализма, трактовавшего нормы права и морали как продукт синтеза понятия абсолютной свободы.

Право, трактуемое вне идеи абсолюта, неизбежно оборачивается насильем. Ведь человек добровольно следует нормам права и морали лишь тогда, когда они являются чем-то безусловно значимым для него, когда они являются объективным воплощением его собственной свободы, составляют его круг духовно-нравственных ценностей. Ценности же не могут быть чем-то относительным, иначе они перестают быть ценностями. Нормы права, лишённые

своего ценностного основания, причем именно как абсолютного основания, могут применяться лишь посредством насилия над человеком. Но таким образом нормы права могут регулировать социальные отношения лишь в порядке исключения, в отношении заведомых преступников и безнравственных людей. Они не могут быть регуляторами социальных процессов в целом, не могут войти в резонанс с общественным правосознанием. Подчинение нормам права и морали, если исключить из них абсолютно-ценностное содержание, будет восприниматься человеком как отрицание его личностного достоинства [7, с. 186–191]. Поэтому доминирующие в западной философии права тенденции к «исключению» идеи абсолюта из синтеза правовых понятий («В концепции Хабермаса есть лишь один Абсолют — общезначимость аргумента, интересубъективная рациональность» [1, с. 196]) на деле являются тенденциями разрушения права, прямо следующими из идей «разрушения разума» в философии XX столетия (Г. Лукач) [12] и разрушения человека в философии XXI столетия.

Напротив, в рассуждениях русских философов, и П. И. Новгородцева, и И. В. Михайловского, мы видим в первую очередь стремление раскрыть смысл абсолютного блага, или абсолютного добра, как имманентного содержания идеи естественного права. Вместе с тем, подход двух выдающихся русских правоведов к решению философской задачи теоретически связать идею абсолютного блага и содержание естественного права представляется нам существенно различным: П. И. Новгородцев более ориентировался на наследие В. С. Соловьева с его идеей права как «минимума» идеи абсолютного добра; суждения И. В. Михайловского представляются более созвучными формулировкам Б. Н. Чичерина, крупнейшего русского философа права второй половины XIX в., известного в том числе и своей полемикой с В. С. Соловьевым по вопросу об отношении права и идеи абсолютного добра.

Согласно В. С. Соловьеву, право в своем роде «эманирует» из абсолютного добра, сводясь к «минимуму нравственности» как к чисто количественной характеристике, но сохраняя при этом непосредственную связь с абсолютным благом. Для Б. Н. Чичерина же отношение абсолютного блага и права опосредовано понятием сознания. Здесь абсолютное выступает прежде всего как всеобщее основание свободы личности, из идеи которой далее дедуцируемо право. При этом, согласно Б. Н. Чичерину, сама возможность внутренней свободы человека основана на изначально присущей его разуму идее абсолютного:

«...человек, по природе своей, есть существо сверхчувственное, или метафизическое, и, как таковое, имеет цену само по себе и не должно быть обращено в простое орудие. Именно это сознание служит движущей пружиной всего развития человеческих обществ. Из него рождается идея права, которая, расширяясь более и более, приобретает, наконец, неоспоримое господство над умами» [11, с. 55–56)].

Говоря о различиях между П. И. Новгородцевым и И. В. Михайловским, нужно также отметить, что первый трактовал путь к мышлению абсолюта в духе установок неокантианцев, следуя их призыву «Назад к Канту!». Е. А. Фролова относит школу «возрожденного естественного права» именно к числу влиятельнейших неокантианских философско-правовых течений XX в., отмечая, что с точки зрения неокантианства, «право — культурное явление, культурное

«благо»» [9, с. 25–26]. Напротив, И. В. Михайловский, явно оппонируя неокантианцам, выдвинул тезис «Назад к Гегелю!». Г. В. Ф. Гегеля И. В. Михайловский называет «вершиной европейской мысли», давая его философской системе совершенно справедливую и точную характеристику: «У Гегеля окончательно устранен дуализм мышления и бытия, нашего разума и вещи в себе (начало было положено Фихте и особенно Шеллингом) утверждается тождество мышления и бытия» [5, с. 202].

Задача философии права, согласно И. В. Михайловскому, состоит в экзпфикации идеи абсолютного блага с последующей дедукцией из нее идеи права. Само право понимается как активное соотношение позитивного и естественного права, смысл последнего также раскрывается через отношение к позиции Гегеля.

«Естественное право, — пишет русский философ, — есть идеальная основа положительного права (руководящий принцип: синтез личной свободы и объективного порядка). Реализация этой идеи обусловлена местными и временными данными социальной среды. Таким образом, естественное право не противоплагается положительному, а составляет его идеальную сущность, вечную основу и вместе с тем фактор всего исторического развития. Из изложенного ясно, что вопреки мнениям некоторых ученых 1) у Гегеля нет дуализма права; 2) его воззрения не могут быть характеризованы, как принципиально отличные от всех предыдущих и, 3) что такое понимание естественного права вовсе не “равносильно его упразднению”» [5, с. 202].

Конкретизируя понятие абсолютного всеединства, И. В. Михайловский рассматривает его как деятельное единство всеобщего разума и идеи абсолютного блага, которое, в свою очередь, трансформируется в «синтез личной свободы и общего блага». В соответствии с принципами философии абсолютного идеализма И. В. Михайловский выделял следующие основы идеи права: непосредственная связь принципов права с абсолютным источником всей мировой жизни; разумно-нравственное содержание принципов права; вечность и неизменность нравственной составляющей права для всех времен и народов.

Каждое из этих определений может быть принято только в том случае, если мы соотносим его с идеей абсолютного блага. Так, вечность и неизменность нравственной составляющей права внешне противоречит идее эволюции общества. Однако выводить изменчивость идеи блага из того простого факта, что понятия человека о нем исторически изменяются, И. В. Михайловский считал столь же недопустимым, как, например, отрицать неизменность законов природы на том основании, что на различных ступенях своего развития человек представлял себе их неодинаково.

«Примиряется положение о существовании абсолютных начал нравственности, с одной стороны, с изменчивостью нравственных понятий и требований — с другой, тем, что 1) изменяются наши субъективные представления, наше понимание этих начал и 2) изменяются отдельные конкретные требования нравственности в зависимости от разнообразия местных и временных условий» [5, с. 207].

В свою очередь, разумность принципов права, их «разумно-нравственное содержание», определяется разумной природой всеобщего первоначала, с кото-

рым установлена непосредственная связь права: «Существование абсолютных начал нравственности выводится из существования разумного Первоисточника всей мировой жизни» [5, с. 208].

Связь идеи «разумного Первоисточника всей мировой жизни» с идеей права в истории философии традиционно рассматривалась в рамках учения о естественном праве. Определяя понятие естественного права, Е. А. Фролова пишет:

«Классическое естественное право выступало как система норм, во всей подробности определяющая человеческое общежитие, но, в отличие от положительного права, задающегося той же целью, имело характер абсолютный, вечный, неизменный во времени и пространстве. Его предписания — идеал правового порядка, к которому по возможности должно приближаться положительное право» [10, с. 48].

И. В. Михайловский выделяет два основных подхода к трактовке понятия естественного права. Первый предполагал понимание естественного права как некоторой вечной и неизменной основы положительного права, которое, в свою очередь, мыслилось как реализация принципов естественного права. Таковы были, к примеру, учения Ульпиана или Фомы Аквинского. Вторым подход, близкий к позиции Т. Гоббса и Дж. Локка, рассматривал естественное право и его центральное звено — естественный закон — как некую идеальную норму, которая служит критерием для оценки положительного права и определяет направления его прогрессивного развития.

При имеющемся различии в этих интерпретациях естественного права И. В. Михайловский не находит между ними абсолютного различия, которое, по его мнению, снимается немецким классическим идеализмом. Ключевую роль здесь сыграло, по мысли русского философа, учение И. Канта. И. Кант в своей этике связал идею вечной и неизменной первоосновы положительного права с постоянной логической структурой разума, в практическом отношении дающего человеку высший нравственный закон, а реализацию нормативной функции естественного права усмотрел в главном принципе высшего нравственного закона — в категорическом императиве. И. В. Михайловский утверждает, хотя и несколько произвольно, что сама идея естественного права заключена у Канта в категорическом императиве, соответствие которому составляет критерий для оценки положительного права.

С такой интерпретацией позиции автора «Критики практического разума» нам также трудно согласиться. Как нам представляется, категорический императив не может выступать критерием права, поскольку самим Кантом он предлагается в качестве критерия моральности поступков человека. Право же не дедуцируется Кантом непосредственно из высшего трансцендентального принципа, а опосредовано моралью. В этом состоит отличие учения И. Канта о дедукции норм морали и права из всеобщего принципа от определений И. Г. Фихте, касающихся той же материи [8, с. 185–192].

Отсюда следует, что и категорический императив может рассматриваться как критерий для положительного права лишь опосредованно, и именно опосредованно моралью. Кантовское определение права («право — это совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого лица с точки зрения всеобщего закона свободы» [2, с. 285]), предполагает

утверждение «всеобщего закона свободы», который не содержится имплицитно в категорическом императиве, а еще требует для своего обоснования выведения идеи абсолютного блага. Но в целом это замечание не препятствует нам отметить точность общей характеристики кантовского учения о праве, данной И. В. Михайловским. Он совершенно правильно усмотрел источник определения права Кантом в его синтезе идеи разума и идеи абсолютного блага. Даже с учетом того, что благо понималось автором «Критики практического разума» как чисто субъективная идея.

Эта характеристика суммируется И. В. Михайловским в трех тезисах: 1) Кант окончательно преодолевает точку зрения новоевропейского натурализма: «естественное право выводится не из природных влечений и свойств человека, а из самого существа его духа» [5, с. 211]; 2) Кант впервые обосновывает идею свободы человека:

«Теория Канта примирила обе крайности в высшем синтезе: личность как самоцель, как носитель абсолютных ценностей не может быть превращена в средство для благополучия общества; но, с другой стороны, свобода личности вовсе не есть произвол, а есть подчинение категорическим императивам автономного духа, одинакового у всех» [5, с. 212];

3) Кант подчеркнул нормативную функцию естественного права: «...он дал чисто формальное начало с безусловным, абсолютным характером, пригодное для оценки какого бы то ни было эмпирического содержания» [5, с. 212].

Г. В. Ф. Гегель, согласно трактовке И. В. Михайловского, выводит высшее естественно-правовое начало — абсолютное благо — из сферы чистой субъективности в область абсолютного бытия. При этом русский философ совершенно справедливо подчеркивает, что «абсолютное бытие, основа всего сущего, не есть неподвижная субстанция, а представляет собой развитие духа. Это развитие совершается путем диалектического закона примирения противоположных определений в высшем единстве» [5, с. 214]. Здесь можно было бы ожидать, что мы найдем в «Очерках философии права» интерпретацию «абсолютного бытия» не только как субстанции, на что указывает сам их автор, но также и как субъекта, а значит, не только как абсолютного бытия, но и одновременно как абсолютного мышления. Без этого трактовка абсолюта выглядит достаточно догматически (в том специфическом смысле, который ранее вкладывал в эту характеристику И. Г. Фихте). Однако подобный подход к интерпретации текстов автора «Науки логики» был характерен для всего XIX в., не исключая и работ В. С. Соловьева, и было бы неоправданным требовать от философствующего юриста в самом начале XX столетия чего-то большего.

Вместе с тем И. В. Михайловский совершенно правильно сводит определения «Первоисточника всей мировой жизни» к единству «Абсолютного Разума» и «Абсолютного Добра», осуществляя своего рода синтез гегелевского абсолютного идеализма и его идею всеобщего, с одной стороны, и опыт кантовского сложения идеи разума и идеи блага, с другой стороны. Эту интерпретацию И. В. Михайловский конкретизирует в трех главных положениях: 1) разумно-нравственный порядок есть «частица мирового этического порядка»; 2) законы человеческого разума аналогичны законам мирового бытия, а потому они соответствуют

и законам «мирового этического порядка»; 3) человек является неотъемлемым элементом в мировом процессе реализации абсолютного блага. Этот процесс И. В. Михайловский напрямую отождествляет с осуществлением Царства Божия.

Параллельно философ подчеркивает, что человек должен свободно полагать себя в качестве участника этого процесса осуществления абсолютного блага. Однако для исполнения своей миссии человек должен взаимодействовать с другими людьми по принципам того самого «мирового этического порядка», о котором неоднократно говорит автор в «Очерках философии права». Таким образом, идея права представляется синтезом общественного порядка и личной свободы. Более того: она «есть часть мирового этического порядка» [5, с. 202]. Основанием этого синтеза выступает идея абсолютного, понятого как всеобщий этический порядок, объединенный идеей блага.

Получив определение права в качестве результата аналитического толкования понятия абсолютного блага, И. В. Михайловский может считать вполне обоснованной ту задачу, которую он формулирует для философии права:

«Как общая философия стремится познать не только абсолютные первоосновы мира, но и тот порядок, в котором эти первоосновы проявляются, способ реализации их в мире, так и философия права должна показать те общие пути, те принципы, при помощи которых абсолютная идея права как часть общемирового этического порядка реализуется в окружающей нас среде и в истории культуры» [5, с. 178].

Как нам представляется, концепция И. В. Михайловского заключает в себе емкую и точную трактовку предмета философии права и ее задач. Она может рассматриваться также и как одна из наиболее последовательных в русской философии попыток раскрыть в содержании феномена права его всеобщую природу, определенную как идея абсолютного блага.

ЛИТЕРАТУРА

1. Деникина З. Д. Становление основных философско-правовых парадигм новейшего времени. Дисс... дра филос. наук. М., 2005. 439 с.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб, 1995. 528 с.
3. Михайловский И. В. К вопросу об уголовном судье. По поводу предстоящей судебной реформы. Нежин, 1898. 92 с.
4. Михайловский И. В. Основные принципы организации уголовного суда. Томск, 1905. 342 с.
5. Михайловский И. В. Очерки философии права. Т. I. Томск, 1914. 632 с.
6. Рыбин Д. В. Дореволюционный судебный деятель, юрист-ученый и педагог И. В. Михайловский: современник из прошлого // Baikal Research Journal. 2017. Т. 8. № 1. С. 26.
7. Сальников В. П., Масленников Д. В., Жук А. С. Идея нравственно-правовых ценностей и идея государства в парадигмах кантовской и гегелевской философии (к вопросу о проблеме равенства абсолютных ценностей) // Юридическая наука: история и современность. 2022. № 12. С. 186–192.

8. Сальников В. П., Масленников Д. В., Прокофьев К. Г. Смысл различия в подходе И. Канта и И. Г. Фихте к задаче дедукции права и морали // Юридическая наука: история и современность. 2018. № 4. С. 185–192.
9. Фролова Е. А. Методология юридических наук: неокантианский подход // Вестник Московского университета. Сер. 11: Право. 2016. № 1. С. 18–34.
10. Фролова Е. А. Моральная философия права П. И. Новгородцева. М.: Проспект, 2023. 160 с.
11. Чичерин Б. Н. Философия права. М.: Типография И. Н. Кушнерев и К°, 1900. 337 с.
12. Lukács G. Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1954. 692 с.

REFERENCES

1. Denikina Z. D. (2005) Stanovlenie osnovnyh filosofsko-pravovyh paradigm novejshego vremeni [The formation of the main philosophical and legal paradigms of modern times]. Diss... doct. philos. M., 2005. 439 s. (In Russian).
2. Kant I. (1995) Osnovy metafiziki npravstvennosti. Kritika prakticheskogo razuma. Metafizika npravov [Fundamentals of the metaphysics of morality. Criticism of practical reason. Metaphysics of morals]. St Petersburg, 1995. 528 s. oprosу ob ugovolnom sude. Po povodu predstoyashchej sudebnoj reformy [On the question of a criminal judge. About the upcoming judicial reform]. Nezhin, 1898. 92 s. (In Russian).
3. Mikhailovsky I. V. (1905) Osnovnye principy organizacii ugovolnogo suda [Basic principles of the organization of the criminal court]. Tomsk, 1905. 342 s. (In Russian).
4. Mikhailovsky I. V. (1914) Oчерki filosofii prava [Essays on the philosophy of law]. T. I. Tomsk, 1914. 632 s. (In Russian).
5. Rybin D. V. (2017) Dorevolucionnyj sudebnyj deyatel', yurist-uchenyj i pedagog I. V. Mihajlovskij: sovremennik iz proshlogo [Pre-revolutionary judicial figure, lawyer-scientist and teacher I. V. Mikhailovsky: a contemporary from the past]. In: Baikal Research Journal. 2017. Vol. 8. № 1. P. 26. (In Russian).
6. Sалnikov V. P., Maslennikov D. V., Zhuk A. S. (2022) Ideya npravstvenno-pravovyh cennostej i ideya gosudarstva v paradigmah kantovskoj i gegelevskoj filosofii (k voprosu o probleme ravenstva absoljutyh cennostej) [The idea of moral and legal values and the idea of the state in the paradigms of Kantian and Hegelian philosophy (on the issue of the problem of equality of absolute values)]. In: Legal Science: History and modernity. 2022. № 12. Pp. 186–192. (In Russian).
7. Sалnikov V. P., Maslennikov D. V., Prokofiev K. G. (2018) Smysl razlichiya v podhode I. Kanta i I. G. Fihte k zadache deducii prava i morali [The meaning of the difference in the approach of I. Kant and I. G. Fichte to the problem of deduction of law and morality]. In: Legal science: history and modernity. 2018. № 4. Pp. 185–192. (In Russian).
8. Frolova E. A. (2016) Metodologiya yuridicheskikh nauk: neokantianskij podhod [Methodology of legal sciences: a neo-Kantian approach]. In: Bulletin of the Moscow University. Series 11: Law. 2016. № 1. Pp. 18–34. (In Russian).
9. Frolova E. A. (2023) Moral'naya filosofiya prava P. I. Novgorodtseva [Moral philosophy of law P. I. Novgorodtseva]. M.: Prospect, 2023. 160 s. (In Russian)
10. Chicherin B. N. (1900) Filosofiya prava [Philosophy of law]. M.: Printing house I. N. Kushnerev and Co., 1900. 337 s. (In Russian).
11. Lukács G. (1954) Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1954. 692 s. (In German).

К 150-летию Бердяева (1874–2024)

DOI 10.25991/VRHGA.2024.2.2.008

УДК 091

Епископ Филарет (В. С. Гусев)*

ИДЕАЛЬНЫЙ И РЕАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК В ТВОРЧЕСТВЕ Н. А. БЕРДЯЕВА

В статье анализируются особенности религиозно-философской антропологии Н. А. Бердяева сквозь призму концептов «реальный человек» (субъект) и «индивидуальный человек» (объект среди объектов, вещь среди вещей). В основе воззрений Бердяева лежит персоналистический аспект: личность есть человек, который имеет силы и потенциал преодолеть собственную объективность через целесообразное и эффективное применение собственного свободного и творческого потенциала. Творчество есть подлинный путь духовного совершенствования человека на пути к достижению идеального состояния. Никто из людей не может быть назван «идеальным человеком» в силу оценочного характера понятия, антропологический идеал может быть достижим в эсхатологической перспективе. Но человек на протяжении жизни должен стремиться к идеалу, основанному на раскрытии свободы, творческого и аскетического потенциала, укорененных в Божественном начале.

Ключевые слова: Н. А. Бердяев, антропология, реальный человек, идеальный человек, свобода, творчество, аскеза, обожение, соборность.

* Филарет (Гусев Валерий Сергеевич) — викарий Нижегородской епархии, епископ Дальнеконстантиновский, руководитель отдела Нижегородской епархии по взаимодействию с Высшей школой, председатель епархиальной богослужебной литургической комиссии, благочинный Кстовского округа, преподаватель Нижегородской духовной семинарии, магистр истории, богослов, igumen_filaret@mail.ru, тел. 89108484842

Filaret (Gusev Valery S.) — Vicar of the Nizhny Novgorod Diocese, Bishop of Dalnekonstantinovsky, head of the Nizhny Novgorod Diocese Department for Interaction with Higher Education, Chairman of the diocesan Liturgical Commission, dean of the Kstovsky district, teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary, Master of History, theologian, igumen_filaret@mail.ru, tel. 89108484842

The article analyzes the features of N. A. Berdyaev's religious and philosophical anthropology through the prism of the concepts of "real person" (subject) and "individual person" (object among objects, thing among things). Berdyaev's views are based on the personalistic aspect: a personality is a person who has the strength and potential to overcome his own objectivity through the expedient and effective use of his own free and creative potential. Creativity is a genuine way of spiritual improvement of a person on the way to achieving an ideal state. None of the people can be called an "ideal person" due to the evaluative nature of the concept, the anthropological ideal can be achieved in an eschatological perspective. But throughout life, a person should strive for an ideal based on the disclosure of freedom, creative and ascetic potential rooted in the Divine principle.

Keywords: N. A. Berdyaev, anthropology, real man, ideal man, freedom, creativity, austerity, deification, conciliarity.

Проблема человека, его природы и предназначения маркирует ядро религиозной философии Н. А. Бердяева (1874–1948). Он является ключевой фигурой русского религиозно-философского Ренессанса — движения, связанного с «антропологическим поворотом» в истории отечественной мысли. Идеологи этого движения воспринимали человека как духовное существо, наделенное свободной волей и бесконечно творческим потенциалом. Представителей российского религиозно-философского ренессанса объединяла одна общая идея — поиск ответов на проблемы, относящиеся к разным аспектам существования человека. Проблема человека, его свободы и творчества была предметом антропологической интенции Бердяева.

В данной статье антропологические воззрения русского мыслителя будут проанализированы сквозь призму концептов «идеального» и «реального человека».

Согласно Бердяеву, дух — высшая составляющая природы человека, содержащая в себе свободу и творчество. Дух является посредником между трансцендентной и имманентной реальностями и, как пишет философ, «есть сфера, соединяющая божественное и человеческое» [10, с. 83]. При этом Бердяев проводит разграничение между понятиями «дух» и «Святой Дух». Дух является лишь связующим звеном между творением и Богом. Сущность духа в учении Бердяева носит амбивалентный характер. Развивая концепцию о двух видах свободы (тварной и нетварной), мыслитель констатирует наличие обеих в духе. Впоследствии Бердяев приходит к заключению, что человек не способен полностью очертить границы между Святым Духом и духом [10, с. 228].

Творческий потенциал сосредоточен во внутреннем мире индивида, поэтому творчество каждого человека специфично, самобытно и индивидуально. Каждый обладает персональным и своеобразным опытом творческой самореализации. Творчество неразрывно взаимосвязано со свободой. Причем свобода может быть связана как с творчеством, имеющим в своих истоках Божественное начало и благодать, и, с другой стороны, со злом («безосновной основой бытия»). Следуя воззрениям Шеллинга, Бердяев говорит о существовании не только Творца, но и так называемой Его «основы». Таким образом, свобода может иметь два источника. Первый источник содержится в Боге

или Божественной благодати, второй — в небытии, чистой потенции (μὴ ὄν). В работе «Смысл творчества» Бердяев подчеркивает, что «зло имеет источник не в рожденном Боге, а в основе Бога, в бездне, из которой течет и свет и тьма» [5, с. 183]. Большинство людей либо полностью погашают в себе творческой потенциал, основанный на свободе в Боге, либо искажают и попирают его. Реальный человек, как правило, удаляется от творческой самореализации, погружаясь в повседневную рутину жизни, забывая о своем предназначении. Идеальный же человек, понимая, что творчество является условием бытия, реализацией заложенной Богом в его природу свободы, раскрывает свой безграничный творческий потенциал. Поэтому, если идеальный человек в учении Бердяева будет описываться с помощью эпитетов: дух, личность, свобода, творчество, благодать, — то реальный человек будет иметь противоположные качества: природа, безликость, необходимость, повседневность, грех.

В исследованиях «Судьба России» Бердяев подчеркивает, что важнейшим аспектом свободы «является проблема творчества» [7, с. 289]. Бердяев выделяет типологизацию и градацию понятия «свобода», которая имеет разные основания. Первая — свобода вне Бога. Вторая — гениальность, которая является даром, дающимся человеку с самого рождения. Третья — свобода, имеющая свои основания в тварном мире, в котором реализуется творческий потенциал, «духовная целостность личности» [17, с. 191]. Персональное измерение творческой реализации человека обусловлено этическим выбором индивида. При этом А. А. Ермичёв утверждает, что третья свобода, о которой пишет Бердяев, раскрывается в понятии «коммунотарность». Под последним понимается свобода «общественного действия на началах абсолютных, т. е. религиозных, ценностей, воспринятых его участниками глубоко лично» [12, с. 28]. Понятие «свобода» у русского мыслителя претерпевала эволюцию на протяжении того или иного периода его интеллектуальной биографии, в зависимости от приверженности Бердяева марксизму, идеализму и христианству.

Бердяев различает термины «личность» как человека идеального или стремящегося к антропологическому идеалу и понятие «индивида» — человека реального. Реальный человек — существо, не выходящее за границы имманентного измерения бытия. Это понятие представляется им скорее как биологическая категория. Идеальный человек, «личность» — существо, прежде всего духовное, которое в подлинной свободе и творческой самореализации, укоренённой в Божественном Абсолюте выходит за рамки своей тварности. В труде «О рабстве и свободе человека» Бердяев пишет: «Личность есть свобода и независимость человека в отношении к природе, к обществу, к государству, но она не только не есть эгоистическое самоутверждение, а как раз наоборот» [4, с. 217]. Идеальный человек уподобляется мыслителю Вселенной, который, подобно сосуду, «наполняется универсальным содержанием» [4, с. 217]. Человек, стремящийся к антропологическому идеалу, должен интегрироваться в сложный и многогранный процесс духовно-нравственного развития: «Личности нет без работы духа над душевным и телесным составом человека. Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности» [2, с. 121]. Понятие «личность» в наследии Бердяева приобретает субъективный характер. Ее главной целью является скорее не развитие индивидуальных духовно-

нравственных качеств, но сопричастность безграничной свободе. В творческой свободе личность созидает нечто новое: «Творчество есть величайшая тайна жизни, тайна явления нового, небывшего, ни из чего не выводимого, ни из чего не вытекающего, ни из чего не рождающегося» [2, с. 124]. В основе воззрений Бердяева на реального и идеального человека лежит персоналистический аспект: личность есть человек, который имеет силы и потенциал преодолеть собственную объективность через целесообразное и эффективное применение собственного свободного и творческого потенциала. Получается, что, именно «свобода» и «творчество» служат теми критериями, которые позволяют отделить «личность» от «индивида».

Реальный человек игнорирует духовное измерение бытия и ограничивает свою жизнь и развитие собственным естеством и окружающими его социальными факторами. Идеальный человек, в отличие от реального, нацелен скорее не на развитие персональных качеств, но на стремление к достижению безграничной свободы в Боге. Высшей степенью реализации свободы личности, по Бердяеву, является «творчество». В аспекте антропологии именно творчество воспринимается как раскрытие полноты человеческого естества, а также как реализация синергии — совместного действия Божественной благодати и свободы. В творчестве выражается реализация личностью Божественного предназначения о всем творении и, соответственно, происходит оправдание человека. Бердяев отмечает, что человек в силу своей богообразности и богоподобия творит «из ничего», благодаря чему ему удается переступить рамки природной необходимости, которая ставит его в состояние отчуждения. Творчество воспринимается Бердяевым как возможность и условие выхода человека из состояния экзистенциального отчуждения. Однако В. А. Кувакин, например, отмечает, что образ «экзистенциального человека» у Бердяева «крайне размытый и абстрактный» [15, с. 124]. Человек не является носителем абсолютной свободы. Он не способен полностью проникнуть в сущность своего естества. В результате Бердяев приходит к заключению, что человек должен преодолеть мир и выйти за границы собственной объективности через реализацию свободы и творчества.

Проблема реального и идеального человека в наследии мыслителя затрагивает в том числе хамартиологическую проблематику. Грех определяется Бердяевым как стремление человека к псевдосвободе. Эта свобода носит ложный характер, так как является не «свободой для», но «свободой от». Иная свобода основана на стремлении личности к преодолению соблазна вобретению псевдосвободы, то есть свободы от Творца, блага, творчества, духовной жизни и проч. Истинная свобода не имеет ничего общего с необходимостью, она фундирована в творческий процесс, благо и любовь. После грехопадения Адама и Евы сознание человека стало разделять понятия о добре и зле. Человек в своем догреховном состоянии не имел подобного разграничения, так как его эссенциальное бытие имело в своей основе Божественную свободу. Акт грехопадения был связан с переходом человека от эссенциального измерения бытия в экзистенциальное, а следовательно, из своего идеального состояния в состояние отчуждения (реальное). Как отмечает современный исследователь Т. А. Кузьмина:

«Всякий творческий акт есть, по Бердяеву, прорыв вечности во временной мир. И если бы все человеческие деяния были творческими, то это означало бы наступление такого состояния, при котором, и тут Бердяев использует евангельское выражение, “времени больше не будет”. Рай поэтому вовсе не есть бездеятельное состояние. И если творчество свидетельствует о божественной по сути способности человека, то оно не может там не продолжиться, но и, как предполагается, только и раскроется по-настоящему» [16, с. 101].

Концепт отчуждения в антропологии Бердяева имеет более широкую, в отличие от прочих экзистенциалистов (например, Л. Шестова), дефиницию и подразумевает объективацию (осуществление всех действий человека). Объективация есть не только следствие грехопадения и уход человека от идеального состояния, но также отчуждение материального и духовного миров, «форма падшести» [14, с. 5–8]. Преодоление своего реального, т. е. экзистенциального состояния человеку возможно через реализацию свободы и творчества, ведь всякий творческий акт есть, по Бердяеву, прорыв вечности во временной мир. Свобода — основа и условие реализации творческого потенциала личности. Предназначение личности — стать творцом, то есть продолжить процесс Божественного домостроительства. Творение мира «из ничего» является высшим проявлением свободы, которое доступно лишь Богу. Корень всякого греха, порока и страсти у реального человека состоит в игнорировании им Божественной свободы и принятии мэонической несотворенной свободы. Это влечет за собой как антропологические последствия в виде отчуждения человека, так и онтологические, так как всякий грех подразумевает «возврат от бытия к небытию» [10, с. 131].

Богословский аспект оправдания с его основополагающей проблемой относительно проявления в человеке Божественного дара, Бердяев практически не рассматривает. Этот вопрос анализируется в рамках феноменологии творчества. Рассматривая христианство в первую очередь как религию искупления и Евангельскую весть о спасении человека от греха, проклятия и смерти, Бердяев убежден в том, что онтологические цели содержатся прежде всего в «творческой задаче» [10, с. 127]. Искуплению и спасению как эксплицитным составляющим учения Христа философ противопоставляет имплицитный аспект — творчество. Искупление человечества от греха, которое стало возможно благодаря Жертве Христа на Голгофе, является с точки зрения хамартиологии отрицательным действием, которое должно раскрываться с помощью положительного. Таковым, согласно Бердяеву, является творчество. Творчество, интерпретируемое как формирование аксиологических установок культуры (здесь прослеживается влияние философии Ф. Ницше) и в более широком значении рассматриваемое как формирование «нового бытия», Бердяев рассматривает фактически как условие достижения святости [10, с. 127]. Творчество есть подлинный путь духовного совершенствования человека на пути к достижению идеального состояния. И если бы все человеческие деяния были творческими, то это означало бы наступление такого состояния жизни человека, которое не было подчинено категориям тварного изменяющегося бытия — времени и пространству. Таким образом, творческая самореализация человека связана с раскрытием богообразности человека и его

богоуподоблением, а понятие творчество в учении Бердяева приобретает со- териологическую окраску.

В связи с этим встает вопрос: в чем заключаются критерии творческой самореализации идеального человека и каким образом она должна проявлять- ся? Мыслитель весьма абстрактно выделяет подобные критерии и принципы. В труде «Смысл творчества» говорится о том, что подлинное творчество укоренено в Боге, так как лишь Он является его источником. В статье «Спа- сение и творчества» Бердяев выделяет уже более гибкие критерии творчества, подчеркивая, что оно может носить как Божественный, так и демонический характер: «творить можно не только во имя Божие, но и во имя дьявола» [6, с. 26–27]. Таким образом, как «реальный», так и «идеальный» человек может идти по пути творческого развития. Только у первого это развитие имеет де- монические истоки, у второго же — Божественное начало.

Проблема «идеального человека» в антропологии Бердяева связана с бого- словским понятием «обожение» (греч. θεώσις). Мыслитель убежден, что это понятие является ключевым в восточно-христианском учении о человеке:

«Спасение и есть обожение. И обожению подлежит весь тварный мир, весь космос. Спасение есть преображение и просветление твари, а не судебное оправ- дание. Православие обращено к тайне Воскресения, как к вершине и последней цели христианства» [6, с. 26–27].

Вместе с тем, как сторонник персонализма, Бердяев остерегается неверной интерпретации понятия «обожения», связанного с растворением лично- стного начала человека в Божественном океане. Бердяев решительно отвергает учение Вл. Соловьева о поглощении человеческой личности Абсолютным на- чалом. Он раскрывает персоналистический аспект вопроса свободной воли человека, основываясь на следующих моментах: во-первых, бытие духа никак не противопоставляется познающему субъекту; во-вторых, между познающим субъектом и миром объектов не существует отношения «внеположенности». Таким образом, духовная сфера жизни не является образом или раскрытием конкретной реальности. Духовный мир самобытен и самодостаточен, он «сам по себе является реальностью» [10, с. 27]. Обожение — полноценное преоб- ражение человека в Господе, реализуемое через истинную свободу и подлин- ное творчество. В обожении заключен антропологический идеал, а именно идеал человека, чей духовный инстинкт полностью освобождён «от ложных рационалистических и натуралистических идей» [3, с. 62]. Магистральным на- правлением учения о человеке, по Бердяеву, является вопрос предназначения личности, которая наделена возможностью самопознания и трансценди- рования. В свободном гносеологическом акте заключен творческий потенциал человека, формирующий основу взаимоотношений между творением и Богом. Данная трактовка природы самосознания делало антропологию основой всех философских идей Бердяева. С этого начинается полноценный поворот к пер- сонализму в контексте всей русской религиозной философии.

Еще одним важным термином в антропологии Бердяева является понятие «соборность». Пытаясь провести корреляцию между персоналистическим и соборным аспектами своей антропологии, мыслитель отмечает, что собор-

ность является источником «бесконечной свободы духа» человека, поэтому она никоим образом не нивелирует «индивидуальную неповторимость человека» [1, с. 13]. Мыслитель разделяет при этом термины «общество» и «соборность». Общество упраздняет личностное начало, соборность же — основа творческой самореализации и духовно-нравственного развития личности. Если реальный человек пытается всячески интегрироваться в общество, растворяясь в нем, то человек идеальный призван к тому, чтобы сохраняя свои индивидуальные черты, стать сопричастником соборной среды. Бердяев замечает, что формирование «соборной среды» в светском мире невозможно. Носителем соборной полноты является Православная Церковь, которая содержит в себе полноту «свободы духа»: «Соборность не имеет никакого смысла, если она не заключает в себе свободы духа и личной совести. Без свободы соборность есть внешний авторитарный коллективизм» [8, с. 53] — подчеркивает Бердяев. Благодаря наследию Бердяева отечественная философия в понимании сущности соборности возвысилась от рассмотрения идеала соборного единства в церковной, социальной и политической жизни до ее восприятия как онтологического (космогонического) принципа, выраженного в формуле «единство во множестве» [18, с. 32–33]. Мыслитель проводит взаимосвязь между философией свободы и творчества и концепцией соборности. Человек как «венец творения» стоит на высшей иерархической ступени в земной реальности. При этом реализация его личностного начала зависит от соборности, т. е. от степени единства и общности между людьми. Ярким примером такой общности является Православная Церковь. Если реальный человек опирается на субъект-объектный гносеологический принцип, то идеальный основывается на творческом, соборном принципе познания, имеющим эсхатологическую интенцию и ведущим к преодолению всякой ненависти, расколов, конфликтов и разобщению, царящих в этой мире.

Когда речь идет об образе реального и идеального человека в учении Бердяева, важно понимать, что антропологический идеал раскрывается в эсхатологическом контексте религиозной философии мыслителя. Он часто рассуждает о будущем духовном творчестве, когда творческий потенциал и его реализация станут главным импульсом исторического развития человечества. «Идеальный человек» будет явлен в эсхатоне. Через творческую самореализацию и свободу в Боге он полностью преодолит рабское состояние, связанное с его отчуждением и объективацией. Мышлению личности, по мысли Бердяева, всегда присуще чувство конечности бытия. Эсхатологический контекст раскрывается в условиях перехода от имманентной реальности к трансцендентной, от человека к Богу. Представленный аспект обусловлен сложностью интерпретации Откровения св. ап. Иоанна Богослова. Все факты и явления, изложенные в последней книге канона Нового Завета, осуществляются на грани земного и небесного миров. Подобной амбивалентностью определяется многоаспектность интерпретации Откровения св. ап. Иоанна Богослова. В целом Бердяев принимает эсхатологическое учение Православной Церкви, раскрывающее обстоятельства последних времен и явления антихриста. При этом он адаптирует это учение к своей антропологии. Так как последствия грехопадения прародителей распространились на всю вселенную и все человечество, его восстановление в прежнем

состоянии (то есть возвращение к состоянию «идеального человека») должно подразумевать восстановление всего бытия [9, с. 113–114]. Воззрения на эсхатологические события у Бердяева в контексте его антропологического учения трактуются аллегорически. Страшный Суд реализуется в душе конкретного человека. Божественная благодать освещает человеческое естество, а грядущее Царствие Небесное рассматривается мыслителем не просто как разрушение мира и суд, но также как просветление и преображение мира, как бы продолжение творения, вхождение в новый эон» [9, с. 206]. Таким образом, именно в эсхатологической реальности будет явлен «идеальный человек». В новый эон войдет преображенный человек и вся полнота его творческих заслуг. В земной реальности человек, раскрывая творческий потенциал, основанный на духе истинной свободы, идет по пути к этому антропологическому идеалу.

Бердяев в своей антропологии уделяет важное значение принципу аскезы. Стремящийся к идеалу человек призван к аскетическому деланию как главному инструменту сохранения персональной свободы от влияния общества. «Без момента аскетического, т. е. преодоления низшей природы во имя высшей, победы над “миром сим” во имя мира иного, религиозная и мистическая жизнь немислима» [5, с. 206]. Аскеза позволяет индивиду преодолеть общественное давление, основанное на принципе потребления посредством контроля собственных потребностей. Даже «реальный человек» может следовать аскезе. Однако эта аскеза будет либо основана на ощущении страха, либо на свободе от материальных потребностей. Представленные виды аскезы не ведут к подлинной свободе, но лишь порабащают личностное начало. Личность, стремящаяся к достижению «антропологического идеала» будет следовать аскезе, основанной на подлинной любви к Богу и своему ближнему. Аскеза неразрывно связана с творчеством, однако, если первая «не отделима от морального закона, то творчество неотрывно от свободы» [13, с. 158–159]. Аскеза, к которой стремится человек, претендующий на статус «идеального», призвана вернуть ему его достоинство, утраченное им после грехопадения, а не погружать его в состояние «безнадежного недостойнства и низости» [2, с. 104]. Сравнивая положительное и негативное измерения аскезы, мыслитель свидетельствует о сложном и неоднозначном отношении православной аскетической традиции к социальным вопросам на протяжении всей истории. С одной стороны, в наследии некоторых церковных писателей и богословов (например, у свт. Феофана Вышенского) аскеза подразумевала радикальный уход человека от всего мирского (идея «смерти для мира»), с другой стороны, по замечанию Бердяева, не обращало внимание на социальное неравенство. Идеальный человек призван не к пассивной, но к преображающей, деятельной аскезе, которая будет учитывать, в том числе, социально-политические реалии.

Бердяев убежден в том, что человек как «венец творения» и «микрокосм» является носителем Божественного начала. При этом человек является диалектическим существом. Он — точка пересечения двух миров, отражающей в своем естестве одновременно метафизическое и физическое начала. Человек занимает посредническое значение в системе Бердяева, так как он способен как снисходить до уровня животного начала, так и возвышаться до ангельского состояния. Он является одновременно существом материальным и духовным,

имманентным и трансцендентным, физическим и метафизическим. Идеал человека не относится к какому-то определенному качеству. Он не может сводиться к профессиональному идеалу (например, идеал аскета, воина, государя, ремесленника и т. п.), так как является прежде всего идеалом целостного человека, природа которого раскрывается в свободе и творчестве.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В антропологии Бердяева идеальный человек — венец творения, микрокосм, универсум, реализуемый в персонально неповторимой форме. В его существе объединяются универсальное-бесконечно и персонально-уникальное начала. Достижение личностного начала предполагает сложный и трудоемкий процесс самосозидания. Ни один человек не является личностью («идеальным человеком») в самом полном смысле, так как это понятие носит аксиологический и оценочный характер. Реальный человек лишен подлинной свободы и творчества, укорененных в Боге. Он либо полностью пренебрегает аскезой, либо идет по пути аскетического делания из-за страха или достижения личной выгоды. Идеальный человек, сохраняя индивидуальные черты, является носителем соборного начала, держится высшей свободы и творчества, укорененной в Боге, следует аскезе как проявлению высшей любви к Богу. Реальный человек в своей жизни и деятельности преимущественно предопределен «общеобязательному закону»; идеальный человек же — иррационален, является исключением в том смысле, что «никакой закон не применим» к нему. Идеальный человек — субъект, реальный человек — объект среди объектов, вещь среди вещей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросенко С. В. Соборность как антропологическая и экклесиологическая категория в трудах Н. А. Бердяева // Вестник Свято-Филаретовского института. М., 2021. № 40. С. 9–34.
2. Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: АСТ, 2011. 664 с.
3. Бердяев Н. А. Из размышлений о теодицее // «Путь». Париж, 1927. № 7. 87 с.
4. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. М.: АСТ, 2010. 316 с.
5. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: АСТ, 2004. 448 с.
6. Бердяев Н. А. Спасение и творчество (два понимания христианства) // «Путь». Париж, 1925. № 5. С. 26–46.
7. Бердяев Н. А. Судьба России. М.: Советский писатель, 1990. 346 с.
8. Бердяев Н. А. Существует ли в православии свобода мысли и совести // «Путь». Париж, 1939. № 59. С. 46–54.
9. Бердяев Н. А. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики. М.: Амрита, 2021. 300 с.
10. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. М.: Республика, 1994. 235 с.
11. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. М., 1994. 479 с.

12. Ермичёв А. А. Три свободы Николая Бердяева // *Философия и жизнь*. М.: Знание, 1990. № 1. 63 с.
13. Завгородняя А. Л. Творчество «свободного духа» в концепции Николая Бердяева // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*. М., 2009. № 93. С. 158–161.
14. Зимовец Л. Г. «Объективация» и «экзистирование» как основа методологии Н. А. Бердяева // *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки*. Ростов-на-Дону, 2011. № 3. С. 5–8.
15. Кувакин В. А. Критика экзистенциализма Бердяева. М.: Издательство Московского университета, 1976. 206 с.
16. Кузьмина Т. А. Экзистенциальная этика Н. А. Бердяева // *Этическая мысль*. М., 2008. № 8. С. 87–127.
17. Усманова Л. Т. Философское учение Н. А. Бердяева о свободе и божественной природе творчества // *KANT*. М., 2019. № 4 (33). С. 188–194.
18. Шапошников Л. Е. Философия соборности: очерки русского самосознания. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 1996. 199 с.

REFERENCES

1. Androsenko, S. V. (2021). Sobornost' kak antropologicheskaya i ekklesiologicheskaya kategoriya v trudah N. A. Berdyayeva. [Conciliarity as an anthropological and ecclesiological category in the works of N. A. Berdyayev]. In: *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta*. 2021. № 40. S. 9–34. (In Russian).
2. Berdjaev, N. A. Duh i real'nost'. [Spirit and reality]. Moscow: AST. 664 s. (In Russian).
3. Berdjaev, N. A. Iz razmyshlenij o teodicee. [From reflections on theodicy]. In: *Zhurnal "Put"*. 1927. № 7. 87 s. (In Russian).
4. Berdjaev, N. A. O rabstve i svobode cheloveka. [About slavery and human freedom]. Moscow: AST. 316 s. (In Russian).
5. Berdjaev, N. A. Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka. [The meaning of creativity. The experience of justifying a person]. Moscow: AST. 448 s. (In Russian).
6. Berdjaev, N. A. Spasenie i tvorchestvo (dva ponimaniya hristianstva). [Salvation and Creativity (two understandings of Christianity)]. In: *Zhurnal "Put"*. 1925. № 5. S. 26–46. (In Russian).
7. Berdjaev, N. A. Sud'ba Rossii. Sud'ba Rossii. [Fate of Russia]. Moscow: The Soviet writer. 346 s. (In Russian).
8. Berdjaev, N. A. Sushchestvuet li v pravoslavii svoboda mysli i sovesti. [Is there freedom of thought and conscience in Orthodoxy]. In: *Zhurnal "Put"*. 1939. № 59. S. 46–54. (In Russian).
9. Berdjaev, N. A. Tvorchestvo i ob'ektivaciya. Opyt eshatologicheskoy metafiziki. [Creativity and objectification. The experience of eschatological metaphysics]. Moscow: Amrita, 2021. 300 s. (In Russian).
10. Berdjaev, N. A. Filosofiya svobodnogo duha. Problematika i apologiya hristianstva. [The philosophy of the free spirit. The problems and apology of Christianity]. Moscow: Republic, 1994. 235 s. (In Russian).
11. Berdjaev, N. A. Ya i mir ob'ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya. [Me and the world of objects. Experience the philosophy of loneliness and communication]. In: *The philosophy of the free spirit*. Moscow, 1994. 479 s. (In Russian).
12. Ermichev, A. A. Tri svobody Nikolaya Berdyayeva. [Three freedoms of Nikolai Nikolai Berdyayev]. In: *Filosofiya i zhizn'*. Moscow, 1990. № 1. 63 s. (In Russian).

13. Zavgorodnyaya, A. L. Tvorchestvo “svobodnogo duha” v koncepcii Nikolaya Berdyaeva [Creativity of the “free spirit” in the concept of Nikolai Berdyaev]. In: Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gercena. Moscow, 2009. № 93. S. 158–161. (In Russian).

14. Zimovec, L. G. “Ob”ektivaciya” i “ekzistirovanie” kak osnova metodologii N. A. Berdyaeva. [“Objectification” and “existentialization” as the basis of N. A. Berdyaev’s methodology]. In: Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Severo-Kavkazskij region. Obshchestvennye nauki. Rostov-on-Don, 2011. № 3. S. 5–8. (In Russian).

15. Kuvakin, V. A. Kritika ekzistencializma Berdyaeva. [Criticism of Berdyaev’s existentialism]. Moscow: Moscow University Press, 1976. 206 s. (In Russian).

16. Kuz’mina, T. A. Ekzistencial’naya etika N. A. Berdyaeva. [Existential ethics of N. A. Berdyaev]. In: Eticheskaya mysl’. 2008. № 8. S. 87–127. (In Russian).

17. Usmanova, L. T. Filosofskoe uchenie N. A. Berdyaeva o svobode i bozhestvennoj prirode tvorchestva. [N. A. Berdyaev’s philosophical teaching on freedom and the divine nature of creativity]. In: KANT. 2019. № 4 (33). S. 188–194. (In Russian).

18. Shaposhnikov, L. E. Filosofiya sobornosti: ocherki russkogo samosoznaniya. [The Philosophy of Conciliarity: Essays on Russian Identity]. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 1996. 199 s. (In Russian).

*Л. Е. Шапошников**

Н. А. БЕРДЯЕВ И СЛАВЯНОФИЛЫ

В статье рассматривается отношение Бердяева к идейному наследию славянофилов. Выявляются противоречия в его оценке этого течения: с одной стороны, высоко оценивается значение идей славянофильства в развитии национального самосознания, в разработке оригинального русского богословия и самобытной философии; с другой — мыслитель критикует славянофилов за излишнюю погруженность в народные традиции, за своеобразное понимание роли общины в отечественной истории, за отсутствие пророческих и эсхатологических мотивов. В статье подчеркивается, что обращение русских мыслителей к эмпирической жизни народа не только не умалило значимость славянофильства, но и делало философские размышления представителей этого течения более полными и фундаментальными.

Ключевые слова: Запад, Россия, народ, нация, интеллигенция, церковь, мистицизм, история, философия, славянофильство.

L. E. Shaposhnikov

N. A. BERDYAEV AND SLAVOPHILES

The paper examines Berdyaev's views on the ideological heritage of Slavophiles. It is revealed, that the philosopher's assessment of this is not devoid of certain contradictions. On the one hand, the importance of Slavophile ideas in the development of national self-consciousness, as well as the promotion of original Russian theology and philosophy is highly appreciated. On the other hand, Berdyaev criticizes Slavophiles for excessive immersion in folk traditions, rather specific understanding of the role of the community in national history, and lack of prophetic and eschatological motives in their works. The article emphasizes that this controversy by no means diminishes the importance of Slavophile ideas for the works of prominent Russian thinkers, actually enriching their philosophical insights.

* Шапошников Лев Евгеньевич — д-р филос. наук, проф., Заслуженный деятель науки РФ, shaposhnikov_le@mininuniver.ru, Нижегородский государственный педагогический ун-т им. Козьмы Минина, Российская Федерация, 603952, Нижний Новгород, Ульянова ул., д. 1.

Shaposhnikov Lev E. — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, shaposhnikov_le@mininuniver.ru, Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University; 1, Ulyanova st., Nizhny Novgorod, 603952, Russian Federation

Keywords: the West, Russia, people, nation, intelligentsia, church, mysticism, history, philosophy, Slavophilism.

Становление взглядов Н. А. Бердяева проходило достаточно сложно и включало несколько принципиально отличных этапов: легальный марксист, философский идеалист и религиозный мыслитель. В этой связи понятно разнообразие идейных источников, которые оказали влияние на этот эволюционный процесс. Особо следует отметить немецкую классическую философию. «Критику чистого разума» Канта и «Философию духа» Гегеля Бердяев прочитал в 14 лет, взяв эти книги из домашней библиотеки. В более зрелом возрасте он основательно изучил Фихте, и идеи немецкого мыслителя, связанные с этизацией философии, были ему близки. В кантовском наследии его прежде всего привлекали идеи об активности субъекта как в познавательной, так и в этической сферах, а также отношение к человеку как к цели, а не как средству для кого-либо. Отсюда становится понятным заявление философа о том, что он «более всего прошел школу Канта», хотя мыслитель «никогда не был человеком школы» [9, с. 58]. К числу идейных источников взглядов Бердяева можно отнести и творчество таких «лично-ориентированных» мыслителей, как Августин, Паскаль, Шопенгауэр, Кьеркегор и Ницше. Однако речь идет не о заимствованиях, а о творческом переосмыслении антропологических тем, содержащихся в трудах этих корифеев западной философии.

Несмотря на оригинальность экзистенциальных установок для русской философской традиции, взгляды Бердяева имеют и отечественную идейную основу: речь прежде всего идет о православной духовной традиции.

Критически оценивая католицизм, протестантизм и даже православие, Бердяев все же, безусловно, отдавал предпочтение восточному христианству. Несмотря на то что протестантская индивидуализация христианства «формально отвечает духу экзистенциальной философии», он ее не приемлет. Мыслитель подчеркивает, что «русская идея христианской свободы» принципиально отличается от «мысли протестантской». Если в последней личная свобода в «делах веры» выступает как непримиримый антагонист авторитаризму католицизма, то православная проблема свободы «ставится совсем не в противоположение церковного авторитета и индивидуализма» [9, с. 9]. Православное понимание церкви как «единства во множестве», то есть как соборности, снимает антиномию индивидуализма и авторитаризма.

Для западноевропейского сознания учение о соборности труднодоступно и в силу того, что оно «почти непередаваемо на иностранных языках», и по причине схематизма «мысли протестантской и католической, всегда склонной к противоположению авторитета и индивидуума» [9, с. 13–14].

Русская духовная традиция не сводит христианскую свободу лишь к борьбе «за права индивидуума, защищающегося и разграничивающегося с другими индивидуумами», то есть она не ограничивается формальными и бессодержательными ее характеристиками. Отечественная мысль, по мнению Бердяева, «проблема свободы ставится на большей глубине».

Действительно, если индивид «добровольно входит в церковную ограду», тогда «церковь не может быть для него внешним авторитетом». В этом случае

свобода трактуется не как «формальное право», а как содержание человеческой деятельности, «как обязанность христианина». Поэтому в русской мысли и жизни «свобода есть бремя и тягота, которую нужно нести во имя высшего достоинства и богоподобия человека» [5, с. 35].

Итак, православное понимание церкви как единства во множестве, православная сотериология, требующая и максимальных индивидуальных усилий, и в то же время считающая, что, спасая себя, ты должен думать и о спасении других, наконец, наличие в православии различных богословских мнений, неприятие им католического авторитаризма и протестантского индивидуализма, безусловно, оказали формирующее влияние на мировоззрение Н. А. Бердяева.

Среди отечественных идейных источников взглядов мыслителя особое место занимает славянофильство, — к оценке и анализу этого течения он обращается постоянно, в течение всей жизни.

Уже в первой большой работе, посвященной А. С. Хомякову, Бердяев формулирует ряд положений, ставших ведущими в рассмотрении славянофильства. С его точки зрения, необходимо «приступить к серьезному исследованию славянофильства» с целью выявить «его значение в истории нашего самосознания». Причем антицерковное сознание российской интеллигенции не в состоянии определить значение этого самобытного феномена в истории русской мысли. Только религиозное возрождение начала XX в., которое с легкой руки Бердяева получило название «новое религиозное сознание», было способно «понять славянофильство и оценить его». Однако позитивная оценка взглядов Хомякова и его единомышленников не означает, что Бердяев соглашается со всеми их тезисами, — он заявляет, что «преследует цели критической оценки славянофильства Хомякова» [2, с. 35].

Анализируя историю русской мысли, Бердяев отмечает, что она многие века была «вплетаена в историческое русское бытие». Однако русское самосознание начинается тогда, когда И. В. Киреевский и А. С. Хомяков «с дерзновением поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире». В деле развития национального самосознания, как считает Бердяев, со славянофилами может быть «поставлен рядом лишь Чаадаев» [2, с. 37]. Причем мыслитель и позицию национального нигилизма «басманного философа», и позицию, обосновывающую мессианскую роль России с патриотических позиций, фактически уравнивает.

Оценивая русскую мысль до Чаадаева и славянофилов, философ утверждает, что она сводилась или к поверхностному «западничеству русского барства», или к примитивному просветительству «да к официально-казенным началам». Сразу оговоримся, что ни А. С. Шишков, ни Н. М. Карамзин, ни С. С. Уваров^{*} никак не могут быть отнесены к перечисленным Бердяевым направлениям мысли. Другое дело, что названные мыслители лишь обозначили антиномию Запада и России, а славянофилы попытались ее обосновать, указав на принципиальные различия двух этих миров.

Можно согласиться с Н. А. Бердяевым, который к заслугам славянофилов относит их определение русской мысли как преимущественно религиозной,

* См. об этом подробнее работы Шапошникова Л. Е. [17; 18; 19].

подчеркивая, что им не только удалось констатировать этот факт, известный и до них, но они сумели, опираясь на православие, показать «истинное раскрытие природы нашего национального духа». А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и другие впервые сформулировали мысль о том, что «центр русской духовной жизни — религиозный, что русская тревога и русское искание в существе своем религиозны» [2, с. 38]. Самые яркие отечественные таланты, даже тогда, когда некоторые из них критично относились к славянофильству, все же были религиозны, и «этим оправдывали славянофильское самосознание». В то же время западническое направление, по мнению Бердяева, «серо, не оригинально, не гениально». Бердяев отмечает, что славянофильство принадлежало к «мировому потоку, который влек все народы к национальному самосознанию, к органичности, к историзму».

Принадлежа к романтическому движению, которое оказало на них «косвенное влияние», связывая с современной им европейской культурой, они главный источник своих взглядов находили в «русской земле, в восточном православии, неведомым... никаким западным людям».

Славянофилы стоят у истоков русской философии и оригинального русского богословия: именно А. С. Хомяков был не только первым «светским богословом», но и «первым свободным богословом». Однако, несмотря на фундаментальное значение славянофильства, и прежде всего Хомякова, для русской мысли, его, как замечает Бердяев, в России «не знают, не читают, он забыт и не оценен» [12, с. 32]. Данный факт во многом объясняется беспочвенностью интеллигенции, ее приверженностью позитивизму: «безрелигиозное и денационализированное сознание не в силах было этого сделать — славянофильство выпадало из поля зрения» [2, с. 35].

Формируя собственные философские взгляды, славянофилы обращались и к патристике, и к западной философии. Поскольку влияние патристики на русских мыслителей специально Бердяевым не рассматривается, мы остановимся на позиции славянофилов (в его оценке) по отношению к западной философии. Высшим этапом в развитии последней, по их мнению, было гегельянство, поэтому в преодолении этого философского учения русские мыслители видели свою цель. В отличие от рационально-рассудочной европейской метафизики славянофилы разрабатывают любомудрие, основанное «на цельной жизни духа». Эта «цельность» познается жизненно, причем «индивидуальному сознанию она недоступна». Бердяев особо подчеркивает заслугу Хомякова в том, что он «утверждает соборную, т. е. церковную, гносеологию». Причем неслучайно славянофилы связывают поиск истины с религиозной верой, так как «вера первичнее, первороднее знания», — в силу этого «в основе знания лежит вера» [2, с. 113].

Однако, несмотря на несомненные достижения, философия славянофилов, по мнению Бердяева, имеет и недостатки: так, у них совсем не развита «космологическая сторона метафизики», отсутствует учение о Мировой душе, что существенно снижает понимание творческого воздействия Бога на мир.

Особое внимание в рамках постановки и решения философских проблем славянофилы обращали на историософию. Бердяев отмечает, что, поскольку в этом течении «совершился акт национального самосознания», постольку

вопросы, связанные с судьбой России, «должны были вызывать к себе исключительный интерес» [2, с. 123]. В основе славянофильской философии истории, как считает Николай Александрович, лежат две идеи: первая утверждает решающее значение религиозной веры в судьбе народа; вторая акцентирует внимание «на противоборстве двух начал в истории человечества — свободы и необходимости, духовности и вещественности» [2, с. 126]. Эти плодотворные установки были сформулированы не на основе научного анализа, а «религиозно-философским путем». Однако сами подходы к интерпретации истории, как считает Бердяев, у лидера славянофильства были противоречивы, поскольку у него «нет сколько-нибудь ясной методологии исторического познания», что приводит к слиянию двух точек зрения — «религиозно-мистической и научно-позитивной». Хомяков и другие славянофилы правы, когда призывают воспринимать дух народа через его веру, которая не должна зависеть от эмпирических условий жизни этноса. Но они неправы, когда делают попытку «научно-исторически обосновать великое религиозное преимущество русского народа» [2, с. 142]. У них получается, что дух этноса «зависит от общественных и экономических условий». Отсюда преувеличение значения сельской общины, географического положения, этнографических особенностей. В силу этого славянофилы, по мнению Бердяева, впадают «почти что в экономический материализм» [2, с. 143].

Отсутствие четких методологических установок, с точки зрения Бердяева, приводит славянофильскую историософию и к противоречивым выводам при оценке национального призвания и понимания специфики нации. Рассуждение о национальном призвании, как считает Бердяев, должно отвечать на вопрос о том, «обладает ли этнос миссионизмом или он претендует на мессианское сознание». В первом случае речь идет о той роли, которую играет каждый народ в истории, выполняя ту или иную миссию. Во втором случае этнос претендует «на исключительное призвание, на призвание религиозное и вселенское по своему значению» [2, с. 141]. Сам термин «мессианизм» происходит от слова «мессия», т. е. посредник между Богом и человеком, и носитель мессианского сознания — это «избранный народ Божий».

Славянофильское учение «представляет собой помесь мессианизма с миссионизмом», так как оно выдвигает тезис «об исключительном призвании русского народа» и в то же время смешивает его «с точкой зрения научно-исторической», обосновывающей специфику «культурного призвания русских». Для Бердяева же мессианизм может опираться только на «точку зрения религиозно-мистическую» и на пророческие откровения.

Такая непоследовательность проявляется у славянофилов при характеристике народа: в терминологии Бердяева, они смешивают «национализм и народничество», т. е. национальное и народническое сознание. В первом случае термин «народ» используется в значении «нация», и здесь неприменимы «никакие социально-классовые категории», она «есть реальность порядка мистического». При втором подходе понятие «народ» употребляется «в смысле социальном — как простонародье, крестьяне, рабочие, демократические слои общества» [2, с. 163]. Такое понимание не требует отношения к нации как к «мистическому организму», оно утверждается «позитивистически». Важ-

нейшая задача славянофилов связана с «утверждением русского народа как живого организма», то есть реальности, возвышающейся над всеми социальными группами, следовательно, они обосновывают необходимость развития национального самосознания. Но в то же время у славянофилов присутствуют и элементы народничества: это и поклонение русскому мужику, и «уподобление простонародью» (отсюда «потребность носить народную одежду, слиться с народом в быте, взглядах и обычаях» [2, с. 163–164]). Но если материалистически настроенные народники обосновывали свои идеи на почве позитивизма, то Хомяков был народником потому, что был убежден: «в крестьянстве наиболее сохранилась христианская вера и национально-русский уклад жизни». Смещение элементов национального и народнического сознания, по мнению Бердяева, «затемняет» проблему призвания России, которое может быть только универсальным, то есть мировым. У славянофилов же проявляется не христианский, а языческий национализм, ориентирующийся на программу «Россия для русских». Но подобные установки, утверждает Бердяев, необходимо «преодолеть и изжить», так как «Россия нужна не для своего национально-эгоистического процветания, а для спасения мира» [2, с. 174].

На наш взгляд, критика Бердяевым якобы двойственной позиции славянофилов по проблемам мессианизма и по вопросам национального самосознания несправедлива. Действительно, религиозно-мистическое призвание народа осуществляется в определенном социальном контексте, который оказывает существенное влияние на религиозное сознание.

Церковь — богочеловеческий организм, обеспечивающий общение и взаимодействие Бога и человека. Причем и в церкви, и в обществе трансцендентное воздействие происходит не помимо индивида, а только через его деятельность. Поэтому учение о церкви не только дает ее дефиницию, характеризует свойства еkkлeзии, рассматривает сотериологические проблемы, но и оценивает ее роль в обществе, формирует ценностные ориентации личности, вошедшей в церковную ограду, вырабатывает принципы отношения церкви к социальным институтам и культуре, рассматривает и дает оценку экуменизму, решает задачи, связанные с миссионерской и катехизаторской деятельностью. В этой связи понятно, что нельзя сводить роль церкви только к мистической стороне: она формирует социально-значимые качества личности. А они складываются также и под влиянием географической среды, национальной психологии, культурных и бытовых традиций. Следовательно, для славянофильской характеристики национального самосознания и призвания свойственны не двойственность и противоречивость, а полнота и разносторонность.

Мы уже отмечали особое внимание Бердяева к богословским взглядам славянофилов, и прежде всего к идеям Хомякова. Этот интерес во многом обусловлен был позицией самого философа по отношению к православной церкви.

В ранних работах Н. Бердяев особо подчеркивает антицерковную направленность своих трудов: они «изобличают» сходящую с исторической сцены «старую омертвелую Церковь». Он убежден: отжившие формы христианства должна заменить новая религиозная эпоха, восстанавливающая «жизненность и универсальность религиозных начал». Философ безоговорочно причисляет себя к этой зарождающейся «духовной формации» и подчеркивает антагонизм

«нового религиозного сознания» и традиционного христианства. Первое строится на «свободе и творческом порыве», второе — на догматизме, который «в сущности отрицает дальнейший религиозный процесс в мире» [4, с. 23]. Н. Бердяев отрицательно относился ко многим признанным богословским авторитетам, а апологетическое богословие, по его мнению, превратилось «в мертвую дисциплину, в навязанное воспоминание о былой религиозности» [4, с. 9].

В период борьбы официальной Церкви с движением имяславцев, которое выступило со своеобразным, отличающимся от традиционных взглядов пониманием соотношения Бога и его имени, а также со своей специфической трактовкой значения культовых действий, Бердяев встает на защиту имяславцев и пишет статью «Гасители Духа», направленную против Синода. Философ вспоминает, что номер газеты с этой публикацией конфисковали, а он сам был отдан под суд «по статье о богохульстве, которая карала вечным поселением в Сибири». Но судебное разбирательство было отложено ввиду начавшейся войны, а затем революция «прекратила это дело». В то же время Бердяев сохранил верность патриарху Тихону в период обновленческого раскола Церкви в первые годы Советской власти, он остался верен Русской православной церкви и в период пребывания в Париже.

Неслучайно в своих последних работах «Русская идея» и «Самопознание» философ много места уделяет своему отношению к православию. Констатируя тот факт, что он принадлежал к «крайне левому» течению в русской религиозной философии, которое неизбежно носило оппозиционный характер по отношению к ортодоксальному богословию, Бердяев стремится подчеркнуть, что его критичность не означает разрыва с Русской православной церковью. Он настойчиво доказывает, что его «связь с православной Церковью... никогда не порывалась вполне» [9, с. 191], «связи с православной Церковью не теряю и не хочу терять» [8, с. 148]. Можно привести и другие подобные примеры.

Эволюция взглядов Бердяева по отношению к православной церкви проявлялась и в изменении оценок богословствования Хомякова. В начальный период своего творчества, в частности в монографии 1912 г., философ подчеркивал, что, несмотря на многие достижения, богословие славянофилов «было ограничено, сдавлено, неполно» [2, с. 101]: ему чужды идеи нового религиозного сознания, так как у него нет «пророческого чувства», Хомяков «не ждал и не допускал» нового откровения в христианстве, у него отсутствует эсхатологическая перспектива. Однако уже в 30-е гг. Бердяев делает вывод о том, что славянофилы и Хомяков преодолевают «религиозное рабство» и поэтому «выражают новое сознание в христианстве, созревание для высшей свободы духа» [6, с. 13].

Главной темой при анализе богословия А. С. Хомякова и других славянофилов была для Бердяева проблема свободы. Он именно интуиции о свободе делает доминантой своего философствования. С его точки зрения, свобода — это не только независимость «личности изнутри», она есть «творческая сила», не просто выбор между добром и злом, но «созидание добра и зла». По Бердяеву, творчество предопределено не материальным, объективным миром, а личностным фактором, свободой личности, ее духом, преодолевающим «законы необходимости». Сложность в раскрытии человеческого творчества

заключается прежде всего в том, что в «Евангелии нет ни одного слова о творчестве» и в деле творчества «человек предоставлен как бы самому себе, оставлен с собой, не имеет прямой помощи свыше» [10, с. 91]. Если бы пути творчества были predeterminedены и указаны Богом, то вместо него «было бы послушание». Такое рассмотрение творчества приводит Бердяева к столкновению с христианской идеей греховности человека, с требованиями христианского смирения и послушания. Подобное понимание христианства, с его точки зрения, порождено тем, что историческая Церковь постоянно отрекается от свободы духа «во имя благ мира и мирового господства». В действительности же подлинное христианство не устанавливает никаких «безошибочных критериев в религиозной жизни», так как оно понимается не как «обоготворение буквы Писания» и не как «символические формы богочитания», а как творчество. С этим связаны многочисленные столкновения Бердяева с протестантскими и католическими теологами, и даже с православными богословами. Хотя, в его понимании, православие «гораздо менее определимо, чем католичество и протестантизм». Бердяев считал это обстоятельство преимуществом православия и видел в этом его большую свободу [9, с. 163].

Бердяевская трактовка творчества по-новому ставит проблему взаимоотношений Бога и человека. Сама возможность творчества появляется у личности в силу присутствия в ней «образа Божьего», как следствие того, что «человек вкоренен в Бога». Однако в творчестве присутствует как бы «двойное рождение», не только в человеке «рождается Бог», но происходит «рождение человека в Боге». Бог нуждается в «творческом ответе человека», он ждет от него «откровения творчества» [10, с. 92]. Творческий процесс не есть преобразование «наличной материи», напротив, он предполагает победу «над тяжестью мира». Творчество имеет опору в «свободном духе», а не в объективном мире, поэтому «творчество всегда есть переход от небытия к бытию, т. е. творения из ничего. Творчество из ничего есть творчество из свободы» [3, с. 25]. Этот акт по природе антиномичен, ибо существует непреодолимое противоречие между творческим замыслом и его осуществлением. Идеальные стремления «свободного духа» требуют «нового порядка существования, жаждут царства Божия», но вместо этого благодаря объективации в сфере познания дух подчиняется «логической общеобязательности»: в социальной сфере в результате объективации «создаются книги, статуи, картины, социальные институты, машины, культурные ценности», так как человек не может «избавиться» от предметного мира. Итогом становится то, что «объективированное общество» подавляет личность, она перестает быть свободной, а значит, творческой.

Таким образом, получается замкнутый круг, ибо свобода порождает творчество, которое, реализуясь, создает «внешние условия», подавляющие «свободные порывы духа», превращая человека не в творца, а в «транслятора готовых идей и порождений предметного мира».

Итак, для Н. А. Бердяева свобода самоценна, она первична, носит индетерминированный характер, в конечном счете она имеет индивидуалистическое основание и враждебна социальной сфере. Провозглашая себя «рыцарем свободы», он хочет найти созвучие своим взглядам в творчестве А. С. Хомякова, у которого, с его точки зрения, существует «страстная любовь к свободе» [2, с. 67].

Однако в действительности понимание свободы в идейном наследии мыслителей существенно друг от друга отличается. У лидера славянофильства много рассуждений о свободе, и даже история Церкви есть не что иное, как «история просвещенной благодатию человеческой свободы» [16, с. 190]. Но если у Бердяева церковь — это один из институтов подавления свободы, то у Хомякова, напротив, органическая свобода возможна лишь в экклесии. По его мнению, в христианском подвиге свободы необходимо различать две формы: первая — «полнота свободы», принадлежащая всей Церкви и исходящая от «даров Духа Божия», вторая — «свобода христианина», которая «почитает себя ниже общего церковного гласа» и поэтому добровольно покоряет ему «свое собственное мнение». Если же в основу свободы кладется «своеволие отдельного лица», то тогда она сводится к постоянным «колебаниям и сомнениям» или к «нелепой вере в себя», к сотворению «себе кумира из своей гордости». В этом случае мы тоже имеем дело со свободой, но только иного рода, она выступает «в смысле политическом, но не в смысле христианском» [16, с. 191].

Однако, как утверждает Хомяков, и политическая свобода, как и в целом активность человека в социальной сфере, не должна ограничиваться лишь «пределами личного разума» и субъективными желаниями. Все дело в том, что «свобода не может в себя заключать начала явления», это начало находится в «воле разума, и — прибавляю — разума в его полноте» [14, с. 200]. Полнота же разума отдельному сознанию недоступна, она свойственна лишь «всечелой полноте человечества». В социальной сфере, в деле развития общества уровень свободы может «стеснять или расширять» формы проявления «силы исторической, силы предания, силы устойчивости общественной». Например, русская община не была создана «какими-то административными мерами, помимо русской жизни», напротив, условием ее появления стала «нравственная свобода русского народа». Поэтому требования разрушения общины «во имя человеческой свободы» в действительности означают уничтожение ее «в пользу личного произвола» [14, с. 156]. Органическое развитие общества предполагает возможность проявления свободы не как «силы отрицательной», а как «начала разумного и нравственного». Эта цель достижима при сохранении «коренных форм народной жизни». Поэтому «дела прогресса истинного» по сути своей «есть и истинный консерватизм» [14, с. 181].

Следовательно, свобода в целом играет позитивную роль в историческом развитии. Поэтому процессы «объективации» для славянофилов не являются трагическими в отличие от позиции Бердяева. Более того, Хомяков был убежден, что свободное соединение человека со Христом «тогда лишь получает свой венец, когда оно осуществляется в реальном мире, в принципе общезития» [15, с. 225]. В этой связи понятно, почему так часто Бердяев упрекает лидера славянофильства в преувеличении значения социального начала в жизни человека, в смешении точек зрения — «религиозно-мистической с научно-исторической», критикует его за стремление доказать лидерство русского народа, опираясь на его «этнографические и исторические преимущества».

Наконец, последняя тема, на которой хотелось бы остановиться, анализируя отношение Бердяева к славянофильству: речь идет об их различном отношении к результатам исторического развития. И Бердяев, и славянофи-

лы признают провиденциальный характер истории, однако для Хомякова и других славянофилов органическое развитие общества, несмотря на зигзаги и временные неудачи, все-таки продолжается. Уверенность в том, что «лучшее возможно», мобилизует волю человека и рождает стремление его достигнуть, т. е. появляется надежда, которая так же «обязательна, как вера и любовь» [14, с. 330]. Оптимизму лидера славянофильства противопоставит пессимизм Бердяева.

Одна из главных его историософских интуиций (так сказать, «сквозная тема» творчества) — это учение о цели исторического развития, которая не может быть реализована путем эволюции, постепенного улучшения существования людей. По мнению философа, «бесконечный прогресс бессмыслен». Сама человеческая история антиномична, ибо в ней «все не удастся и вместе с тем история имеет смысл». Противоречия истории разрешаются лишь благодаря идее «исторического конца, завершенности земной жизни». Подлинная философия истории не есть «философия эмпирической действительности», она имеет «своим объектом загробное существование». Или, иначе говоря, «история должна иметь конец, смысл истории связан с эсхатологией» [3, с. 26]. Бердяевская трактовка конца света существеннейшим образом отличалась от христианской традиции. Мыслитель отрицает понимание эсхатологии как единовременной «катастрофы земного существования», он солидарен с В. Соловьевым в том, что это длительный процесс, в котором необходимо участие человека. Он также отрицает идею о вечных адских муках, о разделении людей в конце истории на праведников и грешников. С его точки зрения, «существование вечного ада означало бы самое сильное опровержение существования Бога, самый сильный аргумент безбожия» [9, с. 286].

Эсхатологический переворот в жизни людей — это итог «свободы и благодати», так как Царство божие связывается и с откровением Святого духа, и с активностью личности, подготавливающей условия для «одухотворения твари». Конец земного существования близок, так как «современная бездуховная цивилизация уже исчерпала себя». Отсюда понятно, почему Бердяев критично относится к хомяковской интерпретации истории: в ней, с его точки зрения, слишком много оптимизма, «бытового благодушия», и отсюда — нечувствительность к «эсхатологическим прозрениям».

Столкновение со славянофильской историософией продолжается и тогда, когда Бердяев обращается к истории России, к анализу «русской идеи». Данной теме философ посвятил несколько монографий, так как для него ясно, что «загадка России и ее исторической судьбы была загадкой философии истории». Склонность к противоречивым оценкам отечественной истории проявляется у Бердяева уже в том, что он стремится наследовать «традицию славянофилов и западников — Чаадаева и Хомякова» [9, с. 10], при этом называются и другие имена философов, занимавших полярные позиции в вопросе о русском призвании. И, надо сказать, действительно, во взглядах философа причудливо переплетаются, смешиваются, синтезируются различные подходы к судьбе России и ее истории. Но Бердяев никогда не занимал позиции национального нигилизма, и можно согласиться с В. Зеньковским в том, что «Бердяев по-новому развивает знакомую нам тему об особом историческом пути России» [13, с. 136].

Ответ на вопрос о судьбе России, о ее роли в мировой истории не может ограничиваться лишь анализом факторов, связанных с социальной сферой жизни человека. Он предполагает переход от научно-позитивистского мировоззрения к религиозно-мистическому уровню понимания исторических явлений. Этот уровень позволяет не только понять, «чем эмпирически была Россия», но и решить вопрос о том, что «замыслил Творец о России». Русская история, по мнению Бердяева, во многом объясняется тем, что «два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая, дионисическая стихия и аскетически монашеское православие» [7, с. 78]. Именно этими началами предопределена особая роль русской нации, но, осознавая интуитивно свое призвание, Россия считается неразгаданной, ибо ее душа «не покрывается никакими доктринами» [11, с. 3]. Констатируя бессилие рациональных построений при анализе отечественной философии истории, мыслитель все же пытается дать свое видение истории русского народа.

Бердяев полемизирует со славянофилами и соглашается с Чаадаевым в том, что в «нашей истории нельзя найти органического единства». Он видит «пять разных России», сменявших друг друга: это Киевская Русь, Русь периода монголо-татарского ига, Московская Русь, Россия Петра I и, наконец, «новая советская Россия» [1, с. 7].

Московский период, в отличие от славянофилов, оценивается им как наименее плодотворный для русской истории, по своему типу «азиатско-татарский». Самый значительный этап связан с петербургским периодом, в котором «наиболее раскрылся творческий гений русского народа». Период же после 1917 г. характеризуется мыслителем негативно, прежде всего за тоталитаризм, за подавление личной свободы.

Анализируя историю отечества, мыслитель подчеркивает, что для русского народа определяющее значение имеет поиск царства Божия, «жажда новой безгрешной жизни», полное торжество которой возможно только в эсхатологической перспективе. Именно эсхатологичность и связанное с этим непринятие «града земного» имеет доминантное значение в русской истории, выступает катализатором расколов в русском обществе. Здесь и противопоставление интеллигенции и народа, столкновение между государственной властью и образованным слоем, между официальной Церковью и народной верой и т. п. Наконец, именно по поводу социального идеала произошло разделение мыслящих людей на славянофилов и западников. Если первые утверждали «своеобразный тип русской культуры на почве восточного православия», то вторые, напротив, стремились преодолеть эти самобытные начала, абсолютно не признавая национальных ценностей. В XX в. эти течения, по мнению Бердяева, изжили себя: оба они были провинциальны, но славянофилы отстаивали «провинциально-замкнутую жизнь России», а западники «провинциально-замкнутую жизнь Европы». Мировые войны, революции, технический прогресс рождают сознание «всечеловеческого единства». В этой связи «культура перестанет быть столь исключительно европейской и станет мировой, универсальной» [11, с. 19]. Универсальное сознание на новом уровне синтезирует славянофильство и западничество, поэтому Россия осознает себя не Западом и не Востоком, а «Востоко-Западом, соединителем двух миров, а не разделителем».

По форме этот тезис созвучен идеям В. С. Соловьева, однако если у последнего по существу универсалистский синтез заменяется поглощением русской самобытности Западом, потерей Россией национальной и религиозной независимости, то Бердяев с подобной программой не согласен. Он справедливо замечает, что «призыв забыть о России» и служить человечеству, ориентируясь лишь на некие общечеловеческие ценности, «ничего не значит, это — пустой призыв». Мыслитель привержен идее сохранения национальной самобытности России, и очень современно звучит его предупреждение защитникам «наднациональных интересов» о том, что «космополитическое отрицание России во имя человечества есть ограбление человечества» [11, с. 100].

Эта мысль созвучна идеям А. С. Хомякова, и, несмотря на то, что Бердяев говорит о «преодолении» славянофильства, в действительности любой мыслитель, утверждающий национальное самосознание, не может обойтись без идей этого течения. Творчество самого Бердяева — наглядное подтверждение этого вывода.

При этом даже краткое рассмотрение оценок славянофильства Бердяевым показывает, что он принадлежит к другому направлению русской философской мысли.

А. С. Хомяков и его сторонники исходят из примата «общих начал» как в духовной и социальной жизни, так и в познании. Одним из важнейших условий сохранения «общего» является традиция, которая прежде всего опирается на православную веру и национальные особенности русского народа. Однако славянофилы не превращают традицию в застывшую, омертвевшую форму. Выступая за сохранение «коренных начал», они признают необходимость их выражения в созвучной времени форме. Поэтому в их понимании традиция постоянно развивается, то есть живет в истории.

Н. А. Бердяев исходит из примата личного начала как в онтологии и гносеологии, так и в социальной сфере. Традиция рассматривается им как сила, подавляющая свободу, а творчество, по его мнению, возможно лишь путем преодоления предания. Отсюда и желание эсхатологического переворота, радикально изменяющего человеческое существование, и пессимистический взгляд на «так называемый общественный прогресс» и т. д.

В то же время во взглядах славянофилов и Н. А. Бердяева есть и общие моменты. Они отстаивают приоритет духовных ценностей «перед вещными, материальными интересами». И славянофилы, и Бердяев при анализе взаимоотношений Запада и России выступают против превращения нашего Отечества в простой транслятор европейского опыта, против слепого копирования западного пути развития. С их точки зрения, Россия, участвуя в мировых процессах, должна сохранить коренные начала собственной истории, культуры и образа жизни. Эти идеи очень актуальны, так как глобализация сопровождается агрессивным навязыванием разным народам западных стандартов жизни, противостоящих их национальным традициям и этическим нормам.

Наконец, еще одна проблема, которая приобрела в России в последнее время большую значимость. Радикальные социальные преобразования насаждают в нашей стране индивидуализм, разрушают традиционно присущий

россиянам дух коллективизма. Понятно, что славянофильское учение о соборности наглядно показывает ущербность социального атомизма, но даже во взглядах Бердяева содержится критика западного индивидуализма, «сужающего личность».

Внимательное отношение к идейному наследию А. С. Хомякова и его сторонников и Н. А. Бердяева, не формальное, а сущностное изучение их философских взглядов поможет и российским властям, и гражданским институтам разработать программу органического развития общества, опирающуюся на современные технические достижения, но сохраняющую при этом национальные самобытные начала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: Имка-пресс, 1955. 224 с.
2. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков / Вступ. ст., послесл., прилож. и коммент. Л. Е. Шапошникова. М.: Высш. шк., 2005. 239 с.
3. Бердяев Н. А. Мое философское миросозерцание // Н. А. Бердяев: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 1994. С. 21–27.
4. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М. В. Пирожков, 1907. 233 с.
5. Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
6. Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 3–31.
7. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 77–144.
8. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 87–154.
9. Бердяев Н. А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
10. Бердяев Н. А. Смысл творчества. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916. 358 с.
11. Бердяев Н. А. Судьба России. М.: Сов. Писатель, 1990. 346 с.
12. Бердяев Н. А. А. С. Хомяков как философ // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 32–37.
13. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. 367 с.
14. Хомяков А. С. Избранные статьи и письма. М.: Городец, 2004. 480 с.
15. Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М.: Университетская типография, 1902. 576 с.
16. Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Медиум: Журнал «Вопросы философии», 1994. 476 с.
17. Шапошников Л. Е. Государственная деятельность и философско-педагогические взгляды А. С. Шишкова // Педагогика. 2021. № 12. С. 109–118.
18. Шапошников Л. Е. Философско-педагогические взгляды Н. М. Карамзина // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. Июнь, 2020. Т. 36. Вып. 2. С. 300–312.
19. Шапошников Л. Е. Философско-педагогические взгляды С. С. Уварова // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2019. Июнь. Т. 35. Вып. 2. С. 320–335.

REFERENCES

1. Berdjaev N. A. (1955). Istoki i smysl ruskogo kommunizma [Origins and meaning of Russian communism]. Paris: IMKA-Press Publ. 224 s. (In Russian).
2. Berdjaev N. A. (2005). Aleksej Stepanovich Homjakov [Alexey Stepanovich Khomyakov]. Moscow: Vyssh. shk. Publ. 239 s. (In Russian).
3. Berdjaev N. A. (1994). Moe filosofskoe mirosozercanie [My philosophical worldview]. In: N. A. Berdjaev: pro et contra. St. Petersburg: RHGI Publ. 1994. S. 21–27. (In Russian).
4. Berdjaev N. A. (1907). Novoe religioznoe soznanie i obshhestvennost' [New religious consciousness and the public]. St. Petersburg: M. V. Pirozhkov Publ. 1907. 233 s. (In Russian).
5. Berdjaev N. A. (1993). O naznachenii cheloveka [About the purpose of a person]. Moscow: Respublika. 1993. 383 s. (In Russian).
6. Berdjaev N. A. (1991). O haraktere ruskoj religioznoj mysli XIX veka [On the nature of Russian religious thought of the 19th century]. In: N. Berdjaev o ruskoj filosofii. Sverdlovsk: Ural'skij universitet Publ. 1991. S. 3–31. (In Russian).
7. Berdjaev N. A. (1990). Russkaja ideja [Russian idea]. In: Voprosy filosofii. 1990. No 1. S. 77–144. (In Russian).
8. Berdjaev N. A. (1990). Russkaja ideja [Russian idea]. In: Voprosy filosofii. 1990. No 2. S. 87–154. (In Russian).
9. Berdjaev N. A. (1990). Samopoznanie. (Opyt filosofskoj avtobiografii.) [Self-knowledge. (An experience of philosophical autobiography.)]. Moscow: Mezhdunarodnye otnoshenija, 1990. 336 s. (In Russian).
10. Berdjaev N. A. (1916). Smysl tvorcestva [The meaning of creativity]. Moscow: G. A. Leman i S. I. Saharov Publ. 1916. 358 s. (In Russian).
11. Berdjaev N. A. (1990). Sud'ba Rossii [The fate of Russia]. Moscow: Sov. Pisatel' Publ. 1990. 346 s. (In Russian).
12. Berdjaev N. A. (1991). A. S. Homjakov kak filosof [A. S. Khomyakov as a philosopher]. In: N. Berdjaev o ruskoj filosofii. Sverdlovsk: Ural'skij universitet Publ. 1991. S. 32–37. (In Russian).
13. Zen'kovskij V. V. (1997). Russkie mysliteli i Evropa [Russian thinkers and Europe]. Moscow: Respublika. 1997. 367 s. (In Russian).
14. Homjakov A. S. (2004). Izbrannye stat'i i pis'ma [Selected articles and letters]. Moscow: Gorodec. 2004. 480 s. (In Russian).
15. Homjakov A. S. (1902). Poln. sobr. soch.: V 8 t. [Complete collection Op. in 8 volumes]. T. 2. Moscow: Universitetskaja tipografija. 1902. 576 s. (In Russian).
16. Homjakov A. S. (1994). Soch.: V 2 t. [Op. in 2 volumes]. T. 2. Moscow: Medium: Zhurnal "Voprosy filosofii". 1994. 476 s. (In Russian).
17. Shaposhnikov L. E. (2021). Gosudarstvennaja dejatel'nost' i filosofsko-pedagogicheskie vzgljady A. S. Shishkova [State activity and philosophical and pedagogical views of A. S. Shishkov]. In: Pedagogika. 2021. No 12. S. 109–118. (In Russian).
18. Shaposhnikov L. E. (2020). Filosofsko-pedagogicheskie vzgljady N. M. Karamzina [Philosophical and pedagogical views of N. M. Karamzin]. In: Vestnik SPbGU. Filosofija i konfliktologija. 2020. S. 300–312. (In Russian).
19. Shaposhnikov L. E. (2019). Filosofsko-pedagogicheskie vzgljady S. S. Uvarova [Philosophical and pedagogical views of S. S. Uvarov]. In: Vestnik SPbGU. Filosofija i konfliktologija. 2020. S. 320–335. (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.2.2.010

УДК 930.85

*П. Н. Базанов, Т. Д. Богатырёв, Н. В. Голик **

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ О ФИЛОСОФИИ Н. А. БЕРДЯЕВА: КРИТИКА ИСТОРИКА Н. И. УЛЬЯНОВА **

В статье дается обзор идейного наследия известного русского историка второй «волны» русской эмиграции Николая Ивановича Ульянова (1904–1985), посвященного великому русскому философу Николаю Александровичу Бердяеву. Дискуссии о роли и месте философии Бердяева были распространены в послевоенной русской эмиграции. Анализируется критика Ульяновым идейной позиции Бердяева по национальному вопросу, роли русской православной церкви в истории России и в отношении к Петру Великому и его реформам. По мнению Ульянова, Бердяев не обладал достаточными историческими знаниями, не имел научной методологии, в тайны истории стремился проникнуть интуитивно, что приводило к малонаучным спекуляциям, а также он волюнтаристски относился к творческому наследию П. Я. Чаадаева. В то же время Ульянов признавал авторитет Бердяева, охотно ставил его «крылатые фразы» в виде эпитафий к своим статьям. Сравняется позиция Ульянова по от-

* Базанов Петр Николаевич — доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный институт культуры; Русская христианская гуманитарная академия; bazanovpn@list.ru;

Bazanov Petr Nikolaevich — Doctor of Historical Sciences, Professor, St. Petersburg State Institute of Culture; Russian Christian Academy for Humanities named after. F. M. Dostoevsky; bazanovpn@list.ru;

Богатырев Тимофей Дмитриевич — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского;

Bogatyrev Timofey Dmitrievich — graduate student, Russian Christian Humanitarian Academy for Humanities named after. F. M. Dostoevsky;

Голик Надежда Васильевна, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия; n_golik@mail.ru

Golik Nadezhda Vasilievna, Doctor of Philosophy, Professor; Russian Christian Academy for Humanities named after. F. M. Dostoevsky; n_golik@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00748, <https://rscf.ru/project/24–28–00748/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

ношению к творчеству Бердяева с другими русскими мыслителями: В. Ф. Эрном, Ф. А. Степуном, И. А. Ильиным, Н. О. Лосским. Делается вывод, что Ульянов считал Бердяева типичным интеллигентом-богоискателем, далеким как от православия, так и от академической науки.

Ключевые слова: Русское зарубежье, Н. А. Бердяев, Н. И. Ульянов, философия, история, критика, философия истории, русская эмиграция.

Bazanov P. N., Bogatyrev T. D., N. V. Golik
RUSSIAN ABROAD ABOUT THE PHILOSOPHY OF N.A. BERDYAEV:
CRITICISM OF THE HISTORIAN N.I. ULYANOV

An overview of the ideological heritage of the famous Russian historian of the second “wave” of Russian emigration, Nikolai Ivanovich Ulyanov (1904–1985), dedicated to the great Russian philosopher Nikolai Alexandrovich Berdyaev, is given. Discussions about the role and place of the philosophy of Berdyaev were widespread in the post-war Russian emigration. The criticism of Ulyanov of the ideological position of Berdyaev on the national question, the role of the Russian Orthodox Church in the history of Russia and in relation to Peter the Great and his reforms. According to Ulyanov, the philosopher Berdyaev did not have sufficient historical knowledge, did not have a scientific methodology, and sought to penetrate the secrets of history intuitively, which led to unscientific speculation. In the same way, Berdyaev had a voluntaristic attitude towards the creative heritage of P. Ya. Chaadaev. At the same time, the historian Ulyanov recognized the priority of the philosopher Berdyaev, with pleasure he put his “catch phrases” in the form of epigraphs to his articles. The position of Ulyanov in relation to the work of Berdyaev with other Russian thinkers V. F. Ern, F. A. Stepun, I. A. Ilyin, N. O. Lossky. Ulyanov considered Berdyaev a typical God-seeking intellectual, far from both Orthodoxy and academic science.

Keywords: Russian Abroad, N. A. Berdyaev, N. I. Ulyanov, philosophy, history, criticism, philosophy, history, Russian emigration.

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) — один из самых известных русских философов. Для западной культурной элиты Бердяев вместе с Ф. М. Достоевским и Л. Н. Толстым является олицетворением России, русской мысли и православной духовности. Некритически воспринятый пафос бердяевской философии, интерпретации его экзистенциализма и персонализма перекочевали из русского зарубежья и западной славистики в современную российскую мысль в конце 1980 — начале 1990-х гг.

Вместе с тем, восхищение Николаем Бердяевым всегда сочеталось с его резкой критикой. Во многом виновником такого положения дел был сам мыслитель. Каждые десять лет он существенно менял не только свои общественно-политические взгляды, но философские концепции и теории. Противники знаменитого философа с большим удовольствием перебирали его идейные поиски, марксистские и социалистические взгляды в молодости, богоискательство, экзотически и модернистски воспринятое христианство, шатание из антибольшевизма к советофилии и назад к антикоммунизму. Многие историки философии отрицали существование у Бердяева единой системы философских взглядов, отмечая, что каждые десять лет он начинает писать прямо противоположное предыдущему десятилетию. Одним из первых и отчетливее других эту точку зрения сформулировал еще в 1915 г. в статье «Налет валькирии» в газете «Биржевые ведомости» В. Ф. Эрн:

«А дух Бердяева? Разве он не колеблется и не сотрясается при каждом порыве ветра? Дует марксизм — Бердяев — марксист. Стало спускаться с высот Достоевского и Соловьева веяние “идеализма” — Бердяев охватывается им. Мережковский поднял бурю в стакане воды, и вот в числе наэлектризованный им — Бердяев. Женственный дух Бердяева резонирует на все воздушные зоны. Он, как эхо, откликается на нищезанство. Он отражает духовные бури Ибсена. Теперь он “вдохновляется” штейнерианством. Да весь он состоит из преломлений, из пневмических зарядов, из мгновенных восторгов пред духами, которые попеременно или вместе овладевают пневмой его» [19, с. 364].

Данную мысль можно продолжить и по изменениям позиций Бердяева в эмигрантский период. «Метафизическая позиция Н. А. Бердяева [в начале эмиграции], его вера в религиозную природу зла, его убеждение, что большевицкий строй — “сатанократия”» (по удачной формулировке Ф. А. Степуна) [5, с. 313–314], сменилась к концу 1930-х гг. оборонческой позицией и защитой СССР от гитлеризма — подлинного сатанизма.

Даже физический недостаток Бердяева, заикание, ставилось ему в упрек, так как именно оно якобы приводило к появлению в его произведениях гигантских ассоциативных рядов, к потере формальной логики и даже всякого здравого смысла. В этом отношении характерна позиция И. А. Ильина, выраженная в его работах с символическими названиями «Николай Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность», «Кошмар Бердяева» и еще более «“Подвиг лжи” г. Бердяева» (само ильинское прозвище «Белибердяев» говорит лучше любых цитат).

Особенно доставалось Бердяеву за его идеи к истории России и роли интеллигенции в формировании русской общественно-политической мысли. В этом отношении интересна позиция знаменитого русского историка и культуролога Николая Ивановича Ульянова (1904–1985). Н. И. Ульянов — крупнейший представитель «второй волны» русской эмиграции, профессиональный историк (в оторванности от архивов), последний ученик академика С. Ф. Платонова. В условиях вынужденного изгнания историк писал на философско-культурологические темы, занимался литературной критикой [1]. Отношение Ульянова к Бердяеву было двояким. С одной стороны, он признает авторитет «великого русского философа», цитирует его в подтверждение своих идей. С другой, употребляет термин «бердяевщина», а само словосочетание «религиозный философ» неизменно приводит как синоним антиисторизма.

Знаменитую фразу Бердяева «Чувствую агонию мира» Ульянов взял в качестве эпиграфа к своей статье «Шестая печать» о гибели мировой культуры [18, с. 132]. Также историк в положительном ключе цитирует текст «Выдержек из писем» Бердяева, рассуждая об апокалипсисе традиционной культуры:

«А там есть строки, полные тревоги за судьбу искусства. Бердяев обеспокоен не “кризисом искусства”, а возможностью полного его конца. Такие предчувствия тревожат с некоторых пор весь европейский артистический мир. Семнадцать лет тому назад, в Париже, вышла замечательная и, кажется, недостаточно еще оцененная книга В. В. Вейдле “Умирание искусства”, ставящая диагноз и дающая клиническую картину болезни, приведшей к “умиранию” лучшего, может быть, растения европейской культуры» [13, с. 59].

В своей критике «научных знаний», псевдообразованности и серости «ордена русской интеллигенции» Ульянов приводит цитату Бердяева:

«Лет шесть-десять тому назад Бердяев писал, что если бы Мах и Авенариус читали по-русски и могли знать, какое употребление сделали наши социал-демократы из их эмпириокритицизма, они бы за голову схватились» [6, с. 201].

В письме С. П. Мельгунову историк писал о своем отношении к либеральной интеллигенции:

«У Милюкова, Кареева, Новгородцева, Трубецких, Бердяева и др. — двойственная природа. С одной стороны, они — несомненные творцы культуры — крупные ученые, но в них сильна и радищевская стихия» [20, л. 2].

Представитель «второй волны», Ульянов был в искреннем восхищении от достижений художественной литературы первой волны эмиграции. Для усиления своей позиции советская литература представлялась им не полу-оппозиционными и фрондирующими писателями, а ультрасоветскими ангажированными беллетристами:

«Ковчегом Завета русской эмиграции была ее литературная миссия. Десятки лет сторожевая вахта подлинной русской литературы находилась не в СССР, а за границей. Считался правильным приговор, вынесенный Бердяевым: “Всю советскую литературу нельзя назвать литературой”. Ее можно изучать, но “потреблять” невозможно. Столь же беспощадный приговор вынесен Р. В. Ивановым-Разумником. Никому не приходило в голову считать Гладковых, Либединских, Чумандринных писателями» [17, с. 27].

Разговор о литературе в Советской России Ульянов продолжает в программной статье «О главном»: «“Коммунизм фабрикует нового человека,” — заметил Бердяев. Сами коммунисты прокламируют это на весь мир. Недаром существуют “инженеры душ”, “перековки”, “переплавки»» [12, с. 66]. В той же статье историк полемизирует с философом. Петроградский пролетарий Ульянов, школьник и студент первых лет советской власти, очень скептически относился к успехам большевиков в молодежной среде, указывая, как фанатизм коммунистов быстро сменился казенным патриотизмом в СССР. При этом Ульянов аргументирует, что России и русскому народу никакой нет пользы от победы мирового коммунистического движения, а любые успехи на ниве интернационализма, не важно, дворянского или пролетарского, никем никогда не будут оценены и являются для Запада доказательством «извечного российского (советского) империализма»:

«Тот же Бердяев верно сказал: “соблазн коммунизма, прежде всего, соблазн силы и победы”. Но мы-то знаем цену и смысл победы и знаем ее нелепость. Большевик издавна твердит, что освобождение угнетенных должно быть делом самих угнетенных, что свободу нельзя приносить на штыках. В то же время его политика — сплошное “освобождение” всего, что плохо лежит. Это политика создания всемирной коммунистической империи. Много ли в этом славы для России? Кольцо Нибелунгов, дающее власть над миром, приносило до сих пор гибель всякому, кто старался им завладеть. Даже чересчур большая популярность наказывалась.

Вспомним наше нелепое рыцарство, когда мы либо помогали заклятым врагам австрийцам усмирять их подданных, либо почти насильственно освобождали тех же австрийцев и прусаков от наполеоновской власти. Разве не снискали тогда вместо славы и благодарности — всемирную ненависть?» [12, с. 66–67].

Критику Ульянова как специалиста по национальному вопросу вызвал тезис Бердяева, что русский самозамкнутый национализм есть проявление русского язычества. Особенное отторжение вызвала книга «Русская идея» (1943), в которой русскому народному уму приписывался эсхатологический характер, так же как и отечественной общественной и философской мысли. Бердяев писал о двух корнях русского коммунизма. Большевизм им выводился не только из западного марксизма и заграничного идейного наследия, а и из русской истории и культуры. «Бердяевщина» вызывала у историка эмоциональный протест.

«Но зачем везти в Россию русский же товар, да еще подмоченный, — просвещать советского человека “Русской Идеей” Бердяева — произведением безответственным, субъективным, могущим считаться образцом дезинформации в отношении природы таких явлений, как коммунизм и революция?» [9, с.51].

Патриот, хотя и европофил, Ульянов выступал и против пропаганды в истории и культуре т. н. «традиционного общества», утверждая, что чаще всего «традиционализм» — это реакционное явление, оправдывающее отсталость любого народа. С другой стороны, Ульянов в своем творчестве мог и пошутить об особенностях понимания России и русского национального характера:

«Немалый вклад в это творчество внесли русские религиозные философы-эмигранты XX века вроде Бердяева, просвещавшие Западный мир по части “русской души”. Будучи людьми таланта и эрудиции, они подкупали также своим русским происхождением. Кому и знать Россию, как не им! Я, вероятно, не совершу большой ошибки, предположив, что их писания о России приняты сотрудниками “Икона — Icon” как откровение, без всякой критики» [9, с. 58].

Основные противоречия между Н. А. Бердяевым и Н. И. Ульяновым были структурно подобны различиям восприятия мира между философами и историками. И. А. Ильин так сформулировал основные положения бердяевской философии:

«Характерной чертой философствования Бердяева является далее то, что точнее всего было обозначить как “философский максимализм”. Бердяев не знает частной, относительной истинности, он не знает даже трудности и сложности: все проблемы, в т. ч. сложнейшие, решаются им быстро и цельно из единого прозревающего настроения, и притом решение его всегда стоит под знаком “абсолютного”, “откровения”, является плодом пророческого вдохновения ... Одним словом, Бердяев чрезвычайно субъективен, непосредственен и иррационален как в утверждениях, так и в отрицаниях» [3, с. 1].

Ульянов отрицательно относился к тенденциям обобщающих взглядов на историю, к универсальным схемам истории, включая позитивизм, марксизм и т. д. Ульянов не только склонялся к отрицанию такого подхода, но и вообще

ставил под сомнение применение таких терминов, как «законы истории», «причинно-следственная зависимость», «цивилизации», «формации», «идеальные типы» и т. д. При рассмотрении истории как особой дисциплины у него довольно резко были выражены тенденции отрицания панлогизма как метода исторического исследования. Поэтому концепция исторического процесса не только Бердяева, но и многих его современников — русских философов — вызывали у историка многочисленные упреки в заведомой подтасовке фактов. В «Петровских реформах» Ульянов писал:

«Еще более безответственный вид критики появился в эпоху мистицизма, в конце XIX, в начале XX века, когда сложилась новая гносеология, провозгласившая возможность знания без посредства какого бы то ни было изучения, каких бы то ни было рассуждений и выводов, знания внутреннего, возникающего без помощи внешних чувств. Эта новая теория познания и породила плеяду философов типа Бердяева, Мережковского, Степуна, Карсавина. Изучение истории они заменили ее постижением. В тайны истории мнили проникнуть интуитивно, мистически; глубже, чем посредством знания. Они были первыми, кто додумался до генетической связи “Третьего Рима” с Третьим Интернационалом, Петра Великого с Лениным и Сталиным. От них пошла густая толпа газетных писак, готовых судить и выносить приговоры на любую историческую тему» [14, с. 4].

Следует сравнить это мнение с выводом из другой работы Ульянова «Позорный рецидив»: «От их философии повалил густой дым развязных суждений на любую историческую тему» [15, с. 78]. Примерно так же эту идею Ульянов формулирует в работе, специально посвященной философии истории:

«Надо ли пояснять, что тут слышим голос не академически воспитанных историков, а людей, захваченных политическими страстями и размышлениями. История прельщает их не утолением жажды знания, а желанием получить ответ на волнующую тему. Большую популярность приобрели так называемые “вольные философы” типа Бердяева, Федотова, Степуна, отказавшиеся от изучения истории и заменившие его интуитивным “постижением”. Так, устанавливали они генетическую связь между “Москвой Третьим Римом” и “Третьим Интернационалом”, давшую им право объявить Россию извечным носителем идеи коммунизма и мирового господства. “Открытие” было подхвачено и имело большой успех. Но никому в голову не пришло заняться монографическим изучением этого сюжета. Монографическое изучение в эмиграции, вообще, замерло и вместо исследовательских работ, вводящих в научный оборот новый материал или новые точки зрения, усилилась тенденция писать водянистые общие обзоры от Рюрика до Ленина и возросла страсть к вольным суждениям, отмеченным знаком не объективного познания минувшего, а политическими страстями и спекуляциями нашего времени» [17, с. 65–66].

Во всех вышеприведенных цитатах присутствует имя Бердяева. Ульянов обвиняет и других философов в недостаточном знании и понимании истории, в примитивизме восприятия исторических процессов, отсутствии фактографической эрудиции, неготовности к академически объективному, монографическому изучению исторических процессов во всей их сложности.

По его мнению, незнание или вольное обращение с фактическим материалом приводит к преднамеренным или невольным фальсификациям в результате произвольных обобщений.

Здесь нужно отметить, что многие замечания Ульянова к бердяевской философии были связаны, по меткому выражению Ф. А. Степуна, с непониманием его часто запутанных идей:

«В недоразумении между Н. А. Бердяевым и многими из его критиков виноваты, в конце концов, конечно, совершенно иные причины. Один глубоко чтущий и любящий Н. А. Бердяева “левый” человек, горячо защищая его от нападков своего лагеря, как-то при мне воскликнул: “Я очень люблю и ценю Николая Александровича, но ненавижу «Бердяевщину»”. Я думаю, что своеобразный защитник был прав, причем говорю, конечно, не о распределении симпатий (это дело личное), а о теоретической необходимости отличать Бердяева от Бердяевщины, которая не есть, конечно, случайное непонимание Н. А. Бердяева со стороны некоторых из его единомышленников (недоразумение), а глубоко заложенная в самом Н. А. Бердяеве необходимость такого непонимания (тяготеющий над Бердяевым рок)» [5, с. 305].

При этом Ульянов в письме историку С. П. Мельгунову отмечал:

«Думаю, например, что у Бердяева, Булгакова, Франка и им подобных больше всего общего с подпольной Россией, чем это может показаться на первый взгляд. Они были на ножах с подпольем, но это поножовщина родных братьев» [20, л. 1].

Основные направления позитивно-исторической критики Ульяновым идей Бердяева сосредоточены в двух принципиальных вопросах: петровских реформах и истории русского православия, в особенности по вопросу о влиянии Петра I на церковь [см. также: 2, с. 73–77]. Именно в данном контексте употребляется термин «бердяевщина»: «Бердяевщина и славянофильство безусловно оставили след в головах, но есть еще причина, сеющая неприязнь к Петру, — недовольство его церковной реформой» [15, с. 78]. Вся эта неприязнь была основа на неприятии синодального периода и упразднения патриаршества. Восприятие России как «православной Индии», отрицание науки и блестящей русской культуры XVIII–XIX вв., утопическое понимание московского царства XVI–XVII вв. как счастливой Аркадии и Беловодии вызывали у историка, специализировавшегося на этом периоде, здоровый скептицизм: как можно своими домыслами фальсифицировать реальную историю? Историк замечал, что Россия в московский период отнюдь не была образцом идеального русского государства; по своему культурному уровню наша страна в данный период немногим превосходила Хиву или Бухару XIX в. В статье «Немного истории» он показывал, что петровские реформы церкви имели не только протестантский образец, а в целом были в рамках преобразований (впрочем, без обрядового экстремизма) Алексея Михайловича (синод — органичное продолжение монастырского приказа) и в еще большей степени — византийской традиции симфонии светской и духовной власти:

«В эмиграции вошло в моду бранить Петра Великого за крутые меры против погрязшей в обскурантизме части духовенства, за упразднение патриаршества

и замену его Синодом, объявленным славянофилами “приложением немецкого канцеляризма к спасению стада Христова”. Подхваченное Вл. Соловьевым, Мережковским, Карташевым, Бердяевым и уцелевшими участниками религиозно-философских собраний, словечко это пришлось по сердцу известной части духовенства, называющего по сей день Синод “департаментом вероисповедания”, а весь синодальный период — самым мрачным в истории своей церкви. Они и считают Петра главным ее порабителем» [11, с. 48].

Парадоксально, но защитники Бердяева пытаются в истории русской мысли выставить его критиков как ортодоксальных традиционалистов, чуть ли не мракобесов. Лучше всего такая точка зрения выражена один из самых известных русских философов XX в. Н. О. Лосским: «Есть лица, желающие быть более православными, чем само Православие, и потому считающие творчество Бердяева вредным для Церкви» [4, с. 108]. Но к Ульянову подобные упреки не применимы, так как он на большой источниковедческой базе доказывает, что православная церковь добровольно помогала светской власти в подавляющем большинстве общественно-политических начинаний. Разве могло не приветствовать черное и белое духовенство освобождение невских берегов и Валаамского монастыря от шведских, протестантских оккупантов или спасение православных братьев в Речи Посполитой от жестоко навязываемого католичества и унии (вплоть до массового сжигания на кострах), польского-шляхетского произвола или защиту православия в Османской империи с ее практикой отношения к христианам как к рабе (рабам), регулярного отнятия детей в гаремы и в янычары, прекращение набегов крымских татар за рабами. Чтобы все эти безобразия прекратить, русская православная церковь готова была на все. Если нужно для усиления государства и армии забрать церковные землевладения или передать царю монастырских и митрополичьих крестьян, то духовенство такие действия только приветствует.

Иное дело, если русской православной церкви делается упрек, что она слишком зависима от светских властей, а должна была себя вести в нынешней истории более независимо, как католичество. У Ульянова вызывало протест якобы преимущество католичества (в некоторых вопросах) перед православием.

«В нашу задачу не входит ставить его перед судом исторической науки, не признающей примата русского христианства перед христианством Запада. Проходим мимо и продолжающейся до сих пор защиты этого тезиса религиозными философами типа Бердяева» [10, с. 77].

Данная сентенция в истории русской мысли пропагандировалась в XIX в. веке многими философами, открытыми или скрытыми, так сказать, латентными католиками, — Владимиром Соловьевым, Владимиром Печеринным, Петром Чаадаевым и др. Ульянов известен в истории русской мысли как непримиримый и неистовый критик последнего. Историк показывает, что в рамках западничества русские католики примитивно считают, что признание власти Ватикана решит все наши исторические проблемы и культурные недостатки. Признаем главенство папы Римского, будем петь молитвы на латыни, и сразу Россия станет передовой, во всех смыслах, державой. Ульянов по этому поводу точно заметил:

«Русское национальное самосознание, в процессе самосовершенствования, проходило и впредь, вероятно, будет проходить через величайшие самоотрицания, но пройти через это — не значит ли лишиться всякого самосознания?» [6, с. 184].

Ульянов посвятил Чаадаеву большую работу «Басманный философ» [6, есть и ранний вариант с другим текстом: 8], считая его католическим реакционером, поклонником Ж. де Местра, «хлестаковым русской прогрессивной мысли».

«Конечно, всех попутал Герцен, написавший вместо портрета Чаадаева свой собственный идеальный портрет. Конечно, Бердяев в наши дни подновил его, выхватив мессианистические фразы из “Апологии сумасшедшего” и наклеив их на графаретное изображение московского Брута. История же с “Телескопом”, с объявлением Петра Яковлевича сумасшедшим отнесла его автоматически в разряд мучеников самодержавного произвола, “борцов с реакцией»» [6, с. 186].

Сам будучи западником, Ульянов давал самые худшие характеристики и Чаадаеву, и всем многочисленным чаадаевофилам:

«Надо быть, воистину, унтерменшем, чтобы в истерично покаянном порыве упасть перед чаадаевским евангелием. На нем печать и дыхание враждебного мира. Это духовная пятая колонна в истории русской мысли» [6, с. 184].

Философ Бердяев рассматривался как один из многочисленных создателей чаадаевского культа, сочетающий фальсификацию подлинных взглядов и идей с воинствующим антипатриотизмом: «Если прав Бердяев, что ответственность за себя и ответственность за отечество имеют один и тот же моральный корень, то этого корня у Чаадаева не было» [6, с. 184].

Ульянов объяснял многочисленные изменения общественно-философских взглядов Бердяева, его метания из марксизма в христианство, порой анекдотическое богоискательство, поиски компромисса между «добрым злом» или «злым добром» особенностями бердяевского этического восприятия мира.

В эссе «Мертвые города», посвященному путешествию в город Помпеи, он пишет о богоискательстве философа:

«Свидетельствует же Бердяев, как он в 1918 году восклицал: “Я не верю в Христа, я верю в Озириса”. В предсмертном его произведении “Апокалипсис наших дней” христианство представлено ложной верой и его падение рассматривается как причина российской катастрофы. Можно не сомневаться, что приведенные здесь строки об искоренении языческого чувства если не написаны, то зародились еще до поездки в Италию, еще в Петербурге. Протест против “извержения, какое две тысячи лет назад началось из Галилеи”, возник не в Помпеях, а на религиозно-философских собраниях. Вот почему, приехав в Помпеи, отправился он, первым делом, в храм Аполлона, от которого сохранилась лишь побитая колоннада с куском архитрава. Но достаточно было слов гида: “а вот здесь стоял квадрант” — солнечный круг, разделенный на градусы, чтобы исторгнуть у философа признание: “Все остальное в Помпеях, в сущности, не интересно” То же и в Пестум поехал не для археологии и науки, а для “огов-храмов”. Глядя на них, старался представить “прекрасных невинных людей, которые не знали или почти не знали ощущения греха. По всему вероятно, они смотрели на грех,

как на ошибку, которой не нужно еще раз делать, а не как на ответственность, томительную, щемящую, роковую» [7, с. 153].

Данную цитату нужно обязательно прокомментировать. Претендуя на научно-историческую точность, Ульянов постоянно упрекает Бердяева в неточном цитировании и вольном приведении фактического материала, в то время как «Апокалипсис нашего времени» (а не «Апокалипсис наших дней») — это последняя работа знаменитого литератора и философа В. В. Розанова. У Бердяева же подобной работы, тем более предсмертной нет.

Отношение Н. И. Ульянова к творческому наследию Н. А. Бердяева было двояким. Историк признавал его большой вклад в русскую философию, в то же время не мог согласиться с его рассуждениями о национальном вопросе, русском менталитете, роли Петра Великого и православной церкви. По сравнению с другими критиками бердяевской философии в Русском Зарубежье (И. А. Ильиным, И. Л. Солоневичем), Ульянов никогда не унижается до бранных эпитетов в полемике. Вместе с тем, обвинения самого знаменитого русского философа в отсутствии минимальных исторических знаний, тенденциозности и претенциозности, в защите «чаадаевщины», в полуязыческом богоискательстве привели к появлению в русской мысли второй половины XX в. мифа о существовании у Ульянова гиперкритического эссе против Бердяева, наподобие «Басманного философа» (Мыслей о Чаадаеве)». На самом деле такого эссе даже в виде черновика или рукописных отрывков никогда не существовало.

ЛИТЕРАТУРА

1. Базанов П. Н. «Петропольский Тацит» в изгнании: Жизнь и творчество русского историка Николая Ульянова. СПб.: Владимир Даль, 2018. 511 с.
2. Базанов П. Н., Ермичёв А. А. Оценка роли Петра Великого и петровских реформ в русском зарубежье: апологетика и критика // Acta Eruditorum. 2021. № 38. С. 73–77.
3. Ильин И. А. Николай Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность // Ильин И. А. Собр. соч.: В 30 т. Т. 18. Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 16–22.
4. Лосский Н. Философия Н. Бердяева // Вестник РХД. 1978. № 124. С. 89–108.
5. Степун Ф. По поводу Письма Н. А. Бердяева. («В защиту христианской свободы» в редакцию «Современные Записки») // Современные записки. 1925. № XXIV. С. 304–320.
6. Ульянов Н. И. «Басманный философ» (Мысли о Чаадаеве) // Ульянов Н. И. Диптих. Нью-Йорк, 1967. С. 162–188.
7. Ульянов Н. И. Мертвые города // Ульянов Н. И. Свиток. Нью Хэвен, 1972. С. 152–158.
8. Ульянов Н. И. Мысли о П. Чаадаеве // Опыты. Нью-Йорк, 1957. № 8. С. 50–72.
9. Ульянов Н. И. На западном фронте без перемен // Ульянов Н. И. Спуск флага. New Haven, 1979. С. 50–58.
10. Ульянов Н. И. Национализм Толстого // Ульянов Н. И. Свиток. Нью Хэвен, 1972. С. 58–81.

11. Ульянов Н. И. Немного истории // Ульянов Н. И. Спуск флага. New Haven, 1979. С. 41–49.
12. Ульянов Н. И. О главном // Мосты: Сб. ст. к 50-летию русской революции. Мюнхен, 1967. С. 67–78.
13. Ульянов Н. И. Об историческом романе // Ульянов Н. И. Скрипты. Ann Arbor, 1981. С. 59–64.
14. Ульянов Н. И. Петровские реформы // Ульянов Н. И. СПб. панорама. 1992. № 5. С. 3–4; 16–18.
15. Ульянов Н. И. Позорный рецидив // Ульянов Н. И. Спуск флага. New Haven, 1979. С. 72–82.
16. Ульянов Н. И. Спуск флага // Ульянов Н. И. Спуск флага. New Haven, 1979. С. 27–31.
17. Ульянов Н. И. Соблазны истории // Ульянов Н. И. Скрипты. Ann Arbor, 1981. С. 65–70.
18. Ульянов Н. И. Шестая печать // Ульянов Н. И. Диптих. Нью-Йорк, 1967. С. 132–141.
19. Эрн В. Ф. Налет валькирий (Ответ Н. А. Бердяев) // Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 360–368.
20. Yale University. Beinecke Rare Book and Manuscript Library. General Collection. The Roman Gul' Paper S. Ser. 1. Box. 14. Fail. 356.

REFERENCES

1. Bazanov P. N. (2018) “Petropol'skiy Tatsit” v izgnanii: Zhizn' i tvorchestvo russkogo istorika Nikolaya Ul'yanova [“Tacitus of Petropolis” in exile: The life and work of the Russian historian Nikolai Ulyanov]. St. Peterburg: Vladimir Dal'. 511 S. (In Russian).
2. Bazanov P. N., Yermichev A. A. (2021) Otsenka roli Petra Velikogo i petrovskikh reform v russkom zarubezh'ye: apologetika i kritika [Assessing the role of Peter the Great and Petrine reforms in the Russian diaspora: apologetics and criticism] In: Acta Eruditorum. N 38. S. 73–77. (In Russian).
3. Il'in I. A. (2001) Nikolay Berdyayev. Novoye religioznoye soznaniye i obshchestvennost' [Nikolay Berdyayev. New religious consciousness and public] In: Il'in I. A. Sobr. soch.: in 30 t. T. 18. Stat'i. Lektsii. Vystupleniya. Retsenzii (1906–1954). Moscow. S. 16–22. (In Russian).
4. Losskiy N. (1978) Filosofiya N. Berdyayeva [Philosophy of N. Berdyayev] In: Vestnik RKHD. N 124. S. 89–108. (In Russian).
5. Stepun F. About the Letter of N. A. Berdyayev. (“In defense of Christian Freedom” to the editor “Sovremennyye Zapiski”) [Regarding the Letter from N. A. Berdyayev. (“In Defense of Christian Freedom” to the editors of “Modern Notes”)] In: Sovremennyye zapiski. Parizh. № XXIV. S. 304–320. (In Russian).
6. Ul'yanov N. I. (1967) “Basmanny filosof” (Mysli o Chaadayeve) [“Basmanny Philosopher” (Thoughts about Chaadaev)] In: Ul'yanov N. I. Diptikh. N'yu-York. S. 162–188. (In Russian).
7. Ul'yanov N. I. (1972) Mertvyye goroda [Dead cities] In: Ul'yanov N. I. Svitok. N'yu Kheven, S. 152–158. (In Russian).
8. Ul'yanov N. I. (1957) Mysli o P. Chaadayeve [Thoughts about P. Chaadaev] In: Opyty. N'yu-York. N 8. S. 50–72. (In Russian).

9. Ul'yanov N. I. (1979) Na zapadnom fronte bez peremen [All Quiet on the Western Front] In: Ul'yanov N. I. Spusk flaga. New Haven. S. 50–58. (In Russian).
10. Ul'yanov N. I. (1972) Natsionalizm Tolstogo [Tolstoy's nationalism] In: Ul'yanov N. I. Svitok. N'yu Kheven. S. 58–81. (In Russian).
11. Ul'yanov N. I. Nemnogo istorii [A little history] In: Ul'yanov N. I. Spusk flaga. New Haven. S. 41–49. (In Russian).
12. Ul'yanov N. I. (1979) O glavnom [About the main thing] In: Mosty: Sb. st. k 50-letiyu russkoy revolyutsii. Myunkhen, 1967. S. 67–78. (In Russian).
13. Ul'yanov N. I. (1981) Ob istoricheskom romane [About the historical novel] In: Ul'yanov N. I. Skripty. Ann Arbor. S. 59–64. (In Russian).
14. Ul'yanov N. I. (1992) Petrovskiy reform [Petrine reforms] In: SPb. panorama. № 5. S. 3–4; 16–18. (In Russian).
15. Ul'yanov N. I. (1979) Pozornyy retsidiv [Shameful relapse] In: Ul'yanov N. I. Spusk flaga. New Nawen. S. 72–82. (In Russian).
16. Ul'yanov N. I. (1979) Spusk flaga [Lowering the flag] In: Ul'yanov N. I. Spusk flaga. New Haven. S. 27–31. (In Russian).
17. Ul'yanov N. I. (1981) Soblazny istorii [Temptations of history] In: Ul'yanov N. I. Skripty. Ann Arbor. S. 65–70. (In Russian).
18. Ul'yanov N. I. (1967) Shestaya pechat' [The sixth seal] In: Ul'yanov N. I. Diptikh. N'yu-York. S. 132–141. (In Russian).
19. Ern V. F. (1991) Nalet val'kiryi (Otvét N. A. Berdyayev) [Raid of the Valkyries (Response to N. A. Berdyayev)] In: Ern V. F. Sochineniya. Moscow. S. 360–368.
20. Yale University. Beinecke Rare Book and Manuscript Library. General Collection. The Roman Gul' Papers. Ser. 1. Box. 14. Fail. 356.

DOI 10.25991/VRHGA.2024.2.2.011

УДК 27

*Г. Ю. Каптен**

ЭКУМЕНИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА**

Представленная работа посвящена изучению экуменических идей В. С. Соловьева. По мнению философа, трагедия разрыва христианства на православие и католичество произошла по вине византийского духовенства, увлекшегося «антиримской ересью». В нынешнем состоянии ни одна из христианских конфессий не смогла реализовать главную идею христианства — создание общечеловеческого государства социальной гармонии в единстве с Богом. В этом и состоит историческая миссия России. Русский самодержавный император должен взять под свою защиту гонимого европейскими секулярными государствами римского папу, вернуть естественную для христианства иерархию с ним во главе и перестроить общество на принципах «свободной теократии». Проект Вл. Соловьева оказался нежизнеспособен, и позже мыслитель отходит от идей богочеловечества и теократии, но сохранил мечту о воссоединении церквей. Именно в этом ключе и продолжили развивать идеи экуменизма русские богословы XX в.

Ключевые слова: В. С. Соловьев, русская философия, философия всеединства, христианство, экуменизм, православие.

G. Yu. Kapten

ECUMENICAL VIEWS OF V. S. SOLOVIEV

The presented work is devoted to the study of V. S. Solovyov's ecumenical ideas. According to the philosopher, the tragedy of the rupture of Christianity into Orthodoxy and

* Каптен Герман Юриевич, канд. филос. наук, gkapten@rambler.ru, доцент, каф. Истории и философии ГУАП, Санкт-Петербург, Большая Морская ул., д. 67; доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Kapten German Yu, ph.D, assistant professor, Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (SUAI), 67, Bolshaya Morskaya str., St.-Petersburg, Russia; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00272, <https://rscf.ru/project/24-28-00272/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Catholicism occurred due to the fault of the Byzantine clergy, who were carried away by the “anti-Roman heresy”. In the current state, none of the Christian denominations has been able to realize the main idea of Christianity — the creation of a universal state of social harmony in unity with God. This is the historical mission of Russia. The Russian autocratic emperor must take the pope of Rome, persecuted by European secular states, under his protection, return the hierarchy natural to Christianity with him at its head and rebuild society on the principles of “free theocracy”. Vl. Solovyov’s project turned out to be unviable, and later the thinker departed from the ideas of God-manhood and theocracy, but retained the dream of reuniting the churches. It was in this vein that the Russian theologians of the 20th century continued to develop the ideas of ecumenism.

Keywords: V. S. Solovyov, Russian Philosophy, philosophy of unity, christianity, ecumenism, orthodoxy.

Владимир Сергеевич Соловьев, без сомнения, занимает одно из центральных мест в истории русской религиозной философии. Многие его идеи получили свое прямое развитие в творчестве последующих мыслителей, как богословов, так и философов. Поэтому не случайно, что и русский экуменизм в таком виде, как он выглядел в XX в., во многом стал продолжением достаточно своеобразной соловьевской модели единения христианства, к которой он периодически обращался в течение всей своей творческой деятельности.

Идеи Вл. Соловьева всегда вызывали повышенный интерес исследователей, однако конкретно проблема экуменизма до сих пор не получила достаточного рассмотрения. Если рассматривать монументальный труд кн. Евг. Трубецкого «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева» [10; 11], то анализ экуменистических воззрений идет в контексте намного более важного для исследователя концепта всеединства, которое своей масштабностью и серьезностью как бы затеняет тему единства церквей. Кроме того, Трубецкой в первую очередь философ, поэтому богословская проблематика экуменизма его серьезно не интересует.

Что же касается современных исследований, то подобная черта наблюдается и в них, в том числе и в работе Терезы Оболевич «Метафизические основания экуменического проекта Владимира Соловьева» [4]. Для других, например, А. Черняева и А. Бердниковой [12], экуменизм рассматривается в контексте социальных идей «свободной теократии» или же вообще в контексте геополитических идей, как это делает Ю. Кузнецов [3]. Также, затрагивая тему экуменизма у Соловьева, многие исследователи не обращают внимание на значительную эволюцию его идей о воссоединении христианства.

По мнению Вл. Соловьева, что отмечают исследователи его творчества, единение церквей и, в большем масштабе, единение религий является частным аспектом более масштабного объединения человечества. Важно, что объединение всех людей рассматривается им не как политическая проблема. Более того, Соловьев критически относится к весьма популярным на Западе идеям о том, что социально-политический процесс сам по себе может привести к объединению народов:

«Революция, утвердившая в принципе демократию, на самом деле произвела пока только плутократию. Народ управляет собою только *de jure*, *de facto* же верховная власть принадлежит ничтожной его части — богатой буржуазии, капиталистам... Существование наследственной собственности и ее сосредоточение

в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей отвлеченной свободе и равноправности в действительности превращается в порабощенный класс пролетариев, в котором равенство есть равенство нищеты, а свобода очень часто является как свобода умереть с голоду» [9, с. 162].

Напротив, Владимир Сергеевич видит в объединении человечества онтологическую задачу, поставленную Самим Богом. Поэтому и экуменизм в его системе является частным аспектом философии всеединства. Во многом развивая идеи немецкого идеализма Гегеля и особенно Шеллинга, он рассматривает развитие человечества как необходимый этап раскрытия Бога:

«Произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть... душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души. Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и все; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества» [9, с. 162].

По мысли Соловьева, человечество так или иначе должно объединиться, в этом совпадает и личная воля Бога, и сама логика истории. Соловьев замечает:

«Сознание человечества стремится воспроизвести в себе те определенные формы единства, которые уже были порождены космогоническим процессом в природе вещественной» [9, с. 174].

Даже политическое зло является частным случаем этого процесса:

«зачем в мировой жизни эти труды и усилия, зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем, прежде чем произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих?.. Ответ на этот вопрос весь заключается в одном слове, выражающем нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа, — это слово есть свобода... Если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством — а в этом цель всего бытия, — то это единство... должно быть обоюдным, то есть идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом» [9, с. 168–169].

Вполне в духе православной традиции, ведущей свое начало от преп. Максима Исповедника [см. 13, Vol. 91 1305–1308], Соловьев считает, что целью этого процесса является всеобщее обожение:

«божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа, — к воплощению божественной идеи или к обожествлению (theosis) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма» [9, с. 167].

Объединение церквей является необходимой составляющей онтологически необходимого процесса обожения человечества:

«так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, то есть в совокупности со всем, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская церковь» [9, с. 202].

Так Соловьев приходит к убеждению, что решение этой глобальной цели человеческого развития должно начаться с объединения христианских деноминаций. В этом отношении можно сказать, что русский мыслитель становится экуменистом в самом буквальном смысле этого термина. Экуменизм Соловьева является естественным следствием его онтологических, богословских и политических воззрений.

Примечательно, что практическая сторона осуществления этой задачи беспокоит Владимира Сергеевича несколько меньше. Создается впечатление, что, придя к выводу о неизбежности в некоей перспективе объединения человечества, а до этого — единения церквей, он счел конкретные действия для реализации этой цели не принципиально важными. Главное — объяснить естественную необходимость экуменизма, а все остальное придет само по себе.

В этом моменте проявляется одна из серьезных слабостей экуменической программы Соловьева. Он явно недооценивает фактор церковной политики, будь то католической, православной или протестантской. На наш взгляд, это является следствием его глубоко погружения в мистическую сторону бытия. Глубоко переживая внутреннее единство Церкви, почти по известной поговорке «церковные стены неба не достигают», Владимир Сергеевич полагал, что развитие мистического чувства в современной религиозной жизни неизбежно приведет к сближению конфессий.

Однако на земном плане бытия проблемы существования конфессий как общественных институтов неизбежно дадут о себе знать. Ведь, как минимум, должна быть собрана некая комиссия, которая должна будет рассмотреть существующие богословские противоречия между всеми тремя ветвями христианства. Ее заключение должно быть представлено самой высокой церковной инстанции на материальном уровне — Вселенском Соборе, но даже после положительного решения надо будет тем или иным образом убедить несогласных. Словом, на решение этих проблем, даже при наличии общей воли христиан к единению, может уйти не один десяток лет. Увы, об этом Соловьев практически ничего не пишет.

Лишь в самой последней своей работе, посвященной этой проблеме, — «Повести об Антихристе» как части «Трех разговоров», — он вспоминает о канонической составляющей воссоединения христианства. Парадоксально, но в этом сочинении именно за счет экстраординарности происходящих по сюжету событий экуменический проект становится вполне вероятным. Ведь именно перед лицом воплощенного зла люди могут найти в себе силы возвыситься над привычным ходом вещей и объединить свои усилия. Кроме того, Соловьев упоминает, что число верных в это время будет чрезвычайно невелико, что заметно облегчит задачу. Однако об этом будет уместней сказать в конце представленной работы.

В «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев выстраивает задачу для Церкви:

«Духовное общество — церковь — должно подчинить себе общество мирское, возвышая его до себя, одухотворяя его, делая мирской элемент своим орудием и посредством — своим телом, причем внешнее единство является само собою как естественный результат. В католичестве же внешнее единство является не как результат, а как основание и вместе как цель. Но для внешнего единства как цели только одно средство — внешняя сила, и католичество усваивает ее себе и становится наряду с другими внешними, то есть мирскими, силами. Но, утверждая себя как мирскую внешнюю силу, католичество тем самым очевидно оправдывает и самоутверждение тех других внешних сил, которые оно стремится себе подчинить, и таким образом само делает невозможным это подчинение» [9, с. 46–47].

Что же касается непосредственно развития религий, то В. С. Соловьев приводит весьма известный образ дерева и ветвей, попутно формулируя задачу, которую должна был поставить перед собой религиозная философия:

«Религиозная истина, выходя из одного корня, развилась в человечестве на многочисленные и многообразные ветви. Срубить все эти ветви, оставить один голый, сухой и бесплодный ствол, который ничего не стоит бросить в жертву полному атеизму, — вот задача рационалистического очищения религии» [9, с. 67].

При этом Соловьев считает, что механическое объединение религий не решает поставленных задач:

«Религия должна быть всеобщей и единой. Но для этого недостаточно, как думают многие, отнять у действительных религий все их отличительные, особенные черты, лишить их положительной индивидуальности и свести всю религию к такому простому и безразличному данному, которое одинаково должно заключаться во всех действительных и возможных религиях, например к признанию Бога как безусловного начала всего существующего без всяких дальнейших определений» [9, с. 66];

«В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный... прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основой христианства, сохраняемую в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество» [9, с. 202].

Особенно ярко Соловьев высказывается в отношении католичества:

«если справедливо упрекают католичество в том, что оно стремилось создать внешние земные формы и формулы для духовных божественных предметов... то защитники католичества справедливо могут упрекать современную культуру в том, что она, отказавшись от христианства и религиозных начал в пользу стремления к материальному благосостоянию и богатству, имела для себя худший образец в том другом апостоле, который предал Христа за тридцать сребреников. По весьма понятным причинам к католичеству редко относятся беспристрастно не только с протестантской и рационалистической, но и с положительно-религиозной церковной точки зрения. Справедливо порицая его за стремление “налагать

на правду Божию гнилую тяжесть лат земных”, не хотят видеть в нем саму эту правду Божию, хотя и в несоответствующей одежде. Вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей церкви, но именно поэтому нам следует быть к нему справедливыми» [9, с. 44–45].

История католичества, по мысли Соловьева является примером того, как христиане могут соблазниться искушением внешней власти и авторитета. Ведь самым простым способом достичь единства человечества, по крайней мере, его христианской части, всегда было насильственное подчинение внешнему авторитету.

«Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предводимая римскою иерархией, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни — средние века... народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительного исповедания христианской веры, — достаточно признания папы и подчинения церковным властям» [9, с. 195].

Однако такое внешнее подчинение непрочно, поскольку не отвечает глубинному развитию как человечества в целом, так и отдельного представителя нашего рода в частности. Поэтому естественной реакцией на насаждение авторитета папы стал протестантизм, разделивший западное христианства на две ветви. Он, по мнению Соловьева,

«восстает против католического спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства. Но личная вера как такая, то есть как просто субъективный факт, не заключает в себе никакого ручательства своей истинности, — необходим для такой веры критерий. — Таким критерием для протестантизма первоначально является священное Писание, то есть книга. Но книга нуждается в понимании: для установления же правильного понимания необходимо исследование и размышление, то есть деятельность личного разума, который, в конце концов, и оказывается действительным источником религиозной истины, так что протестантизм естественно переходит в рационализм» [9, с. 196].

С такой позицией были согласны и славянофилы, и русские богословы XX в. Однако самого Соловьева развитие мысли и, что так же немаловажно, личный мистический опыт [см. об этом: 10, с. 448–449] привели к серьезному переосмыслению этой концепции. В работе «Россия и Вселенская Церковь» Соловьев серьезно меняет свое отношение к католичеству и, в частности, к его земному главе — Папе римскому. Он пытается убедить читателя, что сама власть понтифика есть материальное проявление божества в человеческом обществе, а сам Рим — «чудотворная икона вселенского христианства» [8, с. 28].

Отвергая на данном этапе своего творческого пути известный идеал славянофилов, философ утверждает, что авторитет даже вселенского собора может подвергаться сомнению, в отличие от четкой фигуры отвечающего за всех римского «князя апостолов» [8, с. 180]. Для подтверждения этого он пытается использовать богословскую аргументацию ссылками на мысли святых. Однако с позиции патрологии его попытки выглядят недостаточно убедительно.

Соловьев совершает достаточно распространенную ошибку, вырывая цитаты из исторического контекста. То, например, что писал Феодор Студит о роли

папы в защите правой веры, было справедливо в эпоху иконоборчества, однако делать из его слов выводы общего характера было явно преждевременно. Как минимум потому, что у нас нет никаких подтверждений, что преподобный принимал мысль о невозможности для папы допустить ошибку в вероучении, как это было сформулировано католиками в качестве догмата более тысячи лет спустя.

Будущее единство человечества видится Соловьеву как вселенская монархия, где отношения монарха и первосвященника уподобляются единству Отца и Сына, и подчинение Логоса Первой Ипостаси Троицы [8, с. 301, 426]. Эта идея «свободной теократии» становится для философа нравственным идеалом и целью развития всего тварного мира. Представляется, что фигура монарха становилась для философа еще и средством для достижения возжеланной цели единства христианства. Более того, возможно именно в этом Соловьев видел сакральный смысл самодержавия — способность преодолеть все вышеназванные препятствия канонического и догматического характера волей царя.

Однако даже простое знакомство с историей православия показывает катастрофичность такого пути. Ведь взяв под свою защиту папу римского и подчинившись ему как своему духовному отцу, монарх проявил ровно такой же волюнтаристский произвол, что и признанные императоры-ересиархи: Ираклий, Лев III Исавр, Константин V Копроним и другие. Ведь очевидно, что в среде православных и протестантов найдутся противники такого подчинения Риму. Что же тогда делать с ними? Предоставление свободы выбора приведет к расколу, а попытки их заставить приведут к росту насилия, противоречащего самой идее «свободной теократии».

Православная Византия обвиняется мыслителем в том, что предпочла узконациональные интересы вселенской миссии христианства и отказалась от него «как социальной силы, как движущего начала исторического прогресса» [8, с. 48]. Подобный подход даже получает у него наименование «антиримской ереси». Это же заблуждение он находит и в русском православии. Сосредоточение на внутренних делах достижения личного спасения он считает препятствием для главного: социальной миссии христианства как силы, призванной изменить мир.

Однако в погоне за социальным идеалом нельзя забывать, что христианство, все-таки, это не «Клуб добрых дел имени Иисуса из Назарета», ведь если бы служение Спасителя было бы в создании именно социального движения, то тогда не было бы нужды в Голгофе, а Христу стоило бы принять царскую корону и стать во главе земного Израиля, превратив его в страну праведных, пример которой был бы маяком надежды для всего мира. Однако Он выбрал совсем другой путь. Примечательно, что Соловьев как поэт начинает в этом вопросе противоречить Соловьеву-социалисту:

И миру Рим единство дал.
Чего ж еще недоставало?
Зачем весь мир опять в крови?
Душа вселенной тосковала
О духе веры и любви! [5, с. 56–57]

Важно заметить так же и то, что Соловьев видит в католичестве именно иерархическую власть Папы. Все же остальное: богословие, богослужебную

традицию, культуuroобразующую эстетику, столь важную для большинства русских католиков и сегодня, и прочее — он как будто не замечает. Более того, в ряде явлений средневековой западноевропейской жизни он видит искажение христианского идеала и даже прямой отказ него. Особую критику у него вызывают политические раздоры западных монархов, мешающие достижению мира как истинной цели международной политики [8, с. 17].

Видя это, нельзя не согласиться с наблюдением Е. Н. Трубецкого о том, что Соловьев настолько увлекается построением схем, что это «нередко переходит у него в отвлеченный, нежизненный схематизм» [10, с. 6]. Действительно, сводить все католичество к монархической власти папы над христианской церковью является проявлением именно такого схематизма. Даже критикуемое им в данной работе православие оказывается для соловьевской системы мысли более сложным и многогранным явлением, поскольку, отказавшись от социального идеала христианства, оно все же смогло сохранить более чистым остальные аспекты его учения.

Нельзя также не отметить, что идея универсальности христианства в Византии была намного более распространена, чем считал русский философ. Увы, объем и тема представленного исследования не позволяет подробно рассмотреть, как эта концепция развивалась в империи ромеев, хочется надеяться, нам удастся заняться этой теме в следующей работе. Сейчас же отметим самое важное: осуществителем всемирной миссии христианства в Византии была не церковная иерархия, а сам император.

Соловьев, во многом унаследовавший западный взгляд на взаимоотношения государства и Церкви, считал это рудиментом языческого цезаризма. Однако сами ромеи понимали сакральность служения василевса именно из христианского учения. Император считался выразителем Богом установленной на земле порядка, и иерархия земного царства считалась своеобразной иконой небесной иерархии. Об этом прекрасно писал С. С. Аверинцев:

«Двуединство Римской империи и христианской Церкви само по себе мир... кому бы ни принадлежала реальная власть, знак власти принадлежит римскому — ромейскому — императору... Универсальность христианской империи должна отвечать универсальности христианской веры...» [1, с. 324–326].

Василевс не был для Церкви внешней силой, он считался ее частью, возглавлял всего мирского чина с правом причастия в алтаре храма и благословения народа.

Критическое отношение к Византии со стороны Соловьева вполне объяснимо, если понять, что в его время византология была недостаточно развита и историческая ее оценка во многом продолжала пребывать под влиянием идей Эдуарда Гиббона, видевшего в Константинополе лишь обскурантистскую карикатуру на Рим истинный. Поэтому остается лишь сожалеть, что в своих размышлениях о проектах единения всечеловеческого государства и Церкви, Соловьев прошел мимо попытки едва ли не самого близкого к его идеалу осуществления этой концепции. Что позволяет в некоторой степени бросить ему упрек в антиисторизме.

То, что Соловьев не смог увидеть в Византии, он видит в исторической миссии России. Однако ее роль в объединении христианства представлялась

ему малоосуществимой для современной русской Церкви. Жестко критикуя синодальную систему, мыслитель считает, что государственный контроль парализовал религиозность народа, сделал русское христианство, по сути, бессильным. Однако и до реформ Петра эта проблема существовала, поскольку сама иерархия, в лице патриарха Никона, вступила на скользкий путь подчинения церковной иерархии как некой самостоятельной цели. Поэтому нет разницы, подчиняется ли народ патриарху или синоду, сам путь религиозного насилия в корне ошибочен.

Этот путь и стал великим соблазном для Рима, с которым смогли справиться далеко не все его понтифики. Подчинение папе насильно, равно как и принудительное подчинение еретиков, не может не извращать суть христианства, что привело католичество к авиньонскому пленению и насильственному же лишению папы светской власти во второй половине XIX в., современником которого стал и сам Соловьев.

В этом вопросе философ проявляет значительную непоследовательность. Ведь, считая такой путь неправильным в принципе, он все же находит аргументы в работе «Россия и Вселенская Церковь» для оправдания католичества за то, что русская иерархия порицается самым жестким способом. Представляется, что для самого Соловьева разрешение этого лежит в области мистики. Ведь римская иерархия все же имеет оправдание в личности апостола Петра, получившего благословение на церковную власть в словах Самого Спасителя и ставшего под действием благодати «камнем», легшим в основание Церкви. У русских предстоятелей такого явного благословения не имелось. «Или вообще Церковь не должна быть централизована... или же этот центр находится в Риме» [6, с. 83], — заключает мыслитель.

Тем не менее, Россия накопила значительный опыт в деле объединения народов, поэтому именно она, по мысли Соловьева, может стать во главе этого процесса. Для этого необходимо достичь совершенного народоустройства, соединив самодержавие, первосвященничество и пророческое чутье в постижении тайн Промысла. В описании этого идеала достаточно ярко проявлено типичное для славянофильства стремление идеализировать русские реалии, сведя их к пасторальной картине бесконечно мудрой Церкви, управляемой архиерейским собором, доброго и благочестивого царя-батюшки и деревенской патриархальной общины, в которой нет места никаким социальным конфликтам.

Самодержавный царь должен защитить католическую (!) иерархию против антихристианских государств Западной Европы. Примечательно, что значительную роль, по мысли Владимира Сергеевича, в этом процессе должны сыграть поляки — подданные российского императора, духовные сыновья Римского папы, стремящиеся к романо-германским народам в области культуры. Соответственно и реализация исторической миссии России решит через нормализацию польской (а затем и еврейской) проблемы.

В размышлениях об этом Соловьев опять проявляет свою черту схематизации в ущерб реальным шагам к разрешению проблем. Он фактически полагает, что сам призыв к осознанию своего христианского долга способен примирить враждующие стороны и угасить многовековой конфликт. С другой

стороны, нельзя не отметить, что в работах Соловьева голос христианского универсализма звучит необычайно сильно. В конце XIX в. утверждение, что во Христе есть место нациям, но нет национализму, выглядело весьма актуально, да, в общем-то, и остается таким до сих пор.

Завершая разговор об экуменистических воззрениях Соловьева, следует еще раз отметить, что, будучи чрезвычайно мистически одаренным человеком он был уверен, что мистическое единство Церкви как Тела Христова на земле не утрачено и наши дни.

В мистике Соловьева и получает свое окончательное разрешение и его проект достижения единства христианского мира. В своей «Повести об Антихристе» он как бы избавляется в том числе и от своих личных иллюзий о прогрессе человечества и достижении всеединства земными средствами. По его мысли, даже перед концом мира проект объединения церквей не будет реализован из-за разногласий и личных интересов самих людей, от иерархов до простых верующих.

Примечательно, что в «Повести» Соловьев сумел разделить мечту об единении церквей и концепцию «свободной теократии». Относительно последней нельзя не согласиться со словами Е. Н. Трубецкого:

«Я не могу назвать ни одного последователя его теократического учения... [оно] в лучшем случае не “принимается всерьез” или прощается Соловьеву как чудачество великого ума... “Свободная теократия” — такой же абсурд, как “круглый квадрат” или “деревянное железо” [10, с. 564–569].

Следует согласиться с мыслью И. И. Евлампиева [2] о том, что это сочинение отразило глубокий переворот, произошедший с философом в последние годы жизни. Так это проявилось в отказе от многих идей, в том числе и по гармонизации общественной жизни, как чересчур оптимистичных. Единение церквей в этом своеобразном «духовном завещании» Соловьева вообще не связано с каким бы то ни было государственным проектом.

Более того, если до этого соединение христиан мыслилось Соловьевым как первый шаг к началу новой эпохи торжества человечества, то здесь объединение церквей становится фактически завершением всей мировой истории, дальше которого естественный ход вещей прекращается прямым божественным вмешательством.

Более того, Соловьев не случайно именно в деятельности Антихриста осуществляет обе свои мечты — объединение христианства и становление теократического государства. Однако происходит это так, как принципиально не должно быть. Государство Антихриста становится пародией на «свободную теократию», а единение церквей происходит максимально недолжным способом.

Поэтому внимательно вчитываясь в то, с какими речами он обращается к христианам, можно понять, какие именно пути к достижению единства Церкви Соловьев считал неправильными. По отношению к сторонникам католичества, Антихрист обещает именно административное подчинение христиан мира Риму, восстановленному «со всеми прежними правами и преимуществами этого звания и кафедры, когда-либо данными от наших пред-

шественников, начиная с императора Константина Великого» [7, с. 210]. Так философ подвергает критике и свои собственные мысли на этот счет, высказанные в предыдущих работах.

Таким же ироническим образом Соловьев критикует распространенное в православии стремление держаться неизменности старых устоев, богослужебных форм и традиций, превращающих живую веру в роскошный, но мертвый музей. Саркастической критике подвергаются и протестанты, которые «всего более дорожат в христианстве лично уверенностью в истине и свободным исследованием Писания», стремясь превратить религию во всемирный институт «для свободного исследования Священного Писания со всевозможных сторон и во всевозможных направлениях и для изучения всех вспомогательных наук» [7, с. 211–212].

И тем не менее перед лицом воплощенного зла объединение Церкви все же произойдет. Старец Иоанн обличит обман Антихриста, а Петр II наконец-то правильно воспользуется своей канонической властью, отлучив его от имени всей христианской полноты. Профессор Паули же сможет сформулировать нравственное осуждение Обманщика. Таким образом, объединение произойдет как личный выбор людей «воли к добру» и признание приверженности Христу вне зависимости от всех прочих элементов традиции.

Можно согласиться с весьма остроумным замечанием Е. Н. Трубецкого, что в финале «Повести» Соловьев топит в огненном озере вместе с Антихристом и свои собственные проекты всемирной теократии и внешнего объединения христианства [11, с. 34].

Русские экуменисты XX в. во многом наследовали соловьевское представление о том, что единение церковью естественно вытекает из внутренней сути христианства и является одной из важнейших его задач на современном этапе истории. Однако они уже не рассматривали его как один из шагов переустройства человечества в духе «свободной теократии».

Помимо этого, они более тщательно подходили именно к механике этого процесса. Если Соловьев более интересовался социальной стороной западного христианства, его преемники обратились к вопросу разрешения догматических различий. Указывая на роль Папы как хранителя чистоты веры, о чем весьма подробно писал Соловьев в работе «Россия и Вселенская Церковь», они отмечали, что это не обязательно означает признания права административного контроля. Кроме этого, с позиции русских богословов 20–30-х прошлого века (как, впрочем, и их современных продолжателей), вопрос объединения церковей следует начинать с разрешения догматических споров, важность которых мыслитель явно недооценивал.

Однако следует помнить, что в «Повести об Антихристе», Соловьев прежде всего оторвался от своих собственных представлений об объединении христианства как политико-религиозного проекта. Для него единение церковью осталось мечтой и личным принятием Христа в надежде на торжество Его Церкви, в мистическое единство которой он продолжал искренне верить.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Другой Рим. СПб.: «Амфора», 2005.
2. Евлампиев И. И. Жизненная драма Владимира Соловьева. // Вопросы философии. 2011. № 2. [Электронный ресурс]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=273&Itemid=52 (дата обращения: 15.01.2024).
3. Кузнецов Ю. В. Геополитические идеи и экуменизм В. С. Соловьева // Региология Саранск: изд. МГУ им. Н. П. Огарева. 2011. № 2. С. 236–244.
4. Оболевич Т. Метафизические основания экуменического проекта Владимира Соловьева // Страницы: Богословие, Культура, Образование. М.: изд. ББИ, 2014. № 4 (Т. 18). С. 576–586.
5. Соловьев В. С. Избранное. СПб.: «Диамант», 1998.
6. Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 4. С-Пб.: «Просвещение», 1914.
7. Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С-Пб.: «Просвещение», 1914.
8. Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М.: тип. А. И. Мамонтова, 1911.
9. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма. СПб.: «Худ. Лит.», 1994.
10. Трубецкой Е. Н., кн. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: изд. А. И. Мамонтова, 1913.
11. Трубецкой Е. Н., кн. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 2. М.: изд. А. И. Мамонтова, 1913.
12. Черняев А., Бердникова А. Исторический идеал как сценарий для будущего: генезис и эволюция теократического проекта В. С. Соловьева // Философская антропология: Электронный научный журнал. М.: институт философии РАН. 2017. Т. 3. № 2. С. 124–140.

REFERENCES

1. Averintsev S. S. (2005) *Drugoi Rim [Another Rome]*. St. Peterburg: Amfora Publ., 2005. (In Russian).
2. Evlampiev I. I. (2011) *Zhiznennaiia drama Vladimira Solov'eva [Life drama of Vladimir Solovyov]* // *Voprosy filosofii*. 2011. № 2. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=273&Itemid=52 (accessed: 15.01.2024). (In Russian).
3. Kuznetsov Iu. V. (2011) *Geopoliticheskie idei i ekumenizm V. S. Solov'eva [Geopolitical ideas and ecumenism V. S. Solovyova]* // *Regionologiya Saransk: MGU Publ.* 2011. № 2. S. 236–244. (In Russian).
4. Obolevich T. (2014) *Metafizicheskie osnovaniia ekumenicheskogo proekta Vladimira Solov'eva [Metaphysical foundations of Vladimir Solovyov's ecumenical project]* // *Stranitsy: Bogoslovie, Kul'tura, Obrazovanie*. Moscow: BBI Publ., 2014. № 4 (T. 18). S. 576–586. (In Russian).
5. Solov'ev V. S. (1998) *Izbrannoe [Selected]*. S. Peterburg: Diamant Publ, 1998. (In Russian).
6. Solov'ev V. S. (1914) *Poln. sobr. soch. [Complete works]: In 10 vol. Vol. 4*. St. Peterburg: Prosveshchenie Publ., 1914. (In Russian).
7. Solovyov V. S. *Poln. sobr. soch. [Complete works]: In 10 vol. Vol. 10*. St. Peterburg: Prosveshchenie Publ., 1914. (In Russian).
8. Solov'ev V. S. (1911) *Rossiiia i vselenskaia Tserkov' [Russia and the Universal Church]*. Moscow: Mamontov's Publ., 1911. (In Russian).

9. Solov'ev V. S. (1994) Chteniia o bogochelovechestve; Stat'i; Stikhotvoreniia i poema [Readings about God-manhood; Articles; Poems and poetry]. St. Peterburg: Khudozhennaya Literatura Publ., 1994. (In Russian).
10. Trubetskoi E. N. (1913) Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva [Worldview Vl. S. Solovyova]: In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Mamontov's Publ. (In Russian).
11. Trubetskoi E. N. (1913) Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva [Worldview Vl. S. Solovyova]: In 2 vol. Vol. 2. Moscow: Mamontov's Publ. (In Russian).
12. Cherniaev A., Berdnikova A. (2017) Istoricheskii ideal kak stsenarii dlia budushchego: genesis i evoliutsiia teokraticeskogo proekta V. S. Solov'eva [Historical ideal as a scenario for the future: the genesis and evolution of V. S. Solovyov's theocratic project] // Filosofskaia antropologiya. Publ. Moscow: IF RAN Publ, 2017. T. 3. № 2. S. 124–140. (In Russian).
13. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Paris, 1857–1866.

*Р. В. Шиженский**

**РУССКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО XXI ВЕКА
В ПРЕДСТАВЛЕНИИ НЕЙРОСЕТЕЙ:
«А БЫЛ ЛИ МАЛЬЧИК?»****

В настоящее время современное русское язычество является неотъемлемой частью религиозной карты Российской Федерации. В связи со все более возрастающей ролью искусственного интеллекта в статье предпринимается попытка анализа вариативных/инвариантных образов современного русского язычества в отображении российских нейросетей («Шедеврум», «Ideogram», «Recraft», «Artgeneration»). В качестве текстовых «площадок» для генерации рисунков выступили следующие запросы: «русский воин-родновер XXI века», «русский родновер XXI века», «русский языческий храм XXI века», «современные русские языческие идолы». В результате пилотного исследования можно сделать следующие выводы: во-первых, при создании образов современных язычников нейросети прежде всего уделяют внимание конструированию символических знаков на шевронах, одежде, декоре храмов. Во-вторых, элементы внешнего вида (вторичные половые признаки, обрядовая одежда, татуаж) язычников нейросетей во многом копируют «религиозный облик» реальных представителей рассматриваемого сообщества. В-третьих, рисунки храмов и идолов нейросетей не противоречат, а иногда и вполне соответствуют реальным культовым прототипам.

Ключевые слова: современное русское язычество, нейросеть, символика, наглядность, сакральное пространство, идолы.

R. V. Shizhensky

**RUSSIAN PAGANISM OF THE 21ST CENTURY IN THE REPRESENTATION
OF NEURAL NETWORKS: “HAS THIS REALLY HAPPENED?”**

Modern Russian paganism is now an integral part of the religious map of the Russian Federation. In connection with the increasing role of artificial intelligence, the article tries

* Шиженский Роман Витальевич — канд. ист. наук, доц., heit@inbox.ru, Балтийский федеральный университет, Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14.

Shizhensky Roman V. — PhD in History, Assistant Professor, heit@inbox.ru, Baltic Federal University, str. 14, Alexander Nevsky, Kaliningrad, 236041, Russian Federation

** Данное исследование было поддержано из средств программы стратегического академического лидерства «Приоритет 2030» Балтийского федерального ун-та им. И. Канта.

to analyze the variational/invariant images of modern Russian paganism in the mapping of Russian neural nets (“Masterpiece”, “Ideogram”, “Recraft”, “Artgeneration”). As text “platforms” for drawing generation the following requests were made: “Russian warrior-rodnover of the XXIst century”, “Russian mother-in-law of the XXIst century”, “Russian pagan temple of the XXIst century”, “Modern Russian pagan Idols”. As a result of the pilot study, the following conclusions can be made: first, when creating images of modern pagans, neural nets primarily pay attention to the design of symbolic signs on chevrons, clothing, decor of temples. Secondly, the elements of appearance (secondary sexual characteristics, ceremonial clothing, tattoos) of the pagans of the neural nets in many ways copy the “religious appearance” of the real representatives of the community under consideration. Third, drawings of temples and idols of neural nets do not contradict, and sometimes quite correspond to real cult prototypes.

Keywords: modern Russian paganism, neural net, symbolism, visuality, sacred space, idols.

Современное русское язычество* («родноверие») семимильными шагами приближается к завершению собственного мировоззренческого конструкта. При пропагандируемом идеологами движения отказе от создания общепринятой централизованной языческой организации [19], единого пантеона, догматики и т. д. подавляющее большинство дискурсов русского язычества либо сформированы и признаны диаспоральным сообществом, либо находятся в стадии апробации («Шуйный путь», примитивное язычество, направления синкретического типа). Функционируют религиозные инварианты: выстроенная иерархия служителей культа, отсценарированные празднично-обрядовые практики, места отправления культа, система сакральной символики. Кроме традиционной «офлайн-жизнедеятельности» в форме этнических фестивалей, частных религиозных практик в пространстве капищ и храмовых комплексов, современное русское язычество активно осваивает интернет, предлагая потенциальным неوفитам программы обучения, новостную ленту, подборку религиозной литературы и онлайн-методику [2; 15; 17]. Новым витком актуализации современного язычества, в первую очередь, в плане внешнего проявления феномена следует признать СВО, в ходе которой стали известны данные о российских воинских подразделениях, символике, названиях вооружений, содержащих языческие атрибуты [21; 23].

Рефлексия исследовательского сообщества и саморефлексия идеологов движения, основанные только на опубликованных нарративах, подтверждают факт активной жизнедеятельности, всестороннего развития рассматриваемого внесистемного движения. В настоящее время защищено более десяти кандидатских диссертаций, в которых нашли отражения различные проблемные поля развития современного русского язычества: от анализа радикальных политических

* Современное русское язычество: «мировоззренческий феномен, возникший в РСФСР в 1970-х годах, в основе которого лежит комплекс идеологических, религиозных, социально-политических, культурных парадигм, направленных на возрождение славянских дохристианских верований. Этот феномен характеризуется: превалированием конструируемых авторских инициатив над реконструируемыми элементами мифологии и обрядовых практик; эклектикой идей этноцентризма и природоцентризма; структурной, мировоззренческой пролиферацией; конспирологией, футурологией и фолк-хистори как набором инвариантов» [24, с. 19].

исканий отдельных объединений до исследования культурных особенностей «родноверия», масштабный тематический калейдоскоп зафиксирован в тысячах статей и сотнях монографий [1; 6; 10; 13]. Выходя на «внепечатное» — визуальное интернет-пространство, «трое в лодке» в лице исследователя-носителя неизвестного (сочувствующего/безучастного/неприемлющего) попадают в информационный океан, в котором отсутствует не только количественное «дно» новоязыческих сюжетов, направлений, персоналий, но и зачастую размываются узнаваемые концепты объекта, все больше превращая современное этноориентированное язычество в синкретическое сетевое нечто*.

Безусловно, одним из главных элементов моделирования русской натиivistской религиозности с момента появления первых символов (знаменитый коловрат — новый знак нового славянского язычества в рамках привычного ассоциативного ряда был разработан А. А. Добровольским (Доброславом) и С. А. Добровольским (Родоставом) в 1984–1985 гг.) [8], образов пантеона, изображений чуров (идолов), предлагаемых проекций священного пространства, выступает визуализация. Тема «видимого язычества» уже несколько лет — предмет изучения заинтересованных сторон [4; 5; 7, с. 8–26; 12; 16; 18]. Вместе с тем, учитывая интернет как удобную информационную доминанту и все более возрастающее влияние искусственного интеллекта, одним из перспективных направлений в изучении современного прочтения доавраамической религиозности может стать исследование сгенерированного язычества: сегодняшнего язычества в «представлении» нейросетей.

В предлагаемой пилотной статье предпринимается попытка анализа младоязыческих вариативных/инвариантных образов в отображении российских нейросетей. В качестве экспериментальных площадок выступили нейросети: «Шедевр», «Ideogram», «Recraft», «Artgeneration» [20; 25; 26; 27]. Программам предлагалось сгенерировать картинки в соответствии со следующим текстовыми описаниями:

1. Русский воин-родновер XXI в. / русский боец-язычник XXI в.
2. Русский родновер XXI в. / русский язычник XXI в.
3. Русский языческий храм XXI в. / современный русский языческий храм.
4. Современные русские языческие идола**.

Запросы формировались исходя из актуальности и новизны тем в рамках развития современного русского язычества. Так, образ действующего язычника-воина обрел реальность в условиях проведения СВО, строительство закрытых культовых объектов приобрело черты массового явления в начале 20-х гг. XXI в. Соответственно, «русский родновер» и «русские языческие идола» — постоянные маркеры рассматриваемой мировоззренческой системы категорий «адепт» — «медиатор».

* Ректор «Училища славянской родной веры» В. С. Казаков следующим образом характеризует ситуацию со славянским язычеством в интернет-сети: «В настоящее время интернет полон различных учений и изысканий, но, как бы там ни было, очень многие из них к родноверию не имеют никакого отношения, вне зависимости от желаний авторов этих проектов» [11]. См. также: [3].

** Следует отметить, что каждый заявленный вопросный блок требовал дополнительных вводных задач, связанных с уточнением запроса.



Рис. 1



Рис. 2

В рисунках «блока № 1», посвященных образам русских воинов-родноверов XXI в., можно выделить ряд ключевых для сгенерированных изображений характеристик: камуфляж, элементы разгрузки, холодное и огнестрельное оружие, военный грим — подчеркивают род занятий персонажей; религиозная составляющая проявляется через фон — природный ландшафт, выступающий традиционным священным пространством для «классического» славянского и современного русского язычества, татуаж и вторичные половые признаки (усы, борода) как маркеры внешнего вида последователей создаваемой религиозной традиции. Отдельного внимания заслуживает обзор предлагаемой атрибутики. Согласно представлениям нейросетей, подавляющее большинство фигур воинов-родноверов несут огромное число нашивок, содержащих всевозможные знаки принадлежности (Рис. 1),* часть из которых с определенной долей вероятности можно трактовать как солярные (Рис. 2.). При этом обереги, популярные среди языческих бойцов в зоне СВО (молот Тора, секира Перуна, коловрат), нейросетями игнорируются.

Иллюстрации «блока № 2», за малым исключением, продолжают обозначенную выше линию, «развивая» русскую языческую тематику. Бородатые родноверы нейросетей вслед за реальными идеологами феномена различных направлений и поколений — обладатели особых религиозных одеяний (Рис. 3.), ничего общего не имеющих с историческими репликами и выполняющих функцию иного порядка: посвящения, напрямую связанного с присутствием

* Фантастическое содержание изображений шевронов вполне отвечает российским неоязыческим реалиям. Достаточно сослаться на «новодел» — символику инглингов, до настоящего времени широко представленную в специализированных интернет-магазинах, несмотря на запрет деятельности организации на территории РФ.



Рис. 3

внутренне-общинной иерархии (своеобразных «языческих годичных колец»). Нагляднее всего наличие иерархичных связей прослеживается во время проведения открытых праздников годового цикла (славянских этнофестивалей). Присутствующих на проводимых в рамках праздника обрядовых практиках условно можно разделить на следующие категории: внерегиозная группа (самая массовая), объединяющая случайных городских жителей, заинтересованных историей и культурой предков, попавших на фестиваль, доверившись рекламе в социальных сетях. Вторая категория — культовая среда заинтересованного сообщества, не состоящего в религиозных организациях (общинах), но разделяющего языческое мировоззрение и разбирающегося в сути происходящего на фестивале. К третьей категории относятся члены объединения: язычники-практики. В общине также существует «табель о рангах»: ближний круг доверенных, помогающих лидеру в непосредственном проведении культовых мероприятий, формировании основ функционирования организации, и сам идеолог-пассионарий (волхв, верховный жрец). Обрядовая одежда как необходимый атрибут принадлежности к «своим» обязательна для третьей категории «посвящения» и рекомендуется обладателям первых двух групп. Интересен факт формирования первой линии общего обрядового праздничного круга. Преимущество отдается обладателям славянского «традиционного» одеяния. Выбор обусловлен и рекламной акцией (репортажи, фотоотчеты с праздника), и естественным средством сплочения избранных, и примером для сочувствующих и желающих примкнуть к движению. Согласно мнению искусственного интеллекта, русские «родноверы» XXI в. подчеркивают свой религиозный статус при помощи татуажа, оберегов, физиологических особенностей. Полет фантазии наделил «нейро-родноверов» боевой раскраской. Многочисленные полевые наблюдения не подтверждают практики использова-

ния русскими язычниками краски в ритуальных целях. Предпочтение отдается отмеченному выше татуажу, в том числе цветному*, и менее распространенному шрамированию. В целом, учитывая отдельные варианты воспроизведений, в ближайшем будущем у нейросетей есть шанс сгенерировать образ современного среднестатистического «родновера».

Русский языческий храм XXI века («блок № 3»). По мнению религиоведа А. В. Гайдукова, первым крытым культовым объектом современных русских язычников являлся храм «Овин», располагавшийся на территории «Всеславянского святилища Перуна» в районе Купчино Санкт-Петербурга. Святилище принадлежало объединению «Схорон еж словен» и было ликвидировано властями 27 апреля 2007 г. Наиболее известный действующий храм «Огня Сварожича» был открыт «Союзом славянских общин славянской родной веры» в 2015 г. [9; 14]. Всплеск культового строительства, в результате которого на просторах России была возведена храмы в честь светлых и темных божеств, не отличаются унифицированными стандартами строительства. Проект разрабатывается и утверждается конкретным лидером общины, язычником-одиночкой. Его основу могут составлять как исторические прототипы (реконструкции храмов балтийских славян, закарпатских церквей, длинных домов), так и исключительные предпочтения создателя (заброшенная изба, сарай, полуземлянка). Пример храмового разнообразия иллюстрирует общую тенденцию развития современного русского язычества, характеризующегося неприятием централизации и отсутствием канонов, догматики. Созданные нейросетями макеты русских языческих храмов XXI в. полностью выдерживают выбранный курс. Единственными деталями, претендующими на придание «нейрохрамам» некой системности, является упомянутый выше нативный фон и изображения-символы (резьба, барельефы), украшающие фасад культовых объектов** (Рис. 4).

Современные русские языческие идола (блок № 4), в представлении нейросетей, отличаются крайним разнообразием типажей, объединенных материалом, выбранным для генерирования (дерево), детальной обработкой (резьбой), господством антропоморфных образов (Рис. 5). Полученные изображения божеств условно можно разделить на «одноуровневые», представляющие собой единый цельный образ, и «многоуровневые», содержащие дополнительные уровни сакрального пространства и подчиненных (?) главной

* Религиозный татуаж рядовых родноверов отличается определенной спецификой. На теле современного приверженца русского язычества одновременно могут размещаться руны футарка, элементы звериного стиля, российская неосимволика. По нашему мнению, столь явный каламбур, концентрация на одном «носителе» узнаваемых визуальных маркеров разных культур, служит лишь одной цели — многократной гиперболизации собственной «язычности». При этом обладатель столь разнообразного татуажа переступает через старо-языческие категории рода и племени. Этническая самоидентификация становится категорией второго сорта, уступая место «размытой мультирелигиозности»: «Я язычник, а уже потом русский, славянин!».

** Исследование автором двух храмовых комплексов в Калужской и Рязанской областях позволяет утверждать, что основная религиозная символика и атрибутика, объекты поклонения сосредоточены внутри культовых объектов. Однако в интервью с хранителем храма жрец сообщил, что в будущем предполагается украсить «языческой резьбой» наружную сторону здания.



Рис. 4



Рис. 5

фигуре представителей пантеона. Кроме того, некоторые идолы содержат атрибуты воинского обмундирования, предметы культа (книга, рог, посох и т. д.). Разнообразие моделей русских языческих идолов, созданных нейросетями, в полной мере отражает существующие в реалиях младоязыческого культа представления о «свободе творчества», о внешнем виде вместилища божества и перечне богов, почитаемых той или иной общиной:

«Кульминацией нативистской теогонии становится запуск культа Ковида <...> Несмотря на изначально аллегорический посыл, которым руководствовался создатель чура, в основе рассматриваемого мифотворчества всё та же вера во всеохватывающий фатум <...> Идея получила развитие в группе “Круг Ящера”, объединившей приверженцев неотрадиции (примитивного язычества). Как отметил А. Темногор, руководитель и духовный наставник “народной общины”, бог Ковид является новым божеством, врачи — служители культа, возглавляемые Ковидомилом Хворым, верховным жрецом. В качестве жертв (треб) антропоморфный вирус получает чеснок и имбирь. Лидер “Круга Ящера” склонен расценивать созданный образ как “новый эгрегор (маятник Фуко, если хотите), который имеет некую силу, и ее можно использовать в наших интересах, а не поддаваться ей”» [22, с. 96].

Таким образом, рассмотрение некоторых «звеньев» современного русского язычества в контексте творческих вариаций российских нейросетей позволяет сделать следующий вывод: при наличии фантастических элементов, искусственный интеллект достаточно успешно справляется с генерацией младоязыческих образов, уделяя особое внимание детализации — конструированию символики, характерного (мировоззренческого) внешнего вида персонажей и естественного (природного) фона. Можно предположить, что при дальнейшем стремительном развитии нейросетей, активном присутствии «родноверов»

в интернет-пространстве «нейроязыческие» изображения все ближе и ближе будут «подбираться» к действующим оригиналам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асеев О. В. Язычество в современной России: социальный и этнополитический аспекты: автореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 1999. 22 с.
2. «Велесов Путь» — центр духовного развития. URL: <https://velesovput.ru/about-us> (Дата обращения: 08.06.2024).
3. Гайдуков А. В. Интернет как источник информации и средство агитации современного язычества: на примере родноверов (неоязычников) Петербурга // Религиозная ситуация в Санкт-Петербурге и на Северо-Западе России. Вып. VI. СПб.: РПК Макс Принт, 2010. С. 113–125.
4. Гайдуков А. В., Скачкова Е. Ю. «Славянская» символика как способ социализации в языческой субкультуре позднего модерна // Социология религии в обществе позднего модерна. 2021. № 10. С. 83–89.
5. Гизбрехт А. И. Персонажи русского неоязыческого пантеона в произведениях российских художников: вопросы иконографии и интерпретации // Культурная жизнь Юга России. Краснодар: Краснодарский государственный институт культуры, 2017. (64). С. 39–43.
6. Заседателева А. Г. Язычество как феномен духовной культуры: автореф. дис. ... канд. культ. наук. Краснодар, 2003. 22 с.
7. Иващенко Я. С., Иванов А. А. Неоязычество в художественных практиках современной России: этнокультурные рецепции, коммуникативные технологии, ценностные основания. СПб.: РХГА, 2023. 192 с.
8. Интервью С. А. Добровольского (Родостава) Р. Шиженскому 06.10.2023 г. пгт. Ленинское Шабалинский район Кировской области. Из личного архива автора.
9. Интернет-переписка с А. В. Гайдуковым 14.06.2024. Из личного архива автора.
10. Кавыкин О. И. Конструирование этнической идентичности в среде русских неоязычников: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. 24 с.
11. Казаков В. С. Куда пойти за знаниями? // ССО СПб. URL: <https://mail.rodnovery.ru/stati/kuda-poiti-za-znaniyami> (Дата обращения: 12.06.2024).
12. Коршаков Д. Е., Роман С. Н. Использование элементов языческой символики в военных организациях новейшего времени // Материалы международной научной конференции молодых ученых. Орехово-Зуево: Государственный гуманитарно-технологический университет, 2016. С. 343–345.
13. Меранвилль В. Б. Славяно-горичское движение как одна из форм проявления русской национальной культуры: автореф. дис. ... канд. фил. наук. Йошкар-Ола, 2002. 22 с.
14. Освящение храма Огня Сварожича // ССО СПб. URL: <https://rodnovery.ru/video/osvyashchenie-khrama-ognya-svarozhicha> (Дата обращения: 16.06.2024).
15. Пантеон. URL: <https://yandex.ru/q/loves/pantheon/> (Дата обращения: 08.06.2024).
16. Тулаев П. В. Родные Боги в творчестве славянских художников. Художественный альбом и энциклопедия. М.: Слава, 2008. 240 с.
17. Училище родной веры славян. URL: <https://www.urvs.org/набор> (Дата обращения: 08.06.2024).
18. Хвастунова Ю. В. Неонацистская и неоязыческая молодежная символика в социальных сетях // Современная молодежь и вызовы экстремизма и терроризма в Рос-

сии и за рубежом. Сборник материалов Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции. Горно-Алтайск: Горно-Алтайский государственный университет, 2019. С. 112–115.

19. Черкасов И. Г. Слово Велеслава ко всем приверженцам Родной Веры // ВикиЧтение. URL: <https://religion.wikireading.ru/123563> (Дата обращения: 08.06.2024).

20. Шедеврум. URL: <https://shedevrum.ai> (Дата обращения: 02.06.2024).

21. Шиженский Р. Между капищем и СВО: Интервью с русской язычницей // ОК. URL: <https://ok.ru/zhurnalrod/topic/156633590593779> (Дата обращения: 10.05.2024).

22. Шиженский Р. В. Религиозный нативизм в России «эпохи» ковида // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 97. С. 91–104.

23. Шиженский Р. В. Российские язычники в специальной военной операции (опыт индивидуального интервью) // Вестник Мининского университета. 2023. Т. 11. № 4. С. 13.

24. Шиженский Р. В. Современное русское язычество: религиоведческая концептуализация: автореф. дис. д-ра филос. наук. Н. Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2024. 43 с.

25. Artgeneration. URL: <https://artgeneration.me> (Дата обращения: 02.06.2024).

26. Ideogram. URL: <https://ideogram.ai> (Дата обращения: 02.06.2024).

27. Recraft. URL: <https://www.recraft.ai> (Дата обращения: 02.06.2024).

REFERENCES

1. Aseev O. V. (1999). Iazychestvo v sovremennoi Rossii: sotsial'nyi i etnopoliticheskii aspekty [Paganism in Modern Russia: Social and Ethno-Political Aspects]. M. 22 s. (In Russian).

2. “Veslov Put” — tsentr dukhovnogo razvitiia [“Veslov Way” — the center of spiritual development] URL: <https://veslovput.ru/about-us> (Accessed 08.06.2024).

3. Gaidukov A. V. (2010). Internet kak istochnik informatsii i sredstvo agitatsii sovremennoago iazychestva: na primere rodnoverov (neoiazychnikov) Peterburga // Religioznaia situatsiia v Sankt-Peterburge i na Severo-Zapade Rossii [The Internet as a source of information and a means of agitation of modern paganism: on the example of native believers (neo-pagans) of Petersburg // The religious situation in Saint Petersburg and in the Northwest of Russia.]. Ed.VI. St. Petersburg.: RPK Maks Print. S. 113–125. (In Russian).

4. Gaidukov A. V., Skachkova E. (2021) “Slavianskaia” simvolika kak sposob sotsializatsii v iazycheskoi subkul'ture pozdnego moderna // Sotsiologiiia religii v obshchestve pozdnego moderna [“Slavic” symbolism as a way of socialization in the pagan subculture of late modern // Sociology of religion in the late modern society]. No 10. S. 83–89. (In Russian).

5. Gizbrekht A. I. (2017). Personazhi russkogo neoiazycheskogo panteona v proizvedeniakh rossiiskikh khudozhnikov: voprosy ikonografii i interpretatsii // Kul'turnaia zhizn' luga Rossii [Characters of the Russian Neopagan Pantheon in works of Russian artists: questions of iconography and interpretation // Cultural life of the South of Russia]. Krasnodar: Krasnodarskii gosudarstvennyi institut kul'tury. No 64. S. 39–43. (In Russian).

6. Zasedateleva A. G. (2003) Iazychestvo kak fenomen dukhovnoi kul'tury [Paganism as a phenomenon of spiritual culture Doct. Diss. Abstract]. Krasnodar. 22 s. (In Russian).

7. Ivashchenko Ia. S., Ivanov A. A. Neoiazychestvo v khudozhestvennykh praktikakh sovremennoi Rossii: etnokul'turnye retseptsii, kommunikativnye tekhnologii, tsnostnyye osnovaniia [Neo-paganism in the artistic practices of modern Russia: ethnocultural receptions, communication technologies, value bases.] St. Petersburg, RHGA. 192 s. (In Russian).

8. linskii raion Kirovskoi oblasti. Iz lichnogo arkhiva avtora.

9. Internet-perepiska s A. V. Gaidukovym 14.06.2024. Iz lichnogo arkhiva avtora.
10. Kavykin O. I. (2006) Konstruirovaniye etnicheskoi identichnosti v srede russkikh neoiazychnikov [The construction of ethnic identity among Russian neo-pagans] M. 24 s. (In Russian).
11. Kazakov V. S. Kuda poiti za znaniiami? [Where to go for knowledge?], SSO SRV. URL: <https://mail.rodnovery.ru/stati/kuda-pojti-za-znaniyami> (Accessed 12.06.2024).
12. Korshakov D. E., Roman S. N. (2016) Ispol'zovaniye elementov iazycheskoi simvoliki v voennykh organizatsiiakh noveishego vremeni // Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii molodykh uchenykh [The Use of Elements of Pagan Symbols in Modern Military Organizations // Materials of the International Scientific Conference of Young Scientists]. Orekhovo-Zuevo: Gosudarstvennyi gumanitarno-tekhnologicheskii universitet. S. 343–345. (In Russian).
13. Meranvil'd V. B. (2002) Slaviano-goritskoe dvizheniye kak odna iz form proiavleniia russkoi natsional'noi kul'tury [Slavic-Goritsky movement as one of the forms of manifestation of Russian national culture Doct. Diss. Abstract]: Ioshkar-Ola. 22 s. (In Russian).
14. Osvyashcheniye khrama Ognia Svarozhicha [Consecration of the Fire Temple of Svarodzic], SSO SRV. URL: <https://rodnovery.ru/video/osvyashcheniye-khrama-ognya-svarozhicha> (Accessed 16.06.2024).
15. Panteon [Pantheon]. URL: <https://yandex.ru/q/loves/pantheon/> (Accessed 08.06.2024).
16. Tulaev P. V. (2008) Rodnye Bogi v tvorchestve slavianskikh khudozhnikov. Khudozhestvennyi al'bom i entsiklopediia [Native Gods in the work of Slavic artists. Art album and encyclopedia]. M.: Slava. 240 s. (In Russian).
17. Uchilishche rodnoi very slavian [School of Slavic Native Faith]. URL: <https://www.urvs.org/nabor> (Accessed 08.06.2024).
18. Khvastunova V. (2019). Neonatsistskaia i neoiazycheskaia molodezhnaia simvolika v sotsial'nykh setiakh // Sovremennaia molodezh' i vyzovy ekstremizma i terrorizma v Rossii i za rubezhom [Neo-Nazi and neo-pagan youth symbols in social networks // Modern youth and challenges of extremism and terrorism in Russia and abroad]. Collection of materials of the All-Russian (with international participation) scientific-practical conference. Gorno-Altaiisk: Gorno-Altaiiskii gosudarstvennyi universitet. S. 112–115. (In Russian).
19. Cherkasov I. G. Slovo Veleslava ko vsem priverzhentsam Rodnoi Very [Veleslav's Word to all adherents of the Native Faith] VikiChtenie. URL: <https://religion.wikireading.ru/123563> (Accessed 08.06.2024).
20. Shedevrum [Masterpiece]. URL: <https://shedevrum.ai> (Accessed 02.06.2024).
21. Shizhenskii R. Mezhdru kapisshchem i SVO: Interv'iu s russkoi iazychnitse [Between Kapis and CBO: Interview with Russian pagan] OK. URL: <https://ok.ru/zhurnalrod/topic/156633590593779> (Accessed 10.05.2024).
22. Shizhenskii R. V. (2021) Religiozniy nativizm v Rossii "epokhi" kovida [Religious nativism in "Epochs" Russia of the Covid] Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofia. Religiovedeniye. No 97. S. 91–104. (In Russian).
23. Shizhenskii R. V. (2023) Rossiiskie iazychniki v spetsial'noi voennoi operatsii (opyt individual'nogo interv'iu) [Russian pagans in a special military operation (individual interview experience)]. Vestnik Mininskogo universiteta. T. 11. No 4. S. 13. (In Russian).
24. Shizhenskii R. V. (2024) Sovremennoe russkoe iazychestvo: religiovedcheskaia kontseptualizatsiia [Modern Russian Paganism: Religious Conceptualization Doct. Diss. Abstract], N. Novgorod: Minin University. 43 s. (In Russian).
25. Artgeneration. URL: <https://artgeneration.me> (Accessed 02.06.2024).
26. Ideogram. URL: <https://ideogram.ai> (Accessed 02.06.2024).
27. Recraft. URL: <https://www.recraft.ai> (Accessed 02.06.2024).

*А. М. Прилуцкий**

**СТРАТЕГИИ КАНОНИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ
И АПОЛОГЕТИКИ СООБЩЕСТВ
«АЛЬТЕРНАТИВНОГО ПРАВОСЛАВИЯ»**

Статья посвящена анализу стратегий апологетической саморепрезентации, частотно используемых религиозными общинами «альтернативного православия» и их лидерами в сети Интернет. Поскольку современные маргинальные религиозные сообщества активно осваивают информационную среду и продуктивно используют технологии распространения информации, анализируемые в статье стратегии формируют реализуемую ими символическую политику. Применяемые сообществами маргинального православия апологетические стратегии направлены на формирование пустых рамочных понятий и семиотических фикций, придающих канонически уязвимым, сомнительным, часто откровенно модернистским практикам видимость традиционности. При этом основной акцент делается на вопросы применения канонических норм, тогда как их смысловая интерпретация остается на втором плане, а содержательная аргументация подменяется эмоционально окрашенной риторикой.

Ключевые слова: маргинальное православие, юрисдикции, модернизм, фундаментализм, конспирология.

A. M. Prilutskii

**STRATEGIES OF CANONICAL CONTROVERSY AND APOLOGETICS
OF “ALTERNATIVE ORTHODOXY” COMMUNITIES**

The article is devoted to the analysis of apologetic self-presentation strategies frequently used by religious communities of “alternative Orthodoxy” and their leaders on the Internet. Since modern marginal religious communities actively explore the information environment and productively use information dissemination technologies, the strategies analyzed in

* Прилуцкий Александр Михайлович — д-р филос. наук, проф., april@mail.ru, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Российская Федерация, 19118, Санкт-Петербург, Набережная реки Мойки, 48.

Prilutskii Alex. M. — Ph.D, Professor, april@mail.ru, Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Embankment, St. Petersburg, 191186, Russia.

the article form the symbolic policy they implement. The apologetic strategies used by communities of marginal Orthodoxy are aimed at forming empty framework concepts and semiotic fictions that give canonically vulnerable, dubious, and often openly modernist practices the appearance of traditionalism. At the same time, the main emphasis is placed on the application of canonical norms, while their semantic interpretation remains in the background, and meaningful argumentation is replaced by emotionally colored rhetoric.

Keywords: marginal Orthodoxy, jurisdictions, modernism, fundamentalism, conspiracy theories.

Отличительной чертой современного «альтернативного православия» является наличие фактических и логических противоречий между декларируемой верностью каноническим нормам и правилам, с одной стороны, и реальной практикой церковной повседневностью — с другой. Самосвящество, экзотические архиерейские хиротонии «по телефону», различные т. н. «самостийные рукоположения», постоянная межюрисдикционная миграция клириков, регулярное взаимное наложение различных «прещений», труднообъяснимые прекращения и восстановления канонического общения и подобное является повсеместной практикой «альтернативного православия». При этом постоянные обвинения канонических Православных юрисдикций в различных канонических нарушениях (прежде всего в утрате т. н. «соборности») в настоящее время сложились в своеобразную миссионерскую стратегию, позволяющую относительно результативно вербовать adeptов. Однако очевидная аканоничность, если не сказать — антиканоничность церковной жизни маргинальных православных сообществ не только приводит к формированию феномена псевдоправославного сектантства [13], но и порождает инверсивный конфликт между декларируемыми принципами и церковной практикой. Для разрешения этого конфликта adeptами и идеологами маргинальных сообществ параправославного паттерна реализуются апологетические стратегии. В их основе лежат герменевтические уловки, разбору которых посвящено настоящее исследование.

Сразу необходимо отметить, что базовым апологетическим паттерном разрешения возникающего инверсивного напряжения являются различные герменевтические и семиотические спекуляции, направленные на формирования феномена, который ранее нами был определен как теология и идеология «осажденной крепости» — окруженной врагами группы героев, все силы которых уходят исключительно на «оборону». Это позволяет «переключать общественное внимание с актуальных проблем современности на “глубинные причины” реального положения дел» [10, с. 93], в том числе при помощи установок конспирологической герменевтики. Проведенное нами исследование, выполненное при помощи метода контент-анализа, выявило, что обвинения (в той или иной форме) канонических Православных Церквей в различных нарушениях канонов содержатся в 58% проповедей клириков альтернативного православия, размещенных в интернете (объем выборки 170 проповедей). При этом критика канонических, вернее — антиканонических безобразий, присутствующих в «альтернативных юрисдикциях», в проповедях клириков Русской Православной Церкви Московского Патриархата находится в рамках статистической погрешности.

Спецификой современного маргинального православия радикалистского паттерна является совмещение фундаменталистских деклараций с откровенным церковным модернизмом, который проявляется прежде всего в сфере каноники. Это доказывает справедливость выводов профессора Д. А. Головушкина о том, что при определенных условиях религиозный фундаментализм и модернизм выступают в качестве амбивалентных феноменов [1], по крайней мере, наличие этих тенденций в рамках единого семиотического пространства может быть относительно бесконфликтным. При этом возникает семиотическая мимикрия, обеспечивающая сокрытие от потенциальных адептов собственного маргинального статуса [14] и трансформацию фундаменталистской семиотики в маркеры квази-традиционализма. Это позволяет трактовать существующий и тщательно подпитываемый адептами антагонизм по отношению к каноническим Церквям как антагонизм внутриконфессиональный, а само существование маргинальных сообществ радикального типа рассматривать как явление православной семиосферы при неопределенном количестве страт [4, с. 41], если на уровне деклараций стратой-носителем нормативных ценностей является корпус догматических и канонических норм и правил, то фактически такой нормативной стратой признается соответствующая маргинальная группа, с существующими в ее недрах окказиональными практиками. Последние в сознании адептов воспринимаются как нормы вселенского уровня.

Отличительной чертой канонической апологетики маргинального православия является трансформация конспирологии из фонового мифологического субстрата в герменевтические паттерны объяснения реальности, что позволяет использовать установки конспирологической герменевтики для интерпретации канонических норм и трансформации последних применительно к реальным условиям существования соответствующих маргинальных обществ. Задачей применяемых герменевтических уловок является обоснование существующих практик вопреки их очевидному противоречию общеизвестным нормам церковной каноники, то есть такая интерпретация норм и принципов канонического регулирования, которая оказывается на формальном либо содержательном уровнях соответствующей реальностям церковной жизни. Данная трансформация осуществляется на двух уровнях, относящихся к области реализации норм канонического права и области их содержания.

1. Благословение авторитетного лица позволяет легализовать сомнительные канонические действия

В качестве легитиматора сомнительных с канонической точки зрения действий могут выступать не только анонимные, зачастую мифические «старцы», но и референции к вполне реальным религиозным деятелям, обладающим авторитетом в соответствующем маргинальном сообществе. К числу последних до недавнего времени относился бывший патриарх Иерусалимский Иринея, пользовавшийся репутацией «исповедника», пострадавшего за свои антиглобалистские и антикумунические убеждения. Так, ссылкой на благословение Иринея обосновывал каноничность принятия в общение клириков сомнительной хиротонии один из лидеров т. н. «непоминающих» Даниил (Филиппов). Согласно заявлению последнего, упомянутых клириков в обще-

ние принял не он, Даниил, но самолично патриарх Ириней, соответственно все вопросы и возражения должны быть адресованы в адрес последнего. При этом Даниил (Филиппов) не исключил возможности того, что больной престарелый Ириней не осознал, на что именно он дал благословение, но последнее обстоятельство, с точки зрения Даниила (Филиппова), непринципиально и не препятствует канонической легитимности данной ситуации [3]. Апеллирующей к авторитету Иринейя обосновывал свой канонический статус один из наиболее одиозных «иерархов» маргинального православия, безграмотный «патриарх-царь Зосима». Последним было составлено особое «свидетельство», являющееся своеобразным шедевром псевдоканонического делопроизводства [6], пестрящим грамматическими ошибками и оттисками каких-то печатей. Позднее окружение патриарха Иринейя заявило, что «благословение Иринейя было получено обманным путем» [2].

В рамках данной стратегии следует рассматривать легендарный рассказ об архиерейской хиротонии Геннадия (Секача), которую даже адепты ИПЦ вынужденно признают «своеобразной», но при этом легализованной авторитетом Серафима (Поздеева), личности тоже во многом мифологизированной. Согласно одному из нарративов, престарелый и больной Серафим за несколько дней до смерти возложил свою панагию на Геннадия (Секача), «рукоположив» его таким образом в епископы.

2. «В условиях господства ересей не все бывает по правилам»

Согласно логике данного аргумента, в условиях «господства ересей» нормы канонического права действуют избирательно [3], причем критерии данной избирательности никогда не определяются, это позволяет задавать их ситуативно. Данная стратегия предельно расширяет герменевтический горизонт применения канонов, превращая последнее в пустое рамочное понятие. В качестве примера иногда приводится аналогия с законами военного времени и аллегорическое уподобление современного состояния Церкви военному времени (война с различными ересями, т. н. «сергианством», глобализмом, экumenизмом etc.)

Коль скоро «в условиях господства ересей не все бывает по правилам», ключевым становится вопрос о том, кто именно определяет границы и пределы возможных исключений из существующих канонических норм, этот вопрос принципиально остается открытым, что расширяет возможности применения данной апологетической стратегии.

В качестве второго, не менее популярного рамочного понятия используется «икономия», границы и условия применимости которой тоже принципиально не определяются. Данные пустые рамочные понятия выполняют в семиосфере роль семиотических фикций, используемых для семиотической мимикрии: модернистские конструкты в итоге обретают видимость традиционности и каноничности [11].

3. Противопоставление «главных» и «второстепенных» признаков Церкви

Традиционная православная экклесиология относит наличие канонического епископата к числу важнейших признаков Церкви. Особо следует отметить, что данный тезис не вызывал каких-либо возражений со стороны теологов Русской Православной Церкви за границей, о преемственности которой являются многочисленные современные маргинальные сообщества.

Так, протопресвитер Михаил Помазанский, преподаватель Джорданвилльской семинарии, автор учебника «Православное Догматическое Богословие», писал, что «из многих внешних признаков Церкви издревле выделяются, как главнейшие, два: а) верность преданному учению и б) преемственность иерархии» [9]. В современных маргинальных сообществах предпринимаются попытки обосновать возможность отнесения канонического епископата к «второстепенным признакам церкви», для чего используются уловки, которые можно условно определить как методы «демагогической герменевтики», а именно противопоставление «канонической формы» «духоносному содержанию» с акцентированием последнего. Это позволяет рассматривать каноны как некую формальность, которой, при необходимости, можно и пожертвовать:

«Второстепенные признаки Церкви тоже надо стараться сохранять, в той степени, насколько это возможно, но только если для этого благоприятствуют внешние условия и жизненные обстоятельства, если это не идет во вред главным признакам Церкви. Но если в ту или иную эпоху, времена, в различной местности на земле, являются такие внешние условия и жизненные обстоятельства, при которых встает выбор между главными и второстепенными признаками Церкви, то надо жертвовать второстепенными признаками, стараясь сохранить главные признаки, без которых нет спасения души, нет Церкви. Второстепенные признаки — церковная организация, священство, иерархия и внешняя возможность совершения Таинств — являются средствами для воспитания главных признаков Церкви» [5].

4. Противопоставление канонов т. н. «правде Божией»

Согласно логике данной аргументации, начиная с 1927 г. «одного катехизического определения Церкви недостаточно». 1927 год в качестве своеобразной точки отсчета избран как семиотический маркер «создания митрополитом Сергием (Страгородским) красной лжецеркви», последнее утверждение стереотипически воспроизводится в идеодискурсе маргинального православия радикального паттерна в качестве идеологизированной мифотеологемы, используемой в различных апологетических нарративах. С этого момента главным критерием истинной Церкви становится «церковная правда» [12]. В результате происшедшего, по мнению адептов ИПЦ, в 1927 г. «экклесиального сдвига»

«сухая каноничность не работает... Правда церковная всегда канонична. Ложь церковная абсолютно неканонична... Классический хрестоматийный пример связан с переводом митрополита Иосифа Петроградского с Петроградской кафедры на Одесскую. Сергей (Страгородский) издал распоряжение, чтобы митрополиту Иосифу перейти с Петроградской кафедры на Одесскую, а митрополит Иосиф этому распоряжению не подчинился. С точки зрения

канонов, Сергей действовал совершенно законно: как заместитель местоблюстителя он имел право переводить архиереев с кафедры на кафедру, он назначил митрополита Иосифа на кафедру Петроградскую, он же его перевел на Одесскую. А вот митрополит Иосиф нарушил дисциплину каноническую и отказался. С формально-канонической точки зрения, правда за Странгородским, а неправда за Иосифом Петроградским. Но с точки зрения правды церковной, прав Иосиф Петроградский» [7].

При этом критерии того, что именно является «церковной правдой», принципиально не определяются, что позволяет их трактовать ситуативно.

Соответственно, главными признаками «лжецеркви» с этого же периода являются «ложь» и «беззаконие», как и в случае с «церковной правдой», критерии отсутствуют, что позволяет при необходимости в качестве таковых рассматривать субъективные оценочные суждения. Применение данной герменевтической уловки позволяет не только создавать пустые рамочные понятия, но и формировать демагогический дискурс, в котором аргументация подменяется риторическими конструкциями и эмотивными заявлениями. Так, любое действие в сфере церковного администрирования при необходимости может быть объявленным «не соответствующим критерию церковной правды», особенно если в его результате кто-либо определяет себя в качестве «пострадавшего от произвола и беззакония» и демагогически живописует нанесенные ему реальные и мнимые обиды [8].

Полученные результаты позволяют сделать вывод о том, что применяемые сообществами маргинального православия апологетические стратегии направлены на формирование пустых рамочных понятий и семиотических фикций, придающих откровенно модернистским конструктам видимость традиционности. При этом основной акцент делается на вопросы применения канонических норм, тогда как их смысловая интерпретация остается на втором плане. Формирующийся в результате реализации апологетических стратегий демагогический дискурс способствует подмене содержательной аргументации эмоционально окрашенной риторикой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Головушкин Д. А. Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 87–97.
2. Гоша и Зосима — две стороны одной фальшивой медали. О присяге Зосиме «Отрепьеву» // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cw6h517AET8> (дата обращения: 11.04.2024).
3. Еще раз о катакомбных архиерейских хиротониях. Схиархимандрит Даниил (Филиппов) // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=780UQup97L0&t=797s> (дата обращения: 11.04.2024).
4. Лебедев В. Ю. К вопросу о типологии культур и особенностях религиозного праксиса // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. 2013. № 2. С. 39–51.

5. О главных и второстепенных признаках Церкви // URL: https://www.paraklit.org/1-cherkov/priznaki_tcerkvi (дата обращения: 11.04.2024).
6. О церковном аферисте «митрополите» Зосиме — Леониде Власове // URL: https://www.youtube.com/watch?v=HgukQJiyf_c (дата обращения: 11.04.2024).
7. Обращение к Истинно-православным христианам в свете деятельности секты РИПЦ! Часть 1 // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=J2vAEgpFH1Q&t=245s> (дата обращения: 11.04.2024).
8. Осторожно. Секта РИПЦ // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=yL8NMSain5M&t=578s> (дата обращения: 11.04.2024).
9. Помазанский М., протопр. Признаки Христовой Церкви и современное христианство // URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/24337-Признаки-Христовой-Церкви-и-современное-христианство.pdf> (дата обращения: 11.04.2024).
10. Прилуцкий А. М. «Сталинский миф» в религиозном и парарелигиозном дискурсах // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2016. № 2. С. 87–95. DOI 10.17238/issn2227-6564.2016.2.87.
11. Прилуцкий А. М. Прагматика семиотической мимикрии в дискурсах маргинальной ритуалосферы // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. 2020. № 2 (65). С. 164–169.
12. Проходимцы из РИПЦ как пример современной церковной апостасии! // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8XTRmPkTAjU&t=2412s> (дата обращения: 11.04.2024).
13. Силантьев Р., Рагозин Ю. Парарепривославные секты современной России. М.: Снежный Ком М., 2021. 432 с.
14. Федяшкин М. В. Семиотическая мимикрия в синкретических религиозных организациях на примере «Михайловской обители» г. Пензы // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. 2021. № 12. С. 152–155.

REFERENCES

1. Golovushkin D. A. Religioznyy fundamentalizm / religioznyy modernizm: kontseptual'nye protivniki ili ambivalentnye fenomeny? [Religious fundamentalism / religious modernism: conceptual opponents or ambivalent phenomena?] In: Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. 2015. № 1 (57). Pp. 87–97. (In Russian).
2. Gosha i Zosima — dve storony odnoy fal'shivoy medali. O prislyage Zosime “Otrepëvu” [Gosha and Zosima are two sides of the same false coin. About the oath to Zosima “Otrepyev”] (2022) // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cw6h5l7AET8> (accessed: 11.04.2024). (In Russian).
3. Eshche raz o katakombnykh arkhiereyskikh khirotoniyakh. Skhiarkhimandrit Daniil (Filippov). [Once again about the catacomb episcopal consecrations. Schema-Archimandrite Daniil (Filippov)] (2018) // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=780UQup97L0&t=797s> (accessed: 11.04.2024). (In Russian).
4. Lebedev V. Yu. K voprosu o tipologii kul'tur i osobennostyakh religioznogo praksisa [On the question of the typology of cultures and features of religious praxis] In: Religiya. Tserkov'. Obshchestvo. Issledovaniya i publikatsii po teologii i religii. 2013. № 2. Pp. 39–51. (In Russian).
5. O glavnykh i vtorostepennykh priznakakh Tserkvi [On the main and secondary features of the Church] // URL: https://www.paraklit.org/1-cherkov/priznaki_tcerkvi (accessed: 11.04.2024). (In Russian).

6. O tserkovnom aferiste “mitropolite” Zosime — Leonide Vlasove. [About the church swindler “Metropolitan” Zosima — Leonid Vlasov.] (2022) // URL: https://www.youtube.com/watch?v=HgukQJiyf_c (accessed: 11.04.2024). (In Russian).

7. Obrashchenie k Istinno-pravoslavnyim khristianam v svete deyatelnosti sekty RTOCh! Chast' 1 [An appeal to True Orthodox Christians in light of the activities of the RTOC sect! Part 1] (2020) // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=J2vAEgpFH1Q&t=245s> (accessed: 11.04.2024). (In Russian).

8. Ostorozhno. Sekta RTOCh. [Carefully. RTOCh sect] (2020) // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=yL8NMSain5M&t=578s> (accessed: 11.04.2024). (In Russian).

9. Pomazanskiy M., protopr. Priznaki Khristovoy Tserkvi i sovremennoe khristianstvo. [Signs of Christ's Church and modern Christianity] (2023) // URL: <https://azbyka.ru/oteknik/books/download/24337-Priznaki-Khristovoy-Tserkvi-i-sovremennoe-khristianstvo.pdf> (accessed: 11.04.2024). (In Russian).

10. Prilutskii A. M. “Stalinskiy mif” v religioznom i parareligioznom diskursakh [“Stalin's myth” in religious and parareligious discourses] In: Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki. 2016. № 2. Pp. 87–95. DOI 10.17238/issn2227–6564.2016.2.87. (In Russian).

11. Prilutskii A. M. Pragmatika semioticheskoy mimikrii v diskursakh marginal'noy ritualosfery [Pragmatics of semiotic mimicry in the discourses of the marginal ritual sphere] In: Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filologiya. 2020. № 2 (65). Pp. 164–169. (In Russian).

12. Prokhodimtsy iz RTOCh kak primer sovremennoy tserkovnoy apostasii! [RTOCh as an example of modern church apostasy!] (2020) // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8XTRmPkTAjU&t=2412s> (accessed: 11.04.2024). (In Russian).

13. Silant'ev R., Ragozin Yu. (2021). Parapravoslavnye sekty sovremennoy Rossii [Para-Orthodox sects of modern Russia]. Moscow: Snezhnyy Kom Publ. 432 p. (In Russian).

14. Fedyashkin M. V. Semioticheskaya mimikriya v sinkreticheskikh religioznykh organizatsiyakh na primere “Mikhaylovskoy obiteli” g. Penzy [Semiotic mimicry in syncretic religious organizations using the example of the “St. Michael's Monastery” in Penza] In: Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki. Seriya: Poznanie. 2021. № 12. Pp. 152–155. (In Russian).

*В. А. Егоров**

САКРАЛЬНЫЕ МЕСТА (СВЯЩЕННЫЕ РОЩИ) В ЯЗЫЧЕСТВЕ РОССИИ В РЕЛИГИОЗНОМ И СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Язычество является одной из древнейших религиозных форм, которая сохранила свое влияние и значение в жизни немалой части граждан России разных национальностей, и относится к числу важнейших элементов идентификационного набора современного человека: пол, национальность, культура, язык и пр. Места, которые предназначены для выполнения особенных религиозных практик, которые мы называем обрядово-ритуальными, также входят в религиозный идентификационный набор человека как один из его элементов. Для последователей язычества в России, в разнообразных его формах, такими местами являются, среди прочих, священные рощи, которые играют особую роль в жизни религиозного человека, выводятся из профанного состояния и сакрализуются, приобретают особые онтологические и аксиологические свойства. Современное российское язычество является одним из многих религиозных направлений в многорелигиозном пространстве современной России, поддается классификации, но не сводится и не является чем-то единым, институционально однородным. Является многомерным, моноэтническим и полиэтническим, моническим и политеистическим, сельским и городским, отдельные направления язычества вышли за границы России (например, шаманизм), а некоторые языческие направления, возникшие за рубежом, наоборот, стали частью российского религиозного пространства (например, викка).

Ключевые слова: язычество, святилище, священные места, священные рощи, религии России.

* Егоров Владимир Александрович — канд. филос. наук, ст. преп.; vladimiregorov@yandex.ru; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15.

Vladimir A. Egorov — PhD in Philosophy, Senior lecturer; vladimiregorov@yandex.ru; Russian Christian Academy for Humanitarian named after F. M. Dostoevsky; Russian Federation, 191023, St Petersburg, Fontanka River Embankment, 15.

V. A. Egorov
SACRED PLACES (SACRED GROVES) IN THE PAGANISM OF RUSSIA
IN THE RELIGIOUS AND SOCIO-CULTURAL DIMENSION

Paganism is one of the oldest religious forms, which has retained its influence and importance in the lives of a considerable part of Russian citizens of different nationalities, and is one of the most important elements of the identification set of a modern person: gender, nationality, culture, language, etc. Places that are designed to perform special religious practices, which we call ritual. They are also included in the religious identification set of a person as one of its elements. For followers of paganism in Russia, in its various forms, such places are, among others, sacred groves, which play a special role in the life of a religious person, are brought out of a profane state and sacralized, acquire special ontological and axiological properties. Modern Russian paganism is one of the many religious trends in the multi-religious space of modern Russia, it can be classified, but it is not reduced and is not something unified, institutionally homogeneous. It is multidimensional, monoethnic and polyethnic, monic and polytheistic, rural and urban, some areas of paganism have gone beyond the borders of Russia (for example, shamanism), and some pagan trends that originated abroad, on the contrary, have become part of the Russian religious space (for example, Wicca).

Keywords: paganism, sanctuary, sacred places, sacred groves, religions of Russia.

Сакральные места в язычестве, так же как и в других религиях, всегда связаны с отделением от профанного, мирского, и составляют дихотомию, биполярную оппозицию. Сакральные места как места поклонения могут быть как природные, так и искусственные, как коллективные, так и индивидуальные. С искусственными все более-менее понятно. В исторической памяти для нас это всегда храм, церковь, мечеть, синагога или дацан. Но всегда (почти всегда) это отдельно стоящее сооружение, предназначенной только (или почти только) для проведения обрядово-ритуальных действий той или иной религиозной традиции и обладающее нуминозностью. Сакральные сооружения (храм) и сакральные комплексы (монастырь) являются маркерами религиозной культуры и репрезентируют количественно основное, доминирующее религиозное направление, или основные, присутствующие в данном государстве, в данном локусе, и являющиеся для него значимыми, признаваемыми социальными институтами.

Кроме количественной репрезентации присутствует качественная, при которой сакральное сооружение оценивается художественно, с точки зрения искусства как светского, так и религиозного. В подавляющем большинстве сакральные сооружения являются архитектурными произведениями искусства и являются доминантами, отличными от других сооружений. Чаще всего это христианские храмы и монастыри (православные, католические, протестантские), а также синагоги в иудаизме и мечети в исламе — все вместе авраамические религии. К сакральной архитектурной репрезентации нетеистической религии, но также имеющие архитектурное представительство в религиозном ландшафте страны, отнесем дацаны в буддизме. К природным сакральным местам относят родники, реки, камни, скалы, деревья, рощи, лес etc.

Известный религиовед и культуролог Мирча Элиаде (Mircea Eliade) предложил следующую классификацию тех групп религий и верований, которые в своей теологии и религиозной практике используют природные элементы: дерево, деревья, рощи. М. Элиаде оговаривается, что эта классификация

не охватывает всех возможных вариантов, но дает общее представление о том, что входит в эту систему верований и как это выражается символически. Он предлагает 7 возможных вариантов: 1) система «камень — дерево — алтарь» — микрокосм на самых древних стадиях религиозной жизни; 2) дерево — образ Космоса; 3) дерево — космическая теофания; 4) дерево — символ Жизни, плодородия, источник бессмертия; 5) дерево — Центр мира и опора Вселенной; 6) мистические узы между деревьями и людьми (дерево как хранилище душ предков человека; присутствие деревьев при церемониях инициации); 7) дерево — символ воскресения, возрождения [9].

М. Элиаде предлагает считать, что «дерево представляет — то ли ритуально и конкретно, то ли в мифологии и космологии или просто символически — бесконечно обновляющийся живой Космос» [9]. Элиаде использует термин «иерофания» как такой акт коммуникации, при котором происходит проявление священного, явление сакрального, всегда обладающим контекстуальностью. Так, растительные иерофании проявляют себя через символ (Космическое дерево), метафизический миф (Древо Жизни), обряд (церемониальные процессии, моления), миф и ритуал (аграрные ритуалы); растительные и сельскохозяйственные культы и т. д.

Примечательно, что природные сакральные места или комплексы являются универсальным элементом в различных религиях и встречаются как в монотеистических традициях, так и в политеистических, а также и в религиях без верховных богов, к которой мы относим буддизм и шаманизм.

Говоря о религиях современной России, можно отметить, что священные места, в целом, и священные рощи, в частности, как естественный, природный религиозный комплекс являются особыми сакральными местами для многих религиозных направлений, как авраамических, так и нет. В неавраамических религиях они встречаются у мари, последователей Марийской традиционной религии (около 300 священных рощ), осетинской традиционной религии, в сибирском шаманизме и не только.

Рассматривая пример Марийской традиционной религии, для которой священная роща (Кусото) является, пожалуй, самым главным местом, где происходят основные коллективные религиозные действия: моления и подношения. Священные рощи бывают трех видов: родовые, общедеревенские, всемарийские. В зависимости от того, какого рода моления предполагается провести, от нескольких раз в году, до одного раза в 5–7 лет, выбирается та или иная роща. Существуют определенная система правил поведения в священных рощах, разрешительных и запретительных, выполнение которых приводит к появлению нуминозного переживания, которое является важной частью религиозной жизни человека.

Признавая значимость марийской народной религии, ее традиционность в жизни марийского общества, ее культуuroобразующую и идентификационную функцию, в отношении священных рощ, особых сакральных мест, в которых регулярно происходят религиозные моления и другие обрядово-ритуальные действия, в ст. 55 «Охрана природы религиозно-культовых зон» закона № 143-III Республики Марий Эл от 17 апреля 1992 г. «Об охране и рациональном использовании окружающей природной среды» закрепляется их охранный

статус. «Культовыми зонами, по просьбе верующих, объявляются изъятые из хозяйственной эксплуатации участки земли, традиционно используемые местным населением в целях удовлетворения религиозных потребностей» [4].

Такое особое отношение к священным рощам декларирует не только уважение к религиозным взглядам, национальной и культурной идентичности мари, но и гарантирует сохранение самобытности, неапроприированности малого народа в большой стране.

Интересен случай с осетинской традиционной религией, которая, как и Марийская традиционная религии, претендует на статус исторической, традиционной, дохристианской религии Осетии, которую часть осетин считает культуuroобразующей. В отличие от Марий Эл [1] у осетин Республики Северная Осетия — Алания немного другая демографическая ситуация в республике. Если в Марий Эл большинство населения составляют русские, а на втором месте мари [1], то в Осетии 65% — осетины [3], а русские на втором месте — 16%. Как в той, так и в этой республике количество православных превышает количество представителей других религий. Русская православная церковь является доминирующей, а тех, кого можно было бы причислить к традиционной религии Осетии — уацдин (неавраамическая религия), или к язычникам, достаточно мало.

Но вместе с тем они присутствуют в республике и так же, как мари, претендуют на то, чтобы их религия имела статус традиционной религии осетин, дохристианской, а значит, более древней, и при этом, по утверждению последователей, монотеистической. Трансляция знаний о боге, устройстве мира, отношений между творениями, практиками, обрядово-ритуальными действиями, того, что можно отнести в религиозной культуре, передается в устной форме. Культовыми местами, местами для поклонения, молитв, ритуалов, проведения календарных и сельскохозяйственных праздников, так же как и в других религиях, являются как искусственные, так и природные. К природным относят рощи, особые участки территории, пещеры, возвышенности, скалы и т. д.

Последние нескольких десятилетий фактор традиционности в осетинской культуре сакральных рощ как религиозного, национального и культурного феномена стал достаточно популярен, а особое отношение к традиционной религии уацдин связан с национальной консолидацией осетин, сохранения его самости, аутентичности.

Несколько лет назад в Республике Северная Осетия — Алания произошел межконфессиональный конфликт, который был связан с определенным сакральным местом, который был одновременно особо значимым как для религиозного меньшинства, последователей уацдин — традиционной религии осетин, считающейся продолжением древней скифской религии, так и для религиозного большинства, православных осетин, последователей Русской православной церкви Московского патриархата.

Как отмечают Р. В. Шиженский и П. П. Кочеганова [8], конфликт был связан с тем, что для неавраамической, но монотеистической религии осетин священная роща воспринимается как архетип, который связан с исторической памятью осетин и отражает «национальную самобытность осетинского народа». В роще Хетага, которая священна для последователей уацдин, по-

тому что это место еще до христианизации было местом моления небесному покровителю Осетии Уастырджи и проведения обрядов, стали проводиться православные мероприятия, возносятся молитвы святому Георгию, а в планах было строительство православной часовни. Это было воспринято как неуважение к древней религии, и хоть в «народном сознании эти два религиозных героя отождествляются, сливаются в единый образ в результате культурной и религиозной диффузии», тем не менее это два разных героя двух различных религий [9]. Святилище «Мады Майрам дзуар» старейшины традиционной осетинской религии хотели сделать исключительно своим, но это место в христианской истории Осетии связано с дарением иконы Божией Матери, которая в историографии алан связана с царицей Тамарой и которое весьма почитаемо. Наличие православных икон в священных рощах и святилищах было воспринято негативно последователями уацдин, что привело к напряженности в отношениях двух религий Осетии [5].

Как мы видим, одно место, которое одновременно является сакральным для верующих различных традиций, может стать причиной конфликта, который необходимо преодолеть, и это возможно только в правовом государстве, в котором государство на первое место ставит заботу о гражданах, а религиозные предпочтения отсутствуют. По прошествии времени конфликт удалось разрешить, и сейчас в Республике Северная Осетия — Алания этот вопрос о праве первенства на территорию сакральных рощ и святынь той или иной религиозной традиции не стоит столь остро, как это было несколько лет назад, хотя сама тема консолидации осетинского общества на основании национальной традиционной религии с повестки дня не ушла и продолжает являться частью процесса становления национального самосознания.

И если национальное язычество получает поддержку на местах, в национальных республиках России, в которых к нему начинают относиться как к традиционной религии, способствующей национальной идентификации, и которые обладает интегративной функцией, то со славянским язычеством ситуация иная — к ней относятся более нейтрально, а подчас и настороженно. Русская национальная религия — это православие.

При этом стоит отметить, что конфликты или спорные ситуации случаются тогда, когда один локус, сакральное место, связан с несколькими религиозными традициями, каждая из которых претендует на эксклюзивизм, связанный с претензией на первенство в идентификационной принадлежности, сложившемуся набору его элементов и отсылает к древней, примордиальной традиции, возможно к архетипу того или иного народа, исторического присутствия в данном географическом пространстве.

Священная роща и шире святилища в разных республиках РФ являются как моно-, так и полирелигиозным сакральным пространством, которое используют в ритуально-обрядовых действиях как автохтонные религиозные традиции, так и другие, пришедшие позднее, но ставшие или доминирующими, или равными по отношению к автохтонным религиям.

Особое отношение к святилищам, законодательно выведенное из пользования, способствует укреплению не только конкретной религиозной традиции, но в целом формирует особое, почтительное отношение к природному

сакральному комплексу, способствуя формированию новой, гуманистической, в широком смысле не потребительской этической экологии, в которой человек не царь природы, а *часть* природы.

Говоря о российском шаманизме (включая и такой феномен как (нео) шаманизм) как о старом/новом религиозном феномене существующему на территории современной России и история которого уходит в дохристианские времена, стоит отметить что шаманизм, также как и Марийская традиционная религия, как и осетинская традиционная религия, претендует на то, чтобы считаться традицией более древней, чем христианство. Можно говорить о том, что эти религии воспринимаются их последователями как праснова всех последующих, или как проторелигия, и позволяет предположить то, что такой акцент на религиозный аспект культурной и национальной идентичности, ее историзм, для части граждан РФ носит главенствующий, доминирующий характер.

Исследователь В. И. Харитонова отмечает, что взгляд на динамические процессы культурно-религиозной идентичности связанные с ревитализацией шаманизма, на его новые формы получившие название (нео)шаманизм, «регион и этническая общность» не являются принципиальным — это достаточно «общий процесс» [7, с. 106]. Процесс институализации шаманизма находится в стадии активной глобализации, основой которой является всеобщая, универсальная сущность шаманизма, которая проявляет себя в возможных контактах с предками, духами и божествами. Факторы этноидентичности и этнокультурной составляющей уходят на второй план, а на первый выходят идеи единого религиозного начала, единого божества, всеединства человечества [7, с. 109–110].

В современном этническом шаманизме, так же как и в Марийской традиционной религии, нередко присутствует двоеверие — одновременно синтетически присутствующее православие и шаманизм, которые взаимно дополняют друг друга. В случае необходимости можно прибегнуть к шаманским практикам или прочесть молитву «Отче наш...». Быть крещеным в православии и обращаться к шаманам — считается допустимым, если это приводит к необходимому результату.

По мнению В. И. Харитоновой (нео)шаманизм характеризуется скорее таким понятием, как бриколаж, чем продолжением ранее бывшей традиции, что позволяет говорить о (нео)шаманизме как о современном явлении с установкой на «язычество» нового «религиозного» поколения эпохи глобализации — не только на «многобожие», но и на «полирелигиозность» [7, с. 122].

Религиозная идентификация, религиозное маркирование персональной и коллективной жизни примиряет человека с реальностью, дает ему ориентиры в настоящем и будущем, сопровождает его в повседневности через обряды и творчество. Современный шаманизм — это поиски и реализация через выбор этнической, гражданской, культурной идентичности как на личностном, так и на коллективном уровнях. Этот процесс конструируется, в том числе и с помощью культурных феноменов: литературой, искусством, философией. И новый шаманизм может быть как моноэтническим, так и охватывать несколько этносов, стоять обособленно и претендовать на протоуровень.

В широком смысле можно говорить об отсылке к интегральному традиционализму, примордиальной традиции, которая отсылает нас к единому началу, из которого все произошло. Рене Генон (René Guénon), французский философ отмечал, что «Изначальное (примордиальное) <...> знание о Творении <...> воплощается в символах, передаваемых из одной эпохи в другую от самых источников человечества» [2]. Это целостное знание трансцендентного происхождения транслируется из глубины времен и является трансцендентной истиной, которая со временем обрела локальную историю и стала представлять отдельные духовные учения.

В современном шаманизме совмещаются как природные сакральные места, так и искусственные, рукотворные, где проходят особые ритуальные практики, предназначенные для гармонизации жизни человека и социальных институтов: от семьи и до государства. В обыденном сознании такие места получили название «места силы» и являются местом притяжения всех тех, кто разделяет духовные традиции шаманизма. В современной России наиболее известным сакральным местом, которое принимается таковым многими последователями шаманизма, является остров Ольхон на озере Байкал.

В процессе становления современного как славянского, так и национального, не славянского, язычества в России можно отметить несколько сущностных факторов, которые определяют аксиологию современного язычества. На некоторые из них указывал в диссертационном исследовании Е. С. Силаков [6]: 1) рост национального самосознания; 2) определение себя и осознанный поиск собственного места в мире; 3) осознание неразрывной связи с природой как необходимой формой существования; 4) необходимость сохранения природы; 4) ценность народного искусства в различных формах, ее сохранение и дальнейшая художественно-эстетическая разработка; 5) уважительное отношение к традициям, ее сохранение и трансляция; 6) потребность в духовных основаниях личного и социального существования, находящихся вне христианской и светской идеологии.

Как мы видим, современное российское язычество является одним из многих религиозных направлений в многорелигиозном пространстве современной России, поддается классификации, но не сводится и не является чем-то единым, институционально однородным. Является многомерным, моноэтническим и полиэтническим, моническим и политеистическим, сельским и городским, отдельные направления язычества вышли за границы России (например, шаманизм), а некоторые языческие направления, возникшие за рубежом, наоборот, стали частью российского религиозного пространства (например, викка).

ЛИТЕРАТУРА

1. Арена. Атлас религий и национальностей. Российская Федерация. — [Электронный ресурс]. — URL: Sreda_blok_press_sm2.pdf (дата обращения: 01.10.2023).
2. Генон Р. Символы священной науки. — [Электронный ресурс]. — URL: https://modernlib.net/books/genon_rene/simvoli_svyaschennoy_nauki/read (дата обращения: 12.10.2023).

3. Национальный состав населения. — [Электронный ресурс]. — URL: https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Frosstat.gov.ru%2Fstorage%2Fmediabank%2FTom5_tab1_VPN-2020.xlsx&wdOrigin=BROWSELINK (дата обращения: 12.10.2023).

4. Об охране и рациональном использовании окружающей природной среды (с изменениями на: 30.09.1993): закон Республики Марий Эл от 17 апреля 1992 года № 143-III. — [Электронный ресурс]. — URL: <https://docs.cntd.ru/document/412309705/titles/3H64FNT> (дата обращения: 02.10.2023).

5. Православные Северной Осетии претерпели от древней веры (2019). — [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4045783> (дата обращения: 02.10.2023).-russkoi-dukhovnoi-kulture-0 (дата обращения: 02.10.2023).

6. Силаков Е. С. Место и роль язычества восточных славян в русской духовной культуре: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.11 / Кур. гос. пед. ун-т. Каф. философии. — М., 2000. — 22 с. — [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.disscat.com/content/mesto-i-rol-yazychestva-vostochnykh-slavyan-v>

7. Харитонов В. И. «У нас все шаманы — православные...»: современный (нео) шаманизм и проблема культурной идентичности // Сибирские исторические исследования. — 2016. — № 1. — С. 105–133.

8. Шиженский Р. В., Кочеганова П. П. Особенности репрезентации священной рощи как социально-культурного компонента уацдин // Манускрипт. — 2020. — Т. 3. — Вып. 8. — С. 179–182.

9. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. — М.: Ладомир, 1999. — 488 с. — [Электронный ресурс]. — URL: <https://coollib.com/b/297724/read> (дата обращения: 12.10.2023).

REFERENCES

1. Arena. Atlas religii i natsional'nostei. Rossiiskaia Federatsiia. [The arena. Atlas of Religions and Nationalities. Russian Federation.] — [Electronic resource]. — URL: [Sreda_blok_press_sm2.pdf](#) (data obrashcheniia: 01.10.2023). — (In Russian)

2. Genon, R. Simvoli sviashchenoi nauki. [Symbols of Sacred Science]. — [Electronic resource]. — URL: https://modernlib.net/books/genon_rene/simvoli_svyaschennoy_nauki/read (accessed: 12.10.2023). — (In Russian)

3. Natsional'nyi sostav naseleniia. [The national composition of the population]. — [Electronic resource]. — URL: https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Frosstat.gov.ru%2Fstorage%2Fmediabank%2FTom5_tab1_VPN-2020.xlsx&wdOrigin=BROWSELINK (accessed: 12.10.2023). — (In Russian)

4. Ob okhrane i ratsional'nom ispol'zovanii okruzhaiushchei prirodnoi sredy (s izmeneniami na: 30.09.1993): zakon Respubliki Marii El ot 17 apreliia 1992 goda № 143-III. [On the protection and Rational use of the natural environment (as amended on: 30.09.1993): Law of the Republic of Mari El dated April 17, 1992 No. 143-III]. — [Electronic resource]. — URL: <https://docs.cntd.ru/document/412309705/titles/3H64FNT> (data dostupa: 02.10.2023). — (In Russian)

5. Pravoslavnye Severnoi Osetii preterpeli ot drevnei very (2019). [The Orthodox of North Ossetia have suffered from the ancient faith (2019)]. — [Electronic resource]. — URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4045783> (accessed: 02.10.2023). — (In Russian)

6. Silakov E. S. (2000). Mesto i rol' iazychestva vostochnykh slavian v russkoi dukhovnoi kul'ture: avtoreferat dis. ... kandidata filosofskikh nauk: 09.00.11 / Kur. gos. ped. un-t. Kaf.

filosofii. Moscow, 2000. — 22 s. [The place and role of paganism of the Eastern Slavs in Russian spiritual culture]. — [Electronic resource]. — URL: <https://www.dissercat.com/content/mesto-i-rol-yazychestva-vostochnykh-slavyan-v-russkoi-dukhovnoi-kulture-0> (accessed: 02.10.2023). — (In Russian)

7. Kharitonova V. I. (2016). “U nas vse shamany — pravoslavnye...”: sovremennyi (neo) shamanizm i problema kul’turnoi identichnosti [“All our shamans are Orthodox...”: modern (neo)shamanism and the problem of cultural identity]. In: *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*. — 2016. — № 1. — S. 105–133. — (In Russian)

8. Shizhenskii R. V., Kocheganova P. P. (2000). Osobennosti reprezentatsii sviashchennoi roshchi kak sotsial’no-kul’turnogo komponenta uatsdin. [The peculiarities of the representation of the sacred grove as a socio-cultural component of the Uatsdin]. In: *Manuskript*. — 2020. — Tom 13. — Vypusk 8. — S. 179–182. — (In Russian)

9. Eliade M. (1999). Ocherki sravnitel’nogo religiovedeniia. [Essays on Comparative Religious Studies]. Moscow: Ladimir, 1999. 488 s. — [Electronic resource]. — URL: <https://coollib.com/b/297724/read> (accessed: 12.10.2023). — (In Russian)

DOI 10.25991/VRHGA.2024.2.2.015

УДК 1(091)

*Н. А. Хренов**

ИСКУССТВО КАК СРЕДСТВО ПРЕОДОЛЕНИЯ РАЗРЫВА НЕПРЕРЫВНОСТИ В ИСТОРИИ: ТАРКОВСКИЙ ВОЗВРАЩАЕТ В КУЛЬТУРУ НАЧАЛА XX ВЕКА. СТАТЬЯ ВТОРАЯ**

«То действительно новое, что пленяет нас в символизме, есть попытка осветить глубочайшие противоречия современной культуры цветными лучами многообразных культур; мы ныне как бы переживаем все прошлое: Индия, Персия, Египет, как и Греция, как и средневековье, — оживают, проносятся мимо нас, как проносятся мимо нас эпохи, нам более близкие. Говорят, что в важные часы жизни пред духовным взором человека пролетает вся его жизнь; ныне пред нами пролетает вся жизнь человечества; заключаем отсюда, что для всего человечества пробил важный час его жизни. Мы действительно осязаем что-то новое; но осязаем его в старом; в подавляющем обилии старого — новизна так называемого символизма» [2, с. 26].

Данная статья продолжает серию публикаций, посвященных творчеству русского кинорежиссера А. Тарковского. Проблематика первой статьи ограничивалась постановкой вопроса о рождении в отечественной кинорежиссуре не просто художника-новатора, но и его как мыслителя и философа. В советском и русском кино подобный феномен назвать трудно: например, известный кинотеоретик и эстетик М. Ямпольский считает возможным назвать лишь одного кинорежиссера, примыкающего к философскому цеху, — К. Муратову. Этим же вопросом Жиль Делез, но применительно к мировому кино в целом. Что касается Тарковского, то в отечественном кино он безусловно

* Хренов Николай Андреевич — д-р филос. наук, канд. искусствоведения, nihrenov@mail.ru, Государственный институт искусствознания Министерства культуры РФ; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Khrenov Nikolai A. — Dr. Philos. of Sciences, Candidate of Sciences. art criticism, nihrenov@mail.ru, State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation; Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–01588, <https://rscf.ru/project/24-28-01588/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

первый и главный философ. Как утверждалось в нашей первой статье о режиссере, в его раннем (да и зрелом) творчестве можно фиксировать стихию личного опыта как обязательной предпосылки философского мышления. В данной статье анализируется следующая фаза творческой биографии Тарковского, когда режиссер пытается соотнести свой личный опыт и вытекающие из него идеи с уже существующими в XX в. в разных культурах философскими системами, не только западными, но и восточными. В современной западной философии режиссер близок к экзистенциализму. Но в последних фильмах заметен его нарастающий интерес к восточным философским и этическим системам, близкий к вынесенному в эпиграф к данной статье суждению А. Белого. В данной статье поставлен вопрос и о возвращении режиссера к искусственно прерванной отечественной философской традиции, возникшей в культуре Серебряного века. Речь идет не только о поисках в искусстве этого времени разных стилевых форм, но и о возникающих или возрождаемых философских идеях: эта проблематика будет рассмотрена подробнее в последующих публикациях.

Ключевые слова: А. Тарковский как режиссер, А. Тарковский как философ, философия и кино, русская религиозная философия, теургическая философия, западная философия, восточная философия, принцип преемственности, средневековая экзегеза, Серебряный век, экзистенциализм, герменевтика, М. Мамардашвили, С. Кьеркегор, В. Соловьев, Ф. Достоевский, П. Чаадаев, Р. Штайнер, И. Евламбиев, В. Бычков, Д. Салынский.

N. A. Khrenov

*ART AS A MEANS OF OVERCOMING THE CONTINUITY GAP IN HISTORY:
A. TARKOVSKY RETURNS TO THE CULTURE
OF THE EARLY TWENTIETH CENTURY. ARTICLE TWO*

This article continues a series of publications devoted to the work of Russian film director A. Tarkovsky. The problems of the first article were limited to raising the question of the birth of not just an innovative artist in Russian filmmaking, but also him as a thinker and philosopher. It is difficult to name such a phenomenon in Soviet and Russian cinema: for example, the famous film theorist and aesthetician M. Yampolsky considers it possible to name only one film director adjacent to the philosophical workshop, K. Muratov. Gilles Deleuze has the same question, but in relation to world cinema as a whole. As for Tarkovsky, he is certainly the first and main philosopher in Russian cinema. As stated in our first article about the director, in his early (and mature) work, one can fix the element of personal experience as an obligatory prerequisite for philosophical thinking. This article analyzes the next phase of Tarkovsky's creative biography, when the director tries to correlate his personal experience and the ideas arising from it with philosophical systems already existing in the twentieth century in different cultures, not only Western, but also eastern. In modern Western philosophy, the director is close to existentialism. But in recent films, his growing interest in Eastern philosophical and ethical systems is noticeable, close to the judgment of A. Bely made in the epigraph to this article. This article also raises the question of the director's return to the artificially interrupted Russian philosophical tradition that arose in the culture of the Silver Age. It is not only about the search for different stylistic forms in the art of this time, but also about emerging or revived philosophical ideas: this issue will be considered in more detail in subsequent publications.

Keywords: A. Tarkovsky as a director, A. Tarkovsky as a philosopher, philosophy and cinema, Russian religious philosophy, teurgic philosophy, Western philosophy, Eastern philosophy, the principle of continuity, medieval exegesis, the Silver Age, existentialism, hermeneutics, M. Mamardashvili, S. Kierkegaard, V. Solovyov, F. Dostoevsky, P. Chaadaev, R. Steiner, I. Evlampiev, V. Bychkov, D. Salinsky.

1. А. Тарковский и философия XX в.: Что возникает в творчестве режиссера после эстетики поэтического кино?

Заканчивая уже опубликованную в этом журнале первую из предполагаемой серии статей о творчестве А. Тарковского, мы предупредили читателя, что изложное составляло первую фазу становления как философа, которой не исчерпывается история его становления. Первая фаза — это открытие поэтического фильма и лирической по своей сути поэтики, которой продолжили следовать и будут следовать другие режиссеры — современники и сверстники Тарковского. Сам Тарковский пошел дальше, и мы этот его путь попробуем проследить. На первой фазе важен, как утверждает М. Мамардашвили, личный опыт, а вот следующая фаза связана с проблемой выбора уже существующей и соответствующей личному опыту философии, точнее, какого-то в ней направления. В данной, второй статье о творчестве Тарковского мы начнем обсуждать вопрос, к какому философскому направлению XX в. его творчество ближе. Далее следует искать формы философствования, а они к этому времени в философии уже были известны или же в этот момент и рождались. В философии какой культуры следовало искать такие формы — в философии отечественной, западной или восточной? Творчество Тарковского имеет отношение ко всем названным философиям. Понятно, что его мышление от своего времени не изолировано. В период «оттепели» философскую форму высказываний искал не только Тарковский. Это была общая потребность в мировом кино. Но от чего, от каких философских направлений отталкиваться? Особенность философствования в XX в. можно уподобить существовавшей в античной культуре ситуации, когда эта культура приближалась к ситуации заката. В большей или в меньшей степени единая философия эпохи деятельности Платона и Аристотеля раздробилась на множество направлений, а они, конечно же, не были с исчезновением античности забыты, и в последующей истории Европы время от времени возрождались. Их следы можно обнаружить и в XX в. Что касается 60-х гг. прошлого века, то из всех существовавших в европейской философии направлений период подъема переживало такое направление, как экзистенциализм, который, как показал М. Мамардашвили, не всегда достигал четких классических форм философствования, оставаясь в формах художественного мышления [19, с. 128].

Эта философия, как водится, излагалась в специальных философских трактатах, но идеи этой философии в еще большей степени распространялись в художественных формах (например, в романах А. Камю или в фильмах М. Антониони). Конечно, экзистенциализм не был новой философией. Первым мыслителем, близким к тому, что позднее назовут экзистенциализмом, был не понятый в XIX в. С. Кьеркегор, несомненно, повлиявший на творчество И. Бергмана, а тот, в свою очередь, стал кумиром и для Тарковского. Кстати, в планах Тарковского можно обнаружить и задуманный им фильм о Кьеркегоре [34, с. 235]. Когда эта философия между двумя мировыми войнами в XX в. окончательно оформится, станет ясно, что и в предшествующей европейской философии были идеи, предвосхищавшие это направление. Кьеркегор, оказавший влияние на Бергмана, здесь не исключение. Аналогичные философские идеи можно обнаружить еще у Ф. Ницше, как, впрочем, одновременно с Ницше, и у Достоевского [37]. Но к философам этого типа имеет отношение

не только Достоевский, но, в том числе, отечественные мыслители, например, Л. Шестов, которого цитирует в своих сочинениях А. Камю, и Н. Бердяев. Так что со временем станет очевидным, что идеи этого философского направления русской культуре чуждыми не были. Да, собственно, и сама жизнь в России, как считает философ Н. Мотрошилова, давала повод для ее интерпретации с помощью философии существования [24, с. 238].

Несмотря на усложненность языка этой философии, она, видимо, благодаря искусству, превращалась в модную философию, получала распространение, в том числе и в России. Может быть, это произошло потому, что, как потом отметит Мамардашвили, экзистенциализм не был разновидностью классических форм европейской философии и окончательно в своем системном виде не сложился, что не мешало его быстрому распространению и возможности по-новому прочитать историю философии, находя в ней идеи, предшествовавшие экзистенциализму. Эти настроения времени, подчас внефилософские, как можно предположить, воздействовали и на Тарковского, даже если допустить, что он эти источники в печатном виде внимательно не штудировал. В серьезном исследовании современного философа И. Евлампиева утверждается, что популярный в 60–70-х гг. экзистенциализм на Тарковского, несомненно, повлиял [8, с. 127]. Но ведь экзистенциализм, как и некоторые другие философские направления XX в., в какой-то степени воспроизводит идеи философии античности, в том числе неоплатонизм, стоицизм, гностицизм. Так, в культуре начала XX в. Д. Мережковский находил традиции стоицизма [21, с. 361], а В. Соловьев пытался воскресить в русской культуре традиции гностицизма [18], что получило развитие в символизме как художественном направлении. Существует мнение, что в экзистенциализме как современной философии ощущаются следы гностицизма. Но, собственно, в XX в. некоторые философы пытались гностицизм возродить в его нехристианских формах.

Однако когда мы имеем в виду Тарковского, то следовало бы прежде всего понять его отношение к отечественной философской традиции. Во всяком случае, такая возможность существует. По нашему мнению, ею следует воспользоваться хотя бы потому, что незнание одного из направлений в этой философии (а во время существования советской власти ее, мягко выражаясь, не пропагандировали) приводит к рецептивной проблематике. Фильмы Тарковского для понимания и в самом деле трудны. Они ускользают от традиционного киноязыка в силу включения в коммуникацию опять же того личного опыта, о котором мы уже успели сказать. Понятно, что в случае с Тарковским рассмотрение его философии исключительно в соответствии с отечественной философской традицией невозможно, хотя, казалось бы, его фильмы для этого основание дают. Эту философию в период, когда Тарковский начал создавать свои фильмы, в советской России не знали. А потому зритель, в силу этого, к восприятию его фильмов подготовлен не был. Взять хотя бы его фильм «Андрей Рублев». Тарковский — это тот самый случай, когда следует иметь в виду европейскую культуру в целом, хотя известен его интерес и к культуре Востока. Тем не менее, есть основание для более углубленного проникновения в те связи, что существуют между его творчеством и русской философией, обычно обозначаемой как религиозная. Иначе говоря, следует рассмотреть

фильмы режиссера в контексте русской культуры и вовсе не потому, что мы убеждены в необходимости эту культуру рассматривать в изоляции от всех остальных культур и прежде всего западной. Славянофильская традиция, тем более, часто понимаемая вульгарно, тут вовсе ни при чем. Все дело в том, что Тарковский и в самом деле созвучен идеям русской религиозной философии, а ее до середины 80-х гг. прошлого века русский человек практически не знал.

II. Исчерпывает ли личный опыт автора содержание фильма? Выбор одной из философских систем, наиболее близкой художнику, как следующий этап становления в сознании художника философского мышления. Творчество Тарковского в контексте европейских и отечественных систем в философии. Творчество Тарковского: постижение циклической логики функционирования русской культуры. Философия Тарковского как философия культуры

Почему мы констатируем параллель между ситуациями в философии поздней античности и в XX в.? Дело тут даже не в самой философии, а в тех ситуациях, что существовали в жизни, а философия лишь помогала их осознать и на своем языке описывать. Говоря о современной ситуации, мы вроде бы подразумеваем, что нам о ней уже все известно. В этом случае зачем в прошлом искать формы, чтобы современную ситуацию осознать? Однако все дело в том, что чем ситуация нам ближе, тем меньше мы ее понимаем. Вот обращение к философским формам, в которых аналогичные ситуации осознавались, помогают разбираться и в современности. А что же все-таки случилось в современности, т. е. в XX в., что потребовались экскурсы в философию прошлого? Когда М. Мамардашвили спросили, какая философия современные умонастроения и чувствования выражает, он отвечал так: «В XX веке со всеми нами случилось что-то, чего нельзя ни забыть, ни простить...» [19, с. 128]. Это эмоциональное высказывание публицистического характера звучит еще весьма абстрактно. А вот последующее суждение философа — современника Тарковского для нас более существенно.

«Наши сегодняшние проблемы не сегодня возникли, — продолжает философ — Они, скажем так, имеют большую временную размерность. И, описывая современную нам ситуацию вне этой размерности, не восстанавливая ее, мы окажемся попросту беспомощны в понимании того, что же с нами происходит» [19, с. 128].

А вот это уже означает, что философом найдена и сформулирована проблема культуры, русской культуры, которая постоянно возвращается к, казалось бы, давно пройденным этапам. Почему же возвращается? Эта повторяемость для России оказывается специфичной, и она связана с тем, что Мамардашвили называет «незавершенностью опыта»:

«Незавершенность опыта — отсюда вся тяготи́на дурных повторений и бесконечных адовых мучений, когда нельзя умереть и нужно жевать один и тот же кусок — это и есть Россия XX века. Гений повторений буквально разгулялся на российских просторах, как в дурном сне» [19, с. 398].

Действительно, чем дальше живем, тем больше истинность этого суждения философа подтверждается. В данном случае, чтобы понять уникальность и стиля Тарковского, и его судьбы, нам не избежать и вопроса о состоянии культуры, русской культуры в период, когда в кино приходит Тарковский, и начинается драма, связанная с прорывом в советской культуре закономерностей развития уже русской культуры, развертывающейся, в отличие от культуры советской, в больших длительностях истории. Она ведь тоже не забывается, хотя и уходит в коллективное бессознательное.

Творчество Тарковского с таким прорывом связано. По сути, прорыв Тарковского в начавшей разваливаться империи нового образца — сталинской империи — оказывается реабилитацией целого пласта в русской культуре, а он после 1917 г. был вытеснен в бессознательное культуры. Опираясь на мощный бюрократический аппарат и специальные институты, большевики пытались этот пласт из общественного сознания устранить. Прорыв этого пласта происходит в индивидуальной форме, т. е. практически в форме творчества единственного художника, т. е. Тарковского, оказавшегося способным этому бюрократическому аппарату противостоять, но противостоять до определенного времени. Как это бывало в истории и не один раз, эта драма заканчивалась выдавливанием художника из страны, эмиграцией. Чтобы эту логику проследить, важно понять и идеологов поздней империи советского образца. Ведь они пытались распад империи если не преодолеть, то хотя бы задержать, отсрочить. Предоставить творческую свободу Тарковскому для них означало породить образец поведения для других художников, которые все чаще, оказываясь на Западе, там и оставались. Драма Тарковского была связана не только с содержанием или формой его фильмов, а они и в самом деле были слишком очевидным отклонением от советского имперского стиля.

Драмы, подобные драме Тарковского, в советской России случались и раньше. Но, может быть, лишь история с Тарковским получала такой широкий резонанс во всем мире, в особенности в слоях мыслящих людей. Удивительно, что Тарковскому внутри советской России сочувствовали не только значительные слои интеллигенции, но и некоторые из чиновников, отдавая отчет в том, что имеют дело с выдающейся творческой личностью, признанной во всем мире, о чем свидетельствовали многочисленные призы и награды, полученные им на международных кинофестивалях. В сложившейся ситуации все свидетельствовало не только о мужестве личности художника, но и о растерянности представляющих значимые государственные институты чиновников, а также, в общем, и о затягивающихся процессах кризиса и продолжающегося распада империи советского образца, получающих неадекватное обозначение как «застой».

Процитированное выше суждение Мамардашвили свидетельствует, что философ подходит к затронутой нами ранее проблеме разрывов в истории русской культуры, но несколько с другой стороны. Функционируя в новом направлении, русская культура неожиданно разрывает с уже народившимися новыми культурными пластами и возвращается к первоначалу, чтобы двигаться по тому же пути до очередного разрыва. Но, может быть, мы, носители ценностей этой культуры, придаем этим переходам уж слишком серьезное значе-

ние? Попробуем взглянуть на них со стороны, т. е. взглядом человека, скажем, западной культуры. В 1926 г. испанский поэт Р. Рильке, которому нравились стихи Б. Пастернака, делится своими впечатлениями о них с родственником советского поэта — Л. О. Пастернаком — и, между прочим, высказывает мысль о том, как русская революция 1917 г. вернула русских к ситуации татаро-монгольского ига.

«Да, — пишет Рильке — всем нам пришлось пережить немало перемен, и прежде всего — вашей стране. Но если нам и не суждено дожить до ее возрождения, то потому лишь, что глубинная, исконная, вечно претерпевающая Россия вернулась ныне к своим потаенным корням, как это было уже с ней однажды под игом татарщины; кто усомнится в том, что она живет и, объятая темнотой, незримо и медленно, в святой своей неторопливости, собирается с силами для какого-нибудь еще, быть может, будущего? Ваше изгнание, изгнание многих бесконечно преданных ей людей питается этим подготовлением, которое протекает в известной мере подспудно; и подобно тому как исконная Россия ушла под землю, скрылась в земле, так и все вы покинули ее лишь для того, чтобы хранить ей верность сейчас, когда она затаилась» [27, с. 47].

Можно ли более понятно и доходчиво объяснить, что же такое разрыв в российской истории, как это сделано поэтом. Но ведь то, что увидел в России Рильке, а именно, обвал культуры, потом увидит и Тарковский. Но применительно уже к другому, более позднему, т. е. послевоенному периоду.

«После войны, — пишет Тарковский — культура как-то рухнула, обвалилась. Во всем мире. Вместе с духовным уровнем. У нас — очевидно, это, кроме всего прочего, в результате последовательного и варварского уничтожения культуры. А без культуры общество, естественно, дичает. Бог весть до чего дойдет все это! Никогда раньше невежество не достигало такого чудовищного уровня» [34, с. 41].

Отдавал ли отчет сам Тарковский в том, что его творчество будет развертываться на фоне таких разрывов в нашей культуре и что он будет как раз тем художником, который призван осуществить весьма значимую миссию преодоления в культуре разрыва? Возможно, что на раннем этапе он это ощущал лишь интуитивно.

Обратимся к свидетельству тех, кто с ним сотрудничал. Например, к его соавтору по сценарию фильма «Зеркало» А. Мишарину. Имея в виду оборванную нить в культуре, Мишарин говорит: «И в этом его великое предназначение — восстановить связь времен, наполнить культуру кинематографа высотой Вечного. Эта идея была в нем постоянно» [23, с. 129]. Собственно, и сам Тарковский признавался в том, что всегда чувствует себя рядом, например, с художниками XIX в. Более того, он говорил о себе, что призван вернуть прерванную с ними связь.

«Я был одним из тех, — признавался он — кто пытался, может быть, бессознательно, осуществить эту связь между прошлым России и ее будущим. Для меня отсутствие этой связи было просто роковым. Я бы не мог существовать. Потому что художник всегда связывает прошлое с будущим, он не живет мгновением. Он медиум, он как бы проводник прошлого ради будущего» [34, с. 113].

Но вернемся снова к суждению Мамардашвили о России как «гения повторений». Почему же в представлении философа о России возникает столь мрачная картина? Ответить на этот вопрос Мамардашвили начинает, вспоминая П. Чаадаева, впервые озаботившегося тем, «насколько Россия вообще участвует в идейном движении человечества, чем воодушевлена сама, куда движется» [19, с. 128]. Кстати, нам тоже весьма уместно обратиться внимание на значимость имени одного из первых русских философов, который согласно «грузинскому Сократу», как называли Мамардашвили, вопрос, отвечать на который приходится вплоть до сегодняшнего дня, поставил первым. Тем более, что это к Тарковскому имеет прямое отношение. Ведь это в его фильме «Зеркало» читается письмо Пушкина, обращенное к Чаадаеву, в котором поэт, возражая своему адресату, высказывает не совпадающее с мнением Чаадаева свое мнение о России. Хотя что значит «не совпадающее»? Ведь Тарковский как раз размышляет о том же, о чем размышлял один из первых философов России. Не случайно один из зрителей во время встречи с режиссером задал ему вопрос: не следует ли считать, что зачитываемое в фильме «Зеркало» письмо Пушкина, обращенное к Чаадаеву, является одновременно и вашим ответом тем «патриотам», которые Вас подозревают в негативном отношении к России [34, с. 240]. Получается, что Мамардашвили затронул вопрос, касающийся России, и он был актуален уже для Чаадаева и для Пушкина.

Когда Г. Флоровский ставит вопрос о том, как эту «трагедию духовного рабства» преодолеть, как выходить из такого заколдованного круга, он отвечает так: выход возможен через аскезу, через «внутреннюю пустыню» возвращающегося духа. Вот это преодоление разрыва в истории и культуре возможно лишь при осознании чувства ответственности, путем принесения себя в жертву, а в общем, в результате свершения личного подвига. Лишь это ведет к возвращению духа. Только вот это возвращение духа может происходить в пограничной ситуации, на границе разума и безумия, как это случается с героями фильмов Тарковского, например, с Доменико в фильме «Ностальгия» или с Александром в фильме «Жертвоприношение». Пожалуй, это и есть главное, что пытается донести до своих современников Тарковский. Ведь не случайно в его фильмах киноведа начали находить повторение архетипа, связанного с порогом, пограничьем и, в общем, с переходом, прорывом в Иное. Вот это Иное у Тарковского нам и предстоит разгадать. Герои Тарковского постоянно находятся у порога, который они или переступают или же не переступают. Одни переступают, а другим это не дано. Если они переступают, то оказываются уже, по выражению киноведа Д. Салынского, в сакральном хронотопе, а этот хронотоп означает идеальное, т. е. сакральное пространство и время. Поскольку сакральное есть и желаемая, и определяющая ценность, то все детали и подробности в кадре приобретают сакральные смысл, а его можно передать лишь с помощью символических форм выражения.

Так, Салынский аргументирует возникновение в фильмах Тарковского сакральных смыслов. Он пишет, что современный человек, не способный к символическому мышлению, ко всему относится прагматически. Символизм

приходит вместе с осознанием порога как перехода в сакральное пространство и время. Но этот переход драматичен. Он является следствием особого духовного подвига.

«Но если все-таки что-то проснулось в нем и он почувствовал, что порог — это граница между мирами, дом — это он сам, дорога — тот же порог, только растянутый в пространстве и времени, а дождь — внедрение чего-то чужого в наш родной мир, то все вокруг начинает для него звучать иначе. Эти ощущения говорят ему (независимо от того, способен он или не способен это понять), что для него раскрылось сакральное восприятие мира, суть которого проста; это осознание границы между жизнью и смертью, всегда присутствующей рядом с нами, но явно видимой лишь в особые моменты; это ощущение себя в пограничье (а отсюда идут и мечты о бессмертии со всеми религиозными выводами и последствиями). Тогда это пограничное, пороговое ощущение и формирует вокруг него сакральный хронотоп, основная проблема которого — взаимосвязь и различия между «нашим» и «иным» мирами, иначе говоря, между жизнью и нежизнью (последнее не обязательно смерть, но может быть и бессмертье» [28, с. 81].

Однако преодоление постоянно возникающего в фильмах Тарковского перед героями порога не означает, что иной мир, куда должен вступить герой, от этого реального и чувственного мира, в котором герой существует, отличается. В том-то все и дело, что это тот же самый чувственный мир, переставший восприниматься исключительно чувственным. Трансформация этого чувственного мира в мир сверхчувственный — это акт субъективный. Это результат духовного подвига, осознания той ответственности, о которой пишет Г. Флоровский. Личной ответственности, позволяющей преодолевать безличные, бессознательные и стихийные силы. Реальность сакрального хронотопа, если выражаться словами Салынского, — это акт духовной трансформации героя, приводящей к трансформации чувственной реальности.

«Когда активизирован в восприятии сакральный хронотоп, то символическим становится все или очень многое; все места пространства (локусы) оцениваются относительно их порогового значения. Все предметы — относительно их жизненного смысла, и тогда символами жизни становятся молоко и огонь, символами смерти — вода и яма, а всевозможные животные — лошади, собаки, птицы и т. д. — становятся между нашим и иным мирами, так же как и многие предметы» [28, с. 81].

III. Русская теургическая философия как исток философствования Тарковского. Образ художника как теурга. Трудности рецепции фильмов Тарковского как следствие неосвоенности в советской России теургической философии

Погружаясь в глубинные структуры мышления Тарковского, Д. Салынский обнаруживает в режиссере не только художника, склонного к мистике, но рационалистически мыслящего художника и философа. Однако в то же время невозможно не отметить, что режиссер не чужд и тех маргинальных слоев в истории философии, искусства и религии, что связаны с мистикой. Учет этого обстоятельства позволит нам точнее и глубже понять, почему Тарковский вслед за многими деятелями русского культурного ренессанса

начала XX в., в том числе А. Белого, В. Кандинского, В. Мейерхольда и других, проявляет интерес к теософии, антропософии, к гностицизму. Этот интерес, видимо, не был случайным, раз он собирался ставить фильм о ныне забытом, а в свое время необычайно популярном в среде интеллигенции Рудольфе Штайнере. Так, в Мартирологе за 1978 г. в списке книг, намеченных для чтения, упоминаются две книги Р. Штайнера — «Наука Духа» и «Каким образом достигаются знания о высших мирах» [34, с. 185]. Пожалуй, некоторые смыслы в его фильмах и в самом деле навеяны разрабатываемыми Штайнером идеями антропософии. Раз под воздействием названных и некогда вытесненных из европейской и, тем более, русской культуры [16] идей на рубеже XIX–XX вв. оказывались философы, в том числе В. Соловьев, то и те мыслители и художники, что позднее подхватывает эту традицию, в том числе Тарковский, тоже испытывают их иску.

Пожалуй, в связи с этим следует сказать следующее. Мышление Тарковского как философа все-таки было корнями связано с отечественной философией. А как же тогда быть с явными космополитическими тенденциями его творчества, например, с близостью к идеям экзистенциализма, что, безусловно, можно в его фильмах обнаружить? Противоречия тут нет. Ведь русская философия от европейской, точнее, западной мысли не изолирована. К европейским течениям Тарковский проявляет интерес, его идеи и образы им созвучны. Но на первый план в этих, казалось бы, чуждых течениях, у него выходит то, что ассоциируется с русской философией. Исследование Салынского заметно приблизило опыт кино не только к герменевтике, но и к другим направлениям, в том числе, к философии в целом. Предмет исследования — фильмы Тарковского, впервые предоставившие возможность взглянуть на кино и с философской, и, в частности, с герменевтической точки зрения. Но, чтобы это показать, киноведу пришлось вообще погрузиться в историю герменевтики и изучить предысторию, что в кино никто и никогда ранее не делал, да и советские фильмы для этого не давали повода. Однако это начинание весьма для становления киноведения и окончательного обретения им статуса науки необходимое. Ведь этот процесс продолжается и сегодня. Те процессы, что в настоящее время разворачиваются, эту молодую науку питают.

Таким образом, опираясь на современную философию, пока в лице Ж. Делеза (хотя в XX в. к кино проявляются интерес и другие выдающиеся философы), уделившему кино пристальное внимание, а также на киноведческие исследования, появившиеся в самое последнее время и касающиеся опять-таки обращения к философии, а опыт Салынского в этом отношении показателен, мы можем утвердиться в тезисе, касающемся осмысления кинематографического опыта, представленного фильмами Тарковского, без философии невозможен, как невозможно восприятие самого Тарковского вне ауры философа. А в этой ауре у Делеза предстают и Бергман, и Годар, и другие выдающиеся режиссеры. Но раз этот вопрос сомнений не вызывает, следует двигаться дальше.

Конечно, в киноведении Салынский предстает настоящим новатором. Ставя своей задачей дать глубокую интерпретацию фильмов Тарковского, он решение задачи увидел в герменевтике. Но герменевтика — не единственная возможность философского прочтения фильмов Тарковского,

как и вообще творчества любого крупного режиссера в мировом кино. Мы попробуем исходить из альтернативной возможности интерпретации творчества Тарковского. То, что проделано Салынским, было необходимо и полезно проделать. Чтобы разрешить поставленную перед собой задачу, Салынский пусть и кратко, но, повторим это, реконструировал всю историю герменевтики, начиная с Ф. Шлейермахера и В. Дильтея. Но это все-таки это западная традиция философии. В связи с Тарковским она, безусловно, необходима, ибо невозможно не признать, что признание режиссер часто впервые получал именно на международных кинофестивалях, хотя его популярность выходила за пределы фестивалей и оказывалась универсальной. Имеется также возможность понять созвучность идей и образов Тарковского с отечественной философской традицией. Мы вовсе не разделяем при этом точку зрения, согласно которой, начиная со славянофилов, Россию противопоставляют остальной Европе и тем самым изолируют Тарковского от Запада. Да, собственно, творчество Тарковского сделать это нам не позволит. Во многом он как мыслитель и художник — продукт того периода в истории России, который называют петербургской Россией, а значит, влияние Запада на него бесспорно.

Однако лакуны в объяснении его творчества необходимо заполнять. И одна из таких лакун — объяснение его творчества с помощью отечественной философии. Тарковского можно представить поздним творцом той ветви в отечественной философии, которая с легкой руки современного русского философа В. Бычкова справедливо обозначается как теургическая философия. На том, что теургическая эстетика — специфически русская эстетика, настаивал также Н. Бердяев.

«Славяно-русское возрождение, — писал он — не может быть ни музыкальным, ни пластическим, оно может быть лишь теургическим. О нем пророчествовала великая русская литература. Проблема искусства как теургии — по преимуществу русская проблема, русская трагедия творчества» [3, с. 239].

Хотя теургическая философия и является поздней философской системой, но длительное время она оставалась неизвестной. Вообще, обычно она обозначается как религиозная философия и представляет целую группу выдающихся мыслителей, начиная с В. Соловьева. А неизвестной она оказалась в силу того, что проект социалистической утопии оказался радикально атеистическим проектом, а, следовательно, исключавшим пропаганду и изучение этой философии.

Одной из особенностей теургической философии является то, что она, как, впрочем, и искусство русского ренессанса рубежа XIX–XX вв. отчасти возвращала к средневековой культуре, подтверждая отнюдь не линейную логику в истории культуры, а логику циклическую. Вне этой логики Тарковского точно постичь невозможно. Когда Салынский пытается понять особенность мышления Тарковского, он представляет его рационалистом, но, как он выражается, рационалистом особого рода. «Но только рациональность его (Тарковского. — Н. Х.) была, — пишет он, — особого, средневекового типа» [28, с. 106]. Вообще, критики, пишущие о Тарковском, часто о Средневековье вспоминают. Так, В. Шитова, имея в виду фильм «Сталкер», пишет:

«Фильм Тарковского — не научная фантастика. Это мистерия. Это опять “страсти”. В сущности, все картины режиссера принадлежат к роду “страстей” — древнему, средневековому роду искусства. Первыми здесь были “Страсти по Андрею” (таким и было вначале название фильма, которое хотелось бы вернуть), последним стало “Жертвоприношение”» [22, с. 144].

Доказывая эту мысль, Салынский приходит к выводу о том, что герменевтика у режиссера тоже особая, а именно, это кинематографический вариант классической средневековой экзегезы [28, с. 106]. Мысль смелая, дерзкая, но похоже, что это именно так, а главное, это подтверждает нашу мысль о верности Тарковского русской религиозной философии с присущей ей реабилитацией Средневековья. Проблема, однако, заключается в том, что, переживая на рубеже XIX–XX вв. расцвет, эта ветвь отечественной философии была в результате распространяющегося модернистского учения К. Маркса искусственно свернута. Ненависть Маркса к религии привела в русском варианте марксизма почти к уничтожению церкви. Это обстоятельство объясняет и забвение на длительное время в советской культуре теургической философии. Связанные с этой философией источники несколько десятилетий не были известны. Можно даже утверждать, что своевременно она освоена не была, а позднее продолжение ее освоения оказалось невозможным вообще.

В силу этого философские идеи Тарковского, связанные, как мы стремимся показать, с этой философией, оказались трудно постижимыми, поскольку выпадали из философского контекста его мысли — контекста русской религиозной философии, которая на рубеже XIX–XX вв. активно подпитывала русское искусство. Ведь с самого начала эта философия провозглашала единство поэзии, искусства, философии и религии. Тарковский как философ оказался непостижим или трудно постижим еще и потому, что неизвестной оказалась вся философия, которая для русской культуры в начале прошлого века была органичной и которая русское искусство питала. В данном случае за Тарковским стоит целая группа русских философов конца XIX–XX вв., философов, несомненно, разных, но объединенных стремлением воскресить идеи средневековой философии и особым видением философии как теургии, возвращающей к той традиции в философии, когда она оказывалась в союзе с теологией. Не случайно в Мартирологе за 1970 г. Тарковский, задумывая фильм о Достоевском, пишет, что нужно проработать сочинения В. Соловьева, К. Леонтьева, Н. Бердяева [34, с. 17].

Пытаясь реконструировать движение к теургической эстетике как слагаемом русской теургической философии, В. Бычков пишет о том, что она связана именно с возвращением к эстетике и философии средневековой Руси. Такое возвращение становится реальностью уже в первой половине XIX в. А. Белый пишет о том, что символизм как художественное направление в это время разрушил эстетические границы искусства, вывел его в пространство религии. В него влилась струя восточной мистики, и под влиянием этой мистики в искусстве «по-новому воскресли в нас средние века» [2, с. 82]. Однако полностью это направление определилось лишь на рубеже XIX–XX вв. Особенностью этого процесса возрождения было то, что он протекал в формах искусства, о чем, например, уже свидетельствовала рефлексия Н. Гоголя. Сосредоточивая свое

внимание на теургической эстетике, В. Бычков отмечает, что ее особенностью было «преображение всей жизни человеческой по эстетическим и религиозно-этическим законам в процессе особого художественного творчества, уповающего на духовную поддержку свыше» [7, с. 9]. Значимость этой эстетики и философии для начала XX в. особенно очевидна, ведь именно с ее помощью, как и с помощью искусства, о чем свидетельствовало такое художественное направление, как символизм, русская культура актуализировала национальные традиции, что были сформированы под воздействием Византии еще в Древней Руси, т. е. актуализировала то, что или успели забыть или вообще не знали. Достаточно эту мысль проиллюстрировать открытием знаменитой рублевской «Троицы», впервые показанной в начале прошлого столетия на одной из художественных выставок. Вот этот процесс начавшегося восстановления прерванной в результате вторжения в русскую культуру элементов западной культуры вскоре будет тоже прерван.

Но, продолжая мысль о русской религиозной философии, мы можем поставить следующий вопрос: если эта философия сложилась, но оказалась неизвестной, то, следовательно, ее и следовало вернуть, возродить и продолжить развивать. Ведь без философской рефлексии невозможно понять не только искусство, но и саму культуру, частью и способом выражения и осознания которой была и теургическая философия. Но как ее продолжать и возрождать в атеистической России? Запрет на позднюю философскую рефлексия, в которой было сильно сократовское, т. е. этическое начало, в России означал отсутствие, выражаясь современной терминологией, мониторинга, отслеживания и верной оценки разворачивающихся в России XX в. процессов. Люди перестали понимать, в каком мире они существуют и какие моральные оценки необходимо давать тем или иным событиям. Особенно в том случае, когда речь шла о революционных сдвигах и попытках реализовать модернистскую утопию. Так возникает одна из самых актуальных проблем XX в. — преодоление разворачивающегося вместе с революционными всплесками начала XX в. разрыва в движении культуры.

Один из вариантов исследования и преодоления такого разрыва, что начинается во второй половине прошлого столетия, мы связываем с Тарковским. Необходимость активизации этического начала в философской рефлексии привело к необходимости не только прокомментировать философское наследие Серебряного века, но и продолжить его, поскольку оно связано с художественными процессами будущего. Это в полной мере касается теургической философии. Революция 1917 г. как одна из причин начавшегося еще в XIX в. процесса омассовления эту преемственность в культуре нарушила. Однако как эту преемственность понимать? Русское искусство XIX в. — это одно, а русское искусство начала XX века — совсем другое. Первый разрыв в культуре произошел вне и еще до начавшихся политических процессов. Он появился в начале прошлого века в связи с художественным авангардом. Н. Бердяев так и пишет: «Литература начала XX века порвала с этической традицией литературы XIX века» [3, с. 124]. Но ведь и советское искусство — это нечто другое, и, в частности, по отношению к художественному авангарду этого времени. Конечно, большевистские идеологи пытались интегрировать авангард в социалистический реализм, но это приводило к трагедиям.

Что продолжает или к чему возвращает Тарковский — к XIX-му или к началу XX-го века? Что можно сказать определенно, так это то, что он ни в коем случае не продолжает советское искусство и его не выражает. Его мышление — это разрыв, хотя то, что он отрицает, это тоже реальность разрыва, уже свершившегося предшествующего разрыва. Радикальный разрыв. Рассмотрим один факт — известное почитание Тарковским Достоевского. Достоевский для Тарковского настолько значим, что даже других авторов, в том числе классиков, он постигает с помощью сравнения с Достоевским. Показательна его оценка романов Т. Манна «Доктор Фаустус» и «Иосиф и его братья», которые он собирался перенести на экран. Например, он сравнивает отношение того и другого писателя к Богу: «Манн слишком “много понимает” о Боге, а Достоевский хочет, но не может верить в бога, — орган атрофировался» [34, с. 197]. Режиссер даже имел намерение поставить фильм по роману «Идиот». Он уже знал, что, например, Настасью Филипповну будет играть М. Терехова, а генеральшей Епанчиной должна быть директор некоторых его фильмов Т. Огородникова. Она снималась и в других фильмах режиссера. Почему, кстати, он занимал в своих фильмах не актрису? Как объясняет это сама Т. Огородникова, «Андрей Арсеньевич видел во мне какой-то тип — красоты не красоты, ну, внешности народной прежних времен — и который перебрасывался в наше время» [36, с. 77]. Но эта деталь для Тарковского весьма характерна: его фильмы о времени и в то же время — вне конкретных эпох.

В фильмах Тарковского можно обнаружить множество отсылающих к Достоевскому ассоциаций и образов. Например, в фильме «Зеркало». В этом смысле значима записанная в Мартирологе за 1970 г. режиссером мысль о том, что вряд ли стоит романы Достоевского переносить на экран. Этого недостаточно. Следует вместо экранизаций ставить фильм о самом Достоевском. Но сначала, говорит он, следует изучить все, что с писателем связано, а также сочинения русских философов. Режиссер уже видел актера, способного сыграть самого Достоевского. Это, конечно, любимый актер режиссера — А. Солоницын. По признанию Тарковского, фильм о Достоевском «может стать смыслом всего, что мне хотелось бы сделать в кино» [31, с. 100]. Фильм поставлен не был. Но следы увлечения Достоевским можно ощутить во всех фильмах режиссера. При этом важно отдавать отчет в том, что Достоевский интересовал режиссера не только как автор романов, но и как философ, которого западные философы — экзистенциалисты считали своим. Конечно, в Тарковском есть что-то и от XIX в. Да и сам он признает: «Я всегда каким-то образом чувствую себя рядом с художниками XIX в.» [34, с. 203].

Однако отождествлять Тарковского лишь с авторами XIX в. невозможно. Его дарование следует рассматривать именно на фоне тех разрывов, что развертывались в культуре XX века. Эти разрывы приводили к тому, что заложенные даже в романах Достоевского смыслы своевременно, т. е. в XIX в., тоже ведь поняты не были. По-настоящему они были прочитаны, причем именно на философском уровне и лишь в период Серебряного века, когда начала определяться в своих окончательных формах философия экзистенциализма. А некоторые идеи и образы, характерные для этой философии, имели место уже и в русской религиозной философии в виде

одного из ее слагаемых. Поэтому утверждать, что Достоевский — это автор XIX в., тоже было бы не совсем точно. Да, он создавал свои романы в XIX в., но он — автор, можно сказать, и XX в., поскольку именно в этом веке он и был по-настоящему понят. Понят в том числе как философ. Это художник и мыслитель, приблизившийся в своих романах к осмыслению того, что произойдет именно в XX в.

Необходимо учитывать, что история рецепции искусства по времени не всегда совпадает с историей искусства. В XX в. начавшийся славянский Ренессанс будет сметен массовыми настроениями и политическими процессами. А вообще тремя революциями: политической, индустриальной и городской. Многие деятели Серебряного века окажутся в эмиграции (Н. Бердяев, Д. Мережковский, З. Гиппиус, К. Бальмонт и т. д.). Это будет первой волной эмиграции. Между тем, Серебряный век, как воспринимали это время сами деятели искусства, был славянским ренессансом. Но он был прерван. Чтобы понять, чем нам особенно интересно творчество Тарковского, необходимо понять то, что в искусстве этого времени произошло. Понять то, что переживала в это время русская культура, значит, постичь не только литературу и поэзию этого времени, того же Достоевского, но и философию, эстетику, гуманитарные науки и, в том числе, религию. Уже ближе к концу XIX в., когда происходил закат позитивизма, формировалась так называемая теургическая философия, а с ее помощью русская культура все еще продолжала испытывать воздействие романтизма, реабилитирующего в свое время средневековую философию. Об этом пойдет речь в последующих частях нашей статьи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баткин Л. Что такое ностальгия // Баткин Л. Пристрастия. М., 1994.
2. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 528 с.
3. Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства: В 2-х т. Т. 1. М.: Искусство, ИЧП «Лига», 1994. 542 с.
4. Божович В. Образ человека у Бергмана, Висконти, Тарковского // На грани тысячелетий: Мир и человек в искусстве XX века. М.: Наука, 1994.
5. Божович В. Образ человека в фильмах Андрея Тарковского // Человек. 1990. № 2. С. 67–73.
6. Булгакова О. Оппозиция Запад — Восток: памяти Андрея Тарковского // Кино. Рига. 1990. № 2. С. 10–13.
7. Бычков В. Русская теургическая эстетика. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2007. 742 с.
8. Евлампиев И. Художественная философия Андрея Тарковского. СПб.: Алетейя, 2001. 349 с.
9. Жежеленко М. Русские фильмы на международном экране. СПб.: Российский институт истории искусств, 1992. С. 64–66; 84–87.
10. Зак М. В контексте современности // Зак М. Кинорежиссура: опыт и поиск. М.: Искусство, 1983. С. 98–127.
11. Зак М. Режиссура как искусство // Искусство кино. 1982. № 9. С. 81–97.
12. Занусси К. Мои 100 лет // Искусство кино. 1995. № 11. С. 66–75.

13. Зарубежная печать о творчестве А. Тарковского // *Художественный мир современного фильма: Сборник научных трудов. ВНИИ киноискусства. М.: ВНИИК, 1987. С. 27–48.*
14. Золотуский И. Возвращение // *Экран, 89. М.: Искусство, 1989. С. 78–81.*
15. Зоркая Н. Мартиролог Андрея Тарковского // *Огонек. 1989. № 15. С. 14–16.*
16. *История искусства и отвергнутое знание: от герметической традиции к XXI веку. М.: Государственный институт искусствознания, 2018. 416 с.*
17. Козлов Л. *Изображение и образ. Очерки по исторической поэтике советского кино. М.: Искусство, 1980.*
18. Козырев А. *Соловьев и гностики. М.: Издатель Савин С. А., 2007. 544 с.*
19. Мамардашвили М. *Как я понимаю философию. М.: Издательская группа «Прогресс-Культура», 1992. 416 с.*
20. *Материалы Первых Международных чтений, посвященных творчеству Тарковского // Киноведческие записки. 1992. № 14. С. 54–153.*
21. Мережковский Д. *Марк Аврелий // Мережковский Д. Л. Толстой и Ф. Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995. 624 с.*
22. *Мир и фильмы Андрея Тарковского. Размышления. Исследования. Воспоминания. Письма / Сост. А. М. Сандлер. М.: Искусство, 1990. 398 с.*
23. Мишарин А., Тарковский А. *Зеркало // Киносценарии. 1988. № 2. С. 129.*
24. Мотрошилова Н. *О диалоге Мераба Мамардашвили с Жаном-Полем Сартром // Мераб Константинович Мамардашвили. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 326. 438 с.*
25. *О Тарковском / Сост. и авторск. предисл. М. А. Тарковской. М.: Прогресс, 1989. 400 с.*
26. Панфилов Г., Тарковский А. *Итальянский диалог: Разговор, записанный О. Сурковой в 1982 году в Риме // Искусство кино. 1995. № 11. С. 186–208.*
27. Рильке Р. М. *Письма. 1926 года / Райнер Мария Рильке, Борис Пастернак, Марина Цветаева. М.: «Книга», 1990. 255 с.*
28. Салынский Д. *Киногерменевтика Тарковского. М.: Продюсерский Центр «Квадрига», 2009. 576 с.*
29. *Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1990. 220 с.*
30. Тарковский А. *Федерико Феллини // Искусство кино. 1980. № 12. С. 158–160.*
31. Тарковский А. *Встать на путь // Искусство кино. 1989. № 2. С. 113.*
32. Тарковский А. *Гофманиана. Сценарий // Искусство кино. 1976. № 8. С. 167–189.*
33. Тарковский А. *Запечатленное время // Вопросы киноискусства. Историко-теоретический сборник. Вып. 10. М.: 1967, С. 79–102.*
34. Тарковский А. *Мартиролог. Дневники. 1970–1986. Международный институт им. Андрея Тарковского, 2008. 624 с.*
35. Тарковский А., Михалков–Кончаловский А. *Андрей Рублев (Киносценарий) // Искусство кино. 1964. № 4. С. 139–200; № 5. С. 126–160.*
36. Туровская М. *Семь с половиной, или фильмы Андрея Тарковского. М.: Искусство, 1991. 255 с.*
37. Хренов Н. *Экзистенциалистский вариант классического произведения на экране: «Бесы» Ф. М. Достоевского в интерпретации В. Хотиненко // Экзистенциализм и его репрезентация в литературе и кино. Посвящается 200-летию юбилею Ф. М. Достоевского: Мат-лы XIII Международной научной конференции по эстетике экранизации. 26–27 апреля 2022 г. М.: ВГИК, 2023. 238 с.*

38. Шлегель Х. Й. Утопия универсального синтеза. К концепции и судьбе центрального и восточноевропейского киноавангарда // Киноведческие записки. 1994/1995. № 24. С. 51–69.

REFERENCES

1. Batkin L. What is nostalgia // Batkin L. Predilections. M., 1994.
2. Bely A. Symbolism as a worldview. M.: Republic, 1994. 528 p.
3. Berdyaev N. Philosophy of creativity, culture and art: In 2 vol. Vol. 1. Moscow: Iskusstvo, ICP "League", 1994. 542 p.
4. Bozhovich V. The image of man in Bergman, Visconti, Tarkovsky // On the verge of millennia: The world and man in the art of the twentieth century. Moscow: Nauka, 1994.
5. Bozhovich V. The image of man in the films of Andrei Tarkovsky // Man. 1990. No. 2. Pp. 67–73.
6. Bulgakova O. Opposition West — East: in memory of Andrei Tarkovsky // Cinema. Riga. 1990. No. 2. Pp. 10–13.
7. Bychkov V. Russian theurgical aesthetics. Moscow: Lodomir Scientific Publishing Center, 2007. 742 p.
8. Evlampiev I. The artistic philosophy of Andrei Tarkovsky. St. Petersburg: Aleteya, 2001. 349 p.
9. Zhezhelenko M. Russian films on the international screen. St. Petersburg: Russian Institute of Art History, 1992. Pp. 64–66; 84–87.
10. Zak M. In the context of modernity // Zak M. Filmmaking: experience and search. M.: Iskusstvo, 1983. Pp. 98–127.
11. Zak M. Directing as art // The art of cinema. 1982. No. 9. Pp. 81–97.
12. Zanussi K. My 100 years // The art of cinema. 1995. No. 11. Pp. 66–75.
13. The foreign press on the work of A. Tarkovsky // The artistic world of modern film: A collection of scientific papers. Institute of Cinematography. M.: VNIIC, 1987. Pp. 27–48.
14. Zolotussky I. The Return // Ekran, 89. M.: Iskusstvo, 1989. Pp. 78–81.
15. Zorkaya N. Martyrology of Andrei Tarkovsky // Ogonek. 1989. No. 15. Pp. 14–16.
16. The history of art and rejected knowledge: from the hermetic tradition to the XXI century. Moscow: State Institute of Art Studies, 2018. 416 p.
17. Kozlov L. Image and image. Essays on the historical poetics of Soviet cinema. M.: Iskusstvo, 1980.
18. Kozyrev A. Solovyov and Gnostics. M.: Publisher Savin S. A., 2007. 544 p.
19. Mamardashvili M. How I understand philosophy. M.: Publishing group "Progress-Culture", 1992. 416 p.
20. Materials of the First International readings devoted to the work of Tarkovsky // Kinovedcheskie zapiski. 1992. No. 14. Pp. 54–153.
21. Merezhkovsky D. Mark Aurelius // Merezhkovsky D. L. Tolstoy and F. Dostoevsky. Eternal companions. M.: Republic, 1995. 624 p.
22. The world and films of Andrei Tarkovsky. Reflections. Researches. Memories. Letters / Comp. A. M. Sandler. M.: Iskusstvo, 1990. 398 p.
23. Misharin A., Tarkovsky A. Zerkalo // Screenplays. 1988. No. 2. P. 129.
24. Motroshilova N. On Merab Mamardashvili's dialogue with Jean–Paul Sartre // Merab Konstantinovich Mamardashvili. M.: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN), 2009. P. 326. 438 p.

25. About Tarkovsky / Comp. and the authorship. Preface by M. A. Tarkovskaya. M.: Progress, 1989. 400 p.
26. Panfilov G., Tarkovsky A. Italian dialogue: A conversation recorded by O. Surkova in 1982 in Rome // *The Art of Cinema*. 1995. No. 11. Pp. 186–208.
27. Rilke R. M. Letters. 1926 / Rainer Maria Rilke, Boris Pasternak, Marina Tsvetaeva. M.: “Book”, 1990. 255 p.
28. Salinsky D. Tarkovsky’s film hermeneutics. M.: Production Center “Quadriga”, 2009. 576 p.
29. Self-knowledge: The experience of philosophical autobiography. M.: Thought, 1990. 220 p.
30. Tarkovsky A. Federico Fellini // *The art of cinema*. 1980. No. 12. Pp. 158–160.
31. Tarkovsky A. Get on the path // *The art of cinema*. 1989. No. 2. Pp. 113.
32. Tarkovsky A. Hoffmaniana. The script // *The art of cinema*. 1976. No. 8. Pp. 167–189.
33. Tarkovsky A. Imprinted time // *Questions of cinematography. Historical and theoretical collection*. Issue 10. Moscow: 1967, Pp. 79–102.
34. Tarkovsky A. Martyrology. The diaries. 1970–1986. The International Institute named after Andrey Tarkovsky, 2008. 624 p.
35. Tarkovsky A., Mikhalkov–Konchalovsky A. Andrey Rublev (Screenplay) // *The art of cinema*. 1964. No. 4. Pp. 139–200; No. 5. Pp. 126–160.
36. Turovskaya M. Seven and a half, or the films of Andrei Tarkovsky. M.: Iskusstvo, 1991. 255 p.
37. Khrenov N. The existentialist version of the classic work on the screen: F. M. Dostoevsky’s “Demons” as interpreted by V. Khotinenko // *Existentialism and its representation in literature and cinema. Dedicated to the 200th anniversary of F. M. Dostoevsky: Proceedings of the XIII International Scientific Conference on the Aesthetics of Film Adaptation*. April 26–27, 2022 Moscow: VGIK, 2023. 238 p.
38. Shlegel H. Y. The utopia of universal synthesis. Towards the concept and fate of the Central and Eastern European Film Avant-garde // *Kinovedcheskie zapiski*. 1994/1995. No. 24. Pp. 51–69.

М. А. Бурая, Е. Д. Шишикина*

ОСОБЕННОСТИ РЕАЛИЗАЦИИ КОНЦЕПТА *NE DAIGNE* В АВТОБИОГРАФИЧЕСКОМ ТРИПТИХЕ М. И. ЦВЕТАЕВОЙ**

В статье рассматривается поэтологическое своеобразие личного девиза М. И. Цветаевой *ne daigne* (не снисхожу) как ведущего концепта в её прозаическом творчестве, прежде всего на материале так называемого «триптиха» («Мать и музыка», «Чёрт», «Мой Пушкин»). При этом отмечается связь концепта как с другими эссе и критическими статьями, так и с лирическим наследием поэта. Системность репрезентации концепта на разных уровнях художественного целого изучается в рамках потенциальной имплицитной циклизации, позволяющей говорить о тяготении творчестве Цветаевой к сверхтекстовому единству. Под последним понимается особая разновидность нетрадиционной циклизации, актуализируемая в совместном акте авторско-читательской эстетической деятельности. Особенное внимание уделяется анализу тематического и образно-мотивного уровней «триптиха»: мотивы, формирующие семантическое поле концепта, оцениваются как основные для всей системы сверхтекстового единства о творчестве и судьбе.

Ключевые слова: концепт, мотивы, образ, цикл, эссе, автобиография.

* Бурая Мария Анатольевна — канд. филол. наук, m_buraya@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Buraja Marija A. — PhD in Philology, m_buraya@mail.ru, Russian Christian Academy for the Humanities, 191023, S. Petersburg, Fontanka, 15.

Шишикина Екатерина Дмитриевна — магистр филологии (студент), shishikina.katya@gmail.com, Восточный Институт — Школа региональных и международных исследований Дальневосточного федерального университета, 690922, Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, 10.

Shishikina Ekaterina D. — Student of Master's degree of Philology, shishikina.katya@gmail.com, Institute of Oriental Studies, Far Eastern Federal University, Russian Federation, 690922, 10 Ajax Bay, Russky Island, Vladivostok.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00636, <https://rscf.ru/project/24-18-00636/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

M. A. Buraya, E. D. Shishikina
**PECULIARITIES OF REALIZATION OF THE NE DAIGNE CONCEPT
IN AUTOBIOGRAPHICAL TRIPTYCHS OF M. I. TSVETAEVA**

The article describes the poetological originality of M. I. Tsvetaeva's personal motto *ne daigne* (I don't condescend) as a leading concept in her prose, primarily based on the material of the so-called "trptych" ("Mother and Music", "The Devil", "My Pushkin"). At the same time, the connection of the concept with both other essays and critical articles, and with the lyrical heritage of the poet is noted. The systematic representation of the concept at different levels of the artistic whole is studied within the framework of potential implicit cyclization, which allows us to talk about the tendency of Tsvetaeva's work towards super-textual unity. The latter is understood as a special type of non-traditional cyclization, actualized in a joint act of author-reader aesthetic activity. Particular attention is paid to the analysis of the thematic and figurative-motive levels of the "trptych": the motives that form the semantic field of the concept are assessed as basic for the entire system of super-textual unity about creativity and fate.

Keywords: concept, motifs, imagery, cycle, essay, autobiography.

Общеизвестна роль и значение магистральной темы творческой личности и её становления как в поэзии, так и в прозе М. И. Цветаевой. Однако реализация этой темы на образно-мотивном, концептуальном и архетипическом уровне настолько многогранна и разнообразна, что даже самые хрестоматийные и широко изученные тексты продолжают представлять для исследователей интерес. К таким текстам относится и так называемый триптих, выделенный И. Д. Шевеленко [6], в который входят три произведения («Мать и музыка» 1934, «Черт» 1935, «Мой Пушкин» 1937), посвящённые силам, которые соучаствуют в формировании личности будущего художника. Данное единство рассматривается в нашем исследовании как разновидность сверхтекстового единства, чья целостность создается в числе прочего общей тематической и образно-мотивной структурой.

К не исследованным систематически, но являющимся своего рода инвариантным, максимально семантически и символически нагруженным мотивом, претендующим на роль концепта, потенциально — индивидуально-авторской универсалии или архетипа, по нашему мнению, относится девиз Цветаевой *ne daigne* («не снисходи»), эксплицитно заявленный в эссе «Черт». Целью данной работы является выделение, описание и изучение вариативных образов и мотивов, реализующих заявленный инвариант.

Многие цветаевские тексты 1930-х годов рассматриваются исследователями как автобиографические очерки, но мы определяем произведения, входящие в анализируемый триптих, как эссе, и на такое отклонение от традиционного определения жанра есть ряд причин. Ещё современник Цветаевой, русский поэт В. Ф. Ходасевич, отмечал особое переосмысление Цветаевой в творчестве действительных фактов автобиографии и отдаление тем самым их от действительности:

«В этих воспоминаниях самое примечательное — именно их стояние на грани между воспоминаниями и чистым вымыслом: в каждом их слове чувствуется полное соответствие былой действительности, но самая эта действительность переживается совершенно так, как художником переживается его замысел» [2, с. 4].

Цветаева приравнивала письмо к самому процессу существования поэта, поэтому в прозе 1930-х гг. её цель — это не просто стремление запечатлеть реальные события своего детства, а попытка «поиска замысла собственной жизни», попытка отразить, что было в дописьменном периоде, в котором уже был зашифрован весь творческий потенциал поэта и который может рассказать о творческой личности не меньше, чем будущие творения:

«Есть ли у художника личная биография, кроме той, что в ремесле? И, если есть, важна ли она? Важно ли то, из чего? И — из того ли — то? <...> Обретший глас — и за него ли говорить фактам? Их роль, в безглагольную пору, первоисточника, отныне не более как подстрочник, часто только путающий, как примечания Державина к собственным стихам» [8, с. 78].

Следовательно, в произведениях «Мать и музыка», «Черт» и «Мой Пушкин» на первый план выходит не описание жизненных фактов, характерное для очерка, а сама личность Цветаевой, её взгляд на события прошлого и их интерпретация как поэта. А направленность слова на самого говорящего, сопребывание личности со становящимся словом — один из определяющих признаков эссеистического жанра, согласно М. Н. Эпштейну [7, с. 120–152]. По мнению этого исследователя, эссе есть не что иное, как опыт. В эссе человек предстает как испытанный своим прошлым и испытующий свое будущее, на переходе возможности и действительности, в точке предельного совпадения «я» с настоящим. Опыт лирика вёл Цветаеву по пути вычленения в прошедшем таких элементов, которые бы «имели символическую трансвременную связь с каждым моментом дальнейшей жизни» [6, с. 353]. Таким образом, в этих эссе Цветаева пишет о событиях прошлого, которые имели влияние на её будущее, и совершает она это через отражение своего нынешнего сформировавшегося «я» на бумаге. Это дает нам основание определить жанр данного произведения как эссе, а не очерк. Кроме того, следует отметить, что подобная однозначно-явная субъективность в анализируемом триптихе крайне высока по сравнению с другими аналогичными эссе поэтов этого времени. Выбранные произведения Цветаевой не просто субъективно-личностны, что свойственно эссе как жанру, а предельно субъективны, что и ведет к мотивации возникновения жизненного девиза в одном из эссе.

Как уже было отмечено выше, ведущая тема как всего творчества Цветаевой, так и её прозы — тема творчества, в частности — становления творца. Интересным оказывается отметить поэтологические особенности этой темы в выбранном триптихе, которые обуславливают компоненты формируемого девиза.

Эссе «Мать и музыка» рассказывает о значении, которое имеют для формирования художника воля и влияние другого человека. Эта воля воплощалась в матери, желавшей видеть дочь пианисткой, и этой материнской воле прежде всего посвящено произведение. Мать воплощена посредством восприятия ребёнка, Цветаева не называет её имени, не указывает возраста, и портретной характеристики в привычном понимании не даёт. Читатель воспринимает образ матери героини в основном через звук: её голос, музыку:

«Слуху моему мать радовалась и невольно за него хвалила, тут же, после каждого сорвавшегося “молодец!”, холодно прибавляла: “Впрочем, ты тут ни при чем. Слух — от Бога”» [9, с. 10].

Конфликт поэзии и музыки, своей и чужой стихии выражается в рассказе в скрытом противостоянии матери и дочери. Рассматривая это столкновение характеров, А. Саакянц трактует образ М. А. Мейн, созданный в рассказе, как намеренно изменённый. Ей кажется, что Цветаева, в силу трагичности своего мироощущения, приписывает матери излишне суровое обращение [4, с. 419]. Однако в большей степени противостояние матери и дочери понимается поэтом как естественный этап их взаимоотношений, которые оказываются неизмеримо глубже и содержательнее. Мать была той силой, что закладывала основы железной воли, позволившей потом не снисходить — никогда и ни до кого:

«Мать не воспитывала — испытывала: силу сопротивления, — подается ли грудная клетка? Нет, не поддалась, а так раздалась, что потом — теперь — уже ничем не накормишь, не наполнишь» [9, с. 14].

Маленькую героиню уже в этом возрасте отличает поэтическое восприятие вещей из мира музыки. Так, бемоль и диез она любила за их названия, скрипичный ключ рисовала не из музыкального, а из «писецкого», «писательского» рвення. Она любила клавиши за «хроматическую гамму» — словосочетание, звучавшее водопадом горного хрусталя, за слово «хроматика», созвучное романтике и драматике. Сущность явлений она проверяла словами, как позже — стихами. Сопротивление, которое начала оказывать Муся матери, было продиктовано невозможностью изменить своему призванию. «Бедная мать, как я ее огорчала и как она никогда не узнала, что вся моя “немузыкальность” была — всего лишь другая музыка», — вспоминала Цветаева. В стихах, как и в музыке, содержится возможность преодоления времени. Оживление близких людей силой поэтического дара — одна из главных задач, которые ставила перед собой Цветаева. В эссе «Мать и музыка» она воскресила мать, которая «как бы заживо похоронила себя внутри нас — на вечную жизнь» [9, с. 14]. Спроецированные в вечность образы матери и дочери становятся, по сути, одним образом. Стоит отметить, что подобное же развитие архетипических по своему значению для индивидуально-авторской мифопоэтической картины мира мы находим и в поэзии Цветаевой, начиная от ранних юношеских сборников, заканчивая зрелой лирикой, где уже она занимает в свою очередь роль матери, а Аля (Ариадна) — становится дочерью.

Мотив узнавания в себе духовно близких людей характерен для автобиографической прозы Цветаевой вообще, в эссе же «Мать и музыка» обозначенный мотив получает максимальное развитие и выливается в своеобразное двойничество матери и дочери, что отмечает С. Н. Бунина [1, с. 75]. Позднее он продолжит своё развитие в эссе «Мой Пушкин», где двойником Муси станет уже великий поэт. Это двойничество подчеркивает, как на личности Цветаевой и даже на особенностях её поэтики отразились уроки музыки с матерью. Во-первых, музыка оказалась связующей нитью, соединившей всех женщин её рода и передавшей будущему поэту знание об их страда-

ниях и надеждах. Во-вторых, музыкальное восприятие мира обусловило особое понимание Цветаевой поэтического слова. И. А. Бродский заметил, что Цветаева пользовалась стихотворным размером, как клавиатурой, осуществляя переход от одного слова к другому «посредством логики скорее фортепианной, чем грамматической» [2, с. 91]. Само представление о себе как будущем писателе сформировалось у Цветаевой под воздействием музыки, и в эссе «Мать и музыка» этот процесс формирования предельно обнажен. Кончина матери в 1906 г. и выход маленькой героини из-под влияния чужой человеческой воли позволил ей полностью поддаться более мощным силам, имеющих власть над художником, но несгибаемый стержень и музыкальное влияние уже были заложены.

Текст «Черта» вырастает из концовки первого и посвящён тем силам, которых не смогли одолеть влияние матери, описанное в «Мать и музыка». И имя этим силам — черт. Он упоминается уже и в первом произведении триптиха («где за игру продают черту — душу!» [9, с. 17]), во втором же образ «дога» с «бесцветными, безразличными и беспощадными» глазами становится центральным:

«Одним из первых тайных ужасов и ужасных тайн моего детства (младенчества) было: “Бог — Черт!” Бог — с безмолвным молниеносным неизменным добавлением — Черт. <...> Это была — я, во мне, чей-то дар мне — в колыбель. “Бог — Черт, Бог — Черт”, и так несчетное число раз, холодея от кощунства и не можа остановиться, пока не остановится мысленный язык. <...> Между Богом и Чертом не было ни малейшей щели — чтобы ввести волю, ни малейшего отстояния, чтобы успеть ввести, как палец, сознание и этим предотвратить эту ужасную сращенность» [9, с. 43].

Сращённость образа бога-черта, подчеркнутая в тексте графически с помощью тире, — одно из проявлений структуры художественного мира Цветаевой и природы её лирического героя, в котором соприсутствуют два разных начала. Но это соединение оказывается конфликтным, противоборствующим одно с другим. Бог ассоциируется со страхом, скукой, запретом, холодом, чужествием, а Черт — со свободой, с жаром, с любовью, с родным. Однако одно оказывается неотделимо от другого, для Цветаевой Черт — дог, то есть «собачий бог». В финале разворачивается цепочка отрицаний, перечисляются места, где нет черта, однако это только усиливает его присутствие в жизни героини, отсутствие становится значимее присутствия, ведь это связывает черта с самым священным — с творчеством:

«Ты один, у тебя нет церквей, тебе не служат вкупе. Твоим именем не освящают ни плотского, ни корыстного союза. <...>

Ни в церквах, ни в судах, ни в школах, ни в казармах, ни в тюрьмах, — там, где право, — тебя нет, там, где много, — тебя нет.

Нет тебя и на пресловутых “черных мессах”, этих привилегированных массовках, где люди совершают глупости — любить тебя вкупе, тебя, которого первая и последняя честь — одиночество.

Если искать тебя, то только по одиночным камерам Бунта и чердакам Лирической Поэзии» [9, с. 56].

Черт воплощает в себе силы, престаупающие человеческие и божественные законы во имя своей, иной правды, он выступает в роли духовного наставника, автора жизненного девиза, источника жизненных принципов лирической героини:

«Ты не сделал мне зла. Если ты, по Писанию, и “отец лжи”, то меня ты научил — правде сущности и прямоте спины. Та прямая линия непреклонности, живущая у меня в хребте, — живая линия твоей дого-бабье-фараоновой посадки.

Ты обогатил мое детство на всю тайну, на все испытание верности, и, больше, на весь тот мир, ибо без тебя бы я не знала, что он — есть.

Тебе я обязана своей несосвященной гордыней, несшей меня над жизнью выше, чем ты над рекою: *le divin orgueil* — словом и делом его.

Это ты разбивал каждую мою счастливую любовь, разбедая ее оценкой и добывая гордыней, ибо ты решил меня поэтом, а не любимой женщиной.

Ты — автор моего жизненного девиза и могильной надписи:

Ne daigne! — чего? Всего: ничего *ne daigne* — да хотя бы — снизойти до zde-лежащего праха» [9, с. 55].

С. И. Ельницкая выделяет следующие мотивы, связанные с чертом в творчестве Цветаевой: нечеловеческое, сила, гордыня, отверженность, одиночество, огненность, беснование, стихийность, бунтарство, игра и чары [3, с. 124]. Все эти мотивы находят отражение в анализируемом нами эссе. Важность символики красного (тайная красная комната, тайная красная девочка в столбняке любви на пороге, красный карбункул, печной румянец щек, раскаленные угли тайны, нескончаемо красные вечера) и белого (белая печка, белое платье, белая борода, белая зала, белая как снег скука, мальчик, большой и весь в белом) цветов отражает огненность, раскаленность в цвете и стихийный характер всего повествования. Бунтарство и своеволие выражается в стремление нарушить запрет, в тайности самих встреч с чертом, в грехе его присутствия в героини:

«И — внезапное прозрение — по-настоящему, до дна души исповедаться — во всем тебе во мне (для ясности: во всем “грехе” твоего присутствия во мне) — во всей мне — я бы могла — только тебе! <...> Тебе я обязана своим первым преступлением: тайной на первой исповеди, после которого — все уже было преступлено» [9, с. 54].

Мотивы беснования, игры и чар воплощены в описанных младенческих играх с чертом — это гадалые карты с их тайным узнаванием черта в пиковом тузе или Черном Питере:

«Я моего Черного Петера соседу совсем не подсовывала, а, наоборот, — отстаивала. Нет! Я в этой игре оказалась его настоящей дочерью, то есть страсть игры, то есть — тайны, оказывались во мне сильней страсти любви. Это была еще раз моя с ним тайна, и никогда, может быть, он так не чувствовал меня своей, как когда я его так хитро и блистательно — сдавала — сбывала, еще раз мою с ним тайну — скрывала, и, может быть, главное, — еще раз умела обойтись — даже без него. Чтобы все сказать: игра в *schwarze Peter* была то же самое, что встреча с тайно и жарко любимым — на людях: чем холоднее — тем горячее, чем дальше — тем ближе, чем чуждее — тем мое, чем нестерпимее — тем блаженнее» [9, с. 41].

Мотив одиночества, сопряженный с мотивами избранности, силы, величия и, в то же время, отверженности, отгороженности от остального мира, некой «выключенности отвсюду» отражается в судьбоносном характере встречи лирической героини с нечеловеческой силой:

«Первая же примета его любимцев — полная разобщенность, отродясь и отвсюду выключенность <...> Когда я была с ним, я была — его девочка, его чертова сиротиночка <...> Тебе я обязана ... своим первым сознанием возвеличенности и избранности, ибо к девочкам из нашего флигеля ты не ходил» [9, с. 37].

Таким образом, в эссе черт предстает разрушителем и созидателем, он уничтожает устойчивые формы мировосприятия, воспринимаемые его стихийной и своевольной силой как препятствие к движению и самовыражению, препятствие к творчеству, но расчищает дальнейший путь для души поэта, являясь хранителем и покровителем всего того, что в обыденной, не-творческой человеческой жизни остается невостребованным. Черт — та неодолимая сила, которая покорила Цветаеву еще ребенком и уже никогда не отпустила: «Одной вещи мне Черт никогда не отдал — меня» [9, с. 43].

Теперь обратимся к эссе «Мой Пушкин», начинающееся с той же Тайной Красной комнаты, что и «Черт». Система персонажей произведения замкнута на двух образах: Муси и Пушкина. Их отношения символичны и могут быть истолкованы неоднозначно. Это отношения учителя и ученика, брата и сестры, спутников-единомышленников и, наконец, двойников. Таким образом, мы находим два плана воспоминаний: история (жизнь Муси) и доистория, некий миф (жизнь Пушкина). В данной работе мы сконцентрируемся на анализе первого плана, выражающего эмоций и чувства героини.

Одной из центральных тем произведения является «Евгений Онегин», точнее, восприятие шестилетней героиней постановки «Евгения Онегина» на публичном вечере и её же размышления о том, как оно повлияло на её дальнейшую жизнь:

«И если я потом, когда уходили (всегда — уходили), не только не протягивала вслед рук, а головы не оборачивала, то только потому, что тогда, в саду, Татьяна застыла статуей.

Урок смелости. Урок гордости. Урок верности. Урок судьбы. Урок одиночества» [9, с. 71].

Здесь мы наблюдаем те же мотивы, что мы видели в эссе «Черт», но если там эти уроки героиня получала от силы не-человеческой, то в «Мой Пушкин» — от знакомства с личностью и творчеством великого поэта, с самой Поэзией. И приводит это к тому же — не снисходи:

«Да, да, девушки, признавайтесь — первые, и потом слушайте отповеди, и потом выходите замуж за почетных раненых, и потом слушайте признания и не снисходите до них — и вы будете в тысячу раз счастливее нашей другой героини, той, у которой от исполнения всех желаний ничего другого не осталось, как лечь на рельсы» [9, с. 72].

В последнем эссе триптиха Пушкин соединяет в себе и семейно-материнское через мотив двойничества, и не-человеческое благодаря переплетению мотивов одиночества, гордыни, отверженности, выявленных в эссе «Черт», и, наконец, творческое, что пронизывает все части триптиха и участвует в формировании жизненного девиза. Такое семантико-символическое наполнение образа Пушкина, безусловно, соотносится и с лирическим творчеством Цветаевой, где образ самого главного поэта русской литературы осмысливается на протяжении всей жизни, и как близкий, почти равный друг, собеседник, и как романтическая фигура, способная в полной мере разделить девиз лирической героини.

Следовательно, можно выделить три образно-мотивные группы в семантико-символическом содержании жизненного девиза Цветаевой: человеческая (мать), не-человеческая (черт) и поэзия (Пушкин). В этих двух коротких словах, *ne daigne*, не снисходи, синтезировались и сила-гордыня, и презрение ко всему, что недостойно, отверженность и непонимание другими, острое ощущение заброшенности, одиночества среди даже любящих и родных, и вырастающее из этого стремление к бунту против не-принятия, и вечная преданность своим идеалам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бродский И. А. Об одном стихотворении // Бродский о Цветаевой: интервью, эссе. М.: Независимая газета, 1997. С. 77–156.
2. Бунина С. Н. Автобиографическая проза М. И. Цветаевой: Поэтика, жанровое своеобразие, мировидение: дис. ... канд. филол. наук / Бунина С. Н. Харьков, 1999. 172 с.
3. Ельницкая С. И. Статьи о Марине Цветаевой. М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 2004. 304 с.
4. Саакянц А. А. Марина Цветаева: Жизнь и творчество. М.: Эллис Лак, 1997. 816 с.
5. Ходасевич В. Ф. Книги и люди. «Современные записки», кн. 59-я // Возрождение, 1935. 28 ноября. № 3830. С. 4.
6. Шевеленко И. Д. Литературный путь Цветаевой: идеология, поэтика, идентичность автора в контексте эпохи / Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 448 с.
7. Эпштейн М. Законы свободного жанра (Эссеистика и эссеизм в культуре Нового времени) / М. Эпштейн // Вопросы литературы. 1987. № 7. С. 120–152.
8. Цветаева М. И. Собр. соч.: В 7 т. Т. 4. Воспоминания о современниках. Дневниковая проза. М.: Эллис Лак, 1994. 684 с.
9. Цветаева М. И. Собр. соч.: В 7 т. Т. 5. Автобиографическая проза. Статьи. Эссе. Переводы — М.: Эллис Лак, 1994. 718 с.

REFERENCES

1. Brodsky I. A. About one poem // Brodskij on Tsvetaeva: interviews, essays. Moscow: Nezavisimaya Gazeta, 1997. P. 77–156.

2. Bunina S. N. Autobiographical prose of M. I. Tsvetaeva: Poetics, genre uniqueness, worldview: dissertation ... Cand. philol. nauk / Bunina S. N. Kharkov, 1999. 172 p.
3. Elnitskaya S. I. Articles about Marina Tsvetaeva. Moscow: The House-Museum of Marina Tsvetaeva, 2004. 304 p.
4. Sahakyants A. A. Marina Tsvetaeva: Life and Creativity. Moscow: Ellis Luck, 1997. 816 p.
5. Khodasevich V. F. Books and People. "Contemporary Notes", book 59th // *Vozrozhdenie*, 1935. November 28. № 3830. P. 4.
6. Shevelenko I. D. Tsvetaeva's literary path: ideology, poetics, identity of the author in the context of the era / Ed. 2nd, revised and supplemented. Moscow: New Literary Review, 2015. 448 p.
7. Epshtein M. Laws of free genre (Essayism and essayism in the culture of New Time) / M. Epshtein // *Voprosy Literaturny*. 1987. № 7. P. 120–152.
8. Tsvetaeva M. I. Collected Works. In 7 vol. Vol. 4. Memories of contemporaries. Diary prose. Moscow: Ellis Luck, 1994. 684 p.
9. Tsvetaeva M. I. Collected Works. In 7 vol. Vol. 5. Autobiographical prose. Articles. Essays. Translations — M.: Ellis Luck, 1994. 718 p.

*Е. В. Панкратова**

ПРОСТРАНСТВО КАК СТРУКТУРООБРАЗУЮЩАЯ КАТЕГОРИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ Д. ХАРМСА**

В статье рассматривается пространство как художественная категория в поэтическом мире Д. Хармса. Данная категория представляется как обладающая стабильными характеристиками: в пространстве выделяются верх и низ, которые сохраняют постоянство в расположении друг относительно друга. Неизменность данной категории можно назвать исключительной в поэтическом мире автора, так как объекты, существующие в его мире, максимально нестабильны, что связано с общей установкой на абсурд в творчестве Д. Хармса. При этом изменчивость объектов в некоторой степени связана с категорией пространства, именно перемещение в нём обуславливает метаморфозы объектов. Замечена тенденция к увеличению объектов при их стремлении вверх и уменьшению при движении вниз. Объекты не просто увеличиваются или уменьшаются, а могут принципиально менять свой внешний вид. При этом объектам доступно существование одновременно в разных местах пространства: оказываясь в другой части пространства, объект может не исчезать со своего предыдущего места. Исходя из этого, высказывается предположение, что хаотичность художественного мира Д. Хармса может быть истолкована как одновременное существование объектов в разных формах в разных точках пространства.

Ключевые слова: Д. Хармс, ОБЭРИУ, пространство, абсурд, свойства объектов, изменчивость, стабильность.

* Панкратова Елена Владимировна — канд. филол. наук, pashsmechic@mail.ru, Смоленский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Смоленск, ул. Пржевальского, д. 4; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Pankratova Elena V. — Cand. Sci. in Philological, pashsmechic@mail.ru, Smolensk State University, 4, Przewalski st., Smolensk, 214000, Russian Federation; Russian Christian Academy for Humanities» named after Fyodor Dostoevsky.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–01177, <https://rscf.ru/project/24–28–01177/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

E. V. Pankratova
LITERARY SPACE AS A STRUCTURE-FORMING CATEGORY
IN THE ARTISTIC WORLD OF D. KHARMS

The article considers space as a literary category in the artistic world of D. Kharms. This category is presented as having stable characteristics: the top and bottom are distinguished in space, which remain constant in their location relative to each other. The immutability of this category can be called exceptional in the poetic world of the author, since the objects existing in his world are as unstable as possible, which is due to the general attitude towards the absurd in the work of D. Kharms. At the same time, the variability of objects is to some extent related to the category of space, it is the movement in it that causes the metamorphosis of objects. There is a tendency for objects to increase in their upward direction and decrease in their downward movement. Objects do not just increase or decrease, but can fundamentally change their appearance. At the same time, objects can exist simultaneously in different places of space: arriving in another part of space, an object may not disappear from its previous place. Based on this, it is suggested that the chaotic nature of the artistic world of D. Kharms can be interpreted as the simultaneous existence of objects in different forms at different points in space.

Keywords: D. Harms, OBERIU, space, absurdity, properties of objects, variability, stability.

Введение

Творчество Д. Хармса неразрывно связывается с понятием абсурда в литературе. Установка на бессмыслицу в творчестве или на создание видимости бессмыслицы усложняет анализ текста, если под анализом понимать установление закономерностей в строении произведения. Всё же, взяв в качестве объекта исследования творчество Хармса, в настоящей статье мы попытаемся рассмотреть особенности поэтического мира автора (предмет исследования). А целью работы станет выявление стабильных свойства в организации поэтического мира Хармса и на их основе выделение повторяющихся тенденций в характеристиках объектов, существующих в этом мире.

Теоретическая основа исследования

В «Манифесте ОБЭРИУ» (Объединения реального искусства) участники группы пишут о том, что в их искусстве мир «возрождается во всей чистоте своих конкретных мужественных форм», а предмет предстаёт «очищенный от литературной и обиходной шелухи». Предвосхищая возражения критиков о том, что в творчестве обэриутов предмет выглядит не так, как в жизни, авторы говорят, что именно логика искусства, несходная с житейской логикой, позволяет понять предмет [2, с. 243–244]. Названные установки позволяют предположить, что обэриуты стремились изобразить наш мир в его истинном виде, то есть представить свое философское осмысление устройства мира. Следовательно, в произведениях обэриутов, в частности Хармса, можно распознать особенности организации этого мира. То есть, мы не берёмся судить, насколько соотносится с нашей действительностью мир, выстроенный в произведениях, а подходим к нему как к художественному миру, в котором есть своя логика, в соответствии с которой в нём существуют предметы.

В произведении «Сабля» Д. Хармс пишет: «Самостоятельно существующие предметы уже не связаны законами логических рядов и скачут в пространстве куда хотят, как и мы» [5, с. 299]. В статье Е. Э. Бабаевой и Ф. Б. Успенского эта

фраза Хармса приводится как доказательство того, что «речь идет о взаимной ориентации элементов языковой действительности, а не предметного мира» [3, с. 128]. Авторы статьи также приводят цитаты из «Манифеста ОБЭРИУ»: «У искусства своя логика, и она не разрушает предмет, а помогает его познать» [2, с. 244]. Эта фраза показывает познание через искусство предметного мира, но Е. Э. Бабаева и Ф. Б. Успенский трактуют данные слова в противоположном значении: как отделение художественного мира от мира действительности.

Не исключая того, что в конечном счёте, произведение искусства — это языковая действительность, стоит отметить, что Д. Хармс пишет именно о первичности предметного мира: «Следуя за предметами, скачут и слова существительного вида» [5, с. 299]. То есть, на наш взгляд, данное высказывание Хармса подтверждает, что в его поэтическом творчестве отражается представление о предметном мире, по крайней мере, можно воспринимать художественный мир Хармса как описывающий некий предметный мир.

В настоящей работе мы попытаемся выделить некоторые особенности, характеризующие художественный мир поэзии Хармса, причём эти особенности связаны с организацией пространства в этом мире.

Анализ материала

При общей хаотичности, которая с первого взгляда кажется присущей хармсовскому художественному миру, в нём можно заметить наличие пространства, в котором есть деление на верх и низ. Расстояние между ними может преодолеваться достаточно быстро, но именно перемещения между ними показывают их наличие и различие.

Например, в стихотворении «Лоб изменялся...» [4, с. 156] рог сначала растёт вверх, потом загибается и закономерно превращается в «кружочек». Вся эта метаморфоза с рогом обусловлена его ростом в пространстве.

Или в стихотворении «Небеса свернуться...» говорится о цветке папоротника, который растёт под деревом «которое стоит вверх / ногами» [4, с. 113]. Обретение цветка описывается как следующая процедура:

Ты идёшь в большом
дремучем лесу, но
нет ни одного де<рева>
которое росло бы в<верх>
ногами. Тогда ты
выбери самое красив<ое>
дерево и влезь на него.

Потом возьми веревку привяжи один
конец веревки к ветк<е>
а другой конец к своей
ноге. По<то>м спрыгни с
дере<ва>
и ты повиснешь вверх
ногами, и тебе будет видно,
что дерево стоит вверх
ногам< и> [4, с. 113–114].

Совершение описанной процедуры возможно только в мире, в котором верх и низ стабильно располагаются друг относительно друга.

При этом в свойствах объектов, существующих в пространстве мира Хармса, прослеживаются некоторые тенденции:

1. Двигаясь вверх, объекты увеличиваются, а двигаясь вниз — уменьшаются.

Например, в произведении «Лапа» птица Лебедь на небе — это созвездие. Снятое с неба, созвездие становится птицей [4, с. 128–145].

В стихотворении «Я долго думал об орлах...» орлы наделяются свойствами вполне характерными для этих птиц: «Орлы летают в облаках, / Летают, никого не трогая. / Я понял, что живут орлы на скалах и в горах...» [4, с. 298]. Но в финале стихотворения оказывается, что рассказчик спутал орлов с мухами. Предположив, что в разных местах пространства одни и те же объекты могут приобретать разную форму, преобразование орлов в мух вполне объяснимо. В скалах и горах, то есть вверху, объекты увеличиваются — там это орлы, внизу, ближе к человеку, объекты уменьшаются — становятся мухами.

Птицы, в свою очередь, взлетая, преобразуются в дирижабли:

Очень птицы удивились
на косматых глядя дев
клювом стукнули и взвились
очи злые к небу вздев
и когтей раскинув грабли,
рассекая воздух перьями
разлетались дирижабли
над Российскими империями [4, с. 122–123].

Уменьшение или увеличение объекта касается не просто изменения его размеров, а изменения его внешнего вида.

О мухе на потолке в стихотворении «Осса» сначала говорится как о старухе, которая «сидит и нюхает ладонь» [4, с. 79]. Так как муха находится над лирическим субъектом её размер становится большим, а действия заметными. Когда герой решает муху убить, он берёт дубинку, но обнаруживает уже не муху, а свинью, а по «по стенам бегут сухие поросята» [4, с. 80].

В стихотворении «Я гений пламенных речей...» [4, с. 278] лирический субъект сравнивается со столбом, который возвеличивается над толпой. Если герой увеличивается, то толпа закономерно становится меньше, уподобляется сору. Произведение заканчивается словами «я толпу мету как сор» [4, с. 278]. При этом перед превращением толпы в сор, говорится, что она «как птица замирает» [4, с. 278]. Если птица связана с полётом, то, когда она замирает, птица падает, уменьшается и превращается в сор. При такой интерпретации сравнение замершей толпы с птицей становится объяснимым.

В стихотворении «Скупость» есть слова: «Дева падала в кувшин» [4, с. 59], то есть при движении вниз становится возможным помещение более крупного объекта (деву) в более мелкий (кувшин), потому что дева уменьшается.

Уменьшение объекта при приближении к нему находим в стихотворении «Мечь»: «я в речку кидаюсь / но речка шнурок [4, с. 151]. В другом

стихотворении лирический субъект, обращаясь к столу, говорит, что под ним «ходил не нагибая головы» [4, с. 196]. Персонаж в стихотворении «Папа и его наблюдатели» «крючком летал в стакане / руки в бантик завернул» [4, с. 94]. «От свиста ненавистных пчёл» [8, с. 160] лирический субъект предпочитает спрятаться в коробку, которая потом называется шкатулкой, то есть тоже происходит размещение большего объекта в меньшем. В стихотворении «Шёл Петров однажды в лес...» [4, с. 283] исчезновение Бергсона во рве может быть интерпретировано как доведённое до предела уменьшение при стремлении вниз. Стихотворение «Падение с моста» [4, с. 77–79] заканчивается падением с моста героя, следствием чего становится то, что «вода фигурами сложилась» [4, с. 79]. При всей неоднозначности трактовки данной строки, слово «сложилось» может указывать и на уменьшение в результате того, что объект складывается, как, например, лист бумаги.

Направление из чего-то может предполагать появление большего объекта из меньшего. Такие конструкции тоже встречаются в поэзии Хармса: «из-под комода ехал всадник» [4, с. 73], «изо рта струится Дон» [4, с. 91], «Жан бежал из бороды», «меч бежал из таракана», «Астроном бежал из ваты» [4, с. 182].

Если мы сопоставим данное свойство объектов в пространстве с реальными законами перспективы, то увидим соответствие: далёкие объекты действительно кажутся маленькими, а маленькие объекты вблизи кажутся большими. Но если в нашем физическом мире данное правило является оптической иллюзией, то в мире Хармса — это изменение характеристик объектов.

Это свойство объектов заметно в рассказе «Было лето. Светило солнце...». Так как этот рассказ предназначался для детей и, следовательно, для печати, обрисованное в нём пространство сходно с привычным восприятием реального мира, тем интереснее проявление в нём свойств хармсовского пространства. Мальчик Платон понимается вверх. Объекты на земле закономерно уменьшаются: «Платон посмотрел вниз и, увидел внизу сады, улицы и маленькие домики» [6, с. 239]. При падении сверху Платон видит, как «площадь с маленькими людьми начала быстро увеличиваться» [6, с. 239]. Значимым представляется акцентирование внимания на этом эффекте восприятия — увеличение и уменьшение объектов преподносится не как особенность восприятия, а как изменение свойств объектов.

Верхнее пространство в творчестве Хармса соотносится с божественным миром. По традиции там находится Бог и Святые. Например, в стихотворении «Овца»: «над нами Бог в кругу Святых» [4, с. 93], в стихотворении «Во Имя Отца и Сына и Святого Духа...»: «семь радуг над деревом возносилось / я видел доски ангельских глаз / они глядели сверху на нас / читая годов добрые числа» [4, с. 224]. Или в стихотворении «Мечь»:

над высокими домами
между звёзд и между трав
ходят ангелы над нами
морды сонные задрав
выше стройны и велики
воскресая из воды
лишь архангелы владыки

садят Божии сады
там у Божьего причала
(их понять не в силах мы)
бродят светлые Начала
бестелесны и немые [4, с. 152]

Движение вверх, соответственно, должно приводить к богам:

Я голодный, я босой
Мимо вас иду к богам.
По дороге вверх бегущей
Я к богам иду с мечом [4, с. 286].

Исходя из этого, пространства верха и низа у Хармса получают, соответственно, положительную и отрицательную коннотации (но эта тенденция проявляется нестабильно).

В стихотворении «Меня закинули под стул...» реализуется модель уменьшения объектов при движении вниз: человека можно закинуть под стул при условии уменьшения человека. На примере этого стихотворения можно увидеть, что пространство низа обладает негативной коннотацией. Помещённый вниз объект (в данном случае лирический субъект) обретает негативные характеристики — он «слаб и глуп» [4, с. 295].

Если предположить, что пространство в художественном мире Хармса строится по принципу сужения книзу, то в стихотворении «Злое собрание неверных» [4, с. 118], описанные объекты расположены вверх ногами. Лицо сравнивается с мышью, то есть с меньшим объектом, крыло с ножом, тоже с меньшим объектом, а ступня с пароходиком, то есть с большим объектом. Утверждение «Все люди бедны» [4, с. 118] в такой интерпретации становится предсказуемым — бедность как нежелательная черта присуща нижним слоям мира. Название стихотворения также говорит о том, что в стихотворении речь идёт о представителях нижнего мира.

В стихотворении «Авиация превращений» [4, с. 66–67] проигрываются ситуации свержения сверху. Пребывание внизу сопряжено с мучениями, но не из-за того, что персонажи разбиваются, само падение, как кажется, не причиняет персонажам вред, но при этом они страдают:

Она: лежу я здесь в мученьях.
Он: сударыня я ваша опора.
Она: Я гибну, Дай печенье.
Вместе: мы гибнем от топора!
Холодеют наши мордочки,
биение — ушло,
Лежим. Открыли форточки
и дышим тяжело [4, с. 66].

В этом же стихотворении вторично случается падение: «самолёт в Европу реет / И красавицу везёт» [4, с. 67], но машина ломается и падает. Говорится, что девушке приходит конец и она превращается в подсвечник. То есть реализуется модель метаморфозы большего объекта в меньший при движении вниз.

2. Ещё одной характерной особенностью объектов в мире Хармса является их одновременное существование в разных точках пространства, возможно, даже везде. Перемещение объекта вверх или вниз может не означать его исчезновения из предыдущей локации. Он может продолжать оставаться в другой части пространства. В стихотворении «Овца» сама овца одновременно и лежит ниц, и гуляет в траве, «и стоит в коронах у плиты», и находится в небе с козврогом «в кругу святых», и выше Бога и круга Святых [4, с. 92–93].

В стихотворении «Искушение» девицы поднимаются на холмик, то есть движутся вверх, смотря друг за другом «в нехороший микроскоп», в котором видят, что над «холмом бежала речка и девица за водой», то есть смотрят на самих себя [4, с. 70].

В стихотворении «Месь» один из персонажей говорит о нахождении себя сразу в двух местах: «я стою / вдали вблизи» [4, с. 153].

Исходя из указанного свойства объектов, объяснимо выражение «Сажусь направо от себя» [7, с. 217]: можно предположить, что герой садится направо от того места, где он находился до этого, и, так как у Хармса объекты существуют одновременно в разных местах, сесть справа от себя возможно.

В стихотворении «Дни летят как ласточки» [4, с. 266–267] лирический субъект и сидит, и участвует в совместном полёте, то есть реализуется свойство объектов находиться одновременно в разных местах.

3. Следующее свойство объектов связано с предыдущими двумя. Движение объектов в пространстве мира Хармса сопряжено с изменениями объектов. Причём в «Манифесте ОБЭРИУ» говорится об этом свойстве объектов именно у Хармса: «В момент действия предмет принимает новые конкретные очертания, полные действительного смысла» [2, с. 244].

Получается: объекты существуют одновременно в разных точках пространства, и в разных точках пространства они представлены по-разному.

О. Буренина в статье «“Реюшее” тело: Абсурд и визуальная репрезентация полёта в русской культуре 1900–1930-х гг.» [1, с. 188–240] рассматривает летающих людей в искусстве XX в. и обнаруживает, что как в живописи, так и в литературе, «поднимаясь в воздух, человек теряет свою обыденную оболочку и обнаруживает способность к метаморфозам» [1, с. 208]. В качестве одного из примеров исследователь приводит стихотворение Хармса «Авиация превращений», где «отрыв от земли одновременно означает и разрыв обыденных смысловых связей» [1, с. 207]. Но если полёт тела и был отправной точкой для развития идеи об изменчивости объектов, то далее у Хармса любое движение объекта зачастую стало приводить к его преобразованию. При этом, как уже было сказано, объекты существуют в разных местах одновременно, то есть, приобретая новую форму в другой части пространства, они могут оставаться там, где находились до этого в своём предыдущем виде. Таким образом, изменение формы — это существование объекта в другом времени или пространстве.

В произведении «Лапа» говорится: «Тут стоят два дерева и любят друг друга. Одно дерево волк, другое волчица» [4, с. 134], что показывает, что объекты могут существовать в разных формах. В этом же произведении покойник держит в руках подсвечник, который одновременно является Нилом [4, с. 132].

Это свойство объектов объясняет превращения объектов, происходящие в стихотворениях Хармса: «лисица сделалась маленьким спичечным коробочком» [4, с. 222], «мы в младенцев превратились» [4, с. 184], «Наполеон / став голым вдруг произнёс: / отныне я хамелеон» [4, с. 186] и пр. Комета может «в виде миски» проскочить в «хрустальном животе Глафиры» [4, с. 199]. Персонажи, говоря о себе или о других, перечисляют разные сущности: «я суп, я князь» [7, с. 318], «отныне я жесьть» [4, с. 128], «Я Фердинанд. Я герр Тюльпанов. / Я Пятаков» [4, с. 78], «Ты же Тарфик только пятка / только пятка / только пятка / ты же Тарфик только свечка / будь проклятым Аустерлиц / я же Ку Семён Лудильщик / восемь третьих человека / я души твоей спаситель я дорога в Астрахань» [4, с. 91–92], «гора, а ты песок / ты квадрат, а я высок / Я часы, а ты снаряд / скоро звёзды закорят / <...> / Ты челнок, а я ладья / ты щенок, а я судья / ты штаны, а я подол / ты овраг, я niskий дол / ты земля, а я престол» [4, с. 129–130].

Изменение формы может быть связано с разными жизнями персонажей, то есть трактоваться как переселение душ: «то вспомнишь как прежде приходилось / жить / да и один ли раз? может много / в разных облициях путешествовал ты, но / забыл все» [4, с. 211].

При возможности изменения формы, любой объект может быть приравнен к любому объекту, поэтому справедливыми в поэтическом мире Хармса становятся выражения: «всё супа — сказала тетя / всё чижи — сказал покойник» [4, с. 57].

В стихотворении «Нетеперь» объекты не называются, а обозначаются местоимениями «это» и «то», тем самым указывается на универсальность высказанных о них утверждений. Сначала подчёркивается тождество каждого из них самому себе и различие друг с другом: «Это есть Это. / То есть То. / Это не то». Потом говорится об их движении: «Это ушло в то, а то ушло в это», после чего первые строки повторяются в модифицированном виде и фиксируют уже равенство между «это» и «то»: «Это есть то. / То есть это». Места, где находятся «это» и «то», изначально сперва обозначались как «тут» и «там», под которыми подразумевались два различных места: «Там не тут. / Там то. / Тут это», но далее в «это» и «то» одновременно оказываются и «там», и «тут»: «Но теперь там и это и то. / Но теперь и тут это и то». То есть через обобщённые понятия «это», «то», «там», «тут» обрисовывается преобразование любых объектов друг в друга при одновременном их существовании в разных точках пространства. Предпоследние две строки окончательно утверждают эту мысль: «Это быть то. / Тут быть там». В финале стихотворения в ряд абстрактных объектов и мест вносятся «Я», «Мы», «Бог», тем самым показывая единение всех объектов мира: «Это, то, тут, там, быть Я, Мы, Бог» [4, с. 127–128].

Вывод

Хаотичный поэтический мир Хармса обладает стабильной категорией пространства, в нём выделяются верх и низ, неизменно располагающиеся друг относительно друга. Свойства объектов, существующих в этом мире, получают некоторую зависимость от того, в каком месте они находятся: вверх объекты увеличиваются, а внизу — уменьшаются. То есть, перемещение объектов связано с изменением их формы. Время в мире Хармса должно быть изучено отдельно,

предварительно можно сказать, что оно если и существует, то обратимо или нелинейно. По крайней мере, объекты могут сразу находиться во всех местах пространства, зачастую изменяя при этом свою форму. Таким образом, видимая хаотичность устройства художественного мира Хармса обусловлена одновременным существованием объектов в разных местах в разном виде.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буренина О. «Реюшее» тело: Абсурд и визуальная репрезентация полёта в русской культуре 1900–1930-х гг. // Абсурд и вокруг: Сборник статей. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 188–240.
2. Введенский А. Полное собрание сочинений / Вступительная статья, подготовка текста и примечания Михаила Мейлаха. Т. 1–2. Мичиган: Ардис / Анн Арбор, 1980–1984. Т. 2. 382 с.
3. Успенский Ф., Бабаева Е. Грамматика абсурда и абсурд грамматики // Wiener Slawistischer Almanach. Band 29, 1992. С. 127–158.
4. Хармс Д. И. Полн. собр. соч.: [в 4 т.] / Д. Хармс; вступ. ст., подг. текста и примеч. В. Н. Сажина. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1997–2001. Т. 1: Стихотворения. 1997. 440 с.
5. Хармс Д. И. Полн. собр. соч.: [в 4 т.] / Д. Хармс; вступ. ст., подг. текста и примеч. В. Н. Сажина. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1997–2001. Т. 2: Проза и сценки; Драматические произведения. 1997. С. 504.
6. Хармс Д. И. Полн. собр. соч.: [в 4 т.] / Д. Хармс; вступ. ст., подг. текста и примеч. В. Н. Сажина. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1997–2001. Т. 3: Произведения для детей. 1997. 351 с.
7. Хармс Д. И. Полн. собр. соч.: [в 4 т.] / Д. Хармс; вступ. ст., подг. текста и примеч. В. Н. Сажина. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1997–2001. Т. 4: Записные книжки. Дневники. Кн. 1. 2002. — 480 с.
8. Хармс Д. И. Полн. собр. соч.: [в 4 т.] / Д. Хармс; вступ. ст., подг. текста и примеч. В. Н. Сажина. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1997–2001. Т. 4: Неизданный Хармс. Дополнения к т. 1–3: Трактаты и статьи. Письма. 2001. — 319 с.

REFERENCES

1. Burenina, O. (2004) "Reiushchee" telo: Absurd i vizual'naia reprezentatsiia poleta v russkoi kul'ture 1900–1930-kh gg. ["The Floating» body: The Absurdity and Visual Representation of Flight in Russian Culture of the 1900s and 1930s]. In: Absurd i vokrug: Sbornik statei. [Absurdity and around: A collection of articles.]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. S. 188–240. (In Russian).
2. Vvedenskii, A. (1980–1984) Polnoe sobranie sochinenii [The Complete Works]. Michigan: Ardis / Ann Arbo. T. 1–2. T. 2. S. 382. (In Russian)
3. Uspenskii, F., Babaeva, E. (1992) Grammatika absurda i absurd grammatiki [Grammar of the absurd and the absurdity of grammar]. In: Wiener Slawistischer Almanach. Band 29. S. 127–158. (In Russian).
4. Kharms, D. I. (1997) Poln. sobr. soch. [The Complete Works]. St. Petersburg: Gumanitarnoe agentstvo "Akademicheskii proekt". T. 1: Stikhotvoreniia [Poems]. 440 s. (In Russian).

5. Kharms, D. I. (1997) Poln. sobr. soch. [The Complete Works]. St. Petersburg: Gumanitarnoe agentstvo "Akademicheskii proekt". T. 2: Proza i stsenki [Prose and skits]. 504 s. (In Russian).

6. Kharms, D. I. (1997) Poln. sobr. soch. [The Complete Works]. St. Petersburg: Gumanitarnoe agentstvo "Akademicheskii proekt". T. 3: Proizvedeniia dlia detei [Works for children]. 51 s. (In Russian).

7. Kharms, D. I. (2002) Poln. sobr. soch. [The Complete Works]. St. Petersburg: Gumanitarnoe agentstvo "Akademicheskii proekt". T. 4: Zapisnye knizhki. Dnevnik. Kniga 1. [Notebooks. The diaries. Book 1]. 480 s. (In Russian).

8. Kharms, D. I. (2001) Poln. sobr. soch. [The Complete Works]. St. Petersburg: Gumanitarnoe agentstvo "Akademicheskii proekt". T. 4: Neizdannyi Kharms. Dopolneniia k t. 1–3: Traktaty i stat'i. Pis'ma. [Unreleased Harms. Additions to vol. 1–3: Treatises and articles. Letters]. 319 s. (In Russian).

DOI 10.25991/VRHGA.2024.2.2.018

УДК: 130.2+821.161+27

*Н. С. Ищенко**

ХРИСТИАНСКАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ В ГОТИЧЕСКОЙ ПОВЕСТИ ЕЛЕНА ХАЕЦКОЙ «ЛЕТАЮЩАЯ ТЭКЛА»

В статье исследуется центральное место телесности в формировании социальности в фантазийной повести русской писательницы Елены Хаецкой «Летающая Тэкла» (2007). Повесть принадлежит к русской историософской литературе рубежа XX–XXI вв. и строится на обыгрывании жанра готического романа. Осмысление русской истории происходит в трех контекстах: в мессианском изображается постапокалиптический мир, в цивилизационном показано взаимодействие империи и органических наций, в культурном жизненный путь понимается как инициация. В художественном мире романа телесность строится по христианскому типу: не существует души без тела, но тело занимает подчиненное положение в духовной иерархии. Христианская антропология повести обосновывает социальную структуру империи. Римская империя, включающая в себя Арденнский лес, символизирует Россию, восстанавливающую государственность после исторических катастроф на основе христианского понимания телесности.

Ключевые слова: русская литература, постапокалипсис, миф истории, готический роман, телесность, Елена Хаецкая.

N. S. Ishchenko

CHRISTIAN PHYSICALITY IN ELENA KHAYETSKAYA'S GOTHIC NOVEL "THE FLYING TEKLA"

The paper focuses on the central place of physicality in the formation of sociality in the fantasy story of the Russian writer Elena Khayetskaya "The Flying Tekla" (2007). The story belongs to the Russian historiosophical literature of the turn of the XX–XXI centuries and is based on playing the genre of the Gothic novel. The understanding of Russian history in

* Ищенко Нина Сергеевна — канд. филос. наук, ninaofter@yandex.ru, Луганский государственный аграрный университет им. К. Е. Ворошилова, Российская Федерация, 291008, Луганская Народная Республика, Луганск, г. о. Луганский, р-н Артемовский, тер. ЛНАУ, д. 1.

Ishchenko Nina S. — Cand. Sci. in Philosophy, ninaofter@yandex.ru, Lugansk State Agrarian University named after K. E. Voroshilov, c. d. Lugansky, Artyomovskiy district, ter. LNAU, 1, Lugansk, Lugansk People's Republic, 291008, Russian Federation.

the story takes place in three contexts: the Messianic depicts a post-apocalyptic world, the civilizational shows the interaction of empire and organic nations, the cultural way of life is understood as initiation. The Christian anthropology of the story substantiates the social structure of the empire, and organic nations are shown as self-destructive communities. The Roman Empire, which includes the Ardennes Forest, symbolizes Russia, which is restoring staethood after historical catastrophes based on the Christian understanding of corporeality.

Keywords: Russian literature, post-apocalypse, myth of history, Gothic novel, physicality, Elena Khayetskaya.

Введение

Осмысление истории, создание образа себя и своего народа является способом трансляции культурной памяти и сохранения народного самосознания. Актуальность этих процессов повышается в период социокультурных трансформаций, переживаемый Россией после начала СВО в 2022 году. В русской культуре осмысление истории происходит в художественной прозе. Рассмотрим, какие представления об истории содержатся в повести Елены Хаецкой «Летающая Тэкля» (2007) [21].

Целью исследования является изучение представления об историческом развитии России в фэнтезийной повести современной писательницы Елены Хаецкой. Методологической основой исследования является постмодернистский подход к конструированию национального, семиотический подход к восприятию истории, используется структурно-семантический анализ литературы и коммуникативный подход к литературному произведению, отражающему национальный миф.

Исследование строится на основе работ Т. Н. Бреевой, объектом исследования которой является русский историософский роман рубежа XX–XXI вв. [6]. Жанр фэнтези и готический роман как один из его элементов изучали Е. А. Сафрон [16] и Б. Р. Напцок [14; 15]. Темпоральный режим модерна и конец эпохи больших нарративов исследованы в работах А. Ассман (Aleida Assmann) [1], Ж. Бодрийяра (Jean Baudrillard) [5], Д. Г. Горина [9], Б. Г. Соколова [18]. Телесность в восточно-христианской догматике и культуре проанализировала М. А. Ершова [12]. Диалектика взаимодействия государства и нации является предметом исследования М. Вольцера (Michael Walzer) [27] и Я. Эгберта (Jahn Egbert) [25]. Влияние конца истории на общественное сознание изучал З. Бауман (Zygmunt Bauman) [2]. Имперская идея в русской истории проанализирована с учетом результатов, полученных Н. В. Сеницыной [17], Б. А. Успенским [19], К. Ю. Ерусалимским [11], А. М. Лобиным [13]. Указанный комплекс методов позволяет исследовать русский осмысление русской истории в историософской прозе рубежа веков на примере «Летающей Тэклы» и указать роль христианской концепции телесности в созданном писательницей мире.

Фэнтези и готический роман

Осмысление истории происходит в русской литературе начала третьего тысячелетия в историософском романе, который исследует Т. Н. Бреева в диссертации «Концептуализация национального в русском историософском романе ситуации рубежности» (2011). [6] Историософский роман раскрывает смысл

истории через описание мира, в котором действуют герои, и их личную судьбу. Поскольку художественная литература о разных вариантах истории описывает в числе прочего альтернативные и несостоявшиеся миры, в историософском романе видное место занимает фэнтези. Фэнтези — это новый жанр, восходящий к литературе романтизма, моделирующий реально не существующий мир на переосмыслении реального культурного фона, которым является современное общество, часто культура средневековья [4, с. 105–106]. Одним из жанров, повлиявших на становление фэнтези, является готический роман [8].

Готический роман возник в Англии рубежа XVIII и XIX вв. Характерные особенности готического романа — преобладание сюжетного начала над описательным и действия над героем. Слово «готический» восходит к номинации северных германских племен — готов, которые вторглись в Римскую империю между IV и VI вв. н. э. и разрушили классическую античную культуру. После уничтожения классического античного искусства, создавшего, по мнению европейцев эпохи Просвещения, эталоны красоты для всех времен и народов, готы создают так называемое варварское средневековое искусство. К концу XVIII в. готическим называется все, что связано с веком варваров, Средневековьем. В литературном смысле готический роман связан со средневековым рыцарским романом, основными темами которого являются героический подвиг и этическая проблематика [14]. Покажем, как эти особенности жанра формируют художественное пространство повести Елены Хаецкой «Летающая Тэкла» (2007).

Повесть «Летающая Тэкла» (2007) — фэнтезийное произведение о постапокалиптической истории. Действие происходит в мире после ядерной катастрофы, в результате которой многие люди мутировали, а телесную форму Адама смогли сохранить только некоторые патрицианские семьи. Сюжет разворачивается в Арденнском лесу, который является частью Римской империи. В империи сохранился социальный строй, соответствующий первым векам христианской Римской империи нашего мира (IV–V вв.), а в Арденнском лесу проживают разнообразные готские мутантские племена. Путь патриция Альбина Антонина через Арденнский лес и его встреча в лесу с мутанткой Тэклой и составляют сюжет повести.

Итак, действие происходит в период вторжения готов в Римскую империю и уничтожения высокой античной культуры. Однако мир Хаецкой — альтернативный нашему, она не описывает исторические события, а выстраивает другой мир на основе римско-готской культуры. Сюжетная линия раскрывает основную тему рыцарского романа — героический подвиг в волшебном мире. Таким образом, перед читателем готический роман в двух смыслах — и как жанр, и как история о готах. Возвращение к истокам и жанра фэнтези, и национальных не имперских культур позволяет писательнице создать оригинальное историософское произведение.

Код и миф истории

В русской историософской литературе XX–XXI вв. формируется единая внутренне упорядоченная система, структурным ядром которой является русский национальный миф, включающий код истории и миф истории [5, с. 5,

8]. Код истории представляет собой существующие в обществе идеи о философии истории, развитии общества и цели такого развития, в то время как миф истории — это индивидуально-авторское видение истории и ее смысла.

Код истории реализуется в тексте как символическая модель линейной концепции истории [6, с. 13]. Особенность русской художественной прозы рубежа тысячелетий заключается в том, что она существует в ситуации конца истории.

Конец истории представляет собой феномен культуры конца XX — начала XXI вв., и означает завершение эпохи рациональных моделей истории [9, с. 13]. Эпоха рациональных моделей истории в обществах модерна началась в XVIII в. с утверждением рационализма и ориентации на горизонт ожидания в развитии общества. В этот период сформировалась культурная ориентация на прогресс, порождаемый индустриализацией, расширением производства и неуклонным увеличением ресурсов общества, что способствовало распространению больших исторических нарративов о прогрессе, росте цивилизованности, движению обществ к социальному и так далее. Движение общества к идеалу считалось имманентным, подтвержденным научно и неизбежным, расхождения больших исторических нарративов были в изображении идеала прогрессивного развития, но сама идея прогресса оставалась неоспоримой [9, с. 10]. В этот период будущее влияло на настоящее. Такое представление о времени в общественном сознании называется темпоральным режимом модерна.

Как показала А. Ассман, с конца XX в. темпоральный режим модерна, ориентированный на исторический прогресс, активно разрушается [1]. Событием, положившим начало разрушению в общественном сознании больших исторических нарративов, стала Первая мировая война и последующие за ней войны и революции в Европе, включая Вторую мировую войну с огромными человеческими жертвами из-за применения новых видов оружия, созданного учеными. Если до Первой мировой войны в европейском обществе господствовали идеалы Просвещения, уверенность в том, что развитие науки способствует моральному прогрессу, а в XX в. уже не будет больших войн, поскольку мир слишком цивилизован для этого, то после Первой мировой войны миф о прогрессе теряет свою значимость. Его полное крушение происходит после Второй мировой войны и применения атомной бомбы Соединенными Штатами Америки. К концу XX в. осмысление человеческой истории происходит в условиях потребительского капитализма и растущей цифровизации.

Согласно гипотезе Ж. Бодрийяра, в новых условиях цифрового мира и потребительского капитализма история не может существовать в отрыве от своей медийной версии, позволяющей постоянно корректировать и переписывать прошлое. Такая вечно меняющаяся версия истории становится симуляцией, утрачивает связь с реальностью и ориентируется на требования не научной достоверности, а успешного потребления [5, с. 15–17].

Поскольку медийная симуляционная модель истории корректируется в связи с потребностями сегодняшнего дня, то возникает ощущение, что прошлое не прошло, а сливается с растянутым настоящим. Осмыслить опыт прошлого невозможно, поскольку оно не закончилось. Настоящее перестает переживаться как переход к будущему, а будущее, в свою очередь, также распадается

на фрагменты, не объединенные в единую систему [9, с. 12–13]. В результате идея прогрессивного развития сменилась культурной ориентацией на ретротопию — представление будущего как незаконченного прошлого в ситуации вечной незавершенности и неустойчивости [3, с. 21].

Как показывает З. Бауман, одним из значимых вариантов ретротопии становится реабилитация трибализма — племенного стиля жизни. Это происходит благодаря диалектике государства и соседства, исследованной Майклом Волцером. По его наблюдениям, многонациональные империи строились по принципу конгломерата соседств, охраняемых сильным государством. Только когда государство гарантирует законность и порядок для всех групп, независимо от их идентичности, группы могут не брать на себя функцию самозащиты и применения насилия, и развиваться свободно [27, с. 38]. Глобализация ослабила государства, а в результате индивид остался без защиты. Помощь, поддержку, социальный и культурный капитал он должен искать в других сообществах, и в первую очередь это сообщества этнические, сохранившие какие-то структуры управления вне государственной жизни [2, с. 56–88]. Племя и государство разделяют функции по структурированию общества: сильное государство гарантирует культурное разнообразие, слабое государство вынуждает племена к замыканию в себе и отталкиванию других культур. Идеал племенной группы в таком случае ищется в прошлом и проецируется на будущее. Этот же процесс осмысливается и выражается в литературе.

Итак, код истории в современной литературе определяется следующими характеристиками: конец больших нарративов (рациональных моделей прогрессивного развития), смена прогресса как цели истории на ретротопию, фрагментация будущего, диалектика государства и племени. Как показала Т. Н. Бреева, код истории моделирует национальный миф в контексте трех основных нарративов: мессианского, цивилизационного и культурного [6, с. 8–9].

Мессианство как постапокалипсис

Историософский роман рубежа веков демонстрирует новый тип мессианского целеполагания.

В религиозном смысле мессианство — это вера в пришествие Мессии, то есть Спасителя, который установит в мире Царство Божие, отличающееся от несправедливого общественного порядка, созданного людскими силами. В обществах модерна мессианство стало означать представление об особой роли какого-либо народа или государства в изменении к лучшему хода мирового развития, улучшении общества, решении кризисной ситуации [7, с. 483]. Завершение или разрушение старого порядка вещей и смена его новым воспринимаются и описываются по апокалиптическим моделям как конец света, связанный с приходом Мессии. В апокалиптическом дискурсе Мессия может выступать и как выдающаяся личность, и как коллектив — определенный народ, ведущий общество по пути всемирного прогресса. В ситуации же исчезновения больших исторических нарративов трансформируется и мессианство. Конкретный народ не может вести все народы по пути прогрессивного развития, поскольку осознание развития исчезло в мире, где смешались про-

шлое и будущее, а настоящее не воспринимается как переход от былых времен к новому времени. Апокалиптический дискурс разрушается.

Смыслы истории в культуре рубежа веков ищутся в имманентных свойствах бытия [6, с. 30–31]. Конец света в форме того или иного разрушения современного несовершенного общества символически уничтожается, отодвигается в невидимую даль или переносится в прошлое и перестает играть роль в текущих событиях истории. Современный человек живет после конца света, в постэсхатологическом и постисторическом мире, лишенном смысла и направления развития [18]. В мессианском нарративе рубежа веков конец света произошел, но ничего принципиально не изменилось. На этой основе строится авторский миф истории. Проанализируем мессианский миф истории в произведении «Летающая Тэкла».

Включение произведения в литературный, философский и исторический контекст происходит с помощью эпитафий. Эпитафией к «Летающей Тэкле» являются две строчки из солдатской песни:

Арденнский лес, Арденнский лес,
Ты как большой могильный крест.

Такая песня, посвященная Первой мировой войне, действительно существует, но называется «Аргоннский лес». Песня написана Германом фон Гордоном в 1915 г. [26]. Песня известна и популярна в течение XX в., поэтому изменение названия леса не является случайным.

В Аргоннском лесу в ходе Первой мировой войны происходили позиционные бои местного значения между немецкой и французской армиями. Арденнский же лес прочнее закрепился в культурной памяти. Арденнский лес является местом кровопролитных битв Первой мировой войны и выступает местом памяти во Франции [22, с. 19]. В Первой мировой войне германские войска провели в этом лесу успешную операцию против Франции, а во Второй мировой войне через Арденны шло наступление союзников на Германию, и бои в Арденнах в 1944–1945 гг. стали самым громким поражением Германии на Западном фронте. Таким образом, Арденнский лес является символом двух мировых войн, разрушивших миф о прогрессе, который несет всем народам земли европейская цивилизация.

В ситуации разрушения большого исторического нарратива о прогрессе прошлое фрагментируется и смешивается с будущим. В повести Хаецкой прошлое Римской империи переносится в будущее, и фрагмент средневековой истории становится миром после ядерной катастрофы. Место прогресса занимает ретротопия, то есть в культурном аспекте реабилитируется жизнь готских племен под властью империи. Готская ретротопия в повести отсылает читателя к цивилизационной проблематике — взаимоотношению империи и нации.

Цивилизаторская миссия империи

А. М. Лобин в монографии «Авторские концепции российской истории в русской литературе XXI века» (2015) показывает, что историческое развитие России и становление русской цивилизации в произведениях авторов исследуемого периода всегда связано с осмыслением роли государства и переломных

этапов его развития [13]. В повести Хаецкой государством является Римская империя, которой подчиняются различные мутантские племена.

Одним из способов актуализации имперского наследия в русской истории и литературе является концепция Москвы как третьего Рима, впервые сформулированная в посланиях псковского монаха Филофея. Послания переведены и исследованы Н. В. Синицыной в монографии «Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции: (XV–XVI вв.)» [17]. В христианской эсхатологии Римская империя занимает особое место, поскольку именно в Римской империи разворачиваются события, описанные в Апокалипсисе (Откровении) Иоанна Богослова, последней книге Библии. Римская империя в период своего существования в нашей истории имела две столицы — Рим и Константинополь. В 1453 г. Константинополь пал под ударами турок, и Римская империя как реально существующее государство исчезла с карты. Чтобы примирить реальность с религиозным откровением, Филофей предлагает понимать Рим как независимое православное государство, и в таком случае под это определение подходит Московское царство, которое после падения Константинополя является в сознании русских единственным православным царством на земле [19].

Утверждению концепции Москвы как третьего Рима в общественном сознании способствовало отпадение Константинополя от православия в ходе Ферраро-Флорентийской унии с Католической церковью в 1437–1445 гг., после чего Константинополь утратил статус православной империи и закономерно был завоеван турками. Важным этапом становления концепции третьего Рима постфактум стал брак великого князя московского Ивана III с Софьей Палеолог, наследницей последнего императора Константинополя, в 1472 г. [11, с. 120–121].

Особенно активно концепция стала обсуждаться в конце XIX в. и с тех пор не исчезает из русского общественного сознания и русской литературы. В настоящее время в русской литературе образ Москвы как третьего Рима, а России как империи реализуется в виде повышенного внимания к истории Рима первого и второго, то есть Римской империи до разделения на Западную и Восточную в 395 г., а также особенно Восточной Римской империи, получившей в XVIII в. в трудах западных историков название Византии. Художественное изображение Римской империи и Византии, их культурной, политической и религиозной жизни является формой реализации цивилизационного мифа империи в русской литературе.

Наряду с этим разрушение империи в Европе варварами в период готского нашествия рассматривалось в эпоху романтизма как торжество национального начала над универсальным. Общий для всех имперский код рушится под натиском национальных культур, выражающих народный дух. Эта ситуация характерна для периода зарождения романтизма, а не для той готической средневековой эпохи, которую писатели-романтики описывали в своих произведениях. Тем не менее в этот период в общественном сознании и в национальных литературах утверждается миф, повлиявший и на историческую науку последних двух столетий: миф о нациях, разрушающих империи.

В эпоху романтизма начинает складываться два понимания нации: французское и немецкое, то есть гражданское (государственное) и органическое

(культурное). Гражданская нация — это все граждане данного государства, независимо от этнической принадлежности. Органическая нация понимается как единый культурный организм, созданный определенным этносом. Считается, что подлинное владение национальной культурой доступно только для людей того же этноса, то есть в органической нации нужно родиться, в нее нельзя включиться по гражданским основаниям [25, с. 24]. Торжеством и одновременно первым большим потрясением концепта органической нации стало немецкое нацистроительство в XIX–XX вв., завершившееся двумя мировыми войнами.

Эпоха романтизма возникла как реакция на универсальные ценности Просвещения, способные обосновать как имперский идеал, так и гражданскую нацию. В век Просвещения возникла идея, важная для романтиков и существующая в общественном сознании до настоящего времени, а именно представление о том, что нации, как гражданские, так и органические, являются демократическими по своей сути и на этом основании ведут борьбу с империями, которые стремятся подавить всякую личную свободу.

Только после краха немецкого национализма философы, политологи, социологи обратили внимание на то, что нация определяет форму доступа к элите, но не форму правления, которую эта элита осуществляет. Национальное государство может быть любым: демократическим, монархическим, авторитарным и так далее [25, с. 22]. Именно реализация демократических принципов для органической нации максимально затруднена, поскольку доступ в правящую элиту предоставлен только представителям титульной нации, а все другие нации в этнократическом государстве изначально поражены в правах [20]. Рубеж тысячелетий стал концом многих мифов о нации и империи, что привело к повышению интереса к этим темам в научных кругах.

Рассмотренная проблематика отражена и в повести Хаецкой. В произведении показан период мифологического зарождения наций в Европе в столкновении с Римской империей. В постапокалиптическом мире «Летающей Тэклы» выбор сделан в пользу империи. Конец света не уничтожил империю, она возродилась после ядерной катастрофы. В ней сосуществуют разные племена, чья культура основывается на разделении на мутантов и патрициев, сохранивших телесный облик Адама. Разные группы имеют разные права и обязанности в империи в зависимости от близости к телесному эталону. Отклонения от телесной нормы явны и неустранимы, то есть племена Хаецкой строятся по органическому принципу. Все племена являются христианскими, но не принадлежат единой церкви. В повести упоминаются Объединенная Мутантская Церковь и Кафолическая Церковь Готфского Обряда [21, с. 446]. Все церкви сосуществуют в империи, как и все племена. Сильное государство создает пространство для культурного и религиозного разнообразия.

Таким образом, в повести Хаецкой цивилизационный миф русской истории возникает как универсальная христианская империя, выжившая после ядерной катастрофы. Империя объединяет разные органические нации и разные церкви. Римская империя включает в себя и Арденнский лес, символ двух мировых войн и конца больших исторических нарративов. Даже после разрушения мифа о прогрессе Римская империя в повести Хаецкой сохраняется. Наряду с общей христианской эсхатологической концепцией о Римской империи, значимой

символической деталью является внешний вид Тэклы и ее имя: девушка носит кокошник, а ее имя в другой огласовке — Фёкла, популярное в России до XX в., периода потрясений и апокалиптического разрушения. Эти детали еще раз отсылают читателя к русской культуре и Российской империи, совпадающей с Римской на символическом уровне.

Дорога через Арденнский лес как инициация

Рассмотрев мессианский и цивилизационный нарратив, обратимся к культурному коду и мифу повести. На уровне культурного кода больше всего проявляется мифологическая картина мира, уникальная для каждого народа. Для экспликации культурного кода используются мифологические образы, лежащие в основе народного мировоззрения. Как показывает В. Г. Шукин, традиционное русское видение мира по преимуществу пространственно [24, с. 170]. Важнейшей формой освоения пространства человеком является дорога.

В русском фольклоре дорога связана с образом мирового дерева и обрядом инициации — перехода между социальными группами через символическую смерть и новое рождение. Дорога представляет собой опрокинутое на землю мировое дерево, соединяющее миры. Также дорога постоянно стремится перестать лежать и подняться до неба, то есть изменить свое состояние, пройти инициацию [23, с. 146]. То же самое касается человека, идущего по дороге. Выражение «жизненный путь» мифопоэтически связано с образом дороги. Дорога в мифологической картине мира — это путь не только между географическими локациями, но и между местами в социальном пространстве. Пройдя дорогу, герой меняется внутренне. Дорога — это всегда инициация, путь взросления.

Как показывают исследователи современного фэнтези, мотив Пути-Дороги из волшебной сказки, попадая в фэнтези, становится самостоятельным полноценным сюжетом Поиска (квеста) [16, с. 228]. Дорога в квесте выступает как судьба, сама выбирающая героя [16, с. 122].

Сюжет «Летающей Тэклы» — это дорога патриция Альбина через Арденнский лес. Арденнский лес связан не только с битвами мировых войн XX века и концом мифа о прогрессе. Арденнский лес — это пространство действия в комедии Шекспира «Как вам это понравится». В английском готическом романе XVIII–XIX вв. творчески переосмыслены многие образы Шекспира, оказавшиеся востребованными в эпоху романтизма, для которой характерен интерес к индивидуальности как личной, так и народной. Основные шекспировские идеи, воспринятые авторами-романтиками, следующие: призраки, борьба человека против судьбы, город и дворец как средоточие порока, интриг, эгоизма. В готическом романе интертекстуальность обеспечивают шекспировские реминисценции, важнейшей из которых является Арденнский лес [15]. Лес символизирует противоположность городу и царскому двору, где человек ограничен условностями, уродующими его жизнь. В лесу эти условности спадают, и человек может быть самим собой. В лесу воссоздается золотой век, в лесу герои находят настоящую любовь.

Шекспировские идеи, модифицированные в готическом романе, значимы и для поэтики Хаецкой. Арденнский лес — это место приключений, встречи Альбина и Тэклы, зарождения их любви. Дорога через Арденнский лес закан-

чивается свадьбой, то есть классическим финалом инициационного сюжета. Герои встретили свою судьбу, победили в борьбе, обрели зрелость и сменили свой социальный статус.

Арденнский лес остается для обоих волшебным пространством сказки, иного мира, где сталкиваются разные пространства и где все возможно. Завершается повесть превращением персонажа в автора и созданием личной модели Арденнского леса: Линкест, раб Тэклы, сопровождавший ее в пути, делает для нее невероятной красоты прялку, изображающую всех встреченных путешественниками в Арденнском лесу. Сам Линкест изображен в уголке прялки, а его хозяйка Тэкла — в виде утка:

«А Тэкла в эту ночь так и не заснула. Она уже давно составила в уме узор для тканого покрывала и жадно работала — и всю ночь, и весь день наавтра... И еще невероятно много счастливых дней деревянная резная Тэкла бесконечно повторяла путешествие по Арденнскому лесу, словно бы навсегда оставшись в этом самом прекрасном времени ее жизни» [21, с. 510].

Так Тэкла становится героиней истории о дороге через Арденнский лес одновременно и в жизни, и в искусстве.

Христианство о теле

Фольклорный миф об инициации модифицирован в повести христианскими идеями. В средневековой немецкой литературе, воспринятой и переработанной готическим романом, лес выступает как символ преграды, стоящей перед человеком. Лес всегда влияет на менталитет местных жителей. Разные приключения в лесу символизируют ловушки нечистого, который материализуется в образе Короля Леса [3, с. 122]. В повести Хаецкой разные обычаи и языки обитателей леса интегрированы в христианскую культуру. Все жители леса — христиане, хоть и разных номинаций, а противостояние с Королем Леса Метробиусом строится вокруг христианской проблематики — роли телесного в человеке.

Метробиус — летальный мутант, то есть представитель самой незащищенной социальной группы. Метробиус создал в лесу лабораторию для решения проблемы телесного бессмертия и сохранения сознания. Как говорит сам Метробиус, «голый разум создает индустрию тела» [21, с. 433].

Подручные Метробиуса похищают людей в лесу, а Метробиус использует их генетический материал для создания бессмертного тела, куда бы он мог поместить свое сознание. Попутно решится и проблема бессмертного человечества с заданными телесными параметрами. На данный момент Метробиусу удалось создать клоны Корнелия Суллы, несколько линий телесно идеальных людей, чей срок жизни, однако, ограничен несколькими годами. Клоны лишены детства и юности, однако обладают идеальным телом. В постапокалиптическом мире, основанном на телесности, они могут стать особым этносом и претендовать на высшую власть.

В повести помимо Метробиуса действуют другие летальные мутанты. Это братья и сестры из Ордена воинствующего милосердия летальных мутантов во имя прокаженных королей [21, с. 458]. Орден создан Кафолической Церко-

вью Готфского Обряда для того, чтобы дать возможность летальным мутантам совершать добрые дела, заменяющие им детей.

Итак, в повести представлены два полюса телесности: совершенное тело, подобное Адаму, и уродливое тело летальных мутантов. Каждый полюс представлен двумя антагонистами: с одной стороны, патрицием Альбином и клонами Суллы, а с другой стороны — Метобиусом и братьями Ордена воинствующего милосердия. Проанализируем эти два полюса в контексте христианской телесности.

Телесность является одной из важнейших тем христианства. Телесное воскресение обсуждают христианские богословы с самого появления богословия в Римской империи [10]. Это решающее отличие от темы бессмертия души, развиваемой со времен Платона в античной философии.

Учение восточного христианства о теле анализирует М. А. Ершова. В христианском богословии тело отличается от плоти. Плоть понимается как материя человеческого тела, а тело является формой организации этой материи. Плоть тесно связана с душой и без нее немислима, то есть плоть — это живая материя. Такое понимание плоти в православном христианстве никогда не оценивается негативно. Существует и второе понимание плоти как испорченности природы человека. В этом смысле плоть понимается церковным сознанием как рассадник греха, имеющего духовную природу и возникающие из-за плоти — испорченной природы человека. Как подчеркивает М. А. Ершова, «плоть в значении испорченности природы человека, православной антропологией в целом и аскетикой в частности не отождествляется с телом или материей» [12, с. 138].

В православной антропологии тело достойно соединения с Богом, что подтверждает воплощение Христа. Православие признает тело человека достойным соединения с богом и обожения, преображения. Также в православии смерть рассматривается как явление, не заложенное в природу человека при творении, то есть чуждое человеку, приходящее извне. Поскольку смерть есть разлучение души с телом, такое разлучение в православной антропологии неестественно. Душа и тело человека изначально предназначены для совместного существования в вечности. В Царство Небесное человек войдет целиком [12, с. 139].

Итак, тело человека само по себе не греховно, однако в силу грехопадения является орудием греха. Лишившись духовного руководства, тело обуреваются страстями, и освобождение от греха включает восстановление духовной иерархии: тело должно управляться душой, а душа — Богом. Только гармоничное сочетание духовного делания и телесных подвигов позволяет восстановить утраченную иерархию и восстановить утраченную целостность человека [12, с. 145].

Итак, с точки зрения христианской антропологии, достижение бессмертия путем переселения души в разные тела — заведомо порочный путь, аналог не бессмертия, а смерти, поскольку включает в себя разлучение души и ее тела при переселении. Этот путь, выбранный Метобиусом, никуда не ведет.

Созданные Метобиусом клоны Суллы имеют идеальное тело, но полностью исключены из духовной иерархии: они не принадлежат церкви, не управляют телом, подавляя свои страсти, идут на преступление ради собственного бессмертия, то есть, эталонное тело не оберегает их от греха. Создание соседства,

племени, новой социальной страты для них также оказывается невозможным: всю свою короткую жизнь они проводят в страхе, ссорах и интригах. Для них нет ничего важнее жизни, что и разрушает всякую социальность.

Летальные мутанты из Ордена воинствующего милосердия имеют такое же несовершенное тело, как и Метробиус, но они восстанавливают духовную иерархию: принадлежат Церкви, выполняют орденские обеты, стремятся помочь, а получить выгоду для себя. Поэтому им удается то, что не удалось Метробиусу: спасение не как бессмысленное бессмертие тела без души или души без тела, а преобразование тела и души, прообразом которого становится их встреча с патрицием Альбином. Кроме эталонного тела, патриций имеет еще и навык поддержания духовной иерархии в себе и в обществе вокруг себя. Цель его жизни — служение несчастному мутированному человечеству [21, с. 495]. Альбин не одержим мыслями о собственном бессмертии и благополучии, и благодаря этому общество вокруг него нормализуется. Альбин смог увидеть в братьях Ордена их истинную сущность:

«Тогда они один за другим стали сбрасывать капюшоны. И Альбин увидел их в ярком электрическом свете. Страшные, жалкие, покрытые пятнами и бородавками, обожженные, в шрамах, ставшихся после операций. Альбин глядел в эти жуткие лица, не стыдясь и не пугаясь, прямым испытующим взором. И каждому он уделял ровно столько времени, сколько требовалось для того, чтобы сквозь отвратительную оболочку проступило нечто истинное.

И теперь, рассматривая братьев, Альбин настойчиво выискивал в их безобразных чертах облик истинного, глубинного человека. И этот облик открывался ему, как будто усилием воли патриций прекращал некое искажающее бурление среды и начинал смотреть сквозь фокусирующую линзу. Братья же встречали взгляд патриция смело и доверчиво» [21, с. 504].

Итак, телесность в повести Хаецкой рассматривается с христианских позиций. Тело не темница души и не гарантия создания прочной социальности, нового племени. Тело существует в гармонии с душой и в случае восстановления духовной иерархии помогает человеку освободиться от греха.

Выводы

Повесть Хаецкой «Летающая Тэкла» относится к русской историсофской художественной литературе рубежа тысячелетий. Она отражает ситуацию конца больших нарративов с ее ретроптопией, фрагментацией будущего, диалектикой государства и племени. Моделирование русской истории в повести происходит в мессианском, цивилизационном и культурном контекстах с большим влиянием христианского представления о телесности.

Повесть отражает постапокалиптическое видение мира после ядерной катастрофы, построенного по образцу Римской империи периода нашествия готов. Сильная имперская власть в этой готической повести обеспечивает культурное и религиозное разнообразие в обществе. Империя и ее племена являются христианскими. Этноты строятся на органической основе, по степени телесного совершенства. В то же время в повести понятие органической нации разрушается изнутри: по телесным признакам патриций и клоны Суллы принадлежат одной нации, а Метробиус и братья Ордена — другой, однако

по принципу воссоздания духовной иерархии в личной и общественной жизни к одному сообществу принадлежат патриций и братья Ордена, Метробиус и клоны. Дорогая через Арденнский лес, символ конца прогресса и шекспировское пространство свободы, является инициацией для патриция Альбина и летающей Тэклы. Русская история в повести Хаецкой предстает как история империи, выжившей даже после конца света, объединяющей разные культуры и племена на основе христианского понимания телесности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ассман А. Распалась связь времен?: взлет и падение темпорального режима Модерна. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 272 с.
2. Бауман З. Ретротопия. М.: ВЦИОМ, 2019. 156 с.
3. Бачурин Д. А. Особенности средневекового мышления в немецкой легенде «белый всадник» // Гуманитарное образование: история, традиции, перспективы: сборник научных трудов. Вып. 4. Елец: Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина, 2016. С. 76–78.
4. Белоглазова Е. В. Функционирование ксенонимов-русизмов в литературе жанра фэнтези // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2015. № 1 (45). С. 105–110.
5. Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006. 269 с.
6. Бреева Т. Н. Концептуализация национального в русском историософском романе ситуации рубежности: специальность 10.01.01 «Русская литература»: автореферат дис. ... д-ра филол. наук / Бреева Татьяна Николаевна. Екатеринбург, 2011. 36 с.
7. Вьюнов Ю. А. Русское мессианство как фактор межкультурной коммуникации в историческом контексте // Русский язык и культура в зеркале перевода. 2020. № 1. С. 481–494.
8. Гоголева С. А. Влияние готического романа на жанр фэнтези и его роль в становлении жанра // Наука и образование. 2007. № 3. С. 166–167.
9. Горин Д. Г. Трансисторизм и новый режим темпоральности в современной исторической культуре // Концепт: философия, религия, культура. 2021. Т. 5, № 2 (18). С. 8–20. DOI 10.24833/2541-8831-2021-2-18-8-20.
10. Евланникова И. В. Проблема человека в контексте восточно-христианской духовной традиции // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2009. № 5 (48). С. 32–35.
11. Ерусалимский К. Ю. Третий Рим: взлет и закат апокалиптического мифа // Mare Nostrum. 2021. № 2. С. 119–167.
12. Ершова М. А. Брат тело: проблема тела в православной антропологии // Вестник Гуманитарного университета. 2022. № 3 (38). С. 136–147. DOI 10.35853/vestnik.gu.2022.3(38).13.
13. Лобин А. М. Авторские концепции российской истории в русской литературе XXI века. Ульяновск: Ульяновский государственный технический университет, 2015. ISBN 978-5-9795-1404-8.
14. Напцок Б. Р. Английский «готический» роман: к вопросу об истории и поэтике жанра // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. 2: Филология и искусствоведение. 2008. № 10. С. 139–144.

15. Напцок Б. Р. Шекспировские реминисценции в «готических» текстах // Кросс-культурное пространство литературной и массовой коммуникации: материалы международной научной конференции, Майкоп, 21–22 октября 2016 г. / Адыгейский государственный университет. Майкоп: Адыгейский государственный университет, 2016. С. 69–78.
16. Сафрон Е. А. Поэтика городского фэнтези в русской литературе XX — начала XXI веков: специальность 10.01.01 «Русская литература»: дис. ... д-ра филол. наук / Сафрон Елена Александровна, 2022. 437 с.
17. Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 416 с.
18. Соколов Б. Г. Постапокалипсис и постистория // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2023. Т. 39, № 2. С. 274–288. DOI 10.21638/spbu17.2023.206.
19. Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — третий Рим» // Избранные труды. Т. I. — Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 83–123.
20. Фарукшин М. Х. Этнократия: зарубежный дискурс // Социологические исследования. 2015. № 4 (372). С. 44–50.
21. Хаецкая Е. В. Летающая Тэкла / Елена Хаецкая. Лисипп, или Песнь козлов (роман). Летающая Тэкла (повесть) (С. «Большая Фантастика»). Луганск: Максим, Шико; М.: Снежный Ком М, Вече, 2013. С. 381–510.
22. Чупрасова Д. С. Поездка на фронт: исторический туризм по следам Первой мировой войны (отечественный и европейский опыт) // История и археология: Материалы VI Международной научной конференции, Казань, 20–23 ноября 2018 г. Казань: Общество с ограниченной ответственностью «Издательство Молодой ученый», 2018. С. 18–21.
23. Шестеркина Н. В., Рогачев В. И. Мифопоэтика дороги (на материале народных русских загадок) // Вестник славянских культур. 2020. № 58. С. 138–150. DOI 10.37816/2073–9567–2020–58–138–150.
24. Щукин В. Г. Миф дворянского гнезда. Геокультурологическое исследование по русской классической литературе / В. Г. Щукин. Российский гений просвещения. Исследования в области мифопоэтики и истории идей. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 157–460.
25. Эгберт Я. Государственная трансформация на востоке Европы. «Второе национальное возрождение» или национализм, национальные движения и образование национальных государств в поздне- и посткоммунистической Европе с 1985 года // Национализм в поздне- и посткоммунистической Европе: в 3 т. / [Под общ. ред. Я. Эгберта]. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 17–89.
26. Pionierlied. Melodie & Text — Hermann Albert von Gordon, 1915. Available at: URL: <http://ingeb.org/Lieder/argonner.html> (accessed: 22.02.2024)
27. Walzer M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. N.Y.: Basic Books, 1983. ISBN 0-465-08190-8.

REFERENCES

1. Assman, A. (2017) *Raspalas' svjaz' vremen?: vzlet i padenie temporal'nogo rezhima Moderna* [Has the connection of the times broken up? The rise and fall of the temporal mode of Modernity]. Moscow: *Novoe literaturnoe obozrenie*. 272 s. (In Russian).

1. Bauman, Z. (2019) Retrotopija [Retrotopia]. Moscow: VCIOM. 156 s. (In Russian).
2. Bachurin, D. A. (2016) Osobnosti srednevekovogo myshlenija v nemeckoj legende "belyj vsadnik" [Features of medieval thinking in the German legend "the white horseman"]. In: Gumanitarnoe obrazovanie: istorija, tradicii, perspektivy: sbornik nauchnyh trudov. Vypusk 4. Elec: Eleckij gosudarstvennyj universitet im. I. A. Bunina. S. 76–78. (In Russian).
3. Beloglazova, E. V. (2015) Funkcionirovanie ksenonimov-rusizmov v literature zhanra fjentezi [Functioning of xenonyms-Russianisms in the literature of the fantasy genre]. In: Social'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke. № 1 (45). S. 105–110. (In Russian).
4. Baudrillard, Zh. (2006) Obshhestvo potreblenija: ego mify i struktury [Consumer Society: his myths and structures]. Moscow: Kul'turnaja revoljucija; Respublika. 269 s. (In Russian).
5. Breeva, T. N. (2011) Konceptualizacija nacional'nogo v ruskom istoriosofskom romane situacii rubezhnosti [Conceptualization of the national in the Russian historiosophical novel of the situation of the frontier]: special'nost' 10.01.01 "Russkaja literatura": avtoreferat dis. ... doktora filol. nauk / Breeva Tat'jana Nikolaevna. Ekaterinburg. 36 s. (In Russian).
6. V'junov, Ju. A. (2020) Russkoe messianstvo kak faktor mezhkul'turnoj kommunikacii v istoricheskom kontekste [Russian Messianism as a factor of intercultural communication in a historical context]. In: Russkij jazyk i kul'tura v zerkale perevoda. № 1. S. 481–494. (In Russian).
7. Gogoleva, S. A. (2007) Vlijanie goticheskogo romana na zhanr fjentezi i ego rol' v stanovlenii zhanra [The influence of the Gothic novel on the fantasy genre and its role in the formation of the genre]. In: Nauka i obrazovanie. № 3. S. 166–167. (In Russian).
8. Gorin, D. G. (2021) Transistorizm i novyj rezhim temporal'nosti v sovremennoj istoricheskoj kul'ture [Transistorism and the new regime of temporality in modern historical culture]. In: Koncept: filosofija, religija, kul'tura. T. 5, № 2 (18). S. 8–20. DOI 10.24833/2541–8831–2021–2–18–8–20. (In Russian).
9. Evlannikova, I. V. (2009) Problema cheloveka v kontekste vostochno-hristianskoj duhovnoj tradicii [The human problem in the context of the Eastern Christian spiritual tradition]. In: Gumanitarnye i social'no-jekonomicheskie nauki. № 5 (48). S. 32–35. (In Russian).
10. Erusalimskij, K. Ju. (2021) Tretij Rim: vzlet i zakat apokalipticheskogo mifa [The Third Rome: the rise and decline of an apocalyptic myth]. In: Mare Nostrum. № 2. S. 119–167. (In Russian).
11. Ershova, M. A. (2022) Brat telo: problema tela v pravoslavnoj antropologii [Brother body: the problem of the body in Orthodox anthropology]. In: Vestnik Gumanitarnogo universiteta. № 3 (38). S. 136–147. DOI 10.35853/vestnik.gu.2022.3(38).13. (In Russian).
12. Lobin, A. M. (2015) Avtorskie koncepcii rossijskoj istorii v russoj literature XXI veka [Author's concepts of Russian history in the Russian literature of the XXI century]. Ul'janovsk: Ul'janovskij gosudarstvennyj tehničeskij universitet, 2015. ISBN 978-5-9795-1404-8. (In Russian).
13. Napcok, B. R. (2008) Anglijskij "gotičeskij" roman: k voprosu ob istorii i pojetike zhanra ["Gothic" novel: on the question of the history and poetics of the genre]. In: Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija 2: Filologija i iskusstvovedenie. № 10. S. 139–144. (In Russian).
14. Napcok, B. R. (2016) Shekspirovskie reminiscencii v "gotičeskij" tekstah [Shakespearean reminiscences in "Gothic" texts]. In: Kross-kul'turnoe prostranstvo literaturnoj i massovoj komunikacii: materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (Majkop, 21–22 oktjabrja 2016 g.). Majkop: Adygejskij gosudarstvennyj universitet. S. 69–78. (In Russian).
15. Safron, E. A. (2022) Pojetika gorodskogo fjentezi v russoj literature XX — nachala XXI vekov [The poetics of urban fantasy in Russian literature of the XX — early XXI

centuries]: special'nost' 10.01.01 "Russkaja literatura": dis. ... doktora filol. nauk / Safron Elena Aleksandrovna. 437 s. (In Russian).

16. Sinicyna, N. V. (1998) Tretij Rim. Istoki i jevoljucija ruskoj srednevekovoj koncepcii. (XV–XVI vv.) [The Third Rome. The origins and evolution of the Russian medieval concept. (XV–XVI centuries)]. Moscow: Indrik. 416 s. (In Russian).

17. Sokolov, B. G. (2023) Postapokalipsis i postistorija [Postapocalypse and posthistory]. In: Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofija i konfliktologija. T. 39, № 2. S. 274–288. DOI 10.21638/spbu17.2023.206. (In Russian).

18. Uspenskij, B. A. (1996) Vosprijatie istorii v Drevnej Rusi i doktrina "Moskva — tretij Rim" [Perception of history in Ancient Russia and the doctrine of "Moscow — the third Rome"]. In: Izbrannye trudy, tom I. Semiotika istorii. Semiotika kul'tury, 2-e izd., ispr. i dop. Moscow: Shkola "Jazyki ruskoj kul'tury". S. 83–123. (In Russian).

19. Farukshin, M. H. (2015) Jetnokratija: zarubezhnyj diskurs [Ethnocracy: foreign discourse]. In: Sociologicheskie issledovanija. № 4 (372). S. 44–50. (In Russian).

20. Haeckaja, E. V. (2013) Letajushhaja Tjekla [The Flying Tekla] In: Elena Haeckaja. Lisipp, ili Pesn' kozlov (roman). Letajushhaja Tjekla (povešt') (S. "Bol'shaja Fantastika"). Lugansk: Maksim, Shiko; Moscow: Snezhnyj Kom M, Veche. S. 381–510. (In Russian).

21. Chuprasova, D. S. (2018) Poezdka na front: istoricheskij turizm po sledam Pervoj mirovoj vojny (otechestvennyj i evropejskij opyt) [Trip to the front: historical tourism in the wake of the First World War (domestic and European experience)]. In: Istorija i arheologija: Materialy VI Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (Kazan', 20–23 nojabrja 2018 g.). Kazan': Obshhestvo s ogranichennoj otvetstvennost'ju "Izdatel'stvo Molodoj uchenyj". S. 18–21. (In Russian).

22. Shesterkina, N. V., Rogachev, V. I. (2020) Mifopojetika dorogi (na materiale narodnyh russkikh zagadok) [Mythopoeitics of the road (based on the material of Russian folk riddles)]. In: Vestnik slavjanskikh kul'tur. № 58. S. 138–150. DOI 10.37816/2073–9567–2020–58–138–150. (In Russian).

23. Shhukin, V. G. (2007) Mif dvorjanskogo gnezda. Geokul'turologicheskoe issledovanie po ruskoj klassicheskoj literature [The myth of the noble nest. Geocultural research on Russian classical literature]. In: V. G. Shhukin. Rossijskij genij prosveshhenija. Issledovanija v oblasti mifopojetiki i istorii idej. Moscow: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPEN). S. 157–460. (In Russian).

24. Jegbert, Ja. (2010) Gosudarstvennaja transformacija na vostoce Evropy. "Vtoroe nacional'noe vozrozhdenie" ili nacionalizm, nacional'nye dvizhenija i obrazovanie nacional'nyh gosudarstv v pozdne- i postkommunisticheskoj Evrope s 1985 goda [State transformation in the East of Europe. "The Second National Renaissance" or nationalism, national movements and the formation of nation-states in late and post-communist Europe since 1985]. In: Nacionalizm v pozdne- i postkommunisticheskoj Evrope: v 3 t. / [Pod obshh. red. Ja. Jegberta]. Moscow: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPJeN). S. 17–89. (In Russian).

25. Pionierlied. Melodie & Text — Hermann Albert von Gordon, 1915. Available at: URL: <http://ingeb.org/Lieder/argonner.html> (accessed: 22.02.2024) (In German)/

26. Walzer, M. (1983) Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. N.Y.: Basic Books. ISBN 0-465-08190-8. (In English).

*М. А. Шемякина**

МЕТАФИЗИКА ПОЗНАНИЯ В ПОЭЗИИ ИВАНА ЖДАНОВА

В статье художественное творчество рассматривается как особый вид познания мира, позволяющий достигнуть взаимопроникающего единства мысли в себе, познавательного акта и непосредственного течения жизни через переживание события художественного слова. Целью исследования ставится раскрытие смысла поэтического способа познания на примере философского анализа поэзии Ивана Жданова, творчество которого представляет модернистскую ветвь в русской новейшей литературе. Выраженная в поэзии Жданова метафизическая концепция художественного познания раскрывается на материале анализа стихотворения «Замедленное яблоко не спит...» из поэтического сборника «Фоторобот запретного мира» (1997). Осуществленный в статье анализ системы поэтических образов раскрывает авторское осмысление вопроса о предназначении поэта. Подлинным познанием всеединства мира, по мысли Жданова, может быть только внутреннее переживание единства времени, возможное в художественном событии.

Ключевые слова: Иван Жданов, метафизика, познание, поэзия, всеединство.

М. А. Shemyakina

METAPHYSICS OF COGNITION IN THE POETRY BY IVAN ZHDANOV

The article considers artistic creativity as a special type of cognition of the world, allowing one to achieve the interpenetrating unity of thought in oneself, the cognitive act and the direct flow of life through experiencing of the event of the artistic word. The purpose of the research is to reveal the meaning of the poetic way of cognition using the example of a philosophical analysis of the poetry by Ivan Zhdanov, whose work represents the modernistic branch in the newest Russian literature. The metaphysical conception of artistic cognition expressed in Zhdanov's poetry is revealed based on the analysis of the piece of poetry "The delayed apple doesn't sleep..." from the poetry collection "Identikit of the forbidden world" (1997).

* Шемякина Мария Александровна — магистрант, shemmasatom@gmail.com, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9.

Shemyakina Maria A. — MA student, shemmasatom@gmail.com, St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

The analysis of the system of poetic images carried out in the article reveals the author's understanding of the question about the destination of the poet. True cognition of the unity of the world, according to Zhdanov, can only be an internal experience of the unity of time, possible in an artistic event.

Key words: Ivan Zhdanov, metaphysics, cognition, poetry, unitotality.

Язык — это среда, в которой происходит встреча человека с миром, то есть познание и мышление [3]. Смысловую полноту мира как события показывает переживаемая событийность слова, через которую мысль ответственно входит в жизнь человека. Эту полноту способно выразить художественное слово, поскольку художественный образ как таковой всегда является формально воплощенным образом мира как целого. При этом собственная логика художественной структуры, как и логика философской системы, в качестве метаязыка выстраивается на основе универсальной логики словесного выражения смысла, что предполагает общее концептуальное ядро философии и поэзии: «искусство — к нему принадлежит и поэзия — сестра философии» [13, с. 28]. Философия познает целое мира, указывая на его пределы. Поэзия познает мир как целое, создавая его образ с «позиции внеаходимости» [1, с. 97]. В связи с этим поэзию следует рассматривать как особый способ познания мира, осуществляемый через мышление в образах. Художественный мир в произведении словесного творчества — это переживаемая и изображаемая мысль, то есть особая форма явления человеку цельного смысла мира, которая позволяет преодолеть разрыв между содержанием мысли в себе и самой жизнью за счет событийного характера восприятия художественного слова, что возможно только в диалоге познающего поэта и понимающего читателя. Художественное произведение выражает абсолютный смысл, форма реализации которого — постоянное воспроизводство в диалогичном сопереживании творящего и воспринимающего сознаний. Эта статья представляет попытку мыслящего со-творческого понимания художественного произведения. Цель данного исследования — раскрыть смысл поэтического способа познания на примере философского анализа поэтического наследия одного из представителей русской новейшей литературы — поэта Ивана Жданова, расцвет творчества которого приходится на рубеж XX–XXI вв. В статье концепция метафизического познания в поэзии Жданова раскрывается на материале анализа стихотворения «Замедленное яблоко не спит...» из поэтического сборника «Фоторобот запретного мира» (1997).

Ивана Жданова наряду с поэтами А. Парщиковым, О. Седаковой, Е. Шварц, А. Ерёмченко относят к направлениям модернистской поэзии: необарокко, метаметафоризм и метареализм. Это разные названия одного явления в истории русской литературы второй половины XX в., отличительная черта которого — «в пафосе восстановления или собирания реальности» через создание «рассеянной» художественной структуры [7, с. 451]. Общим является то, что главный смыслообразующий прием, называемый метаметафорой или метаболой, определяется не формально как поэтический троп, а сущностно как способ поэтического познания мира в его целостности, которую для древнего человека открывала метаморфоза («Метаморфозы» Овидия). Общая приставка «мета-» указывает на способность поэта прорваться в подлинную мета-физическую

реальность, воплощенную в физической реальности, то есть на его способность видеть вселенную в ее целом одновременно изнутри (позиция причастности) и снаружи (позиция вневходимости). На подобную способность метафоры открывать метафизическое измерение языка указывает П. Рикёр: метафорическое перенесение сущего на фигуральное эквивалентно метафизическому перенесению чувственного на идеальное [11, с. 221].

Центральный образ, помещенный в заглавие сборника И. Жданова «Фоторобот запретного мира», указывает на основную тему сборника — переживание и осмысление поэтом своего предназначения, которое он видит в способности познавать средствами поэзии метафизическую сущность мира, показывая знаки «запретного мира» в современности: «Этот город — просто неудачный // фоторобот града на верхах» [5, с. 46]. Проявление небесного «града на верхах» в земном городе определяется как «фоторобот», то есть как приблизительное изображение, потому что опознавание поэтом знаков «запретного мира» происходит интуитивно. «Запретный мир» отсылает к библейскому мифу о вкушении запретного плода с дерева познания. Эта отсылка призвана выразить мысль о том, что поэт стремится познать мир с такой сверхреалистической точки зрения, которая может быть дана Богу, но не человеку — в этом предназначение поэта как подлинного творца, который словом творит художественный мир, показывающий метафизические основы реального мира.

К. Кедров определяет метаметафору (лежащую в основе метаметафоризма) как вселенскую точку зрения [6], при которой конструирование художественного образа происходит не с позиции человека, а с позиции самого мира или предмета, который видит вне себя человека: «Замедленное яблоко не спит» [5, с. 41]. В первом стихе изображается яблоко, изнутри переживающее себя, это внутреннее переживание нельзя увидеть во внешних изменениях яблока (рост и умирание его физической природы), поэтому оно кажется «замедленным». Но это только кажимость, так как внутри себя предмет «не спит», в том смысле, что у него есть внешне не проявляющаяся собственная внутренняя жизнь. В контексте проблемы поэтического познания образ яблока выполняет две функции. Во-первых, соотношение образа яблока и заглавия сборника снова отсылает к библейскому мифу о вкушении запретного плода с дерева познания, во-вторых, образ яблока воплощает избранническое положение поэта: внешне он — такой же человек, как все другие люди, но в нем есть особенная внутренняя жизнь, в которой всеединая сущность мира может «не спать» и показать себя через слово.

М. Эпштейн определяет метаболу (лежащую в основе метареализма) через ее родство античной метаморфозе:

«Метабола — это новая стадия объединения разнородных явлений, своеобразный троп-синтез, воспроизводящий некоторые особенности тропа-синкрезы, т. е. метаморфозы, но возникающий уже на основе ее расчленения в классических художественных формах переноса: метафоры и метонимии» [14, с. 127].

Если метафора показывает признак одного предмета через указание на наличие сходного признака в другом предмете (аналогия сущего), то метаболола показывает связь всего со всем в образе самого перехода — на это указывает

соотношение образов в первых двух стихах: «Замедленное яблоко не спит, // украденное облако не тает» [5, с. 41]. Не спящее замедленное яблоко — это образ запретного познания сущности вещей. Следующий на нем образ украденного облака, которое «не тает», привнесит несколько важных дополнений к этой мысли. 1) Последовательное соположение образов яблока и облака (подчеркнутое их фонетическим созвучием) призвано показать их общую внутреннюю взаимопереходность: у всего в мире — от яблока, растущего из земли, до облака, спускающегося с небес, — есть единый внутренний закон, его однородность передана многозначностью образа яблока, которое растет как на земле, так и в райском Эдеме. 2) Стих «украденное облако не тает» значит также, что поэтический образ способен адекватно передать познание поэта: когда он «крадет» запретное знание из реальности, это знание «не тает», а проявляется в поэтическом образе. 3) Указанная однородность образов яблока и облака в первых двух стихах расширяет предмет поэтического познания — это не ряд конкретных вещей, а способ, каким через материальную, физическую природу вещей (яблоко и облако — образы природного мира) проникает духовное начало. Эта мысль раскрывается через многослойную семантику центрального образа облака, для анализа которого необходимо обратиться к контексту поэтического сборника.

Сборник «Фоторобот запретного мира» состоит из двух частей. Анализируемое стихотворение «Замедленное яблоко не спит...» является первым во II части сборника. Оно составляет концептуальную дилогию вместе с предыдущим по очередности стихотворением, то есть с последним стихотворением I части сборника. Дилогия помещена в композиционный центр сборника — это говорит о том, что по содержанию стихотворения являются программными, то есть в них сконцентрировано авторское осмысление основной темы сборника — осознание поэтом своего предназначения.

Последнее стихотворение I части сборника, начинающееся стихом «Область неразменного владенья...», посвящено памяти сестры. Оба стихотворения объединяет центральный образ облака, которое осмысляется как среда пересечения реального и метафизического миров. Возможность такого пересечения обусловлена родственностью этих миров, эту родственность переживает поэт и передает в виде образа родственных отношений брата и сестры:

«Область неразменного владенья:
облаков пернатая вода.
В тридевятom растворясь колене,
там сестра все так же молода» [5, с. 38].

Дальше в образе облака поэт видит кусочек мела, которым умершая сестра, бывшая при жизни учительницей, пишет на небесной доске. У поэта, оставшегося на земле, оказывается второй кусочек мела. Эта важная деталь раскрывает понимание сущности творчества в поэзии Жданова:

«Ты из тех пока что незнакомок,
для которых я неразличим.
У меня в руке другой обломок —
мы при встрече их соединим» [5, с. 38].

Появляется образ облачного письма, указывающий на то, что поэтическое творчество понимается как метафизическое со-творчество («область неразменного владенья»), в котором поэт соединяет земные письмена (человеческое слово) с небесными письменами своей сестры — самого мироздания, явления которого суть Божье Слово. Определение небесной сестры как незнакомки отсылает к стихотворению А. Блока «Незнакомка». Это нужно для того, чтобы подчеркнуть символическую природу художественного слова, на основании которой выстраивалась эстетика символизма. При этом символ понимается не как бесконечность возможных ассоциативных значений, а как земной знак небесного содержания. О таком значении символа говорит В. Библихин: «символизируемое не из рода символов; оно не бывает; все проходящее — символы, а символизируемое — другое» [3, с. 182]. Целое могут составлять только неравные нетождественные друг другу части, имеющие собственное бытие. Каждая из этих частей указывает на необходимость своего восполнения до целого, и это указание есть символ, могущий проявить себя для каждой из частей только в выражении ее собственных пределов, поэтому Бог может проявить себя в мире для человека только в форме человеческого символа (Христос), и поэтому поэт узнает родство человека с его божественной природой в символическом образе своей сестры-незнакомки.

Образ облака в поэтической системе сборника — это образ самой поэзии, смысл которой изначально принадлежит миру (облако — часть природного космоса), но увидеть в облаке мелок и воспользоваться им может только поэт, способный выразить в слове неявленный смысл мира, который дан поэту как воспоминание (посвящение сестре вводит категорию памяти). В личном воспоминании поэта оживает прапамять мира о самом себе — этот образ отсылает к платоновской идее знания как припоминания (анамнезис): «искать и познавать — это как раз и значит припоминать» [9, с. 589]. Посвящение программного стихотворения памяти сестры также указывает на внутренне переживаемую поэтом драматичность его предназначения. Драматичность заключается в том, что поэт обречен вечно искать единства в расчлененных частях, поскольку земное воплощение его души всегда чувствует необходимость вернуться к своей небесной природе — он постоянно испытывает внутреннюю нужду восполнить себя до целого через творчество. Чтобы сохранять родственную связь с метафизическим смыслом мира (благодаря которой возможно облачное письмо), поэту приходится переживать это родство как требующую постоянного восполнения утраченность своей сестры, образ которой воплощает запретный и запредельный мир смысла. Таким образом, творчество понимается как бесконечное восполнение невозможного, которое в то же время есть осуществление подлинного Я и есть познание мира в его целостности.

Учитывая указанный контекст, вернемся к анализу образа облака в стихотворении «Замедленное яблоко не спит...». В первой строфе вслед за рассмотренной корреляцией образов яблока и облака расширяется семантическое поле ценностной категории времени (введенной образом «замедленного яблока»): «в другие времена оно [облако] летит, // а в этих временах оно летает» [5, с. 41]. Противопоставление летающего и летящего облака указывает на разрыв между временем переживания и временем осознания пережитого (рефлексией).

Из-за этого разрыва не только Я раскалывается внутри себя на переживающее Я и осознающее Я, но и изначальная цельность мира распадается на время внутренней жизни предмета (облако, которое само для себя летает здесь в этих временах) и на внешнюю «объективную» линию изменений во времени (я извне с позиции времени другого фиксирую, что облако куда-то летит). Внутреннее и внешнее измерения времени объединяются в настоящем поэтического поствозвания, собирая воедино образ человека и образ мира в поэтическом Я:

«творческий процесс в поэтической рецепции Ивана Жданова есть самоотчуждение “я”, наблюдающего болезненную длительность перехода из одного состояния (эмпирическое) в другое (бытийное) того же самоуглубляющегося “я”. Рождающееся в бытии, переживающее процесс духовного обновления “я” и самоотчуждающееся от него до отождествления с другим “я” встречаются в пространстве стиха, где они пребывают в постоянном диалоге, формируя расширяющуюся модель мира. Углубление-самопознание открывает личную сопричастность космосу» [8, с. 255].

В другом стихотворении сборника Жданов пишет об этом: «И тогда ты припомнишь, что миру начала // нет во времени, если не в сердце оно» [5, с. 36].

Осознание единства внутреннего и внешнего времени приближает поэта к пониманию Бога. Об этом свидетельствует следующая строфа, которая начинается со стиха «Невнятное, как вольный парадиз». Образ облака невнятен в том смысле, что этот образ нельзя внимать как нечто готовое в качестве дара от кого-то или чего-то. «Невнятный» значит не поддающийся простому вниманию, а требующий со-творческого усилия как со стороны поэта, так и со стороны читателя. Поэт усилием художественной воли производит образ, проявляющий скрытый смысл мира, читатель воспроизводит этот образ через понимание его смысла.

Образ «невятного» облака, воплощающего сущность поэзии, сравнивается с «вольным парадизом». Эпитет «вольный» употребляется не в значении произвольности, случайности. Интуитивно следуя внутренней художественной воле, поэт конструирует образ, не принадлежащий его творческой личности: художественный образ — это парадиз, то есть он выражает вечный смысл, остающийся в изменчивости мира единым. Создать такой образ возможно за счет того, что воля поэта объединяет разные точки зрения (человека, предмета, мира) и разные измерения времени (внутреннее переживание, овнешнённая рефлексия, внешнее наблюдение). В то же время в таком понятии воли сохраняется элемент «произвольности» в том смысле, что поэт не является собственником поэтической воли, поскольку она есть интуитивно переживаемое единство Воли мира (А. Шопенгауэр) и воли человека. Усилием воли поэт достигает изначальной цельности мира в его состоянии до грехопадения, то есть подлинно познает мир, не искаженный запретным познанием: в поэзии Жданова «осознание настоящего есть овладение тайной объективного времени (удержать неуловимое), а условием является та степень самоотрешения-самосознания, которая приближает к Богу» [10, с. 358].

Поэтический образ, определяемый как созданный волей поэта парадиз, напоминает о том, что «создано когда-то сверху вниз // измученное славой

мирозданье». Это значит, что акт творения художественного мира поэтом сопряжен творению реального мира Богом на том основании, что в обоих этих мирах внешняя форма представляет завершённое целое, пронизанное внутренним содержанием — мыслью запредельного метафизического мира. Употребление грецизма («парадиз» вместо «рая») подчеркивает чуждую запредельность этой внутренней мысли мира, в которую необходимо проникать через усилие воли. Поэт должен каждый раз вновь экзистенциально переживать абсолютное время творения, на это указывает коннотация слова парадиз: художественный мир — это только пародия сотворенного Богом рая, но не сниженная или обличающая пародия. Это пародийность, как ее понимает М. Бахтин в своей концепции романного слова: «истинная серьезность — в разрушении всякой лживой серьезности, не только патетической, но и сентиментальной. Пародия граничит здесь с принципиальной критикой слова как такового» [2, с. 66]. Пародия всегда указывает на то, что выражаемый смысл есть только часть целого, истина которого возможна лишь в диалогичности серьезного и осмеивающего слова. Волевое творение поэтом художественного парадиза дает возможность человеку быть сопричастным метафизическому основанию всеединства мира.

Как и символистская эстетика, художественное сознание Жданова генетически связано с метафизикой Вл. Соловьёва. Он определял положительное или абсолютное всеединство как полноту бытия, в котором за счет проникновения всемирной идеи все предметы и явления получают возможность быть друг для друга во взаимных отражениях через общую духовную среду, процесс проявления которой в мире изображается в модернистской поэзии символистов через символ, а в поэзии метаметафористов или метареалистов — с помощью метаметафор или метабол. Соловьёв полагает задачу искусства в реализации божественной истины в человеке через создание художественного образа, показывающего триединство абсолютного блага, истины и красоты:

«достигнутое нами понятие истины открыло нам еще, что истина не только вечно есть в Боге, но и становится в человеке <...>. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачей для человечества, и исполнение ее есть искусство» [12, с. 745].

В концепции Жданова метафизика поэтического познания заключается в возможности и необходимости поэта реализовать всеединство мира в событии художественного слова, в котором достигается единство переживания времени.

Задача поэта, создающего художественный образ-парадиз, — освободить «измученное славой мирозданье». Слава понимается при этом как память (прославляют то, что достойно вечной памяти), что отсылает к ранее высказанной идее о творчестве как оживлению в личном воспоминании поэта вселенской прапамяти. Слава в значении памяти неизбежно отдаляет от того, что прославляется и запоминается, поскольку вновь учреждается разрыв между временем проживания и временем прославляющего воспоминания. Подлинную сущность мира в его цельности нельзя, однажды познав, теоретически зафиксировать

и многократно передавать это знание. Библия без личного религиозного переживания становится просто текстом с изложением христианской мифологии, которая подлежит эмпирическому изучению как внешний бездушный предмет. Необходимо каждый раз заново возрождать единство сотворенного мира в собственном переживании единства времени, которое возможно в художественном творчестве. В этом миссия поэта, согласно концепции Жданова, отдельные тезисы которой он в сжатом виде формулирует в своих эссе:

«цель повторения — восстановление утраченного времени, воскресение же владеет нерастрачиваемым временем. Потому что повторение — это ревность, а воскресение — любовь. <...> воскрешение — припоминание самого себя, приходящего в сознание тела» [4, с. 132–133].

В событии поэтического слова мировому всеединству становятся сопричастны все люди. Для осуществления такой сопричастности человеку через восприятие поэзии самому нужно погрузиться в переживание единства внутреннего и внешнего. С этой целью Жданов создает за счет фонетических созвучий, ритмической организации, системы мотивов, сложных образов такую словесную структуру, в которую нужно вслушиваться и в содержание которой нужно медитативно проникать. Такое погружение в метаморфозное движение образов призвано показать человеку единство, одновременность и однородность его собственного переживания мира и себя как его части (через эстетическое восприятие стихотворения) и бытия самого мира (смысл которого, выражен архитектурикой стихотворения). При создании и восприятии такой поэтической конструкции человек «пересобирает» себя и мир в изначальное целое символа, воплощенное в художественном событии.

Последняя строфа анализируемого стихотворения показывает неестественность расколотого и «измученного славой» мира. Стихотворение заканчивается выводом о том, что неестественная перекошенность мира «питается», то есть обусловлена одновременным наличием летящего облака (воплощающего внешнее время наблюдения) и отсутствием летающего облака (воплощающего внутреннее время переживания):

«И воздух перекошенным стоит,
когда его отсутствием питает
не облако, которое летит,
а облако, которое летает» [5, с. 41].

Возвращение к оппозиции образов летящего и летающего облака создает кольцевую композицию (формально воплощающую завершенное целое мира) и снова вводит ценностную категорию времени. Если время абсолютного творения мира в его единстве со смыслом, понимание которого адресовано человеку («В начале было Слово»), не переживается как постоянное духовное творчество (то есть, когда отсутствует облако, которое летает), то абсолютное творение воспринимается как предание доисторического нечеловеческого прошлого, подлежащее внешнему омертвляющему познанию, то есть воспринимается как миф о сотворении исключительно материального мира (есть облако, которое летит). Понимание внутреннего всеединства мира ис-

кажется искусственно заданной иерархией творения «сверху вниз»: «создано когда-то сверху вниз // измученное славой мирозданье» [5, с. 41]. Образ пространственного разрыва между божественной и человеческой половинами символа уничтожает временное единство творящего и творимого, которое восстанавливается в акте поэтического творчества.

Таким образом, приведенный анализ стихотворения И. Жданова «Замедленное яблоко не спит...» из сборника «Фоторобот запретного мира» раскрывает авторскую метафизическую концепцию поэтического способа познания мира. Согласно этой концепции, поэтическое творчество — это, во-первых, со-творчество человеческого слова и божественного слова, в котором неявленный смысл мира воплощается в целом художественного образа; во-вторых, это со-творчество поэта и читателя в художественном событии создания и восприятия произведения, в котором открывается причастность человека метафизическому основанию всеединства. В событийности художественного слова для человека становится возможным переживание единства внутреннего и внешнего времени. Связь времен раскрывается через категорию памяти: предназначение поэта в том, чтобы усилием поэтической воли в личном воспоминании воскресить прапамять вселенной, а в акте поэтического творчества пережить абсолютное время сотворения мира, что уподобляет позицию поэта-творца божественной. Это возможно, поскольку поэт переживает родственную связь с метафизическим смыслом мира как утраченность части себя, постоянным восполнением которой становится поэтическое творчество. Символическая природа слова указывает на необходимость восполнения человеческой точки зрения до целого. Изображение метаморфозного движения образов позволяет обрести вселенскую точку зрения на мир, что выражается в структуре художественного события. Художественный мир вбирает в себя смысловую полноту реального мира, оставаясь при этом его частью, — это их взаимопроникновение обуславливает возможность поэтического познания и выражения всеединства мира. Познание всеединства становится доступно человеку при создании и восприятии художественного произведения: признавая себя частью мироздания, он одновременно ощущает в своей частности всю смысловую полноту бытия. Взаимное проникновение микрокосма и макрокосма адекватно воплощается средствами поэтического творчества в бытии смысла художественного произведения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 69–263.
2. Бахтин М. М. Слово в романе // Собр. соч.: В 7 т. Т. 3. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 9–179.
3. Бибихин В. В. Вопрос о символе // Язык философии. СПб.: Наука, 2007. С. 179–207.
4. Жданов И. Ф. ВОЗДУХ И ВЕТЕР: Сочинения и фотографии. М.: Наука, 2006. 175 с.

5. Жданов И. Ф. Фоторобот запретного мира. СПб.: Пушкинский фонд, 1997. 56 с.
6. Кедров К. Рождение метаметафоры // Поэтический космос. М.: Советский Писатель, 1989. С. 233–266.
7. Лейдерман Н. Л., Липовецкий М. Н. Поэзия необарокко (И. Жданов, Е. Шварц, А. Еременко, А. Парщиков) // Современная русская литература: 1950–1990-е годы. Т. 2: 1968–1990. М.: Академия, 2003. С. 451–467.
8. Меркулова О. Н. Метафизика творчества в поэзии Ивана Жданова // Вестник ИрГТУ. 2013. № 2 (73). С. 253–256.
9. Платон. Менон // Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1990. С. 575–612.
10. Плеханова И. И. Иван Жданов: лирика автохрона, или homo temporis // Русская поэзия рубежа XX–XXI веков. Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 2007. С. 351–372.
11. Рикёр П. Живая метафора // Феноменология поэзии. — М.: РИПОЛ классик; Панглосс, 2019. С. 45–297.
12. Соловьёв В. С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
13. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
14. Эпштейн М. Что такое метареализм?; Что такое метабола? // Постмодерн в России. Литература и теория. М.: Издание Р. Элинина, 2000. С. 121–130.

REFERENCES

1. Bakhtin M. M. (2003) Avtor i geroj v esteticheskoj dejatel'nosti [Author and hero in aesthetic activity]. In: *Sobr. soch.: In 7 vols. [Collected works]. — Vol. 1. — Moscow: Russkie slovari; Yazyki slavjanskoj kul'tury. S. 69–263. (In Russian).*
2. Bakhtin M. M. (2012) Slovo v romane [Word in a novel]. In: *Sobr. soch.: In 7 vols. [Collected works]. Vol. 3. Moscow: Yazyki slavjanskih kul'tur. S. 9–179. (In Russian).*
3. Bibikhin V. V. (2007) Vopros o simvole [Question about the symbol]. In: *Yazyk filosofii [Language of philosophy]. St. Petersburg: Nauka. S. 179–207. (In Russian).*
4. Zhdanov I. F. (2006) VOZDUH I VETER: Sochinenija i fotografii [AIR AND WIND: Writings and photographs]. — Moscow: Nauka. 175 s. (In Russian).
5. Zhdanov I. F. (1997) Fotorobot zapretnogo mira [Identikit of the forbidden world]. St. Petersburg: Pushkinskij fond. 56 s. (In Russian).
6. Kedrov K. (1989) Rozhdenè metametaforj [The birth of metametaphor]. *Poeticheskij kosmos [Poetic cosmos]. — Moscow: Sovetskij Pisatel'. S. 233–266. (In Russian).*
7. Lejderman N. L., Lipoveckij, M. N. (2003) Poezija neobarokko (I. Zhdanov, E. Shvarc, A. Eremenko, A. Parshchikov) [Neo-baroque poetry (I. Zhdanov, E. Shvarts, A. Eremenko, A. Parshchikov)]. *Sovremennaja russkaja literatura: 1950–1990-e gody [Contemporary Russian literature: 1950–1990s]. Vol. 2: 1968–1990. Moscow: Akademiya. S. 451–467. (In Russian).*
8. Merkulova O. N. (2013) Metafizika tvorcestva v poezii Ivana Zhdanova [Creativity metaphysics in Ivan Zhdanov's poetry]. *Vestnik IrGTU — Bulletin of ISTU. No. 2 (73). S. 253–256. (In Russian).*
9. Platon (1990) Menon [Menon]. In: *Sobr. soch.: V 4 t. [Collected works in 4 v.]. Vol. I. Moscow: Mysl'. S. 575–612. (In Russian).*
10. Plekhanova I. I. (2007) Ivan Zhdanov: lirika avtohrona, ili homo temporis [Ivan Zhdanov: lyrics of the autochron, or homo temporis]. *Russkaja poezija rubezha XX–XXI vekov [Russian poetry at the turn of the XX–XXI centuries]. Irkutsk: IrGTU Publ. S. 351–372. (In Russian).*

11. Rikjor P. (2019) Zhivaja metafora [Living metaphor]. Fenomenologija poezii [Phenomenology of poetry]. Moscow: RIPOL klassik; Pangloss. S. 45–297. (In Russian).
12. Solov'jov V. S. (1988) Kritika otvlechennyh nachal [Criticism of abstract beginnings]. In: Soch.: V 2 t. [Collected works in 2 v.] Vol. 1. Moscow: Mysl'. S. 581–756. (In Russian).
13. Khajdegger M. (2013) Osnovnye ponjatija metafiziki [Basic notions of metaphysics]. St. Petersburg: Vladimir Dal'. 592 s. (In Russian).
14. Epshtejn M. (2000) Chto takoe metarealizm?; Chto takoe metabola? [What is metarealism?; What is metabola?]. In: Postmodern v Rossii. Literatura i teorija [Postmodern in Russia. Literature and theory]. Moscow: R. Elinina Publ. S. 121–130. (In Russian).

*О. Ю. Осьмухина**

**Н. Н. ФЕТИСОВ В НОВЕЛЛИСТИКЕ ЕВГ. ПОПОВА:
СПЕЦИФИКА ПАРОДИРОВАНИЯ
ОБРАЗА ПИСАТЕЛЯ-СОЦРЕАЛИСТА**

Статья посвящена изучению специфики образа Н. Н. Фетисова в сборниках рассказов «Калёным железом», «Веселие Руси», «Тихоходная барка “Надежда”» Евг. Попова. Используются сравнительно-исторический, культурно-исторический, а также метод целостного анализа художественного произведения. В результате установлено, во-первых, что фигура Фетисова как маска реального автора пародирует образ писателя-соцреалиста и графомана, отчасти отсылая к базам Рудого Панько и Поприщина у Н. В. Гоголя. Во-вторых, являясь частью советской реальности, Фетисов рисует её мифологизированный образ, известный из литературы соцреализма, но при этом образ Фетисова пародиен: он предстаёт в двойном освещении — сам характеризует себя в своих и своими сочинениями и одновременно изображён глазами «реального» автора. В-третьих, посредством намеренного сочетания штампов советской речи с элементами «смехового слова» Фетисов фамильяризует, снижает различные виды нарративов: гоголевский, греческую мифологию и мифологическую «мораль» («Ящик Фетисова»), ленинскую стихотворную «апологию» как номинативно, так и тематически («Пять песен о водке»).

Ключевые слова: соцреализм, малая проза; Евг. Попов; авторская маска; пародия; фамильяризация.

O. Yu. Osmukhina

*N. N. FETISOV IN EVG. POPOV'S SHORT STORIES: THE SPECIFICS OF PARODYING
THE IMAGE OF A SOCIALIST REALIST WRITER*

The article is devoted to the study of the specifics of the image of N. N. Fetisov in the collections of short stories “Red-hot iron”, “The Joy of Russia”, “Slow-moving barge “Nadezhda”

* Осьмухина Ольга Юрьевна — д-р филол. наук, проф., osmukhina@inbox.ru, Мордовский гос. ун-т им. Н. П. Огарева.

Osmukhina Olga Yuryevna — Doctor of Philology, Professor, osmukhina@inbox.ru, N. P. Ogarev Mordovian State University;

Evg. Popova. Comparative-historical, cultural-historical, as well as a method of holistic analysis of an artistic work are used. As a result, it was found, firstly, that the figure of Fetisov as a mask of a real author parodies the image of a socialist realist writer and graphomaniac, partly referring to the bases of Rudy Panko and Poprishchin by N. V. Gogol. Secondly, being a part of Soviet reality, Fetisov paints its mythologized image, known from the literature of socialist realism, but at the same time Fetisov's image is parodic: he appears in a double light — he characterizes himself and at the same time is depicted through the eyes of the “real” author. Thirdly, by deliberately combining the clichés of Soviet speech (literary criticism, public speeches) with elements of the “laughing word”, Fetisov familiarizes and reduces various types of narratives: Gogol's, Greek mythology and the mythological “morality” (“Fetisov's Box”), Lenin's poetic “apology” both nominatively and thematically (“Five Songs about Vodka”).

Keywords: socialist realism, small prose, Evgeny Popov, author's mask, parody, familiarization.

Общеизвестно, что с созданием единого Союза светских писателей в 1934 г. единственно «приемлемым» методом для советской литературы становится социалистический реализм [3, с. 18], следование канонам которого означало не только изображение четко установленной картины мира и развития истории (реальность, где «жить становится лучше, жить становится веселей», благодаря созидательной роли партии и вождя, отказывающиеся же «влиться» в «строительство» светлого будущего превращаются либо во врагов прогресса, либо в несостоявшихся «членов общества»), но — шире — изменение статуса русского писателя, ибо «соцреализм не был просто теорией, стилем или даже художественной практикой. Он был прежде всего институцией» [6, с. 369]. Действительно, теперь «все претензии Поэта на независимость» [9, с. 11], по словам Г. Морева, снимаются: творец, ранее претендовавший на суверенный статус по отношению к государству, теперь не может существовать вне бюрократических структур, а потому из «учителя» и «властителя дум» он автоматически превращался в слугу и, как справедливо заметил В. Ерофеев, был призван «выражать мнение, которого у него нет» [7, с. 423]. Писатель-соцреалист был обязан иллюстрировать замыслы партии, автоматически становился «заложником» государственной системы и клеймил всех (в том числе и коллег по литературному цеху); тот, «кто не хочет уподобиться предлагаемому образцу», «либо неразумен, не сознает собственной пользы и потому нуждается в перевоспитании», либо «подлежит уничтожению» [19, с. 45]. Писатель-соцреалист всецело зависел от «социального заказа», предполагавшего изображение неправдоподобно сознательных, «идейных» героев, преуспевающих на общественном поприще, действующих в соответствии с партийным установками и самоутверждающихся в борьбе с «врагом». Такой герой «неустанно повышает свой морально-политический уровень, он обладает всеми добродетелями, всех поучает» [19, с. 45–46]. Каждое же произведение социалистического реализма отрабатывало дискурс вождя и «еще до своего появления» обеспечивалось «счастливым финалом, по пути к которому обыкновенно движется действие» [19, с. 21]. Вплоть до середины 1980-х гг. подобная литература продолжала существовать, постепенно, правда, теряя статус «мейнстрима», а её творцы «ковали» «нового человека», «поучали», создавая при этом малохудожественные произведения, и по-прежнему ориентировались

на принцип «партийности». Не случайно литература соцреализма, аналитически осмысленная еще А. Синявским (А. Терцем) в известной статье 1957 г., равно как и её создатели, к началу 1980-х всё более становилась объектом осмеяния.

Особое место в этом контексте принадлежит творчеству Евг. Попова, подметившего «пародийность стилистики» самой жизни: «Я не ставлю сознательно задачи что-то пародировать (это скорей дело писателя-юмориста), а просто жизнь так устроена и культура как часть жизни: что ни напиши, получается пародия (а иногда и сама жизнь становится пародией)» [17], — и уже в своей малой прозе 1970–80-х гг. пародийно-иронически обрисовавшего фигуру творца-соцреалиста в образе Н. Н. Фетисова. Фетисов не просто повествователь, которому автор передает нарративное право, но, во-первых, персонаж, обретающий собственный «голос», облик, судьбу, черты характера, а во-вторых, «сквозной» герой всего творчества прозаика с 1960-х гг.: он появляется не только в рассказах «Торжественные встречи» и «Концентрация», в романе-коллаже «Мастер Хаос», но и становится маской, обретающей «кровь и плоть» (схожей с Козьмой Прутковым или Черубиной де Габриак), частью мистификации Евг. Попова, который не просто публикует «стихи» якобы существовавшего поэта Н. Н. Фетисова, но и сопровождает их пародийными комментариями и предисловиями.

Так, «поэма по жизни» «Ресторан “Березка”», предваряется размышлениями публикатора Евг. Попова о творчестве «самого известного русского писателя XX века» Фетисова: «Продолжая публиковать бесценные фрагменты литературных шедевров самого известного неизвестного русского писателя конца XX в. Н. Н. Фетисова, не устаю вновь и вновь удивляться мощной силе его провиденциального прозрения, столь, казалось бы, нехарактерной для него, простого сторожа психоневрологического диспансера, расположенного в городе К. на улице, носившей до “перестройки” гордое имя вооруженного землепроходца Ерофея Хабарова, покорителя Сибири. Новое произведение Фетисова как бы подводит итог явно затянувшимся спорам о том, кто на самом деле поставил нашу страну на широкие рельсы демократии и прогресса и привел “наш паровоз” туда, где мы сейчас все до одного и находимся. Уверенная лепка образов поэмы, особенно проститутки Нины, где явно слышны мотивы поэзии А. Блока и нелегкие думы двух этих обоих авторов об истерзанной России, недюжинный подход к психологии героев, столь характерные для произведений Н. Н. Фетисова, здесь звучат с особенной гармонией и силой, как какая-нибудь симфония или балет “Лебединое озеро”. Жалко, что мастер не дожил до новых счастливых дней, когда его родной Сибирью стали править генерал Лебедь и его брат, тоже Лебедь. Он бы мог найти в них достойных покровителей, как Гете у веймарского герцога Карла Августа, а мог бы и не найти» [20]. Очевиден в этом предисловии, отсылающем к традиции траурного панегирика, синтез трафаретных конструкций, свойственных литературной критике позднего социализма («бесценные фрагменты литературных шедевров», «уверенная лепка образов», «недюжинный подход к психологии героев» и т. д.), и их пародийного снижения в финальном пассаже при упоминании «проститутки Нины», в образе которой «слышны мотивы поэзии А. Блока», братьев Лебедь и возникающей параллели между ними и веймарским герцогом, а также по-

становкой в один семантический ряд Фетисова и Гёте. В следующей за этим «поэме» Фетисова описывается не менее пародийный сюжет, по которому «беспартийный» водитель разоблачает происхождения своего начальника, «несо знательного» партийного аппаратчика, использующего служебный автомобиль для поездок в ресторан, где он безудержно напивается и вместе со жрицей любви отправляется на «спецдачу»: «— Напился, будто клоп постельный! — / Ворчал Никитин за рулем. — / — Ну, погоди, билет партийный, / Ты скоро положишь на стол! / И как в спецдачу их завез, / То вскорости мотор завел / И тут же сразу укатил, / Но ключ от дачи прихватил» [20].

В малой прозе Евг. Попова Фетисов, с одной стороны, подобен гоголевскому Рудому Паньку, перенесённому в иную историческую эпоху, — сам являясь частью советской реальности, Фетисов рисует предполагаемым слушателям, собеседникам, читателям её мифологизированный образ, известный из литературы соцреализма: «Обладая самосознанием, демонстрируя авторское “своеволие”, нередко меняя интонацию, Н. Н. Фетисов и Рудый Панько выступают средством создания формальной дистанции между читателями и авторами “реальными”, с одной стороны, скрывая авторов подлинных, а с другой — погружая читателей в художественный мир, неотъемлемой частью которого сами фиктивные авторы являются» [11, с. 76]. Однако, в отличие от гоголевского фиктивного автора, образ Фетисова пародиен. Фетисов предстаёт в двойном освещении: сам характеризующий себя в своих и своими сочинениями (философ, дидактик, моралист, поучающий «молодое поколение»), одновременно он изображён глазами «реального» автора, в том числе, который низводит собственную роль до роли «лучшего друга», «соседа» и «публикатора» фетисовских текстов.

Так, «Ящик Фетисова» (1969) содержит подзаголовок «Публикация с предисловием Евг. Попова» [14, с. 196], где Попов рисует образ своего фиктивного автора, подчёркивая его пародийность: «<...> у нас в *полуподвальном помещении долгое время жил и лишь недавно умер Н. Н. Фетисов, который называл себя писателем, а ему никто не верил. Это был прекрасный и оригинальный человек золотой души. <...> Имелись у него, конечно, и недостатки, что уж тут скрывать. <...> к сожалению, пил Н. Н. Фетисов довольно много водки. <...> А также лежало во всей его судьбе несомненно что-то явно роковое <...>*» [14, с. 196–197; курсив мой. — О. О.]. Очевидно, что пародийность его образа возникает из столкновения явно сниженных биографических подробностей (алкоголик, живущий в подвале и считающий себя писателем, держащий своё «литературное наследие» в виде «грязных бумажек» в деревянном ящике) с возвышенно — патетической характеристикой «публикатора»: «<...> мне стало понятно, что я открыл никому доселе неизвестного **ГЕНИАЛЬНОГО МАСТЕРА ХУДОЖЕСТВЕННОГО СЛОВА <...>**. Я прочёл <...> и замер, и ахнул от мастерства и философской глубины Фетисова, как ахнете и замрётё вы, прочитав» [14, с. 197–198]. Более того, выясняется, что сочинения Фетисова непригодны к литературному употреблению — они написаны «химическим карандашом по обмусоленным бумажкам» [14, с. 197], причём сам «публикатор» подчёркивает, что «очень грязные у Фетисова бумажки в ящике и поэтому противно их разбирать» [14, с. 197]. Евг. Попов распределяет нарративные роли

между собой как «издателем» и Фетисовым как автором-рассказчиком, причем для него первостепенно именно авторская маска как образ подчеркнуто колоритный, не просто передающий посредством специфической речевой манеры те или иные сюжеты, но охватывающий собственным кругозором все истории, включенные в циклы. Равно как у Гоголя в «Вечерах...» Рудый Панько служит орудием погружения автора и читателя в сказочно-эпическое прошлое народа, а сами «истории», составляющие цикл, разножанровы (от былички до легендарного предания), у Попова фетисовские сочинения состоят из авантюрного романа («Похождения Псеукова»), поэмы в прозе («Торжественное обещание»), сатирического рассказа («Космические безобразия»), отрывков из дневника («Племянник Гамбургского дяди») и книги рассказов «Мифы и сказки бывшей Древней Греции»). Однако разножанровость здесь имеет принципиально иную задачу — пародийного осмеяния литературных штампов соцреализма его же средствами: выстраивание сюжетов по тем же схемам, но на принципиально иную, нежелательную, а подчас и табуированную для литературы 1960–70-х гг. тематику, с использованием обценной лексики, низовых подробностей. Н. Н. Фетисов постоянно обращается к читателю, выступая в качестве «учителя», «наставника», «авторитетного» голоса, чем пародируется также и авторитарная позиция автора соцреалистических произведений.

Оговоримся, что во включённых в состав «Ящичка Фетисова» отрывках из его дневника авторская маска Н. Н. Фетисова строится как пародийный синтез гоголевских масок Рудого Панько и Поприщина. Это подтверждается не только более поздним собственно авторским высказыванием Евг. Попова («В начале конца перестройки этот текст где-то был напечатан, и ему дали без моего ведома подзаголовок «Дневник шестидесятника». Я был недоволен. <...> Здесь — ясное влияние <...> *позднего Гоголя*», репликой «публикатора» о невменяемости сочинителя («не то в это время, не то чуть позже *Н. Н. Фетисов* лежал в психоневрологической лечебнице, и, следовательно, *весь дневник есть не что иное, как бред сумасшедшего*» [14, с. 234, 215; курсив мой. — О. О.]), но и абсолютно тождественным композиционным построением отрывков гоголевским «Запискам сумасшедшего» с практически ежедневной фиксацией событий по дням недели, мотивами «завистливого начальника» и «неравной любви».

Так, при сопоставлении взаимоотношения Фетисова и Поприщина с начальником выстраиваются практически идентично: «Начальник на меня сегодня очень хмуро посмотрел»; «Наш начальник очень меня ревновал. Всё крутился — крутился вокруг. Поражаюсь его нахальству!»; «С начальником наши отношения становятся всё хуже и хуже»; «Ну и сволочь же наш начальник. Хам!» [14, с. 218, 220, 225]. Фетисов практически повторяет мнение о начальнике Поприщина: «Признаюсь, я бы совсем не пошёл в департамент, зная заранее, какую кислую мину сделает наш начальник отделения. <...> Проклятая цапля! он, верно, завидует, что я сижу в директорском кабинете <...>»; «Разбесил начальник отделения. <...> Понимаю, понимаю, отчего он злится на меня. Ему завидно; он увидел, может быть, предпочтительно мне оказываемые знаки благорасположенности. Да я плюю на него!» [4, с. 174, 178–179]. Гоголевская история любви бедного чиновника Поприщина к богатой барышне в дневнике Фетисова

не просто пародируется, но очевидно снижается. Если у Поприщина любовь к дочери директора департамента сентиментально-возвышенная («Лакей отворил дверцы, и она выпорхнула из кареты, как птичка. <...> Господи, боже мой! пропал я, пропал совсем!»); «<...> солнце, ей-богу, солнце! <...> Она поглядела на меня, на книги и уронила платок. Я кинулся со всех ног <...> Святые, какой платок!» [4, с. 175, 177–178]), то отношения у Фетисова, описанные в тех же деталях, распределяются между несколькими женщинами, каждая из которых лишена романтического ореола, и переносятся в иную плоскость «телесного низа»: «Познакомился с чудесной женщиной. Застал её у нас во дворе около мусорного ящика за отпращиванием естественных потребностей. Договорились сходить завтра в Музей Западного искусства <...>. Встретил даму неопишумой красоты, очень нарядную: пальто “джерси”, глаза подбитые. Уронила свой милый газовый шарфик под мои ноги. Могла бы завязаться любовью, но не было денег» [14, с. 227–228; курсив мой. — О. О.]. Финал фетисовской истории пародийно развенчивает гоголевский финал: помешательство Поприщина, соотносимое с прозрением человеческого духа, пародируется «прозрением» Фетисова, узнавшего в своём начальнике собственного дядю.

Обыгрывание и пародирование гоголевских мотивов и образов, стилистический строй «Ящика Фетисова» как целостного произведения, выстраиваемого одним повествователем, явственно подчинены авторской воле, слову и «взгляду» Н. Н. Фетисова, и одновременно — участвуют в создании его образа как «фиктивного автора», авторской маски. Предисловие публикатора призвано уверить читателей в аутентичности предлагаемых его вниманию текстов и «реальности» существования фиктивного автора. Говоря о влиянии художественного наследия Н. В. Гоголя на прозу Евг. Попова, можно отметить переключки жанровые, повествовательные, поэтико-стилистические, образно-персонажные и мотивные: перенесение в литературу анекдотов из советской жизни; карнавальные корни творчества; центральность категории абсурда, «неслыханности», «необычайности»; «материально-низовая» детализация; специфика типизации героя; сказовое повествование и др. [10, с. 240–245]. Фетисов испытывает «карнавальную свободу», что стилистически выражается в его ориентированности не на литературную, нормативную речь, а на народно-смеховые (диалектные, просторечные, бранные), ненормативные пласты русского языка. При этом Евг. Попов последовательно конструирует двумерный аспект своей художественной миромодели через сталкивание «верха и низа». Так, примечательно высказывание самого Попова об этом: «народ всегда был стихийным антисоветчиком. Это выражалось прежде всего в современном фольклоре, анекдотах» [17].

Показательно, что в предисловии «Ящика Фетисова» автором пародийно используются штампы советской речи (литературной критики, публичных выступлений), скрывающие за собой представления эпохи соцреализма о «художественном творчестве», что намеренно сочетается с элементами «смехового слова» (слияния хвалы и брани) и разговорной фамильярности: «Чёрт побери! Не устанешь восхищаться непрестанному мастерству Фетисова! Ломаешь голову, ну как это ему удалось совместить всё: и живую обрисовку образов, и эпический размах повествования, и насущные проблемы нашего дня. <...>».

А тонко воссозданный колорит Древней Греции, а тема патриотизма, решённая образом Мидаса, потерявшего связь с родной Фригией!» [14, с. 324]. Детально не останавливаясь на соотношении предисловия и самого рассказа, рассмотрим специфику конструирования текста, приписанного Н. Н. Фетисову, — «Бог Дионис, царь Мидас и я». Новелла представляет собой пародию на мифологический нарратив, рождённую из желания автора-дидактика «опростить», приблизить древний сюжет к советской реальности, изложить его «доступно» и «поучительно», и состоит из двух параллельных сюжетов — мифа греческого и «мифа» фиктивного автора: пародийно-мифологического и псевдоавтобиографического (на что указывает фиктивный публикатор «Евг. Попов» [13, с. 324–325]).

Фиктивный автор-нарратор Н. Н. Фетисов «пересказывает» греческий миф о Дионисе и царе Мидасе: автор переводит его в семантический план советских представлений, идеологом и «карнавальных мезальянсов» («сочетает священное с профанным, высокое с низким, великое с ничтожным, мудрое с глупым» [1, с. 142]). Так, образ бога Диониса рассматривается рассказчиком сквозь призму советских идеологических штампов: «По случаю Диониса в ходу были также магические жесты, формулы, молитвы и другие примеры человеческого мракобесия, направленные к явному возбуждению суеверия среди масс населения. Примеры, как в зеркале отражающие неправильный социальный строй древнегреческого общества» [13, с. 326].

В других случаях образы полубогов и бога Диониса рассматриваются не с точки зрения мифологического дискурса, а с позиции осовремененных и намеренно опошленных, «снижающих» представлений рассказчика: «Бог-то он бог, но хорошенькая же шушера окружала бога Диониса. Все эти сатиры, силены, вакханки.

Сатиры, они всё по той же мифологии считались полубогами. До богов они не дотянули, во-первых, потому что их было много, во-вторых, что имели они довольно отвратительный на любой вкус козлиный облик — козлиные рога, козлиные уши, козлиные ноги, козлиный хвост. <...> Пьяные, зелёные, трясущиеся от алкогольных напитков, они вечно преследовали своей любовью целомудренных нимф — наяд, ореад и дриад <...>.

А взять, к примеру, силенов. Они тоже считались фантастическими существами, спутниками бога Диониса. Пьяные, лысые, они ездили на ослах <...>. И ведь именно они, силены, повлияли на формирование личности бога Диониса: научили его пьянствовать, разводить пчёл, играть на дудке. Но избави нас какой-нибудь другой бог от подобных спутников!» [13, с. 326–327]. Последний пассаж показателен тем, что переводит образ бога Диониса в сферу человеческого измерения, трактуя его как обычного смертного, над которым есть «какой-нибудь другой бог» и на «формирование личности» которого можно, в лучших традициях соцреализма, «повлиять». Автор реализует принцип «карнавальных мезальянсов»: он уравнивает, сближает божественное и человеческое, то есть «высокое и низкое», по М. М. Бахтину. При этом эти приёмы «мезальянсов» функционируют на общем фоне фамильяризации древнегреческого мифологического дискурса.

Экспозиционную часть новеллы продолжает вариация на сюжет из мифа о царе Мидасе, которого, по преданию, Дионис наградил даром при прикос-

новении обращать всё в золото. У Фетисова этот сюжет обретает иную, пародийную, интерпретацию. В оригинале Дионис награждает сверхъестественным даром Мидаса по его просьбе после того, как тот привёл к нему «охмелевшего» и отставшего Силена (учителя бога виноделия) от своей свиты, девять дней перед этим чествовав его «роскошными пирами». Однако злополучный дар угрожает жадному царю голодной смертью, и тот просит бога «взять назад этот дар». После чего Мидас смыкает этот дар в реке Пактол, что делает его золотоносным [8, с. 84–85].

В смеховом, сюжетно изменённом модусе ведётся повествование о царе Мидасе у Фетисова: «И крутился там среди прочей пьяни некий царь Мидас, тоже порядочный сукин сын» [13, с. 327]. При этом, как и в случае полубогов и Диониса, царский статус Мидаса последовательно травестируется: подвергается стилистической фамильяризации и освещается сомнением рассказчика в достоверности этого статуса: «Он называл себя царём, а поскольку всё это происходило очень давно, то он с тех пор так и считается, видите ли, “легендарным фригийским царём”» [13, с. 327]. Рассказчик, чтобы наладить «зону фамильярного контакта», использует вымышленный диалог с царём: «— Что же это за страна такая, Фригия? — позволили бы мы спросить царя и не получили никакого вразумительного ответа. Он говорил бы, наверное, так: — Вроде бы это была Фригия — Малая Азия, Анатолия, западный полуостров Азии, почти что нынешняя Турция. Омывалась Чёрным, Мраморным, Эгейским и Средиземным морями...

— Не слишком ли много морей, Мидас?

— Да, да. Многовато, а также проливами Босфорским и Дарданеллами» [13, с. 327]. Очевидно, что подробный географический комментарий разлагает здесь сугубо художественный смысл мифологического хронотопа, не его прототипическую географию, но мир мифа, переводя его в плоскость картографического штампа и «обытовлённого» страноведческого очерка: «Вот. Видите. Восточная граница у него почему-то проходила через Батуми, население непонятно чем занималось. Вроде сплавом продуктов по воде. Занималось сплавом продуктов по воде, а реки, из которых наиболее значительной была Кзыл-Ормак, являлись несудоходными. Странно получается. И вообще, если Батуми, так пускай будет Батуми. Это в Грузинской ССР. Если Турция, так пускай будет Турция. <...> а вот насчёт Фригии — вопрос, таким образом, остаётся открытым» [13, с. 328].

Примечательно, что это хаотически смешивается с разными речевыми жанрами и элементами стиля (разговорно-фамильярная речь со специальными жанрами, учебными и научными, географического комментария и страноведческого очерка). Миф как нарратив с определённым эстетическим статусом переводится в плоскость языковой картины мира и среднестатистических знаний представителя советской эпохи. Фетисов выдвигает к логическому завершению «своей» вариации мифологического сюжета «свою» мифологическую «мораль», пародийно соотносимую со штампами «проработок» и назиданий советским гражданам, обязанным вести «сознательный» баз жизни: «И пускай этот трагический случай, произошедший в Древней Греции, послужит хорошим жизненным уроком всем любителям выпивки и легкой жизни всех времен и народов!» [13, с. 330].

Другой сборник Н. Н. Фетисова — «Пять песен» о водке — уже самим названием ориентирует на игровой модус повествования, отсылая читателя, во-первых, к известному «советскому» сборнику «Пять песен о Ленине», а во-вторых, к фильму Дз. Вертова «Три песни о Ленине». В комментариях к «Подлинной истории “Зеленых музыкантов”» Е. Попов иронически упоминает о подобном «прочтении» заглавия: «<...> сочувствующий мне критик <...> отвел меня среди шумного литературного бала в сторону и тихо сказал, что должен меня предупредить: название моего сочинения “Пять песен о водке” может вызвать “неконтролируемые ассоциации” с “Тремя песнями о Ленине”. Я ему ответил, что Дзигу Вертова никто, кроме нас с ним, не знает» [15, с. 171]. Сборник явно пародирует ленинскую стихотворную «апологию» как номинативно, так и тематически: сакральный статус вождя снижается и профанируется переводом заглавия в иной смысловой и тематический план — достойным «воспевания» у Попова-Фетисова становится водка — и предваряется двумя предисловиями: «публикатора» Евг. Попова и «подлинного автора» Н. Н. Фетисова. Автор подлинный, вновь надев маску публикатора, в предисловии уверяет читателя в аутентичности предлагаемых его вниманию текстов, написанных самим Фетисовым: «песни <...> принадлежат перу замечательного, покойного Николая Николаевича Фетисова и составляют ничтожно малую часть его громадного литературного наследства. Это вы сами поймете по блестящему стилю, форсированию действия песен и по исключительной актуальности затронутой покойником темы» [16, с. 59]. Предисловие Фетисова органично дополнено заключительным обращением его к читателям, являя в совокупности обрамление к «песням»: повествователь назидательно «предупреждает» о вреде пьянства: «Дорогие мои! Хорошие! Землячки! На примере изложенных пяти песен о водке вы ясно видите, что людям, которые тонут в море водки, приходится очень и очень туго» [16, с. 74]. Фетисов в лучших традициях соцреализма патетически взывает к читателю «не плыть по этому спиртовому пространству» [16, с. 74]. Вновь образ писателя-соцреалиста пародируется и снижается, ибо с призывами к трезвости выступает алкоголик.

Несмотря на то что повествование всех пяти рассказов Фетисова ведется от третьего лица, все происходящее видится именно его глазами — глазами фиктивного автора-нарратора, оно «снабжено «авторскими» комментариями происходящего. Автор реальный (Попов) из повествования полностью изъят, причем этот прием создания авторской маски Фетисова не только увеличивает иллюзию правдоподобия, придавая видимость сходства с действительно публикуемыми рукописными сочинениями реально существовавшего писателя, но и служит чисто психологическим средством самораскрытия самого Фетисова. Репрезентация в предисловии Фетисова Поповым как «блестящего» стилиста вновь, как и в «Ящике Фетисова», контрастирует с реальным стилистическим «мастерством» нарратора, не просто излагающего истории примитивным, не лишенным речевых ошибок и стилистических неточностей языком, но и являющим себя в качестве посредственного литератора, графомана-соцреалиста, стремящегося судить обо всем, демонстрирующего свою позицию в авторских ремарках и комментариях к описываемому, снижающих и профанирующих трагические финалы «песен»: «Надо, надо было

наказать Петрова и разъяснить ему вред употребления в пищу одеколона» [16, с. 64] («Дикалон»); «Но ведь это же безобразие! Вы представляете, как им обидно было видеть своего дорогого пьянчугу не за обеденным столом, а в гробу» [16, с. 61] («Стул Стул Табуретович»); «Да! И девушка пила, совершенно забыв про свою девичью честь. Пила, как будто бы и не знала, как вредна водка для ее неокрепшего юного организма. Пила, будто бы никогда не читала газет <...> Бедная девушка! Пожалуй, она поступала так нехорошо от любви» [16, с. 71] («Ромаша и Джульетта») и т. д. Стереоскопический эффект воспроизведения действительности (как материальной, так и «внутренней», душевной) составляет так называемую «эстетическую преднамеренность», или же мистифицированную природу «песен», которую выдает частое обращение к читателю, повторяемость многих описаний.

Рассказ «Концентрация», имеющий подзаголовок «Письмо Н. Н. Фетисова в ХХХ век», является пародийной отсылкой к «письмам в будущее» эпохи соцреализма, когда были популярны коллективные обращения к потомкам, письма-отчеты о достигнутых результатах и заветы потомкам сохранить и приумножить свершения, помещаемые в капсулы при строительстве того или иного сооружения. Рассказчик здесь вновь Фетисов, причем автор «реальный», «передоверяя» повествование фиктивному автору, пародирует самого себя в акте пародии, обыгрывая одну из центральных тем — иронического осмеяния соц-арта и советских штампов, клишированных понятий и используя все те же навязчивые повторы: «Так что тут мы имеем вовсе даже, наверное, и не РАССЛОЕНИЕ как таковое, а *КОНЦЕНТРАЦИЮ, здоровую по своей основе, исполнению и замыслу*» [12, с. 157; курсив мой. — О. О.]; «никакого такого расслоения не наблюдалось, а *имелась лишь КОНЦЕНТРАЦИЯ, здоровая по своей основе, исполнению и замыслу*» [12, с. 159; курсив мой. — О. О.]. «Серьезные» и объективные рассуждения Фетисова о «расслоении» в советском обществе (нарушающие полное равенство дачи, больницы «особые, для тружеников оригинальных» [12, с. 156]) обретают ироническую коннотацию, не только потому что «оглуляют» сам статус подобного «письма», но и в связи со сменой повествовательного регистра к финалу повествования, когда Фетисов, начавший с изобличения, полностью оправдывает «расслоение», именуя его необходимой «концентрацией», и готов разорвать написанное: «В заключении добавлю, что я, Николай Фетисов, написавший все это, вовсе не хотел написать ничего такого, что кому-нибудь может не понравиться. Поэтому если то, что здесь написано, кому-либо не нравится, то я эту гадость немедленно изорву на мелкие клочки» [12, с. 159]. Заметим, что письмо, предполагающее монологическую форму повествования, становится текстом, в котором голоса автора и рассказчика сливаются воедино, повествователь сам оказывается собственным автором, эстетически осмысливает в «послании к потомкам» «социальное расслоение», соответственно все описываемое видится его глазами, «изнутри» его самого, причем «нет органического слияния внешней выраженности героя <...> с его внутренней познавательной-этической позицией» [2, с. 20]. В предисловии Евг. Попов от лица фиктивного публикатора вновь позиционирует Н. Н. Фетисова как «*гениального мастера художественного слова*», но как уже «покойного» [12, с. 321], комически реализует принцип «веселых похорон», осмеивая и пародируя

известные «серьёзный» стереотип соцреалистической культуры признавать талант, гениальность после смерти: «Читайте его, наслаждайтесь творчеством гения. Наслаждайтесь творчеством недавно умершего гения. Что может быть приятней и полезней в наши дни, чем наслаждаться творчеством внезапно умершего гения!» [12, с. 325]. При этом «умерший гений» не кто иной, как типичный графоман, пытающийся рассуждать обо всём, демонстрирующий примитивность мышления и убожество стилистики.

Итак, фигура Фетисова является сквозной для творчества Евг. Попова 1960–1990-х гг., выступает в качестве авторской маски и пародирует образ писателя-соцреалиста и графомана, воспроизводящего советский нарративный дискурс. Являясь частью советской реальности, Фетисов рисует предполагаемым читателям её мифологизированный образ, известный из литературы соцреализма, но при этом образ самого Фетисова пародиен: он предстаёт в двойном освещении — сам характеризует себя в своих и своими сочинениями (философ, дидактик, моралист, поучающий «молодое поколение») и одновременно изображён глазами «реального» автора, который осмеивает панегирическими предисловиями, контрастирующими с примитивными сочинениям Фетисова, и его самого, и его тексты. Пародийность образа Фетисова возникает из столкновения сниженных биографических подробностей (алкоголик, живущий в подвале и считающий себя писателем, держащий своё «литературное наследие» в виде «грязных бумажек» в деревянном ящике), примитивностью его суждений с возвышенно-патетической характеристикой «публикатора». С помощью сочетания штампов советской речи, скрывающих представления эпохи соцреализма о «художественном творчестве», с элементами «смехового слова» Фетисов фамильяризует, снижает различные виды нарративов: гоголевский, греческую мифологию и мифологическую «мораль» («Ящик Фетисова»), ленинскую стихотворную «апологию» («Пять песен о водке»), «письма в будущее» эпохи соцреализма («Концентрация. Письмо Н. Н. Фетисова в ХХХ век»).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит., 1990. 541 с.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров; Текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; прим. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. М.: Искусство, 1979. 423 с.
3. Богданова О. В., Власова Е. А. «Что такое социалистический реализм» Абрама Терца (интертекстуальные пласты и эстетические перспективы) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2022. Т. 15. Вып. 4. С. 1010–1016.
4. Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 6 т. / под общ. ред. С. И. Машинского [и др.]. М.: ГИХЛ, 1959. Т. 3: Повести. 335 с.
5. Гоголь Н. В. Собр. худож. произв.: В 5 т. 2-е изд. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 3: Повести. 503 с.
6. Добренко Е. А. Поздний сталинизм: эстетика политики. Т. 2. М.: НЛО, 2020. 600 с.

7. Ерофеев В. Поминки по советской литературе // Ерофеев В. Страшный суд (роман, рассказы, маленькие эссе). Тверь: Союз фотохудожников России, 1996. С. 422–434.
8. Легенды и сказания Древней Греции и Древнего Рима / сост. А. А. Нейхардт. М.: Правда, 1990. 574 с.
9. Морев Г. А. Поэт и Царь. Из истории русской культурной мифологии (Мандельштам, Пастернак, Бродский). М.: Новое издательство, 2020. 128 с.
10. Осьмухина О. Ю. Русская литература сквозь призму идентичности: маска как форма авторской репрезентации в прозе XX столетия. Саранск: Изд-во Мордов. Ун-та, 2009. 284 с.
11. Осьмухина О. Ю., Байкова С. А. «Вторичный сюжет человеческой трагикомедии»: авторская стратегия прозы Евг. Попова. Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 2016. 228 с.
12. Попов Е. Веселие Руси. СПб.: Амфора, 2002. 238 с.
13. Попов Е. А. Калёным железом: повести, рассказы. М.: АСТ, 2009. 383 с.
14. Попов Е. А. Плешивый мальчик. Проза Р. С. М.: ООО «Грейта», 2004. 268 с.
15. Попов Е. А. Подлинная история «Зеленых музыкантов». М.: Вагриус, 2001. 366 с.
16. Попов Е. А. Тихоходная барка «Надежда». СПб.: Вагриус, 2001. 383 с.
17. Попов Е. А. «Человек никогда не бывает счастливым». Беседу ведёт Евгений Шкловский // Дружба народов. 1998. № 6. С. 125–129.
18. Преодолевшие соцреализм. Авангард 1970–1980-х в борьбе с социалистическим реализмом / под ред. О. В. Богдановой. СПб.: Алетея, 2023. 232 с.
19. Терц Абрам. Что такое социалистический реализм. Париж: Syntaxis, 1988. 64 с.
20. Фетисов Н. Н. Ресторан «Березка» // URL: www.guelman.ru/slava/writers/popov8.htm (дата обращения: 15.01.2024).

REFERENCES

1. Bakhtin M. M. The work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and Renaissance. Moscow: Khud. lit., 1990. 541 p.
2. Bakhtin M. M. Aesthetics of verbal creativity / comp. S. G. Bocharov. Moscow: Iskusstvo, 1979. 423 p.
3. Bogdanova O. V., Vlasova E. A. “What is socialist realism” by Abram Terts (intertextual layers and aesthetic perspectives) // Philological sciences. Questions of theory and practice. 2022. Vol. 15. Issue 4. Pp. 1010–1016.
4. Gogol N. V. Collection of Op.: in 6 vols. / under the general editorship of S. I. Mashinsky [et al.]. Moscow: GIHL, 1959. Vol. 3: Novellas. 335 p.
5. Gogol N. V. Collection of works of art: in 5 vols. 2nd ed. Moscow: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1959. Vol. 3: Novellas. 503 p.
6. Dobrenko E. A. Late Stalinism: aesthetics of politics. Vol. 2. Moscow: NLO, 2020. 600 p.
7. Yerofeyev V. Commemorations of Soviet literature // Yerofeyev V. The Last Judgment (novel, short stories, small essays). Tver: Union of Photo Artists of Russia, 1996. Pp. 422–434.
8. Legends and tales of Ancient Greece and Ancient Rome / comp. A. A. Neihardt. Moscow: Pravda, 1990. 574 p.
9. Morev G. A. The Poet and the Tsar. From the history of Russian cultural mythology (Mandelstam, Pasternak, Brodsky). Moscow: New Publishing House, 2020. 128 p.

10. Osmukhina O. Y. Russian literature through the prism of identity: the mask as a form of author's representation in the prose of the twentieth century. Saransk: Publishing House of Mordovia. Unita, 2009. 284 p.
11. Osmukhina O. Yu., Baykova S. A. "The secondary plot of human tragicomedy": the author's prose strategy Evg. Popova. Saransk: Publishing house of the Mordovian University, 2016. 228 p.
12. Popov E. Veselie Rus. St. Petersburg: Amphora, 2002. 238 p.
13. Popov E. A. With a hot iron: novels, short stories. Moscow: AST, 2009. 383 p.
14. Popov E. A. The bald boy. Prose P. S. Moscow: Greita, 2004. 268 p.
15. Popov E. A. The true story of the "Green Musicians". Moscow: Vagrius, 2001. 366 p.
16. Popov E. A. Slow-moving barge "Nadezhda". St. Petersburg: Vagrius, 2001. 383 p.
17. Popov E. A. "A person is never happy". The conversation is conducted by Evgeny Shklovsky // Friendship of peoples. 1998. No. 6. Pp. 125–129.
18. Those who overcame socialist realism. The avant-garde of the 1970s and 1980s in the struggle against socialist realism / ed. by O. V. Bogdanova. St. Petersburg: Alethea, 2023. 232 p.
19. Terz Abram. What is socialist realism? Paris: Syntaxis, 1988. 64 p.
20. Fetisov N. N. Restaurant "Berezka" // URL: www.guelman.ru/slava/writers/popov8.htm (date of application: 15.01.2024).

Учредитель журнала

Автономная некоммерческая организация высшего образования
«Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Богатырёв Дмитрий Кириллович —
доктор философских наук, профессор,
ректор РХГА

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ермичёв Александр Александрович —
доктор философских наук, профессор
РХГА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Масленников Дмитрий Владимирович —
доктор философских наук, профессор,
советник ректората РХГА

Светлов Роман Викторович — доктор
философских наук, профессор, СПбГУ

Гуторов Владимир Александрович — док-
тор философских наук, профессор Инсти-
тута философии СПбГУ

Кондаков Игорь Вадимович — доктор
философских наук, кандидат филологиче-
ских наук, профессор кафедры истории и
теории культуры факультета культурологи-
и, Российский государственный гумани-
тарный университет

Маслин Михаил Александрович — доктор
философских наук, профессор фило-
софского факультета МГУ имени М. В.
Ломоносова

Шапошников Лев Евгеньевич — доктор фи-
лософских наук, профессор, заслуженный
деятель науки РФ, президент ФГБОУ ВПО
«Нижегородский государственный педаго-
гический университет им. К. Минина»

Ермичёв Александр Александрович — док-
тор философских наук, профессор, РХГА

Борзова Елена Петровна — доктор фило-
софских наук, профессор, РХГА

Голик Надежда Васильевна — доктор фило-
софских наук, профессор, научный сотру-
дник Социологического института РАН

Лебедев Сергей Павлович — доктор фило-
софских наук, профессор, РХГА

Евлампиев Игорь Иванович — доктор
философских наук, профессор, СПбГУ

Смирнов Михаил Юрьевич — доктор со-
циологических наук, профессор, РХГА

Прилуцкий Александр Михайлович — док-
тор философских наук, доцент, профессор
РГПУ им. А.И. Герцена

Головушкин Дмитрий Александрович —
доктор философских наук, доцент, профес-
сор, РГПУ им. А.И. Герцена

Докучаев Илья Игоревич — доктор фило-
софских наук, профессор, заведующий
кафедрой онтологии и теории познания
СПбГУ

Иващенко Яна Сергеевна — доктор куль-
турологии, доцент, проректор по научной
работе РХГА

Бильченко Евгения Витальевна — доктор
культурологии, доцент, профессор, РХГА

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА

Галат Александр Анатольевич —
директор издательства РХГА

Кулиев Олег Игоревич — ответственный
секретарь редколлегии

Информация для авторов

В журнале «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» публикуются научные работы, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области филологии, философии, теологии, культурологии, педагогики и психологии.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал. При представлении в журнал рукописи статьи для опубликования автор передает права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Публикация платная. Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
- название публикации на русском языке, не должно быть набрано прописными буквами,
- аннотация и ключевые слова на русском языке,
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
- название статьи на английском языке,
- аннотация и ключевые слова на английском языке,
- текст статьи,
- список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости предоставлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The «Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities» is a publication of the eponymous institution of higher learning. The issues include original contributions dealing with the topic relevant to the scope of the humanities including philology, philosophy, theology, cultural studies, education and psychology.

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
им. Ф. М. Достоевского
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik.rhga@mail.ru, vestnik@rhga.ru
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

ISSN 1819–2777

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2024. Том 25, вып. 2

Подписано в печать 25.06.2024. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 28. Тираж 550 экз. Заказ № 683

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134