

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



REVIEW

OF THE RUSSIAN
CHRISTIAN
ACADEMY

FOR THE HUMANITIES

2020

volume 21

issue 3

Since 1997

*Published
4 times a year*

St. Petersburg

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2020
том 21
выпуск 3

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. К. Богатырёв

Зам. главного редактора

А. А. Ермичёв

Редакционная коллегия

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

Редакционный совет

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2020. Том 21. Вып. 3. — СПб.: Изд-во РХГА, 2020.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Bogatyrev

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

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

Advisory Board

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

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House

St. Petersburg, Russia

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2020
© Авторы выпуска, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Богатырёв Д. К.</i> Философия истории до и после Гегеля: Российский опыт. Часть 1. Историософский и богословский оптимизм.	13
<i>Лощевский К. В.</i> Философская истина и литературная фикция: изобретение смысла	35
<i>Смирнов И. И.</i> Концепт антифилософии как парадигма недиалектического дискурса христианства.	42
<i>Иванов Е. А.</i> К вопросу об эпистемологии нарративной секвенции.	51
<i>Селиванова С. Г.</i> Имя как манифестация «нечто» в философии ранней Стои: герменевтический анализ.	58
<i>Богатырёв Д. К., Масленников Д. В.</i> Мистическое, магическое и духовное в учении Гегеля о «религии колдовства».	66
<i>Рахманин А. Ю.</i> Рассел как метафизик: ученики Витгенштейна о его учителе	78
<i>Колесников А. С.</i> Философия Бертрана Рассела — современные дискурсы	87
<i>Никоненко С. В.</i> Рассел и Флоренский о реализме в философии и математике: схожие послылки, разные выводы	113

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Байрон А. А.*
В. Д. Кудрявцев-Платонов о философии.123
- Порус В. Н.*
Возвращаясь к Булгакову: трагедия философии или
постмодернистский happy-end?132
- Океанский В. П., Океанская Ж. Л.*
Имя и Бытие в наследии отца Сергия Булгакова145
- Черняев А. В., Бердникова А. Ю.*
Основные вехи рецепции идей трактата Н. А. Бердяева
«Новое Средневековье» на Западе166

К 150-летию И. И. Лапшина и Н. О. Лосского

- Ермишин О. Т.*
И. И. Лапшин и творчество Ф. М. Достоевского178
- Никулин А. Г.*
Продолжая традицию. К 150-летию со дня рождения Н. О. Лосского.187

Архив русской мысли

- Лапшин И. И.*
Кант и современная философия. По поводу 200-летия дня рождения
Э. Канта (публикация и комментарий А. А. Ермичёва)202
- Сердюкова Е. В.*
История русской философии или летопись русской мысли? Дискуссия
о русской философии Н. О. Лосского и Л. Галича (Л. Е. Габриловича)209
- Галич Л.* Летопись русской мысли214
- Лосский Н. О.* Правда ли, что русская философия не научна?219
- Лосский Н. О.* Правда ли, что русская философия не самостоятельна?227

ТЕОЛОГИЯ

- Соловьев А. Н.*
Дороги в вечность. Пространственные описания посмертных
событий в трудах богословов Александрийской школы232
- Хмара И. В.*
Понятие власти в трудах Григория Нисского243
- Антишкин А. А.*
Григорий Коринфский как толкователь гимнографических текстов249

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

- Быстров В. Ю., Камнев В. М.*
Концепция единой религии как теоретическое основание
межрелигиозного и межконфессионального диалога 261
- Преображенская К. В., Осокин И. Е.*
Модели и типология отношений государства и христианской церкви
в контексте трансформаций и вызовов современности 270
- Иером. Мефодий (Зинковский), Павлова Л. П.*
Грех и покаяние: два вектора развития человеческой личности,
согласно архим. Софронию (Сахарову) 281
- Пирогов А. А.*
Духовно-религиозные истоки пенитенциарной системы в России
XIX в. в свете формирования отечественной модели толерантности. 295
- Фирсов С. Л.*
Гость на «пиру богов». К вопросу об участии Сергея Николаевича
Булгакова в работах Великого Московского Собора 1917–1918 гг. 305
- Григорян А. А.*
Антирелигиозная пропаганда в русскоязычных органах печати
Армянской ССР в период правления Н. С. Хрущева 323

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

- Корольков А. А.*
О традиции духовного наставничества в образовании 338
- Васильева Е. Н.*
«Самым диким из людей был царь»: Петр I глазами Монтескье 345
- Жуков А. П.*
Путь к перестройке политической системы в Бразилии
и теория Ш.-Л. Монтескье о разделении властей (к постановке проблемы) . . 357

ДОСТОЕВСКИЙ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА (к 200-летию со дня рождения писателя)

- Сабиров В. Ш., Соина О. С.*
О «предательстве» природы человека 364
- Богач Д. А.*
Ценность жизни в художественно-публицистическом измерении
«Дневника писателя» Ф. М. Достоевского 382
- Исупов К. Г.*
Николай Ставрогин, или Пустота 393

<i>Есаулов И. А., Сытина Ю. Н.</i> «Маленький человек» Достоевского в историко-литературной перспективе: между «вещью» и личностью	419
<i>Волчек О. Е.</i> Поль Клодель — читатель «Идиота» Ф. М. Достоевского: к вопросу о «бетховенской» композиции романа	429
<i>Золотько О. В.</i> Достоевский и Фрейд: рецепция статьи «Достоевский и отцеубийство»	441

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Ищенко Е. Н.</i> В поисках утраченного топоса (Грякалов А. А. Топос и субъективность. Свидетельства утверждения. — СПб.: Наука, 2019. — 567 с.)	456
<i>Синицын А. А.</i> О задорной Клио, политизированной Талии и восприимчивой афинской публике (Clio and Thalia: Attic Comedy and Historiography / ed. by E. Baragwanath, E. Foster (Histos, Supplement 6). — Newcastle: Newcastle University, 2017. — IV, 259 p.)	461
<i>Ермичёв А. А.</i> Книга о М. И. Лот-Бородиной (Оболевич Тереза. Мирра Лот-Бородина. Историк, литератор, философ, богослов / ред. Е. Твердислова. — СПб.: Нестор-история, 2020. — 352 с.)	482

НАШИ ПОТЕРИ

<i>Маслин М. А.</i> Памяти Анджея Валицкого	485
Протоиерей Василий Стойков	490
Сергей Сергеевич Хоружий	491

CONTENTS

PHILOSOPHY. HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Bogatyrev D. K.</i> Philosophy of history before and after Hegel. Russian experience. Part 1. Historiosophical and theological optimism	13
<i>Lostchevsky K. V.</i> Philosophical Truth and Literary Fiction: Invention of Sense	35
<i>Smirnov I. I.</i> The concept of anti-philosophy as a paradigm of non-dialectical discourse of Christianity	42
<i>Ivanov E. A.</i> To the question of epistemology of narrative sequence.	51
<i>Selivanova S. G.</i> Name as a manifestation of “something” in the early Stoics philosophy: hermeneutic analysis	58
<i>Bogatyrev D. K., Maslennikov D. V.</i> Mystical, magical and spiritual in Hegel’s teaching on the religion of witchcraft	66
<i>Rakhmanin A. Yu.</i> Russell as a Metaphysician, or How the Followers of Wittgenstein Read His Teacher.	78
<i>Kolesnikov A. S.</i> Bertrand Russell’s philosophy — contemporary discourses	87
<i>Nikonenko S. V.</i> Russell and Florensky on realism in philosophy and mathematics: common grounds, different effects.	113

RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Bairon A. A.</i> V. D. Kudryavtsev-Platonov about philosophy	123
<i>Porus V. N.</i> Returning to Bulgakov: tragedy of philosophy or postmodern happy-end?	132
<i>Okeansky V. P., Okeansky J. L.</i> Name and Existence in the legacy of father Sergius Bulgakov	145
<i>Chernyaev A. V., Berdnikova A. Yu.</i> The main phases of reception of ideas of N. A. Berdyaev's treatise "New Middle Ages" in the West	166

To the 150th anniversary of I. I. Lapshin and N. O. Lossky

<i>Ermishin O. T.</i> I. I. Lapshin and the works of F. M. Dostoevsky	178
<i>Nikulin A. G.</i> Carrying on tradition. On the 150th anniversary of the birth of N. O. Lossky	187

The archives of Russian thought

<i>Lapshin I. I.</i> Kant and modern philosophy. To the 200th anniversary of I. Kant (edition and commentary by A. A. Ermichev)	202
<i>Serdyukova E. V.</i> History of Russian Philosophy or Chronicle of Russian Thought? Discussion about Russian philosophy by N. O. Lossky and L. Galich (L. E. Gabrilovich)	209
<i>Galich L.</i> Chronicle of Russian Thought	214
<i>Lossky N. O.</i> Is it true that Russian philosophy is not scientific?	219
<i>Lossky N. O.</i> Is it true that Russian philosophy is not independent?	227

THEOLOGY

<i>Solovev A. N.</i> The roads to eternity. Spatial descriptions of posthumous events in the works of theologians of the Alexandrian school	232
<i>Khmara I. V.</i> Authority in the works of Gregory of Nyssa	243
<i>Antishkin A. V.</i> Gregory of Corinth as an exegete of hymnographic texts	249

RELIGIOUS STUDIES. HISTORY OF RELIGION

- Bystrov V. Yu., Kamnev V. M.*
The concept of single religion as theoretical foundation
of interreligious and interconfessional dialogue. 261
- Preobrazhenskaya K. V., Osokin I.*
Models and typology of relations between the State and the Christian
Church in the context of modern transformations and challenges 270
- Hieromonk Methody (Zinkovskiy), Pavlova L. P.*
Sin and repentance: two vectors of human person development
according to archim. Sophrony (Sakharov). 281
- Pirogov A. A.*
Spiritual and religious origins of the Russian prison system
in the XIX century in the light of the formation of a domestic model of tolerance. . . 295
- Firsov S. L.*
Guest at the “feast of the gods”. On the question of the participation
of Sergey Nikolaevich Bulgakov in the works of the Great Moscow Council
of 1917–1918 305
- Grigorian A. A.*
Anti-religious propaganda in the russian-language press
of the Armenian SSR in the period of the governing of N. S. Khrushchev. 323

CULTURAL STUDIES

- Korolkov A. A.*
On the Tradition of Spiritual Guidance in Education 338
- Vasilyeva E. N.*
“The most barbarous of all the people was the Tsar”:
Peter the Great through the eyes of Montesquieu 345
- Zhukov A. P.*
The path to the restructuring of the political system in Brazil
and the theory by Ch.-L. Montesquieu on the separation of powers
(to pose the problem) 357

DOSTOEVSKY AND RUSSIAN CULTURE

(To the 200th anniversary of the writer)

- Sabirov V. Sh., Soina O. S.*
About the “betrayal” of human nature. 364
- Bogach D. A.*
The value of life in the artistic and journalistic dimension
of the “Writer’s diary” by F. M. Dostoevsky. 382

<i>Isupov K. G.</i> Nikolay Stavrogin, or Empty	393
<i>Esaulov I. A., Sytina Yu. N.</i> Dostoevsky's "little man" in historical and literary perspective: between the "thing" and the individual	419
<i>Voltchek O. E.</i> Paul Claudel — reader of "The Idiot" by Fyodor Dostoevsky: on the "Beethovenian" composition of the novel	429
<i>Zolotko O. V.</i> Dostoevsky and Freud: the reception of the article "Dostoevsky and Parricide"	441

BIBLIOGRAPHY

<i>Ishchenko E. N.</i> In search of lost topos (Grjakalov A. A. Topos and subjectivity. Testimonies of statement. St. Petersburg: Nauka, 2019. 567 p.)	456
<i>Sinitsyn A. A.</i> On provocative Clio, politicized Thalia, and the sensibility of the Athenian public (Clio and Thalia: Attic Comedy and Historiography / ed. by E. Baragwanath, E. Foster (Histos, Supplement 6). Newcastle: Newcastle University, 2017. IV, 259 p.)	461
<i>Ermichev A. A.</i> Book about M. I. Lot-Borodina (Obolevich Teresa. Mirra Lot-Borodina. Historian, writer, philosopher, theologian / ed. by E. Tverdislova. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2020. 352 p.)	482

OUR LOSSES

<i>Maslin M. A.</i> In memory of Andrzej Walicki	485
Archpriest Vasily Stoykov	490
Sergey Sergeevich Horujy	491

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.001

УДК 1(091)+111

*Д. К. Богатырев**

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ДО И ПОСЛЕ ГЕГЕЛЯ: РОССИЙСКИЙ ОПЫТ

ЧАСТЬ 1. ИСТОРИОСОФСКИЙ И БОГОСЛОВСКИЙ ОПТИМИЗМ

В статье рассматриваются концептуальные позиции русской историософии от допетровской эпохи до Владимира Соловьева в сопоставлении с философией истории Гегеля и ключевыми интенциями восточно-христианского мировоззрения. Русская философия унаследовала от православного богословия онтологизм, персонализм и синергетизм, что в соединении с западным историзмом дает материал для появления уникальных историософских моделей, в которых гегелевское наследие трансформируется или символически переосмысливается.

Ключевые слова: гегельянство, православная историософия, Москва — Третий Рим, западники, славянофилы, почвенничество, космизм, эсхатология.

D. K. Bogatyrev

PHILOSOPHY OF HISTORY BEFORE AND AFTER HEGEL. RUSSIAN EXPERIENCE

Part 1. Historiosophical and theological optimism

The article examines the conceptual positions of Russian historiosophy from Pre-Petrine Era to Vladimir Solovyov in comparison with Hegel's philosophy of history and the key intentions of the Eastern Christian worldview. Russian philosophy inherited from Orthodox theology ontologism, personalism, and synergism, which, combined with Western historicism, provides the material for the emergence of unique historiosophical models which the Hegelian legacy is transformed or symbolically reinterpreted.

Keywords: Hegelianism, Orthodox historiosophy, Moscow — III Rome, Westerners, Slavophiles, Soilists, cosmism, eschatology.

Постановка вопроса об отечественной философии истории в связке с вопросом об отношении к Гегелю вполне оправдана. Гегель занимает совершенно особое место в русской философии. Он — ее первая большая любовь, в неко-

* Богатырев Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии

тором смысле — даже судьба [25]. Коллективный юморист Козьма Прутков в свое время шутил по этому поводу:

В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Всё о нем, всё о Гегеле
Моя дума дворянская.

Приятие марксизма, круто поменявшее траекторию исторического развития страны, было во многом подготовлено гегельянством. Философия, как это фактически обосновал Гегель, а пафосно провозгласил в качестве пока еще якобы неосуществленной задачи Маркс, действительно меняет мир. Русская мысль восприняла и другие влияния — позитивистское, экзистенциалистское, постмодернистское, — практически все повороты западной философии нашли отклик в отзывчивой русской душе. Но указанные течения мысли сами находятся в определенном отношении к Гегелю, влияние же собственно гегелевских идей следует признать фундаментальным, и оно продолжается, несмотря на все позднейшие наслоения. Или благодаря им.

При этом русская философия истории глубочайшим образом специфична. Это обусловлено особым и, что самое важное, до конца не проясненным ни для самих русских, ни для наших геокультурных контактеров местом России во всемирной истории и, как следствие, теоретическими попытками ее осмысления. Эти попытки можно рассматривать в качестве опровержения или модификации тезиса Гегеля о «внеисторичности» славянского мира и особенно России, которая была и остается самой большой по территории страной в мире (Британская империя с ее колониями, «солнце над которой никогда не заходит», была структурно совершенно другим образованием, да и солнце не заходило над ней не так уж долго по меркам всемирной истории) и одним из крупнейших геополитических игроков в истории вплоть до современности. При этом теоретические объяснения, как правило, сочетались у наших авторов с утопическим проектированием будущего. Имеется и третий фактор, определяющий оригинальность отечественного дискурса истории, обусловленный конфессиональными корнями русской культуры. Первая православная историософия создана русскими.

Историчность бытия западной цивилизации проявляется в т. ч. в интенсивной рефлексии самого принципа историчности и в конструировании различных моделей исторического развития, а также теорий человечности, начиная с Ренессанса. Восток участвует в истории, но особым образом. Россия — это христианский Восток. Византия выработала весьма специфическое историософское самосознание, в основе которого — православная (т. е. правильно-христианская) империя, отображающая вечность во времени. Византия сошла с исторической сцены не только под внешним давлением и с Запада, и с Востока, но и в силу внутренних нестроений. Россия входила в историю постепенно. В отношении к Византии ее самосознание проходило фазы ученичества, преемства, превосходства. Россия испытала еще одно мощное восточное влияние — монгольское. Этот опыт выживания и борьбы не прошел бесследно. Петр Великий заложил основы новой социально-исторической конфигурации,

втолкнув Россию, ставшую империей, в гущу геополитической конкуренции, в которой она оказалась в ситуации «догоняющей модернизации». Встреча с Западом заставила вспомнить о восточно-христианских корнях, которые стали осмысляться уже не как нечто естественное и само собой разумеющееся, не только как наследие, но и как обременение.

Русская философия унаследовала от православного богословия онтологизм, персонализм и синергетизм. Во встрече с Западом, которая началась и продолжается в качестве исторического процесса, православные корни дают новые теоретические побег: восточный онтологизм соединяется с западным историзмом. Так дело обстоит, по крайней мере, в религиозном идеализме и персонализме от славянофилов до Н. Бердяева. Создается питательная среда для богословского осмысления истории, соответствующего реалиям XX в. Из религиозного идеализма вытекает (по крайней мере — как замысел) онтологический историзм неопатристического богословия.

Это три источника и три составные части философии истории в России: историософское национальное самосознание, православное богословие и встреча с Западом, в которой Гегель и отношение к его идеям образуют центральную, пожалуй, призму. Одной из сторон историософской самоидентификации России выступает вопрос о значимости российской культуры. Он довольно поздний и связан опять-таки с гегелевской идеей исторических (создавших продвинутые культуры) и внеисторических народов. Вся последующая философия истории в России пытается опровергнуть (или, что реже) подтвердить знаменитый тезис П. Чаадаева о том, что мы находимся вне истории [29, с. 22]. Теоретически оформленная философия, скроенная по европейским лекалам, является для нас достаточно новой. Историософская самоидентификация гораздо старше, и мифы, в ней вербализованные, продолжают жизнь в позднейших рациональных рефлексиях и конструкциях.

Русская культура испытала три мощных внешних влияния — христианско-византийское, монгольско-ордынское и западное, гуманистически-просветительское, но также и реформаторское. Первое сформировало ценностно-смысловое ядро российской культуры. Второе оказало воздействие преимущественно на социальную психологию, получив закрепление на уровне архетипов культурного бессознательного. Третье достигло нуклеарного уровня, началась перекодировка культурной матрицы, и эта переоценка ценностей продолжается по сей день, выливаясь в социальные революции сверху и снизу. Абсолютизация какого-то влияния, их комбинирование или иерархизирование создает платформу для историософских построений.

Византийский фактор — ключевой, и его влияние продолжается, несмотря на потрясения XX столетия. Литература, посвященная византийскому влиянию, достаточно объемна, многие работы уже стали классическими [4; 16]. Многократно отмечалось, что отнюдь не всё из наследия Византии было усвоено или освоено должным образом. Конечно, Чаадаев был фактически неправ, когда усматривал корень наших исторических нестроений в том, что «по воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением... к растленной Византии, к предмету глубокого презрения... народов» [28, с. 38]. Восточно-христианская империя ко времени начала контактов вовсе не была «растленной».

Это западнический штамп, но правда в том, что Русь тогда не могла усвоить слишком сложную для нее культуру. Часто это объясняют разновозрастностью, неравным партнерством культур, находящихся на разных стадиях развития, «неравным браком» [3]. Но может быть, дело и в иррациональных факторах, которые нами вполне не могут быть осознаны, тех психогенетических матрицах и архетипах, которые лежат в глубинах русской души.

Восприятие византийского наследия носило преимущественно духовно-эмоциональный и куда в меньшей степени интеллектуальный характер. В эмоционально-рационально-волевой структуре русской души, обращенной к великой восточно-христианской культуре, рассудок явно отставал, а значит, и разум встречал сложности для подключения. Были восприняты ценности святости и личного благочестия, оформившие закрепившуюся на архетипическом уровне установку «жизни по совести». Бесспорно значимым оказался идеал монашества. В данном случае фундирующий принцип — духовные ценности Красоты и Блага, опирающиеся на мифологему (символ) Софии. Даже если повествование цареградских послов о впечатлениях, полученных от богослужения в храме Святой Софии, является позднейшей легендой, она много говорит о русской душе.

Установки правовой культуры, требующие дисциплины рассудка и тренирующие дискурсивные навыки, нами практически не были усвоены. Зато византийская модель церковно-государственных отношений, когда монарх является не только помазанником Божиим, но даже «иконой Христа», была воспринята, и даже с избытком. Царская власть, ставшая проводником христианских идей и обрядов, оказывается не под законом, а под благодатью. Ордынское влияние закрепило на уровне архетипов культурного бессознательного примат силы над правом, сдвинув смысловые центры в «харизматичности» от благодатного освящения свыше к человеческой пассионарности. На дискурсивном уровне платонический утопизм в отношении к государству, давший обильные плоды в средневековых теократиях, победил прагматический аристотелизм, исходящий из несовершенств человеческой природы и принципа «наименьшего зла» в организации социальных учреждений на основе рациональный калькуляции возможностей *pro et contra*. Совесть, действительно, выше закона, но беззаконие, свойственное падшему человечеству, не может в реальности ограничиваться только сверху — благодатью, а изнутри — совестью. Оно требует внешних ограничений — законом. Однако для их эффективности само государство должно быть подзаконным, а с этим у наследницы Византии были и остаются проблемы. «Правовой нигилизм», о котором говорил Д. Медведев, имеет в нашей стране глубокие культурно-исторические корни.

Отметим три вехи историософской саморефлексии допетровского времени: «Слово о законе и благодати», «Повесть временных лет» и послания старца Филофея, из которых наиболее знаменито письмо государю (тогда еще Великому князю) Василию III «Об исправлении крестного знамения и о содомском блюде» [15]. В них мы видим преемственность в вербализации на уровне мифологем и идеологем комплекса убеждений и интенций, лежащих в основе национального самосознания. Постепенно прорезывается представление об особой роли России в истории, обусловленной Промыслом. Русь не была

продвинутой в культурном отношении страной, но в данном случае оказались уместны слова апостола Павла о том, что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых» (Кор. 1: 29).

Иларион был первым русским по происхождению общероссийским митрополитом. Поставление его произошло независимо от Византии, т. е. под патронажем великокняжеской власти. Содержание «Слова» принято оценивать высоко, как манифест национального (хотя без претензии на исключительность) самосознания на православной основе. Противопоставление закона и благодати, последовательно проведенное митрополитом Иларионом, символизирует концептуальную развилку творимой Богом, но через людей и народы, истории. Под закон попали и иудеи, и те христиане, которые оказались под ветхозаветным влиянием. Мы сделали выбор сердцем и не ошиблись при этом. На богословско-теоретическом уровне митрополиту Илариону сложно возразить, но в контексте последующих историософских и социокультурных интерпретаций тезисы «Слова» могут получить весьма специфические трактовки. В «Повести» социальные беды толкуются как наказание за грехи себялюбия и отступничество от веры, важен посыл синергии: выбор делает народ, т. е. подразумевается некое «коллективное сердце», разгоняющее кровь архетипов и дышащее воздухом ценностей. При этом роль главы государства, олицетворяющего разум, значительна. Мифо-идеологема «Москва — Третий Рим» и сопутствующая ей, хотя и менее известная — «Русь — новый Израиль», отображают новую геополитическую ситуацию. Византия пала, уния с еретиками провалилась, Московское княжество уверенно возрастает в царство (Филофей, как считают, впервые называет Великого князя царем). Из правильно (православно) верующих остались только мы. Знамя Православия должно быть подхвачено из рук падшей и павшей Византии и доставлено к концу истории. У старца Филофея непосредственно и ближайших толкователей идея Третьего Рима носит эсхатологический характер.

Но по мере укрепления монархии ситуация меняется. Государство подминает под себя не только общество, но и церковь. Процессы долго вызревали, Романовы в данном вопросе продолжили дело Рюриковичей. Переломным является время Алексея Михайловича. Петр Великий закрепил на институциональном уровне уже фактически подготовленное Тишайшим царем закрепощение церкви государством. И его нельзя объяснить только соображениями политической целесообразности. Фоном выступает специфическая историософия, в центре которой находится Россия, точнее — Государство российское. Новую эпоху правления Романовых связывают с именем Петра. Он возводит новую столицу в день Святой Троицы, нарекая город именем святого апостола Петра. Апостол Петр — первый епископ Первого Рима. А Древний Рим можно рассматривать как государство *par excellence*. Доподлинно религиозные замыслы будущего императора нам неведомы, да и признавал ли сам царь-реформатор до конца мотивы, которые им двигали?

Постепенно формируется культура нового типа — в ценностно-смысловом ядре все еще православная, но на периферии конкретных культурных практик уже гуманистически-просветительская. Поскольку периферийные поля воздействуют на центр, начинает меняться и нуклеарное содержание. Просвещение

выдвигает на передний план рациональность во всех сферах жизни. Многократно возрастает значение образования и науки, без которых не победить в геополитической конкуренции. Формируется теологический дискурс, несущий западные влияния не самого высокого, по мнению о. Г. Флоровского, качества [26]. Философия XVIII в. также во многом состоит из заимствований: наиболее известное «Путешествие из Петербурга в Москву» представляет собой вариант просветительского радикализма. От него и «Жалованной грамоты дворянству» линия идет к декабристам. После декабристов эксплицитно формулируется проблематика споров между западниками и славянофилами, которые в новых формах возобновляются по сей день.

Западническая линия бесспорно гегелианская. Тот факт, что в дошедших до нас письмах Чаадаева к Шеллингу сохранились критические выпады против Гегеля, ни о чем, по существу, не говорит. Чаадаев, вошедший с армией Александра I в Париж, пребывает в поле притяжения историософских идей Гегеля. Русский царь победил императора французов, который для Гегеля, как известно, олицетворял «саму историю». Но что внесла эта победа в развитие духа? Россия, как и другие славянские страны, «вне истории». Географические размеры ничего не значат для духовных свершений, как и участие в истории в качестве «дубины» (вспомним толстовскую «дубину народной войны», обрушившуюся на Наполеона). Роль государства и государя — центральная, но Россия не дотягивает до уровня Петра I: «Великий человек бросил ей плащ Просвещения, плащ она подняла, а о просвещении забыла». Позже Шпенглер будет говорить о псевдоморфозе петровских преобразований. Однако ситуация, по Чаадаеву, все-таки не фатальна, выход из духовной провинциальности возможен через усвоение и творческую переработку западной культуры. Ответ Пушкина Чаадаеву не опровергает аргументов философа: если мы и не «дубина», как в случае с Наполеоном, то защитивший Европу от монголов щит, который ведь является не достижением духа, а историческим обстоятельством. Не исключен отложенный историософский эффект, но этот аргумент по-настоящему концептуализировали уже славянофилы.

Западничество секуляризовалось по ходу своей эволюции и по мере нарастания обмирщения самой российской культуры, которая в целом все больше подпадала под духовную эманацию Запада. Белинский, Герцен, Бакунин были под обаянием гегельянского наследия, представляя варианты левогегельянских трактовок истории, но опять-таки с надеждой, что Россия все-таки скажет свое новое слово миру. Православное наследие в этом контексте — обременение. С ним надо расстаться ради геополитической успешности и индивидуальной свободы. Народники близки к позитивизму, который опять-таки можно рассматривать как реакцию на гегелевские идеи. Марксизм, о котором позже, пришел в России на хорошо удобренную почву. И дело не только в его гегелианском происхождении.

Ранние славянофилы находились под влиянием Гегеля, но они же первыми наметили пути его творческого преодоления. И. В. Киреевский лично слушал лекции Гегеля, а тот настоятельно рекомендовал молодому человеку заняться философией. Славянофилы усвоили гегелевскую точку зрения на развитие как процесс, совершаемый духом в субстрате социокультурной

жизни. Философия самого Гегеля была понята как вершина, но не всемирной истории, а последней в гегелевской схеме культурно-исторических формаций — новоевропейской (германо-христианской, по Гегелю) [9]. Эта формация, однако, сама идет к закату, но не по тем причинам, на которые спустя столетие указал О. Шпенглер [30]. У Шпенглера причины естественно-возрастные, а старческий маразм и предсмертные судороги в каком-то смысле неизбежны. Славянофилы выводят закат Запада из ложного духовного выбора, предлагая, по сути дела, первый концептуальный набросок «постхристианского общества» и первую попытку построения богословия истории на православной платформе.

В последнем случае главная роль принадлежит А. Хомякову. В его историко-философских построениях немало фантастического, но ключевые мысли следует признать конституирующими для богословия истории. Главный вопрос всемирной истории, да и истории творения в целом — об отношении к Иисусу Христу. Но это декларировал и Гегель (также и о Святой Троице). Однако у Гегеля фактически — в силу конфессиональных и культурологических причин — отсутствует Церковь как главный субъект спасения. История спасения составляет особый событийный пласт, трансцендирующий («снимающий» в гегелевском смысле) другие событийные потоки — историю творения и историю падшего человечества. У Гегеля смыслом истории оказывается развитие культуры, а христианство выступает пусть и важнейшим, но все-таки импульсом для осуществленного Западом цивилизационного рывка, выполняя, по сути, служебную функцию. Спасение подменяется социальным развитием, историософия превращается в философию истории.

Предугаданный славянофилами цивилизационный кризис Запада (который, надо заметить, в то время находился на подъеме) имеет своей причиной разлад в Церкви. Хомяков винит в этом Запад. Папизм нарушает соборность (Хомяков ввел и сам термин) и в наказание получает Реформацию, которая вместо одного Папы в Ватикане порождает множество «папиков» в протестантских общинах. Реформация, по мнению славянофилов, не вершина Откровения, продолжающегося в Церкви, а начало конца западного мира, отколовшегося от истины Православия, точнее — Церкви, ибо Церковь, как утверждает в одноименном трактате Хомяков, — одна [27]. Границы Церкви совпадают, очевидно, с Православием. Поскольку Второй Рим пал, а поместные православные церкви выживали под чужеродным культурно-конфессиональным давлением, Церковь оказывается локализованной в России. Несмотря на такой пафос, цензура не пропустила в печать опусы Хомякова, они были опубликованы за границей не на русском языке и при поддержке иноконфессиональных братьев-христиан, которые вроде бы и не в Церкви. Перед нами поле последующей экклезиологической и экуменической проблематики вплоть до последних споров между Москвой и Константинополем о том, где Православие соборнее, кафоличнее и церковнее.

Россия, как и другие славянские народы, действительно пока не сумела создать культуры, которая стала бы вкладом в сокровищницу человеческого духа, в этом славянофилы согласны с Гегелем. Но они выдвигают два контраргумента — религиозный и культурологический. В первом случае заслуга

России заключается в том, что она сохранила Истину христианства, не внося в нее никаких искажений, и тем самым уже в значительной степени исполнила свою историческую миссию. Здесь и потенциал креативных свершений будущего. Мифологема Третьего Рима концептуализируется славянофилами не эсхатологически, как у старца Филофея, и не цезаропапистски, как у Петра Великого, а культурологически. Запад построил культуру (образование, просвещение) нового типа. Россия должна синтезировать достижения Запада и собственную традицию, восходящую к Православию и Древней Руси. В романтической идеализации своего прошлого, как, впрочем, и русского народа, и состоит культурологический контраргумент. Однако и Древняя Русь, даже если она была такой, как ее изображали славянофилы, все-таки периферийна в контексте гегелевской модели исторического развития. А она ранними славянофилами в ключевых чертах принималась. Но ведь можно отказаться от понимания истории, как единого процесса мирового развития. Но будет ли это христианским видением?

Дистанцирование от гегельянства шло и по линии отторжения государственно-центризма. Выступая фактически за раскрепощение церкви государством, славянофилы и общество (мир) мыслили протосубстанцией государственности. В известной триаде (самодержавие — православие — народность) государство дедуцировалось на духовном уровне из Церкви, а на социальном мыслилось продуктом некоего негласного и неформализованного общественного договора, когда народ «делегирует» властно-политические функции царю (он же «батюшка», как приходской священник).

Оценка петровских преобразований славянофилами критическая. Не за сам разворот к Западу, который мыслится (разумеется, в его прошлом) как «страна святых чудес», а за государственно-волюнтаристические методы, якобы нарушившие органику соборно-общинного бытия. Была ли эта органика на самом деле, где и когда, остается вопросом. Но бесспорно, что у самих славянофилов романтизм в отношении к прошлому дополняется романтическим (утопическим) проектированием будущего. Россия должна явить миру культуру нового типа: столь же эффективную, как западная, но при этом национально-самобытную и православную по своим корням.

Из раннего вырастает позднее славянофильство, а рядом с ним почвенничество. В обоих случаях уместно констатировать наличие неких аббераций секулярного толка по сравнению с православно ориентированной историософией первых славянофилов. Это хорошо видно у Н. Данилевского, чью книгу «Россия и Европа» называют иногда «библией славянофильства». Если у ранних славянофилов Православие изображается субстанциональным ядром русской души, фундаментом российской культуры, то у Данилевского русская душа, которая объективируется в культуре, фактически мыслится субстанцией, а Православие — ее существенным и неотъемлемым признаком — атрибутом. Более радикальным будет предположение, что Россия рождает из себя Православие (а значит, и Церковь). Но этот вывод лишь напрашивается, а продумывает его Достоевский через своих героев, в первую очередь через Шатова и те философские дискуссии, которые выстраиваются вокруг его фигуры, когда Церковь, основанная Иисусом Христом, подменяется церковью национальной, сам Бог

становится духовным центром жизни народа, а Божья Матерь — каким-то смутным образом сходится с Матерью-сырой-землёй.

Данилевский — «политический реалист». Крымская война, завершившая николаевскую эпоху, а также война за освобождение балканских народов, в которых Англия с обескураживающим цинизмом (лорд Палмерстон утверждал, что Англия защищает в Крыму христианские ценности) [13] предпочла геополитические интересы религиозным идеалам, дали повод Данилевскому абсолютизировать цивилизационные различия. Данилевский — автор первой цивилизационно-культурологической модели истории. Культурно-исторические типы Данилевского — прообраз феноменов культуры Шпенглера и локальных цивилизаций Тойнби. Книга «Россия и Европа» была переведена, а томик Данилевского был в библиотеке О. Шпенглера, но на русских, как обычно, не ссылаются. Не прямой, конечно, плагиат, а фигура умолчания.

Смещение акцентов в геополитическую плоскость также дает пищу для мечтаний и конструирований. Константинополь должен стать православным и русским. В XIX в. не получилось, а в XX в. империя уже стала советской. Отметим, что границы новой православной империи, как их проектировал Данилевский, удивительным образом окажутся конгруэнтными контурам Организации стран Варшавского договора, созданной Сталиным по итогам Второй мировой войны.

Близость между неославянофильским и коммунистическим проектом не следует считать сугубо внешней. Будучи реалистом в геополитике, Данилевский проектировал будущее в романтическом ключе. Важнейшей задачей, которую должен решить четырехосновный культурно-исторический тип, воплощаемый Россией, является построение справедливого социума. Другие задачи, связанные с религией, искусством, наукой, уже решались в рамках других культур, и здесь надлежит интегрировать достижения (все-таки какой-то прогресс в мировой истории предполагается). Если Россия решит социальный вопрос, это станет ее вкладом в мировую историю. Но ведь такую же миссию формулировали и большевики, только ее решение предполагалось не на религиозно-этической, а на идеологической платформе. Однако идеология в случае большевистской революции и построения СССР выполняла квазирелигиозную функцию, а сама практика социалистического строительства требовала определенной этики [23]. Компартия выросла как псевдоцерковь, создаваемая снизу — от народа. Результаты «живого творчества масс», возглавляемых идеологами, оказались вовсе не такими, как мечтали славянофилы. Российская почва принесла совсем не те плоды, на которые рассчитывали почвенники.

Почвенники не формулируют эксплицитной историософии, но таковая фактически содержится у них как некий фон. Центральное понятие-мифология «почвы» толкуется мистически и романтически. По-другому с «почвой» и не получится, но содержания могут быть заложены весьма несходные. Русская земля и православное христианство скреплены некоей таинственной и без остатка не рационализируемой связью. В XX в. Германия продемонстрирует почвенничество мистически-антихристианское (а значит, и антииудейское), ставшее одним из источников фашизма. Советское почвенничество (в лице

писателей-деревенщиков) реанимировало русское, но уже без элементов открытой православности.

Опорную мифологему почвенничества можно выразить, перефразируя Тертуллиана: русская душа по природе христианка (само собой разумеется, православная). Достоевский полагал, что простой народ не осведомлен в тонкостях догматики, но знает Христа сердцем. Знаменитый рассказ «Мужик Марей» раздвигает личный опыт автора до масштабов всего народа, точнее — ценностно-смысловой субстанции русской души. Феномен народа не игнорируется, но грехопадение, как и в православной догматике, не рассматривается в качестве фактора, который бы полностью разбил образ Божий в человеке. Из почвы должны якобы органично вырастать и социальные учреждения (земства), и государственное устройство.

Творчество Достоевского, как и всякого гения, не укладывается в рамки какой бы то ни было идеологии, теоретического или художественного направления. Хотя к почвенничеству он ближе всего, когда занимается рациональной рефлексией и проектированием в публицистике и «Дневнике писателя». Гений творит столь рационально, сколь и стихийно, выступая проводником смыслов, которые им самим не вполне осознаются, но продолжают оказывать влияние и после его смерти, давая пищу для интерпретаций. Наиболее ценное в историософии Достоевского содержится не в рациональных конструкциях, а в смыслообразях художественного творчества.

Тема отношения Достоевского к Гегелю мало изучена. О диалектике Достоевского часто судят по работам Бердяева [1; 2], а его оценка в качестве «русского Гегеля» не случайна. Ценной является книга А. З. Штейнберга «Система свободы Ф. М. Достоевского» [31]. Автор достаточно убедительно демонстрирует близость внешне, казалось бы, несхожих мыслителей. Соглашаясь с тем, что Достоевский и Гегель гораздо ближе по внутреннему строению мысли, чем это обычно представляется, мы сосредоточимся все-таки на внутренних отличиях.

В гегелевской философии истории доминирует всеобщее, а в реакциях на нее — особенное (как у Данилевского или Шпенглера) или единичное. Понимание бытия и истории, исходящее из отдельной человеческой личности и ее духовного опыта, наиболее полно выражено в экзистенциализме. Экзистенциализм можно рассматривать как персоналистическую реакцию на дехристианизацию утрачивающей свои религиозные основания культуры. У него два предтечи — С. Кьеркегор в Европе и Достоевский в России [32].

Мегаплан истории у Достоевского не прописывается, зато на уровне макро- и микроплана перед нами новое слово в историософии. Микроуровень — это личная история человека, макро — сообществ. Мегауровень остается за всемирной историей. В плане предметных интересов Гегель и Достоевский противоположны: первого интересует максимум исторического бытия, а второго минимум. Однако методологически — благодаря диалектике — они близки. Эта близость формирует основания для своего рода *coincidentia oppositorum*. Минимум и максимум исторического бытия если и не совпадают, то в сущности «светятся», употребим гегелевский термин, друг в друге.

Если толковать Откровение в мистико-персоналистическом ключе, то именно единичное — в значении конкретной личности — оказывается

центром истории: грехопадение совершилось внутри Адама и уже через него вошло в мир, положив начало видимой истории. Правда, Адам, о котором повествует Библия, не является той личностью, о которой размышляют экзистенциалисты. Перед нами скорее архетип человечности, выражаемый символически — Адам Кадмон. Это не отдельная эмпирически данная личность, каковой является человек после грехопадения. В Адаме Кадмоне всеобщее, особенное и единичное еще тождественны. Отчуждение человека от его сущности и появление многих народов, враждующих друг с другом, — результат грехопадения. Важное отличие диалектики Достоевского от гегелевской — в глубоком чувствовании последствий грехопадения. Позже эта тема будет концептуализирована С. Булгаковым и Н. Бердяевым.

Согласно Достоевскому, история личного бытия творится в духе. Субстанцией духа, как и у Гегеля, мыслится свобода. Однако свобода представляется, что свойственно в целом восточно-христианской традиции, амбивалентной реальностью, своего рода бременем, а вовсе не однозначной ценностью, как это характерно для Запада. Великий Инквизитор упрекает Христа в том, что именно это бремя он возложил на слабосильного человека. Грех, в отличие от Гегеля, не изображается неизбежностью в процессе рационально истолкованного развития человечества. Грех носит личный характер, совершается свободно и коренится в иррациональной стихии духовного бытия. Гегелевская диалектика (по крайней мере внешне) сугубо рациональна. Позже С. Франк скажет, что грехопадение представляет собой иррациональное *par excellence*. У Гегеля грехопадение оказывается этапом развития человеческого духа, на котором происходит осознание вины, а, следовательно, и ответственности. У Достоевского грех предстает в первую очередь болезнью, которая из области духа распространяется в душу и далее в психосоматику. При этом тема вины как элемента свободы конечно, не игнорируется.

Всемирно-исторических личностей в историософии Гегеля вряд ли можно назвать творцами собственных судеб. Не так у Достоевского (хотя, конечно, может возникнуть вопрос о подлинном авторстве судеб героев его произведений). Каждый герой, например, все Карамазовы, не исключая и Смердякова, сам творит свою судьбу. Эпицентр творчества — в выборе ценностей. У людей, в отличие от ангелов, аксиологический выбор совершается неоднократно: человек может менять ценностную ориентацию, но до определенных пределов. Романы Достоевского диалогичны, но не совсем в том смысле, который обычно предполагается благодаря работам М. Бахтина. Диалог в духовном смысле состоит в отношениях человека с Богом. Поскольку Адам уже скрылся от лица Бога за деревьями рая, непосредственность отношений утрачена, человек делает выбор на уровне ценностей, социально-этическим (нравственным, по Гегелю) воплощением которых выступают заповеди. После изгнания из Рая ценности (в значении аксиологических категорий) выполняют функции регуляторных линз (Гегель называл категории «окнами в вечность»), опосредующих отношения с духовным Зазеркальем. Гегель в «Феноменологии духа» прямо говорил, что философия имеет дело с категориями (добро и зло и др.), а не с духами, субъектами. Достоевский пытается ответить на вопрос: «что там, в Зазеркалье?» За ценностью в значении аксиологической категории стоит личность,

хотя сам выбирающий, особенно если его голова забита материалистическими и позитивистскими теориями, далеко не всегда это осознает. То есть в конечном счете именно личная фундированность ценностного выбора определяют судьбу человека. Иисус Христос восстанавливает связь между здешним миром, включая культуру и ее ценности, с миром духовным практически в полной мере: «Он явил» (Ин. 1: 18).

Всё ли получается у Бога в истории? Если верить Блаженному Августину, Жану Кальвину и Гегелю, то да. И ведь нельзя при этом утверждать, что концепции этих авторов построены без опоры на Откровение. Однако в таком случае исчезает свобода, а философия истории становится пантеизмом Промысла. Сам Иисус многократно высказывается об этом в несколько другом ключе: «Иерусалим! Иерусалим! Избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз я хотел собрать чад твоих; как птица птенцов своих под крылья, а вы не захотели» (Лк. 13: 34). Классическая православная позиция заключается в том, что Бог не действует магически, манипулируя человеком, и не насилует его свободу. Он ждет свободного волеизъявления со стороны человека, находясь у границ человеческого сердца, но не взламывая их: «Се, стою у двери, и стучу: если кто услышит голос Мой, и отворит дверь, войду к нему» (Откр. 3: 20).

Достоевский не дает прямого ответа на поставленный вопрос о цене истории, творимой как синергия свободных субъектов. Но у него можно вычитать вариант решения проблемы теодицеи. Имеется личная вина каждого, но и все ответственны за всех. Это экстраполяция идеи соборности за пределы Церкви. Оно требует онтологического обоснования, которого пока не дано. Сформировавшееся во внехристианском религиозном опыте понятие кармы не подлежит (по причинам теологической политкорректности) прямому заимствованию. Нельзя также утверждать взаимно однозначного соответствия между кармой и библейской «суетой». Однако принцип органического единства человеческого рода, косвенно подтверждаемый данными эволюционной биологии (на него ссылается при обсуждении темы первородного греха В. Лосский) конгруэнтен или конгениален кармической мифологеме. Ведь «Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5: 8). Вне зависимости от конкретики аргументированности предложенных решений, русская мысль возвращает идею спасения в центр историософской проблематики. Достоевский сыграл в этом деле ключевую роль. Гегель начинал с теологического видения истории и развернул его в сторону чисто философского. Достоевский начал с философского, развернув его в теологическом направлении. В этом смысле он — предтеча богословия истории.

Достоевский не предложил рационально оформленной глобальной историософии, но он создал образ, который стал играть первостепенное значение для богословского осмысления истории — легенду о Великом инквизиторе. Доминирует ее православно-славянофильская интерпретация: речь якобы идет о католичестве, протестантизм же и вовсе за линией церковной ограды. Однако «всё ли в порядке в Датском королевстве»? Достоевский, как и славянофилы, и его друг В. Соловьёв, не мог не видеть нестроений в Православии, того противоестественного положения, в которое поставили русскую церковь

реформы Петра. Куда менее известно мнение, будто М. Н. Катков, обеспечивавший редакционно-издательский процесс «Братьев Карамазовых», буквально вынудил автора сместить акцент от христианства в целом к католичеству [11, с. 412]. Как полагает современный исследователь, попытки соотнесения Велико-го Инквизитора исключительно с католичеством «непригодны даже в качестве исходной основы для понимания глубин мирозерцания Достоевского. Они... просто закрывают путь к нему» [7, с. 532].

Православно-романтическую утопию Достоевского можно назвать «просвещенной теократией», когда общество и государство «возрастают в церковь», т. е. воцерковляются. Теократия непросвещенная — та, которая была создана Петром в идеологическом дизайне Феофана Прокоповича. Фактически речь идет о восстановлении подлинной симфонии, воплощении идеала в действительность. Это даже больше, чем славянофильская идея православной культуры на основе духовного просвещения. Здесь и справедливое решение социального вопроса, и подлинная церковность. Именно такой «новый град», импульсы которого сохраняли привлекательность даже после большевистской революции (отсюда «Новый Град», издававшийся Г. Федотовым), должна явить Россия миру еще в этой земной истории.

Предпосылки для этого Достоевский усматривал в особой духовной конституции русского народа, культурно-историческим символом которого выступает гений А. С. Пушкина [6]. Русский человек духовно чуток и восприимчив. Нам внятно всё — «и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений», как позднее напишет А. Блок. При этом русские способны к жертвенному самоограничению индивидуального и группового эгоизма. Нельзя сказать, что Достоевский полностью заблуждался, отмеченные черты действительно имеют для русского характера даже и архетипическое значение, да и центр мировой истории в XX в. и вправду переместился в Россию. Однако явлено было нечто другое. Сбылись, скорее, пророчества (лучше сказать — предостережения [17]) романов Достоевского. В СССР была построена культура нового типа [14] и предложено справедливое (по мнению как самих строителей, так и многих пользователей) решение социального вопроса. Это далеко от мечтаний Достоевского, но онтологическим постулатам его историософии впрямую не противоречит. Если история творится в духовно-аксиологической сфере, на основе свободного выбора, то весь XX в., придавший дехристианизации невиданный ранее масштаб, вполне объясним. История не предопределена, будущее открыто.

Славянофилы и почвенники проектировали историческое будущее достаточно оптимистично. Впрочем, мало кто предвидел катастрофичность грядущего века. Но такие мыслители были, и самый яркий из них — К. Леонтьев. Однако в логике историософских концепций его взгляды уместнее рассматривать после воззрений Вл. Соловьёва и Н. Федорова. Вл. Соловьёв, построивший отсутствовавший у Достоевского мегауровень историософии, привнес много своего и предложил онтологические трактовки истории, которые у Достоевского в лучшем случае угадываются. Фёдоров, хотя и не имел при жизни широкого влияния, создал в высшей степени оригинальную историософскую доктрину, которая, однако, в части своих источников укладывается в логику

славянофильско-почвеннического проектирования. Соловьёв (за исключением последнего периода творчества) вместе с Достоевским и Фёдоровым — христианские оптимисты и в этом ракурсе — наследники Гегеля. Леонтьев и Розанов — христианские пессимисты. Первый — в смысле пессимистического взгляда на историю и Россию с позиции православного фундаментализма, который для самого автора представляет «реализм в высшем смысле слова» (выражение Достоевского о самом себе). Второй крайне пессимистически (в конечном итоге) смотрит на историческое значение христианства с какой-то особой точки зрения.

Среди представителей христианско-оптимистического крыла русской историософии Фёдоров, бесспорно, является самым радикальным. Мы предваряем анализом его концепции обзор философии истории Соловьёва. Последняя и по источникам сложнее, и резко меняется к концу жизни автора, разрывая круг хилиастических упований. Н. Фёдоров является, пожалуй, самым оригинальным русским философом. Но оригинальность эта достигается в т. ч. и за счет гипертрофирования некоторых сторон современных ему мировоззрений и социальных проектов. Его проект воскрешения мертвых научно-технологическими средствами сочетает в себе, казалось бы, несочетаемое — Православие и сциентизм, почвенничество и позитивизм. Адепты трансгуманизма, отсекая религиозные корни «философии общего дела», рассматривают основателя русского космизма к качестве своего предтечи.

Как и Вл. Соловьёв, Фёдоров старается толковать историю онтологически. Один из источников — православное богословие. Другой — органическое мировоззрение, развиваемое славянофилами и почвенниками [24] и в чем-то близкое западноевропейской философии жизни. Федоров — основатель русского космизма, который с теологической точки зрения представляет собой весьма неоднозначное явление. Онтологизм в построениях Федорова реализуется через соотнесение природы и истории. Еще у Гегеля они противопоставлялись. Дарвин попытался снять это противопоставление. Мифологема саморазвивающейся материи стала одной из самых популярных вплоть до современных концепций глобального эволюционизма. Космизм также против противопоставления природы и истории, при этом рассматривает природу не только как одушевленную, но и как открытую духовным воздействиям.

Человек — вершина творения и ключ к восстановлению всей твари от поразившей ее болезни греха. Очевидные последствия грехопадения — страдания живых существ и смерть. Отпадение от Бога поставило человечество в зависимость от слепых сил природы. Однако по мере развития цивилизации люди постепенно берут под контроль материальные стихии. Знание действительно становится силой, как это заповедовал человечеству Ф. Бэкон. Роль техники в процессе обретения власти над природой двойственна: она может служить людям во благо, а может, как в случае с войнами, и во зло. Россия пока не в первых рядах индустриального и научного прогресса, но в этом и ее преимущество, ведь страны Запада относятся к природе не как к матери, не по-сыновнему, а как хищники и потребители. Духовному механицизму западной цивилизации следует противопоставить органическое мировоззрение, в котором созданный Богом космос вместе с человеком, занимающим в космосе особое место, рас-

смачивается как живая, самоорганизующаяся, развивающаяся в ноологическом направлении (как позже скажет В. Вернадский) и притом — по нравственным законам, система. В этом существо философии русского космизма.

Миссия России заключается в том, чтобы возглавить мировой прогресс, направив его в должном направлении. Недолжное определяется ценностями власти, богатства, безбожного чудотворения, т. е. фактически тех искушений, которые были Христом отвергнуты, но частями христианского человечества восприняты. Прогресс ради потребления бессмыслен. Должное направление научно-технического развития фундируется, согласно Фёдорову, самим фактом и ценностью того события, которое является центральным для православного христианства. Воскресение Христово положило начало восстановлению свободы человечества от власти смерти. Но упущением исторической церкви стали, по мнению Фёдорова, абстрактная эсхатологичность и пассивно-покорная апокалиптичность в понимании воскрешения умерших.

Фёдоров более чем критично относился к половой жизни, а тем более эротической любви, усматривая в них проявления эгоизма — позиция, в целом характерная не только для христианской аскетике. То, что нарождающиеся поколения выдавливают предков за грань истории, в определенном смысле желая их смерти, не норма, а аномалия, являющаяся следствием грехопадения. Сам Фёдоров был искренним аскетом, Н. Лосский называл его даже «неканонизированным святым» [10, с. 85]. Православная аскетика на уровне онтологии, а русские писатели (особенно Достоевский и Толстой) на уровне феноменологии глубоко исследовали власть половой стихии над личностью. Однако подобного критицизма в отношении к чадородию нет ни в аскетике, ни в классике. Рождение человека в мир рассматривается как чудо и таинство, которое совершается по воле Бога. По этой линии радикальную противоположность Фёдорову составляет В. В. Розанов.

За этой частной позицией стоит более общая проблема соотношения родового и креативного в историческом развитии. Порождающий принцип дает органику (но и уродство), а креативный — сущностную новизну (но и травматический разрыв). В гегелевской концепции развития рождение и творение смешаны вплоть до неразличимости. В различных ветвях русской историософии обозначаются предпочтения этих принципов. Славянофильско-почвенническая линия предпочитает органику, а западническая, скорее, креативность в истории. Фёдоров и Соловьёв — мыслители синтетического плана. Фёдоров парадоксально сочетает, казалось бы, несочетаемое: органическое мировоззрение и отрицание органики в форме полового размножения, которое он предлагает заменить по сути искусственными формами продолжения жизни. Идея «управляемой эволюции», сформулированная трансгуманистами, представляет собой уже вполне внятный проект диалектического синтеза органического и искусственного.

Историософия Владимира Соловьёва наиболее синтетична среди всех концепций XIX в. В своих построениях Соловьёв ориентируется на гегелевское понимание истории как развития, но и акценты расставляет по-другому, и пытается преодолеть односторонности западничества и славянофильства. Его отношение к неославянофильству в лице Н. Данилевского критическое,

а с Достоевским идет диалог. Обращают недостаточно внимания на влияние, которое оказал на русскую философию истории в целом и своего сына в частности С. Соловьёв, выдающийся историк с продуманной философской позицией. Соловьёвы создают зависимые от Гегеля трактатовки истории, при этом отец дрейфует от Гегеля к Тойнби, а сын — к позднему Шеллингу. Кроме того, Вл. Соловьёв испытал противоположные влияния неортодоксальной христианской и еврейской мистики и позитивизма, а в патристическом богословии высоко оценивал преподобного Максима Исповедника, но при этом был вдохновлен «Жизнью Иисуса» Э. Ренана. Сложность интерпретации В. С. Соловьёва и в том, что указанные элементы принимают разные конфигурации в зависимости от этапов эволюции взглядов русского философа.

Западничество дало не только левогегельянское, но и правогогегельянское ответвление. Среди мыслителей либерально-западнической ориентации С. Соловьёв занимает место между позитивистом К. Кавелиным и правогогегельянцем Б. Чичериным [4]. Гегелевская историософия, согласно Соловьёву, излишне спекулятивна, она подменяет исследования реальных фактов и процессов измышленными схемами, которые начинают довлеть над беспристрастным дискурсом в качестве неких догматов. Но и Конт, положивший начало позитивизму, также по-своему схематичен со своим «законом трех стадий» и в этом плане спекулятивен. История многообразна, не вписывается в предначертанные отрывающимся от земли разумом схемы и нуждается не в отвлеченном категоризировании, которое по сути подгоняет факты под концепцию, а в постижении. Перед нами прообраз (причем не менее объемный) будущего «Постижения истории» А. Тойнби.

С. Соловьёв подчеркивает роль факторов, играющих малозначительную роль у Гегеля — географического, этнографического и энергетического. В первом случае важнейшим является различие между сухопутными и морскими цивилизациями. Размер также имеет значение. Но до географического детерминизма С. Соловьёв не опускается. Племенная первоматерия, на оформлении которой вырастают все цивилизации, представляется некой исходной данностью, которая описывается и многое объясняет, но сама не объясняется. Однако и это один из факторов. Указание на специфическую энергетику (способность к самопожертвованию и т. д.) коллективных акторов исторического действия преобразует «симфонические личности» в философии истории Л. Карсавина и теорию пассионарности Л. Гумилева. Комбинации факторов порождают многообразие цивилизаций, обладающих неповторимыми «физиономиями» (будущая «физиогномика культуры» Шпенглера). Тем не менее рубрикации возможны как в синхроническом, так и в диахроническом разрезе. Воспроизводящиеся типы цивилизационного устройства — трудовой, военный, предпринимательский. Еще одно типологическое различие — между цивилизациями, ориентированными на родовое и личностное начало. Первое характерно для Востока, второе — для Запада. История делится на древнюю — до Христа, и новую — христианскую. Россия — часть западного мира, пытается обосновать С. Соловьёв достаточно спорный тезис. Запад представлен в истории четырьмя культурными формообразованиями — Греция и Рим в древности, а в христианскую эру — Европа и Россия. С Гегелем Соловьёва роднят государствоцентризм

и признание особой роли религиозного фактора. Надо отметить свойственное Соловьёву предчувствие смысловой исчерпанности истории. Вопрос: «Что придет на смену христианской цивилизации?» открыт. Здесь кроется их различие с Гегелем, который полагал, что настоящая жизнь только начинается в германохристианском мире, особенно после появления высшей формы философской саморефлексии. Сын истории в утопический период творчества попытается опровергнуть предчувствие своего отца о смысловой исчерпанности как западной, так и российской цивилизационной формы христианства, а в «Трех разговорах» даст внешне модернистский и экстравагантный, но по сути православно-консервативный ответ о том, что и кто грядет на смену.

В. Соловьёв не только наследует идею центрального значения христианства в истории и христианского характера русской культуры от славянофилов и своего отца, но и выражает ее даже резче. Философия истории Гегеля недостаточно христороцентрична. Здесь Соловьёв идет за поздним Шеллингом и даже в чем-то превосходит его. Ключевая работа раннего периода — «Чтения о богочеловечестве» — представляет собой первую в России попытку построения онтологии истории на систематической основе [21]. Христианство — это сам Иисус Христос, созданная им Церковь и, наконец, христианство в значении культурно-исторической реальности, выходящей за границы Церкви. Подобно энергиям, истекающим из онтологического ядра, эманации Церкви просветляют христианскую культуру, но и искажаются в этом процессе.

Согласно Соловьёву, Иисус Христос — центр всемирной истории, причем не только социальной. Это время интервенции эволюционистских теорий в пространство научной и философской мысли, природа понимается уже историчнее, чем в немецкой классике, и Вл. Соловьёв предлагает первую богословскую интерпретацию эволюционизма. Она исходит из положительной оценки эволюционной картины мира. Согласно Соловьёву, между философией, Библией эволюционной теорией нет неразрешимых противоречий. Эволюция — продолжение творения. Однако, в отличие от более поздних концепций, в частности П. Тейяра де Шардена, игнорирующих грехопадение (а значит, и девальвирующих искупление), Соловьёв выстраивает мистически понимаемую историю природного мира. Творение и грехопадение происходят в праисторические времена. Можно сказать, что это не обычные события, а трансцендентальные. Эволюция не тождественна продолжающемуся творению, поскольку грехопадение вносит функциональный дефект, повреждая мировую душу-Софию, которая объемлет природный мир, скрепляя и оживотворяя его. Эволюционирующая природа находится не только в процессе продолжающегося творения, понятого как сугубо божественное деяние, но и в процессах излечения и исцеления. Искупление, таким образом, рассматривается не только как событие, что характерно для классического богословия, но и как космологический и онтологический процесс. Этого не было у Гегеля, хотя он начал интерпретировать реалии, описываемые догматами, как онтологические процессы. Если у Гегеля Бог, развивая творимый Им мир, освобождает его (на духовной стадии) от тесных рамок пространства и времени, то Соловьёв ведет речь об освобождении мира, включая материальную природу, от греха и его последствий.

Грех — не антитезис в диалектике духа, а болезнь, которая поразила всё творение, ибо «вся тварь совокупно стенает и мучается донныне» (Рим. 8: 23). Иисус Христос — спаситель мира, а не только человека. Соперник Бога — дьявол. Дьявол активен, и активность его сохраняется и после грехопадения. Всемирная история я предстает ареной борьбы между Богом и сатаной за спасение (порабощение) души мира, Софии. София — трансцендентальная основа Красоты («Тут дьявол с Богом борется!» [5, с. 195]). А полем битвы оказываются уже не только сердца конкретных людей, как у Достоевского, а сердцевина всего мироздания, некое мистическое Сердце тварного мира. Именно такой борьбой между добром и злом, чувственными символами которых в материальном мире выступают красота и безобразие, Соловьёв объясняет (и, похоже, довольно удачно) сбой и тупики эволюции, а также феномен уносящих многочисленные жертвы природных катаклизмов, маловразумительно трактуемых в рамках классических теорий Промысла. Бог работает в истории с творением, которое поражено грехом, толкуемым опять-таки онтологически, а не просто этически и социально. Творец выступает тем самым и как врач, а в истории выделяются смысловые планы творения, болезни (падения) и выздоровления (спасения).

Первоначальное грехопадение происходит в духе — в ангельском мире. Суть падения ангелов — гордость, жажда быть самим по себе. Суть греха мира — отпадение Софии, в которой Соловьёв видит прообраз будущего человечества, в отчуждение от Бога. Повторяется мысль, высказанная в гностической теософии Я. Бёме, о том, что грехопадение человека воспроизводит грехопадение Софии. Процесс спасения направлен на восстановление этого онтологического разрыва, что осуществимо только на условиях синергии. Получается, что природа стремится в своем историческом развитии к человеку, он — венец творения и высшая стадия эволюции материального мира. Человек, поставленный Богом в центре мира как его онтологическая скрепа, стягивающая воедино стихии, материю и дух, повторяет подсказанное Змеем стремление стать «яко бози». В мире и в самом человеке возбуждаются центробежные хаотические процессы. Здесь Соловьёв следует за Шеллингом. Смысл истории заключается в преодолении хаотических тенденций, которое возможно через восстановление отношений с Богом на онтологическом уровне. Грехопадение людей — это заболевание, а не переход к зрелости, как предполагал Гегель. Поэтому, если природа стремится к человеку, то история — к Богочеловеку.

Говоря о Востоке и Западе, Соловьёв переводит в религиозный горизонт культурологические наблюдения своего отца. Порок Востока — бесчеловечный Бог, и историческое Православие («византийско-московское», согласно Вл. Соловьёву) находится, к сожалению, в поле притяжения этого архетипа. Порок Запада — безбожный человек. Историческая миссия России заключается в преодолении обеих крайностей.

Соловьёв начинает проектировать свою утопию — теократическую, романтическую, экуменическую. Сильный ум, специфический мистический опыт и богатое воображение в сочетании с хорошей осведомленностью в исторических фактах и философско-теологических концепциях придают его построениям неповторимый колорит. Смысловым центром истории после Христа является Церковь. Церковь — тело Христово, а Христос — её Глава.

Но феномен не тождествен ноумену, сущее не равно должному, историческое христианство не совпадает с невидимой Церковью. Однако Соловьёв не застрекает в кантовских категориях, переходя к гегелевскому положению о том, что сущность является, а явление — существенно. Так и историческая церковь несёт в себе истину христианства, которая когда-то должна будет проявиться сполна. Спасение, субъектом которого выступает Церковь, подобно выздоровлению. Однако болей не просто человечество, но и его обоживаемая часть в лице Церкви. Церковь в ее земном странствии подобна телу Иисуса Христа до его воскресения. Оно страдает и болей, его бьют извне, а изнутри раздирают соблазны, ереси и расколы.

«История и будущность теократии» [22] рисует нам эволюцию от несовершенных форм обустройства социума на основе принципа боговластия к адекватным. Как и у Достоевского, под влиянием которого находился молодой философ, центральная роль в сотворении подлинной теократии принадлежит России. Мечта имеет полное право сбыться на Земле, ибо всё разумное станет с неизбежностью Промысла действительным. Русский человек — это всечеловек. Однако (и здесь видно влияние Гегеля и отца) субъектами земной истории выступают государства. Русское государство наиболее подходит для воплощения теократического идеала, ибо только у нас остался христианский царь. Даже Петр I, хоть и совершал ошибки, по существу делал большое дело [19]. Российская монархия, как и все историческое, не вполне отвечает своей идее, но готова, по замыслу Соловьёва, к позитивной трансформации. Размах фантазий Соловьёва настолько глобален, что почвеннические земства действительно кажутся не более чем «малыми делами» в масштабе всемирной истории, эстафету лидерства в которой должна подхватить Российская монархия. Ключ к решению проблем всемирной истории — в объединении церковью. Предполагаемый метод — союз русского императора и римского понтифика [20].

Перед нами новая редакция мифологемы «Москва — Третий Рим», синтезирующая имперскую версию Петра Великого и культуростроительную версию славянофилов. Соловьёв не просто соединяет эклектически, но и привносит нечто свое, выстраивая метафизические основания для экуменического богословия истории. Если Церковь составляет духовный центр всемирной истории, то все проблемы действительно коренятся во внутренних церковных нестроениях. Вопрос, однако: можно ли их решить внешним объединением? Соловьёв поначалу отвечает на него положительно, закладывая в основание возведенную в философскую теорию интуицию Достоевского о «всецелочелочности» русского народа. Русь не просто воссоздаст вселенскую церковь (поскольку нельзя воссоздать то, чего исторически никогда и не было), но в каком-то смысле явит ее впервые, станет поистине, не только в ноумене, но и в явленной действительности Новым Израилем. Как известно, Соловьёв никогда не был антисемитом, а перед смертью молился о спасении еврейского народа. Русь станет Новым Израилем в духовном смысле, преодолев не только национальную рознь, но и вековую вражду между христианами и иудеями.

Теократическая утопия Соловьёва — это «наш ответ Гегелю», интегрирующий практически все основные версии — западническую, славянофильскую, почвенническую, социалистическую, либеральную и даже позитивистскую.

К ним Соловьёв добавляет экуменизм, которого отсутствовал у его предшественников, за исключением, пожалуй, позднего Шеллинга. Большой экуменический оптимизм демонстрирует только «Роза мира» Д. Андреева, а более радикальный социально-исторический оптимизм — философия общего дела Н. Фёдорова. Соловьёвская «свободная теократия» — даже не великая культура германо-христианского мира и не царство либеральной демократии вedomого Соединенными Штатами атлантического сообщества, победившего в холодной войне славянско-азиатскую империю, а практически преддверие Царства Божьего.

Перед смертью Соловьёв поменял историософскую позицию на прямо противоположную, отказавшись от романтического проектирования будущего в направлении самодержавно-экуменической утопии в пользу апокалиптической интерпретации научного и социального прогресса. Однако этому внешне революционному изменению предшествовала внутренняя эволюция мирозерцания самого мыслителя.

Биографы отмечают, что в последние годы жизни философ испытал весьма специфический духовный опыт, который уже никак нельзя назвать романтическим, как это бывало в его юности. Соловьёв сам признавался, что он верил в Бога, а в чёрта — нет. Даже если его поздний опыт столкновения с темными духовными силами трактовать чисто психологически (как это и предлагалось Ивану Карамазову), мировоззрение философа все-таки радикально поменялось. Познакомился Соловьёв и с трактатами Ницше. Оптимистический взгляд на якобы позитивное ядро, заключенное в «религии человечества» Конта [18], сменяется пониманием, что такое «слишком человеческое» не удерживается собственными силами в онтологическом локусе срединного мира, но открывает само в себе какой-то нечеловеческий горизонт.

Соловьёв выстроил свою «Краткую повесть об Антихристе» в форме притчи с элементами авантюрного рассказа, в котором сохранены основные посылы последней книги Библии. Невидимая Церковь становится видимой эсхатологически. Сохраняется место в эсхатологии Соловьёва и для Софии. Эсхатологическая церковь — это церковь экуменическая, Вселенская в подлинном смысле слова.

Скептическая оценка социальных усовершенствований — дело привычное для религиозно-консервативных сообществ. Но предоставление об «антихристовом добре» как целевой причине научно-технического и социально-экономического прогресса является гениальным изобретением Владимира Соловьёва. Подобно Шеллингу, создавшему две системы философии — негативную и позитивную, которая выходит за рамки рационализма, критикуя его, Вл. Соловьёв создает две историософии, исходящие из общего онтологического посыла — утопическую и эсхатологическую. Последняя выходит за круг идей православно-романтической и пророссийски-романтической направленности, смыкаясь какими-то гранями с такими критиками Соловьёва, как Леонтьев и Розанов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Мирозозерцание Достоевского. — Прага: YMCA-PRESS, 1923. — 238 с.
2. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. — М.: АСТ, 2011. — 639 с.
3. Богатырёв Д. К. Новозаветное откровение во встречах с религиями и культурами // Христианство: pro et contra, антология. 2-е изд., испр. и доп. / сост.: Д. К. Богатырёв, А. М. Прилуцкий; вступ. статья Д. К. Богатырёва. — СПб.: РХГА, 2017. — С. 7–57. (Русский Путь).
4. Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. — СПб.: РХГИ, 2001. — 960 с.
5. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. — М.: АСТ, 2007.
6. Достоевский Ф. М. Пушкинский праздник // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. — СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1883. — Т. 1.
7. Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). — СПб.: Изд-во РХГА, 2012. — 585 с.
8. Ерыгин А. Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма. — Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского гос. ун-та, 2004.
9. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. — СПб.: Общество Памяти Игумены Таисии, 2015. — 112 с.
10. Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Советский писатель, 1991. — 482 с.
11. Любимов Д. Ю. Из воспоминаний // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: в 2 т. — М.: Художественная литература, 1990. — Т. 2.
12. Мейендорф И., прот. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. — Paris: YMCA-PRESS, 1990. — 446 с.
13. Меттан Г. Запад — Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. — М.: Паулсен, 2016. — 500 с.
14. Паперный В. З. Культура 2.0. — СПб.: Новое литературное обозрение, 2016. — 414 с.
15. Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI вв. — Вып. 6. — М., 1984.
16. Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе — СПб.: Алетейя, 2000. — 480 с.
17. Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. — М.: Советский писатель, 1990. — 480 с.
18. Соловьев В. С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2.
19. Соловьев В. С. Несколько слов в защиту Петра Великого. // Петр Великий: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 2003.
20. Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. — М.: Путь, 1911. — 451 с.
21. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Правда, 1989. — Т. 2. — 738 с.
22. Соловьев, В. С. История и будущность теократии. — Т. 1: Предисловие. Вступление. Философия библейской истории. — Загреб, Акционерная тип., 1887. — 396 с.
23. Страда В. Этика террора. От Федора Достоевского до Томаса Манна. — М.: РОССПЭН [Политическая энциклопедия], 2014. — 151 с.

24. Страхов Н. Н. Мир как целое. — М.: Айрис-пресс, 2007. — 569 с.
25. Сумин О. Ю. Гегель как судьба России. История русско-советской философии и философия советско-русской истории. — Краснодар: Глагол, 2005. — 364 с.
26. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Киев, 1991. — 848 с. — URL: https://www.rusinst.ru/docs/books/G.V_Florovskiy-Puti_russkogo_bogosloviya.pdf
27. Хомяков А. С. Церковь одна. Опыт катехизического изложения учения о Церкви. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2018. — 448 с.
28. Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего. — СПб., 2004.
29. Чаадаев П. Я. Философические письма. — М.: Эксмо, 2006. — 749 с.
30. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — М.: Эксмо, 2007. — 800 с.
31. Штейнберг А. З. Система свободы Ф. М. Достоевского. — Берлин: Скифы, 1923. — 144 с.
32. Kaufmann W. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. — New York: Meridian Books, Inc., 1956. — 314 p.

*К. В. Лощевский**

ФИЛОСОФСКАЯ ИСТИНА И ЛИТЕРАТУРНАЯ ФИКЦИЯ: ИЗОБРЕТЕНИЕ СМЫСЛА

В статье рассматриваются аспекты, сближающие философское мышление и художественную литературу. Обсуждается глубинная связь раскрытия философской истины с нарративным характером его описания. Проводится аналогия между познавательным актом и узнаванием как центральным моментом античной драмы. Демонстрируются примеры использования литературных приемов для усиления убедительности философского содержания. В этом контексте философская веридикция как высказывание «объективной» истины сопоставляется с художественной речью.

Ключевые слова: Аристотель, философская истина, Парменид, дескрипция, нарратив, узнавание, веридикция.

K. V. Lostchevsky

PHILOSOPHICAL TRUTH AND LITERARY FICTION: INVENTION OF SENSE

The article examines the aspects that bring together philosophical thinking and literary fiction. The deep connection between the disclosure of philosophical truth and the narrative character of its description is discussed. An analogy is drawn between the cognitive act and recognition as the central point of the ancient drama. Examples of using literary techniques to intensify the persuasiveness of the philosophical content are shown. In this context, a philosophical veridiction as an expression of objective truth is compared with artistic speech.

Keywords: Aristotle, philosophical truth, Parmenides, description, narrative, recognition, veridiction.

I

Аристотель замечает в «Поэтике», что «между Гомером и Эмпедоклом ничего нет общего, кроме метра, и поэтому одного по справедливости можно

* Лощевский Кирилл Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский Гуманитарный университет профсоюзов; cantalamessa@mail.ru

назвать поэтом, а другого скорее природоведом» [2, с. 647]. Содержательное различие между «фюсиологической», философской и поэтической, литературной речью оказывается для него важнее их формального сходства. В первой артикулируется *θεωρία*, раскрытие истины, обнаружение того, что есть, «прячущейся природы» [7, с. 192], тогда как вторая представляет собой *ποιητική τέχνη*, искусство творения [1, с. 67], миметическое измышление несуществующего, хотя и возможного.

Однако если мы обратимся к самому первому дошедшему до нас связанному философскому тексту, онтологической поэме Парменида [7, с. 286], то увидим, что раскрытие истины в нем интегрировано в нарративную фабулу, в которой можно разглядеть сразу несколько стандартных литературных форматов — от мифологического или сказочного странствия и мистического видения до романа воспитания. Экспликация философской истины осуществляется в ходе повествования, в котором рассказчик де-факто отождествляется с ищущим и обретающим истинное знание протагонистом, а само это знание выполняет сюжетобразующую функцию, с одной стороны, легитимируя сам нарратив, а с другой — легитимируясь последовательностью («складом») [2, с. 652] излагаемых событий. Истина раскрывается в дескрипции ее раскрытия, именно контекст этого раскрытия гарантирует ей ее статус: речь богини Дикэ в буквальном смысле открывает автору-протагонисту глаза, он начинает видеть до тех пор незримое, узнает шокирующую («многокарающую») правду, которая радикально и необратимо трансформирует его самого. И эта глубокая трансформация оказывается важнейшим свидетельством истинности истины: очевидная убедительность результата может объясняться только соответствующей силой скрытой причины.

Статус лица, от которого ведется речь, поверх любых логических и рациональных аргументов воздействует на восприятие ее содержания. Поэтому артикуляция как истины, так и лжи включена в определенную литературную диспозицию и остается зависимой от нее, какие бы критерии «объективности» к ней ни применялись. Так, Платон во второй книге «Государства» в разгар обсуждения вопроса о природе справедливости использует весьма характерный литературный прием: подмену субъекта дискурса, цель которой — повлиять на его риторическую валентность. Если Парменид апеллирует к авторитету богини для придания максимальной убедительности своей онтологической программе, то у Платона мы сталкиваемся с более сложной и изощренной конструкцией. Речь, приписываемую Фрасимаху, явному оппоненту Сократа, произносит один из очевидно зависимых от Сократа участников диалога — Главкон. Выступая от имени Фрасимаха, он формулирует социо-антропологическую концепцию, не вполне вписывающуюся в сократовскую парадигму «идеального» государства, основывающегося на специфической интерпретации понятия «справедливость», но тем не менее содержащую весьма далеко идущие импликации. Рассуждая о соотношении справедливости и несправедливости, Главкон приходит к принципу, который можно было бы назвать «принципом аффективной асимметрии» и который становится (и, по сути, остается вплоть до Гоббса и прочих новоевропейских политических мыслителей) мотивационным антропологическим базисом конвенционалист-

ских социально-политических теорий. Главкон сравнивает интенсивность аффектов, вызываемых, с одной стороны, причинением несправедливости кому-либо другому и, с другой стороны, претерпеванием несправедливости от кого-нибудь другого. Главкон утверждает, и это не вызывает возражений у остальных участников диалога, что страдание, вызванное претерпеванием несправедливости, значительно интенсивнее, чем удовольствие, получаемое от ее причинения, какой бы она ни была по своему характеру. И именно это различие оказывается решающим фактором для того, чтобы люди вступили друг с другом в договорные отношения — с целью исключить производимые несправедливостью страдания: «Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор. Установления закона и получили название законных и справедливых» [6, с. 118]. Таким образом, с помощью принципа аффективной асимметрии Главкон описывает универсальную социогенетическую матрицу, которая ориентирована на фундаментальную человеческую проблематичность, коренящуюся в конечном счете в психосоматической структуре человека. Юридически кодифицированная социальность представляет собой средство самообороны, причем в двойном смысле: защиты себя как автономного аффективного субъекта и защиты от себя как от автономного аффективного субъекта, поскольку другой в силу своей неустранимой герметичности может быть понят только как проекция наших собственных аффектов, желаний и мотивов. Но такая ориентация на автономную субъективность в конечном счете неизбежно приведет к противоречию с идеей государства как первичной универсальной целостности, логически и онтологически предшествующей своим структурным моментам, в качестве которых выступают отдельные индивиды и группы. Это вполне софистическая позиция, которая действительно могла бы быть артикулирована софистом Фрасимахом.

Первоначально Платон именно ему и поручает выступить с этой неоднозначной (а строго говоря, очевидно ложной) концепцией, однако тот, в свою очередь, молчаливо уступает слово Главкону, персонажу более нейтральному, во всяком случае не стигматизированному в качестве софиста, т. е. лица, речи которого заранее скомпрометированы его статусом и должны автоматически вызывать в платоновском кругу заведомо негативную реакцию. Мы можем только гадать о мотивах подобной двойной субституции, но напрашивающаяся версия состоит в том, что именно софистическая репутация Фрасимаха заставляет Платона поменять субъекта дискурса, а это — по крайней мере косвенно — свидетельствует о том, что сенсуалистски-конвенционалистская концепция генезиса социальной и политической организации человеческого существования не отвергается им с порога и требует дальнейшего осмысления. В пользу этого говорит и то обстоятельство, что речь Главкона, включающая в себя также известный миф о пастухе и перстне, практически не встречает критики со стороны Сократа, оставляющего ее без комментариев и продолжающего гнуть свою линию прояснения связи проблемы справедливости с возникновением и функционированием политических институтов. Таким образом, если в поэме Парменида истину высказывает тот, от кого этого и следует ожидать — богиня Дикэ, что придает дополнительную весомость содержанию высказывания, то в диалоге Платона ложную, во всяком случае

сомнительную, концепцию формулирует отнюдь не тот, кому это положено по статусу, — не софист Фрасимах, а прикрывающийся его именем почтительный слушатель Сократа Главкон, тем самым воздействуя на восприятие читателя, меняя его потенциальное отношение к сказанному с явно скептического на по крайней мере благожелательно заинтересованное.

II

В центральном событии обретения истины, описанном Парменидом, вполне позволительно усмотреть аналогию с узловым моментом античной драмы — «узнаванием», на котором фокусирует внимание Аристотель в «Поэтике» [2, с. 657]. Узнавание есть перемена от незнания к знанию, вызывающая перелом в судьбе героя и оказывающая сильнейшее эмоциональное воздействие на зрителя или читателя. Герой узнает нечто, перенаправляющее его жизнь от счастья к несчастью (или наоборот), и само это перенаправление свидетельствует в пользу истинности обретенного знания. Автор-протагонист в поэме Парменида узнает истину от богини, и его жизнь меняется самым решительным образом: из дома Ночи он перемещается в область Света, из слепого он превращается в зрячего, т. е. проходит инициацию, обретает самого себя в своей полноте и подлинности (интересна двойная инверсия этой сюжетной линии в «Эдипе-царе» Софокла: Эдип, узнав истину от слепого Тиресия, ослепляет себя, тем самым одновременно и отказываясь от себя, и признавая принципиальную несостоятельность чувственного зрения).

Этот мотив утраты и обретения самого себя вновь и вновь воспроизводится в европейской философской традиции — от платоновского мифа о пещере до картезианского сомнения и его преодоления в эксклюзивной достоверности *cogito*. При этом речь идет не только о фиксации неких «объективных» данностей, но и прежде всего о дескрипции, специфической генерализации и осмыслении (не-интерсубъективируемого) индивидуального опыта, а это и есть, собственно, задача *fiction*, «художественной» литературы. Под этим углом зрения «нейтральность» философской истины проблематизируется, истина не столько «открывается», сколько фабрикуется и с помощью литературных и риторических средств навязывается аудитории: философия с самого начала заявляет о себе как о продуктивной, «пойетической» практике изобретения и трансляции экзистенциально значимых смыслов.

Так, Декарт в «Размышлениях о первой философии» выстраивает увлекательный сюжет ментального приключения: утраты и обретения самого себя как источника и гаранта объективной достоверности. При этом первоначальное требование, выдвинутое Декартом в отношении содержаний своего сознания — радикальное сомнение, — оказывается выполнимым лишь с помощью литературного вымысла: тотальная элиминация всего недостаточно достоверного не может быть осуществлена в полной мере, если она ограничивается последовательной тематизацией нетематизированных полей сознания и редукцией к простой (математической) очевидности. Такая очевидность обладает некоторыми признаками искомой достоверности, но еще не отвечает всем необходимым условиям. Радикальность сомнения ведет Декарта к нейтрализации различия между «сном» и «явью», фикцией и реальностью, более того,

если реальность и может быть как-то удостоверена, то только столкновением с иной, вымышленной «реальностью», реальность которой парадоксальным образом оказывается более реальной, чем реальность «реальной» реальности. Ведь если я не могу отличить реальность от вымысла, я должен все считать вымыслом, я должен полагать, что не просто обманываю относитительно своих ментальных содержаний, а меня умышленно и целенаправленно обманывают: «Я сделаю допущение, что... какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность, чтобы ввести меня в заблуждение» [5, с. 20]. Реальность этого вымышленного гения не более реальна, чем реальность всего того, что дискредитировано радикальным сомнением, однако она представляется более допустимой, более приемлемой и, главное, более продуктивной для решения поставленной Декартом задачи. Иными словами, вымысел, с самого начала не отрицающий своей фиктивности, более пригоден для отыскания последней (или первой) достоверности, чем вымысел, претендующий на то, что он отсылает нас к неким «реальным», невымышленным референтам. Вымышленный «злокозненный гений» испытывает протагониста тем, что предлагает ему вымыслы под видом реальности, тем самым направляя его к отысканию истины, которая только потому и является истиной, что прошла испытание абсолютной, автореферентной фиктивностью. В этом смысле фиктивный и генерирующий исключительно одни лишь фикции гений оказывается ничуть не менее «правдивым», чем «всеблагой Бог, источник истины». Без фиктивного Другого, порожденного сомневающимся и сомнительным, а стало быть, столь же фиктивным (ибо радикализм сомнения проявляется именно в том, что оно объявляет все хоть сколь-нибудь сомнительное «совершенно ложными домыслами») Я, невозможно было бы обнаружение реального, несомненного, истинно сущего Я: «А раз он меня обманывает, значит я существую» [5, с. 21]. Гарантией истины становится вымышленный обман вымышленного обманщика, поскольку в отсутствие какой-либо достоверности (а именно таково условие «радикального сомнения») единственной «архимедовой точкой», позволяющей достичь истинной достоверности, может быть только заведомая недостоверность вымысла. Радикальное сомнение лишает Я и его содержания всех возможных референтов, включая и его само, превращая его в псевдоавтореферентную инстанцию, поэтому отыскание первичной достоверности неизбежно осуществляется как конструирование реальной референции автореферентного Я. Все прочие реальные референты Я зависят от этой первичной автореференции, и фиксация данной зависимости — функция «правдивого Бога», доказательство существования которого также выводится из первичной автореференции Я. Но вот сама эта автореференция ниоткуда выведена быть не может, а может быть лишь произвольно установлена, причем сложным путем: фиктивное Я изобретает фиктивного Другого, изобретающего фиктивную реальность содержаний Я, которое, установив их фиктивный характер, констатирует реальность собственного существования, в результате чего истинное Я становится референтом фиктивного Я, замыкая круг автореферентной связи.

Таким образом, Декарт описывает индивидуальный опыт как основание универсальной достоверности. Он требует «узнавания» — распознавания

и применения к себе описанной процедуры фиксации автореферентного Я. «Объективная» истина раскрывается при помощи радикальной субъективизации диспозиции Я и мира. Истина может говорить только от первого лица — автореферентного Я, убедившего себя в своем существовании путем дискредитации реального и апологии воображаемого и убеждающего других посредством имитации нейтрального рассуждения в описании своего персонального опыта.

III

Воля к истине реализуется в речи об истине и в «веридикции» (если использовать термин М. Фуко) [8, с. 35] — высказывании истины, конструирующем реальность и тем самым учреждающем онтологическую и этическую нормативность. В этом смысле традиционное противопоставление философской веридикции нарративным дискурсам, прагматика которых выходит за рамки нейтральных констатаций и которые поэтому подразумевают определенный перформативный потенциал, оказывается чересчур прямолинейным. Философское мышление и его артикуляция, как и художественные практики, являются делом «продуктивной способности воображения», генерирующей новые объекты, новые причинно-следственные связи и новые значимые различия.

Томас Гоббс, например, для объяснения генезиса и существа социально-политической организации человеческого существования прибегает к изобретению фикции — «войны» как противоположности эмпирической реальности — «миру» [3, с. 94]. В данном случае речь идет уже не о конструировании персонажей и сюжетных линий, а об измышлении целого универсума со своей структурой и правилами функционирования (пусть даже в качестве его основного правила устанавливается отсутствие всяких правил). Для понимания того, что есть, Гоббс описывает то, чего нет, фантазирует, воображает, лишь формально ссылаясь на исторические, политические и этнографические примеры наличия «естественного состояния» [3, с. 97]. Более того, сам переход от воображаемого состояния «войны» к эмпирически данному состоянию «мира» осуществляется посредством совершенно невероятной и, естественно, никогда не имевшей места в реальности операции — заключения «общественного договора», предусматривающего отказ от собственных «естественных» прав в пользу некоего столь же воображаемого лица, что приводит к формированию существа, фантастический характер которого уже не только не маскируется, но всячески подчеркивается — библейского чудовища Левиафана, смертного Бога, «которому мы... обязаны своим миром и своей защитой» [3, с. 133]. Тем самым наиболее убедительной стратегией интерпретации несомненной и даже тривиальной реальности опять-таки оказывается изобретение, конструирование фикций, сама фиктивность которых выглядит реальнее любой реальности. Этот прием Гоббс применяет и в других случаях; например, давая в «Основах философии» определение пространства, он предлагает читателю включить собственное воображение и представить себе полное уничтожение мироздания. Тогда представление о какой-либо вещи, ее воображаемый образ (*phantasma*), и будет тем, что называют пространством [4, с. 140]. Стало быть, описание и объяснение реального, сущего и необходимого предполагает измышление

чего-то фиктивного, несуществующего и невозможного, поскольку реальное само по себе всегда остается непроницаемой и герметичной инстанцией, недоступной «объективной» дескрипции.

Это означает, что референция объективной дескрипции истины попадает в зависимость от субъективных конструкций, иными словами, истина неотделима не только от способа своей артикуляции, но и от фигуры того, кто ее высказывает, от его индивидуального — чувственного, сверхчувственного или даже профетического — опыта. Истина, традиционно легитимирующаяся своей «объективностью», т. е. принципиальной анонимностью, оказывается неотделимой от «авторства», точнее, от «авторизации», уполномочивания на высказывание истины некоей высшей инстанцией, репрезентации этой инстанции в медиуме языка. Именно здесь намечается новая пограничная линия, отделяющая философскую веридикцию от художественной речи: в первой говорящий истину репрезентирует в своей речи «большого Другого», говорит от имени того, кто — будь то бог, природа, общество, моральный или интеллектуальный авторитет, порядок дискурса — по умолчанию воспринимается как носитель и гарант высказываемых истин, перекладывая на него ответственность за все риски, связанные с изобретением неконвенциональных смыслов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1. — С. 63–368.
2. Аристотель. Поэтика / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 645–680.
3. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А. Гутермана // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1991. — Т. 2. — С. 3–590.
4. Гоббс Т. Основы философии. / пер. с лат. А. Гутермана и Н. А. Федорова // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — С. 66–506.
5. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 2. — С. 3–72.
6. Платон. Государство / пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // Платон. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — С. 79–420.
7. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / пер. с древнегреч. А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989.
8. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. — СПб.: Наука, 2014.

*И. И. Смирнов**

КОНЦЕПТ АНТИФИЛОСОФИИ КАК ПАРАДИГМА НЕДИАЛЕКТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА ХРИСТИАНСТВА

Статья посвящена исследованию концепции антифилософии как специфического типа дискурса, возникающего на границе философии и не-философии. Рассматривается вопрос, каким образом не-философский дискурс, например, свойственный мысли апостола Павла религиозный дискурс христианства, осуществляя трансгрессию философского языка, порождает особый недиалектический язык. Недиалектический дискурс антифилософии анализируется в статье с помощью философии события А. Бадью, деконструкции текстов апостола Павла Дж. Агамбеном, теории дискурсов и современной философии различия. Предметом анализа стали ключевые для апостола Павла оппозиции: антидиалектика смерти и воскресения, закона и благодати, знания и веры.

Ключевые слова: Апостол Павел, А. Бадью, Дж. Агамбен, антифилософия, трансгрессия, событие, диалектика, дискурс.

I. Smirnov

THE CONCEPT OF ANTI-PHILOSOPHY AS A PARADIGM OF NON-DIALECTICAL DISCOURSE OF CHRISTIANITY

The article investigates the concept of anti-philosophy as a specific type of discourse, which arises on the borderline between philosophy and non-philosophy. It is considered how non-philosophical discourse, that is, for example, characteristic of the thoughts of the Apostle Paul religious discourse of Christianity, carrying out the transgression of philosophical language, generates a special non-dialectic language. In this paper, the non-dialectic discourse of anti-philosophy is analyzed using "Philosophy of the Event" by A. Badiou, the deconstruction of the texts of St. Paul by G. Agamben, the theory of discourse and modern philosophy of difference. The analysis focuses on Paul's key oppositions: the anti-dialectics of death and resurrection, the law and grace, knowledge and faith.

Keywords: apostle Paul, A. Badiou, G. Agamben, anti-philosophy, transgression, event, dialectics, discourse

* Смирнов Иван Иванович, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; smirnov-i@mail.ru

Ален Бадью в своей книге «Метафизика реального счастья» [14] называет антифилософами апостола Павла, Паскаля, Руссо, Кьеркегора, Ницше, Витгенштейна, Лакана и считает, что антифилософы выступают своего рода воспитателями философов. Бадью понимает под антифилософией не отрицание философии, а скорее трансформацию философии, точнее, трансформацию парадигм самого мышления. К сущности антифилософии, по Бадью, следует отнести то, что субъективная позиция создает аргумент в дискурсе, а экзистенциальные моменты возводятся в ранг гаранта истины. Таким образом, задача антифилософии состоит в том, чтобы отделить любой процесс истины как от обращения к какому-либо объективному единству, так и от «культурной» историчности. Согласно М. Гройсу [15, с. 7–16], антифилософия — это философия, приписывающая существующим нефилософским практикам универсальное философское измерение. Антифилософ не совершает *эпохе*, не выходит за пределы мира, чтобы занять философскую метапозицию; вместо этого он ищет в качестве антифилософского топоса реально существующие практики, которые обладают очевидным универсальным измерением. Это может быть техника, война, ошибка или иллюзия, смех, слезы, опера, медиа и т. д. Таким образом, антифилософ интерпретирует некоторую реальную практику как универсальную. Сущность антифилософии можно попытаться выразить понятием трансгрессии. Согласно Фуко, трансгрессия — это жест, обращенный на предел, который определяет бытие и в то же время подводит бытие к пределу, но «не как черное к белому, не как запрещенное к разрешенному, внешнее к внутреннему» [12, с. 117–118]. Трансгрессия не попирает пределы, ничего не отрицает и ничего не утверждает, «ничего ничему не противопоставляет, ничего не осмеивает, не пытается потрясти основы; ей не надо, чтобы заблестала обратная сторона зеркала по ту сторону незримой и непреодолимой линии» [12, с. 118]. Трансгрессия вопрошает «беспозитивное начало», которое дает «волю» нашему языку, превращая его в недискурсивный язык [12, с. 120]. Трансгрессивное, считает Фуко, должно найти свой собственный язык, поскольку такое чистое существование можно помыслить только из него самого, и оно не вписывается в порядки существующих дискурсов. Нельзя просто использовать существующий дискурс, чтобы говорить об этом сингулярном опыте, нужно заставить говорить сам этот опыт, чтобы «в изнеможении его языка, как раз там, где не хватает слов, где субъект, который говорит, настигается обмороком», родился язык трансгрессии — язык невозможный и недиалектический, который говорит, но которым субъект «не владеет», который нарушает «единство грамматической функции философа» и основой которого является реальная несовместимость и несовпадение [12, с. 123]. Фуко приходит к метафоре «безумного философа», «того философа, что не вовне своего языка (силой внешней случайности или воображаемого упражнения), а в самом языке, в ядре его возможностей находит возможность трансгрессии своего бытия как философа» [12, с. 125]. Трансгрессия означает не столько потерю языка и конец диалектики, сколько выявление их предела через погружение событийного опыта в язык, чтобы в этом движении языка, когда он говорит то, что не может быть сказано, этот предел обнаружить. В истории философской мысли в качестве антидиалектической следует рас-

смагивать, например, философию различия Ж. Делеза, которая, по оценке Бадью, разворачивается без «посредничеств» — категорий, переводящих «от одной сущности к другой “через” отношение, заключенное внутри, по крайней мере одной из них» [3, с. 47]. Йоэль Регев предлагает в качестве альтернативы диалектике концепцию «совпадения» — «удерживания-вместе-разделенного» — когда мы «имеем дело с последовательностью событий, которые, с одной стороны, не являются полностью бессвязными (в таком случае это была бы просто случайность), а с другой — не могут быть сведены к некоторому предзаданному единству (поскольку в таком случае речь шла бы о закономерности)» [8, с. 11]. По мысли В. Беньямина, задача грядущей теории познания тоже, по сути, антидиалектична:

...найти для познания сферу тотальной нейтральности к понятиям объект и субъект; другими словами, отыскать исконную автономную сферу познания, в которой это понятие ни в коем случае больше не будет обозначать отношение между двумя метафизическими сущностями» [5, с. 37].

Трансгрессия философии теологией имеет место там и тогда, когда теолог философствует не в качестве философа на «службе» у теолога, а когда теолог вынуждает философский язык выговаривать теологические истины и тем самым подходит к своему пределу, который, по сути, со времен Платона и является теологическим. Тогда философия не просто «служит» теологии, решая с ее помощью, например, апологетические задачи, оставаясь тем не менее в своей собственной стихии, или предлагает теологии свой терминологический аппарат для усвоения в догматических определениях, а вынуждена сама богословствовать, оборачиваясь антифилософией, поскольку философствующим субъектом является уже не философ, а теолог. В качестве историко-философского примера можно привести рациональную теологию Аристотеля, который, по мнению Р. В. Светлова, «не просто вводит дискурс о богах в область научной (по тем временам) методологии, но и рационализирует само противостояние “Откровения” и “Разума”, определяя каждому свое собственное место в отношениях между человеческой и божественной сферами» [9, с. 15]. Тем самым философия через теологию ставит саму себя под вопрос, вопрошая о собственных границах. Такое состояние может быть определено как пограничное и предельное: не состояние отрицания, преодоления или отбрасывания, которые в конечном итоге, могут растворить философию в теологии или наоборот теологию в философии (см., напр., [10]), а пороговое, или лиминальное, стремящееся удержаться на самой границе, пределе философии, в двойном движении преодоления-сохранения трансгрессии. Итак, стратегия трансгрессии вовсе не означает маргинальности и не позволяет тотчас же оказаться «по ту сторону», на территории теологии или философии. Это состояние лиминальности [16], переходности, пограничности; оно подразумевает, что граница всегда остается активной. Если применить к нашим рассуждениям стратегию Жака Деррида [7, с. 11], то важно суметь удержаться на границе философского дискурса с целью обнаружения такого не-места или не-философского места (в данном случае — это топос теологии), из которого можно было бы задаваться вопросами о философии. Философия, которая ставит вопрос о себе самой или ставит под вопрос саму

себя, находясь на границе философии и не-философии, вот что открывает возможность антифилософии. Тем не менее Бадью говорит о необходимости исцеления философии от ее «внутрифилософской болезни», которая состоит в «делокализации» современной философии, в утрате философией собственного места, когда она «прививается» к вполне установившимся видам деятельности: искусству, поэзии, политике, психоанализу [4, с. 143]. Аналогично рассуждают и Ж. Делез и Ф. Гваттари, рассматривая философию как возможность различать себя в абсолютно внешнем: «Философии нужна понимающая ее не-философия, ей нужно не-философское понимание, подобно тому, как искусству нужно не-искусство, а науке — не-наука» [6, с. 279]. Такое не-философское место неопределимо посредством философского языка. Чтобы его найти, необходимо столкновение философского дискурса с не-философской, в нашем случае — теологической речью. В то же время философия должна оставаться в рамках «истории философии», не делать «шаг вон из философии», от «прозы истины» к «поэзии видимости» и фетишизации отсутствия [11, с. 143–148].

Рассмотрим фигуру апостола Павла в качестве антифилософа. Апостол Павел в Послании к Колоссянам истинное христианское богомудрие противопоставляет «пустому обольщению» философией: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением» (Кол. 2: 8). Однако внешний конфликт апостола Павла с философией, по мысли Бадью, является только ширмой особой антифилософской дискурсивной позиции. Проповедь апостола Павла обращена к «иудеям» и «эллинам», которые, по мысли Бадью, суть не народы и не религии, но субъективные диспозиции и соответствующие им режимы дискурса [2, с. 36]. Апостол Павел обособляет и ограничивает собственно христианский дискурс через его диспозицию в подвижной топике дискурсов «иудея» и «грека» и по отношению к четвертому предельному дискурсу — дискурсу «чуда» или мистическому. Таким образом, мысль апостола Павла функционирует в четырехугольном пространстве, создаваемом коммуникацией четырех дискурсов: «иудея», «грека», «христианина» и «чуда».

Рассмотрим все четыре дискурса подробно. Иудейский дискурс — это дискурс знамения, и его субъективной фигурой является пророк, который выступает свидетелем и глашатаем знамений трансцендентного. Это дискурс исключительности, поскольку трансцендентное как находящееся по ту сторону природной тотальности требует избранности, знамения, чуда. Греческий дискурс — это дискурс мудрости, субъективным коррелятом которой является мудрец. Мудрость заключается в соотношении логоса с бытием, присвоении субъектом разумной природной тотальности космоса, т. е. это дискурс умопостижения *φύσις*. Космический порядок связывает оба эти дискурса, и они оказываются, по Бадью, «двумя ликами одной и той же фигуры господства», а потому не абсолютными и не универсальными. Иудей есть лишь исключение грека, оба дискурса предполагают наличие друг друга, и в обоих случаях речь идет о законе господстве над тотальностью космоса, либо через умозрение мудрости, либо через интерпретацию знамений трансцендентного. Христианский дискурс апостола, напротив, не связывает себя никаким законом, ни законом космической тотальности, ни законом исключения из тотальности. Дискурс Павла, по Бадью, а-космичен и не-законен, причем он не отменяет законы,

не ниспровергает дискурсы иудея и грека, он просто как избегает любой тотальности, так и не стремится быть знаменем чего-либо. Воплощение и Воскресение Сына порождает в истории сингулярную точку события, которое не управляется ни космосом, ни трансцендентным исключением, но отныне само является истоком истории. Дискурс христианина должен быть равноудален как от дискурса пророчества иудея, так и от дискурса логоса грека. Христианин, пишет Бадью,

не должен быть ни иудео-христианином (пророческое господство), ни греко-христианином (философское господство), ни синтезом обоих. Павел озабочен тем, чтобы противопоставить диагональ дискурсов их синтезу [2, с. 38].

Четвертый дискурс — чуда — существует, поскольку Павел «был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12). Этот дискурс хвалы, дискурс невыразимого, или, как говорит Бадью, «дискурс не-дискурса», не входит в апостольскую проповедь, поскольку неизреченные слова никому не могут быть адресованы. Как «несказанность сказанного» они остаются мистической глубиной и безмолвием христианского субъекта. Воскресение — это не просто чудо, не просто из ряда вон выходящее событие в пространстве космической тотальности. Поэтому оно не является ни чем-то доказуемым, ни чем-то фальсифицируемым. Это контингентное событие, начало абсолютно другого. Проповедь события Воскресения — утверждение того, что смерти нет и исполнением закона является преизобилие благодати — это изменение, как пишет Бадью, соотношения возможного и невозможного [2, с. 67].

Христианский субъект юродством проповеди Христа распятого избегает как греческой мудрости тотальности природы («мы как сор для мира, как прах» (1 Кор. 4: 13)), так и иудейского требования закона. Поэтому «реальное» христианского дискурса, если использовать терминологию Лакана, стирает по отношению к себе различие между «иудеем» и «эллином», диспозиции которых могут сохраняться только в их реальных объектах: законе и природе. Таким образом, событие Воскресения как «реальное» христианского дискурса обнаруживает иллюзорность позиций «реального» дискурсов иудея и грека. В этом мы можем видеть универсальность христианства, состоящую в трансгрессии традиций, культур, территорий, обрядов. Антифилософская позиция апостола Павла радикальна. Истинно христианский дискурс возможен только тогда, когда чистое событие Воскресения является реальностью, и тогда оно действительно упраздняет «иудея» и «грека» — топосы философии и закона. Мысль о Воскресении нельзя излечить от «философской болезни», вписать каким-либо образом событие Воскресения в сферу существующих истин невозможно. Бадью пишет: «Тезис Павла заключается не в том, что философия есть заблуждение, что она является необходимой иллюзией, фантазмой и т. п., но в том, что для ее претензий более нет подходящего места» [2, с. 51]. Дискурс мудрости не может существовать без фигуры господства, которая исчезает трансгрессией мудрости безумием и силы слабостью (1 Кор. 3: 9).

Христианский субъект конституируется, по Бадью, формулой апостола Павла: «Ибо вы не под законом, но под благодатью» (Рим. 6: 14). Таким образом,

структуру христианского субъекта можно отразить логической формулой: «не..., но...». Христианский субъект невозможен без такого разделенного через структуру «не..., но...» учреждения, он не может быть ни чистым отрицанием, ни чистым утверждением. Указанный момент ставит перед нами вопрос о диалектичности концепции события у апостола Павла. Бадью настаивает, что концепция события у Павла антидиалектична. Воскресение есть вовсе не диалектическое отрицание отрицания смерти, также как «благодать есть утверждение без предварительного отрицания... чистая и простая встреча» [2, с. 57]. Воскресение — это и не освобождение от смерти, и не преодоление ее. Христос был изъят из мертвых, и Воскресение — это лишение ада его «жала», а смерти ее топоса — ее власти или «победы». Бадью говорит об изъятии, извлечении, но не о диалектическом снятии, т. е. речь идет об изъятии субъекта из топоса смерти, из места, где она имеет власть над жизнью и составляет с жизнью диалектическую пару. Согласно Бадью, благодать — это то, что существует вне числа, вне предиката, вне контроля, без наличия какой-либо основы, то, что случается со всеми, без конкретной причины: «Благодать противоположна закону, поскольку она есть то, что приходит, не будучи должным» [2, с. 66]. Благодать дается даром, безвозмездно, без причины — она «преизобильна».

Как и Бадью, Дж. Агамбен настаивает на антидиалектичности мысли апостола Павла. Дискурс апостола Павла построен на оппозициях закона и веры (благодати), спасения и греха, жизни и смерти. Эти оппозиции выступают то как апории, то как антиномии, то вступают в игру, которая по видимости является диалектичной, но на самом деле антидиалектична. Агамбен подчеркивает, что анализ текстов апостола Павла наводит на мысль не столько об оппозиции или субординации, сколько о более глубокой связи этих противопоставлений — они «взаимно имплицитуют и подтверждают друг друга» [1, с. 124].

Остановимся подробнее на соотношении закона и веры. Агамбен разъясняет, что вере (*pistis*) противопоставляется не просто закон, но «закон заповедей» (*nomos ton entolon*) или «закон дел» (*nomos ton ergon*) в нормативном смысле. Сопоставление у апостола Павла следующих моментов: сделался *hos anomos* — «как без закона», но не *anomos theou* — не «вне закона Бога», а стал *ennomos christou* — «подзаконным мессии», показывает, что «в законе есть нечто, что конститутивно превышает норму и несводимо к ней, — к этому избытку и к этой внутренней диалектике закона и обращается Павел» [1, с. 125]. Закон веры — это не диалектическое отрицание закона и не введение новых предписаний взамен старых, это, по Агамбену, противопоставление ненормативной и нормативной фигур закона. Ключом к пониманию этого внутреннего напряжения закона, заключающегося в борьбе, но не единстве его противоположностей, служит павловский термин *katargein*, который 26 раз встречается в Посланиях апостола. Этот глагол означает «обездействовать», «дезактивировать», «приостанавливать действенность», «снимать», «отменять» [1, с. 126]. Агамбен считает глагол *katargein* принципиально новозаветным, более того, этот глагол был выбран в Септуагинте для перевода еврейского «субботствовать»: Суббота Господня и приостановка всех дел в субботу (2 Мак. 5: 25). В качестве антонима для *katargeo* Агамбен рассматривает *energeo*, т. е. «приводить в действие», «активировать». Именно эту антитезу смыслов *katargeo*/

energeo можно увидеть у апостола Павла, например, в одном из мест Послания к Римлянам (Рим. 7: 5–6), где *katargeo* означает выход из действия, из *energeo*. Апостол Павел изменяет греческую оппозицию *dynamis/energeia* — сила/энергия, потенция/акт тем, что вместо силы у него выступает *asthenia* — «слабость», которая, действуя на месте силы и достигает телеса благодати: *dynamis en astheneia teleitai* — «сила совершается в немощи» (2 Кор. 12: 19). Важно, что мессианская потенция проповеди, действуя в форме слабости и воздействуя на сферу закона и дел, не отрицает или уничтожает закон, а дезактивирует, делает его бездейственным, приостанавливает его действие, которое заключалось в исполнении дел и предписаний. Агамбен пишет: «Мессианское является не уничтожением закона, но его дезактивацией и неисполнимостью» [1, с. 128]. Христос и обездействует закон, и является его телосом, который служит одновременно и его концом и исполнением, поскольку исполнение выступает завершением того, что было обездействовано. То, что дезактивировано и обездействовано, вовсе не уничтожено, но сохраняется и удерживается ради своего исполнения, и более того, согласно одной из гомилий Иоанна Златоуста, «прибавляется в направлении лучшего» [1, с. 129]. Агамбен, анализируя этот специфический термин апостола Павла, обращается к немецкому переводу его Посланий Мартином Лютером и приходит к интересному открытию, что глагол *katargein* у Павла переводится Лютером с помощью немецкого глагола *Aufheben* — «снимать», «прекращать и сохранять одновременно», который стал основанием гегелевской диалектики. Агамбен полагает, что в силу этого факта диалектику можно считать секуляризованной христианской теологией, а всю последующую мысль — интерпретациями в том или ином виде мессианской темы. Однако, в отличие от бесконечного диалектического отсрочивания, откладывания, смещения вдоль оси времени и истории, в мессианской *katargesis* речь идет о достижении обездействованным бытием своей полноты — *pleroma* — в каждый момент времени.

Агамбен делает еще одно важное замечание относительно постгегелевской философии. Преломление идеи *Aufhebung* в деконструкции Деррида, в понятиях *difference*, избытка означающих, следа, нулевой степени письма и т. д. являются заблокированным мессианизмом, приостановкой мессианской темы, подвешенным *Aufhebung*, никогда не обладающим своей *pleroma*. Агамбен противопоставляет традицию метафизики, которая зиждется на основании и истоке, мессианской традиции, которая, по его мнению, настаивает на завершении и исполнении, причем истина последней заключается в том, что «завершение возможно лишь как возобновление и отозвание основания, как окончательный расчет с ним» [1, с. 137]. Момент поиска основания и истока вне мессианского дискурса обращается во всевозможные философии «нулевой степени», «пустого означивания» как процессы бесконечного отсрочивания основания в истории.

Каким же образом можно помыслить излишек, избыток, преизобилие — движение, которое не уничтожает и не отменяет закон, но исполняет его — не как пустое означивание и бесконечное отсрочивание, а иначе? В своей «Политической теологии» К. Шмитт, ссылаясь на некоего протестантского теолога, предлагает рассматривать в качестве парадигмы, определяющей функционирование закона, не норму, но чрезвычайность и исключение: «Нормальное

не доказывает ничего, исключение доказывает все; оно не только подтверждает правило, само правило существует только благодаря исключению» [13, с. 29]. Чрезвычайность является чистой формой действительности закона, именно исходя из которой только и может быть выведена нормальная сфера и обозначено пространство его применения. Исключение чрезвычайности не оказывается вне закона, оно приостанавливает, подвешивает действие закона, чтобы существовала возможность его исполнения. Агамбен пишет: «Чрезвычайность, таким образом, является не просто *исключением* [esclusione], но *включающим исключением* [esclusione inclusiva], *ex-septio* в буквальном смысле слова «изъятие»: захват-взятие внешнего» [1, с. 138]. Чрезвычайное положение закона не позволяет различить следование закону и его нарушение, поскольку в этом предельном состоянии закон полностью совпадает с реальностью и нарушение может обернуться исполнением, а исполнение, наоборот, выглядеть как нарушение. Наконец, состояние трансгрессии закона делает его неформулируемым, лишает его формы предписания или запрета. То есть чрезвычайное положение не выступает в роли новой нормы и нового обязательства, оно действует только посредством своей принципиальной неформулируемости. Применяя эту трансгрессивную логику чрезвычайного положения к христианскому дискурсу, Агамбен указывает, что различие между иудеями, которые под законом, и не-иудеями, которые вне закона, больше не действует, хотя и продолжает существовать. Апостол Павел жестом веры не расширяет сферу и действия закона и не отменяет его, он говорит о том, что закон стал неразличим для иудеев и еллинов, для тех, кто «внутри», и тех, кто «вне», для «подзаконных» *ennomos* и для «чуждых закона» *anomos* (1 Кор. 9: 20–21). Быть и не «подзаконным» закону, и не «чуждым закона» — значит быть «подзаконным Христу», т. е. следовать «закону веры» — *nomos pisteos* (Рим. 3: 27). «Закон веры» является трансгрессией, т. е. приостановкой, но и исполнением иудейской праведности, которая состоит в следовании закону, ибо «закон веры» соблюдает «закон без закона» [1, с. 141]. Агамбен считает, что апостол Павел формулирует здесь диалектическую апорию, исходя из антидиалектики «закона веры» и «законна». То есть «закон веры» дезактивируя (*katargein*) и одновременно сохраняя (*histanein*) «закон», не является ни его отрицанием, ни его утверждением, что было бы диалектикой, но его исполнением (*pleroma*).

Подведем некоторый итог краткого введения в антидиалектический дискурс апостола Павла. Воскресение вовсе не является диалектическим снятием смерти, оно является изъятием субъекта из топологии смерти — из места, где смерть имеет смысл и власть (Рим. 6: 8–10). Воскресение — это не отрицание смерти, а установление такого *вне смерти*, где она попросту недействительна. Второй момент — соотношение закона и благодати. Благодать не отменяет и не отрицает закон, она его «исполняет», обнаруживает его телос, порождая «закон веры», т. е. создает такую событийную ситуацию, в которой «закон дел» не имеет ни смысла, ни силы. Наконец, мы можем указать на «упразднение» знания верой, когда знание не просто уступает место вере, как у Канта, но само противопоставление и разделение знания и веры в событии благодати становится бессмысленным. Таким образом, указанные бинарности смерти и воскресения, закона и благодати, знания и веры обнаруживают через со-

бытие Воскресения свою наличную разорванность или расколотость: жизнь обнаруживается лишь как остаток смерти, благодать и вера как исключения закона и знания. Эта «ветхая» диалектика «иудея» и «грека» сменяется «новой» антидиалектикой христианского дискурса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Д. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам. — М.: НЛО, 2018.
2. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999.
3. Бадью А. Делез. Шум бытия. — М.: Логос-Альтера, Ессе Номо, 2004.
4. Бадью А. Манифест философии. — СПб.: Machina, 2003.
5. Беньямин В. О программе грядущей философии // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. — М.: РГГУ, 2012.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — СПб.: Алетейя, 1998.
7. Деррида Ж. Поля философии. — М.: Академический Проект, 2012.
8. Регев Й. Невозможное и совпадение: О революционной ситуации в философии. — Пермь: Гиле Пресс, 2016.
9. Светлов Р. В. Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия СПбДА. — 2019. — № 1(30). — С. 7–16.
10. Светлов Р. В. Рациональная теология: казус Филона Александрийского // Вопросы теологии. — 2020. — Т. 2, № 1. — С. 65–74.
11. Слотердаjk П., Хайнрихс Г. — Ю. Солнце и смерть: Диалогические исследования. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2015.
12. Фуко. М. О трансгрессии // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб.: Мифрил, 1994. — С. 111–133.
13. Шмитт К. Политическая теология. — М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
14. Badiou A. Métaphysique du bonheur réel. — Paris: PUF, 2015.
15. Groys B. Einführung in die Anti-Philosophie. — München: Carl Hanser Verlag, 2009.
16. Turner V. Liminal to liminoid in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology. — Rice University Studies, 1974.

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.004

УДК 101.2 (091)

*Е. А. Иванов**

К ВОПРОСУ ОБ ЭПИСТЕМОЛОГИИ НАРРАТИВНОЙ СЕКВЕНЦИИ**

В современной нарратологической литературе имеет место повышенный интерес к понятию нарративной секвенции. Значимость обращения к этому понятию становится понятна, если исходить из представления, что нарратив является результатом взаимодействия двух нарративных секвенций — секвенции событий и секвенции репрезентации. В данной статье будет предпринята попытка выявить эпистемологическое значение нарративной секвенции в непосредственной соотнесенности с современными тенденциями эпистемологии и теории познания с помощью рассмотрения современных нарратологических дискуссий о характере нарративной секвенции. На примере обращения к категории «субъект познания» в статье рассматривается взаимосвязь нарратологической дискуссии о природе нарративной секвенции с современными тенденциями в философии науки.

Ключевые слова: нарратив, нарративная секвенция, постклассическая нарратология, эпистемология.

E. A. Ivanov

TO THE QUESTION OF EPISTEMOLOGY OF NARRATIVE SEQUENCE

In contemporary narratological studies take place high interest to the notion of narrative sequence. Significance of that interest relies on understanding narrative as the interaction between two narrative sequences — the sequence of events and sequence of representations. The article dedicated to identifying the epistemological significance of narrative sequence on materials of contemporary narratological discussion about the status of narrative sequence in correlation with modern trends in epistemology and the theory of knowledge. Using the category “agent of cognition” as an example, the author shows the relationship between the

* Иванов Евгений Александрович, младший научный сотрудник кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; Jenua94.04.10@mail.ru

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

narratological discussion about the nature of narrative sequence with modern trends in the philosophy of science.

Keywords: narrative, narrative sequence, postclassical narratology, epistemology.

В современной литературе, посвященной нарративной проблематике, имеет место повышенный интерес к понятию нарративной секвенции. Этот интерес во многом связан с тем обстоятельством, что несмотря на внушительную историю изучения, понятие нарратива так и не получило общезначимого определения. В исследовательской литературе можно обнаружить несколько подходов к определению нарратива. С одной стороны, существует традиция, в основе которой лежит аристотелевское определение нарратива как одного из литературных жанров, а с другой — определение постклассическое, подразумевающее самые различные серии связанных событий или ситуаций из разных сфер, вплоть до музыки, архитектуры, скульптуры и т. д. Поскольку нарратив по своей сути является семиотическим объектом, в исследовательской литературе широко распространен подход к аналитике нарратива с использованием классического семиотического разделения на семантический, синтаксический и прагматический уровни [4].

В данной статье мы попытаемся продемонстрировать эпистемологическое значение нарратологической дискуссии о нарративной секвенции в непосредственной соотнесенности с современными тенденциями эпистемологии и теории познания.

Обращение к понятию нарративной секвенции в исследованиях, посвященных нарративу, вызвано актуализировавшейся на рубеже XX–XXI вв. дихотомией классической/постклассической нарратологии и реактуализацией вопросов, связанных с поиском исчерпывающего определения нарратива, его конструктивных элементов и объектов репрезентации (впервые различие классической и постклассической нарратологии предложил Давид Херман в статье 1997 г. “Scripts, Sequence and Stories: Elements of a Postclassical Narratology”). Под классической нарратологией понимается структуралистская традиция изучения повествовательного текста, ассоциируемая обычно с французскими философами, лингвистами и литературоведами 60–70-х гг. XX в. Структуралистский подход к нарративной секвенции опирается на структуралистскую лингвистику и в качестве эвристической модели обращается к знаменитому различению языка и речи, которое было предложено Ф. Соссюром. Постклассическая нарратология, сохраняя структуралистское ядро классической нарратологии, ориентирована на поиск новых исследовательских и теоретических возможностей, с учетом в т. ч. и достижений смежных дисциплин. К числу характерных черт постклассической нарратологии принадлежат: 1) ориентация на роль читателя в ходе построения нарратива; 2) расширение методологии за счет включения достижений смежных дисциплин; 3) расширение области нарратологического анализа (от романа к литературе в целом, от литературы к историческому повествованию и психологии, от истории к социологии и т. д.) [15]. Таким образом, переориентация нарративных исследований, которая началась в 80-е гг. XX в., представляет собой главным образом переопределение эпистемических координат под влиянием методологических, тематических

и контекстуальных влияний со стороны других дисциплин и стремление преодолеть ограничения, накладываемые классической моделью, заимствованной из структуралистской лингвистики [12]. Использование эвристических инструментов других лингвистических подходов, когнитивных и социальных наук, психологии и исследований искусственного интеллекта привело нарратологию к прагматическому повороту. Если классическая нарратология сфокусирована главным образом на семантической и синтаксическом измерении нарратива, то постклассические теории объединяют эти вопросы с проблемами интерпретации, риторического эффекта, когнитивными и эмоциональными аспектами процесса чтения повествовательных текстов и т. д.

Несмотря на то что изучение нарратива к настоящему моменту имеет солидную историю, единого общезначимого его определения не существует, более того, в современных исследованиях зачастую говорится даже не об определении, а о выяснении необходимых условий возможности такого определения. Для многих (классических и постклассических) нарратологов характеристика нарративных секвенций, которые обычно считаются составными частями нарративов, но при этом могут сами функционировать как нарративы, рассматривается как одна из фундаментальных задач нарративной теории [18]. Большая часть определений нарратива исходит из того, что он является результатом взаимодействия двух нарративных секвенций, а именно: секвенции событий и секвенции репрезентации, которые в большей или меньшей степени связаны с прагматическим измерением нарратива [16]. Нарратив в этом аспекте предстает как последовательная репрезентация последовательных событий.

В связи с этим в нарратологической литературе имеет место дискуссия о характере такого взаимодействия. Более тридцати лет назад Жерар Женнет описал эту ситуацию как разделение между двумя нарратологиями: «тематической», посвященной анализу повествуемой истории, контенту нарратива, и модальной, нацеленной на анализ нарратива как способа репрезентации историй [18]. На сегодняшний день все существующие точки зрения на природу нарратива можно условно разделить на два лагеря: объективистский и конструктивистский [16]. Объективистский подход, как правило, ассоциируется с классической нарратологией, а конструктивистский — с постклассической. Сторонники первой позиции при определении нарратива делают акцент на секвенции репрезентируемых событий. Сторонники второй утверждают, что события повествования (фабула у русских формалистов) конструируются в актах повествования и чтения и, следовательно, не могут играть определяющей роли для понимания того, что представляет собой нарратив. Представители объективистского подхода считают ключевым для понимания нарратива строгое определение объектов онтологии процедуры предметной репрезентации, осуществляемой в данном нарративе. Конструктивисты делают акцент на инструментах структурирования предметности, реализуемых в практиках как построения, так и прослеживания нарратива. Как уже было отмечено ранее, содержание этой дискуссии указывает на пересечение проблем, стоящих перед нарративной теорией, с более широким контекстом споров в теории познания между сторонниками реалистических и анти-реалистических концепций [11]. Вопрос об эпистемологическом статусе нарративной секвенции на сегодняш-

ний день выходит за пределы непосредственно нарратологии и переплетается с широким контекстом философско-эпистемологических проблем.

В исследованиях, посвященных условиям возможности знания, можно констатировать повышенный интерес к проблемам языков описания, связи языка и мира, искусственных и естественных языков и т. д. Первоначально внимание эпистемологов и философов науки было приковано к анализу единичных высказываний, условиям их осмысленности и истинности. Однако с середины XX в. исследовательский интерес сместился в направлении сверхфразовых единств, будь то аргументативный, дескриптивный или нарративный дискурс. «Единицей анализа науки стал дискурс» [5, с. 24]. Наука сама по себе начинается рассматриваться как повествовательный дискурс [19; 14].

Принципиальной особенностью современного постнеклассического типа научной рациональности является организация объекта исследования в качестве сложной, открытой, саморазвивающейся системы. Процессуальность является одной из главных характеристик таких систем. На стадии фазового перехода, когда саморазвивающаяся система находится в процессе перехода от одного типа гомеостаза к другому, «возникает множество возможных сценариев развития системы, обусловленных как характером внешней среды, так и эволюцией системы» [7]. В переходные моменты развития таких сложных динамических систем «малые локальные возмущения», или единичные события, начинают играть существенную роль как фактор дестабилизации системы, в то время как на стадиях гомеостаза, как и в простых статичных системах классической научной рациональности единичные события не играют самостоятельной роли и не являются объектом научного интереса [3].

В связи с этим нарратив как особая форма организации опыта, характеризующаяся темпоральностью и событийностью (в смысле рассмотрения предмета с точки зрения его индивидуальности) [10] актуализируется не только в своей классической сфере применения как-то литература, история, психология и т. д., но и претендует на объяснительную роль в исследованиях природных процессов. Синергетика как теория сложных систем открывает лазейку для нарратива в строгом формализованном мире научного объяснения, где с начала XX в. царствует объяснение через всеобщий закон.

Развитие современных методов компьютерной симуляции и визуализации таких сложно организованных объектов ставит ряд вопросов перед современной наукой. По мнению М. Нортон Уайза, артикуляция смысла компьютерных симуляций происходит скорее с помощью исторического нарратива, чем при помощи отнесения его к области всеобщих законов. В статье «Science as (Historical) Narrative» на примере таких разнородных процессов, как эволюция волновой функции в квантовом хаосе, образование снежинок и генетика этрусков, он указывает как науки, которые «выращивают» (grown simulations) свои объекты, объяснение которых требует понимания истории их образования, вынуждены обращаться к историческому нарративу (grown narratives) [19].

Переосмысление классических понятий эпистемологии в неклассическом ключе, реактуализация роли события в социо-гуманитарном и естественнонаучном познании, вопрос о преодолении дисциплинарной замкнутости и оторванности современной науки от других сфер человеческой деятельности — вот

неполный список вопросов, связанных с прояснением эпистемологического статуса нарративной секвенции.

Рассмотрим в качестве иллюстрации конституирование одной из базовых категорий теории познания — субъекта познания. Современная эпистемология связана с переосмыслением классических подходов к пониманию субъекта. Представление о рефлексивном непосредственном характере данности субъекта, господствовавшее в Новое время и определившее состояние теории познания вплоть до конца XIX в., сменяется представлением о его социальной, культурной и языковой обусловленности. Широко распространено убеждение о растворении субъекта в структурах его бытия — «смерти субъекта». Звучат призывы к натурализации когнитивного, антипсихологического представления о субъективности на путях редукции к психологии и нейронаукам (Куян, Рорти, Фейерабенд и др.) [2; 6; 13]. Однако несмотря на продиктованную как научными, так и философскими достижениями необходимость переосмысления онтологических оснований главных категорий эпистемологии (субъект, объект, предмет), их значимость в процессе познания в качестве регулятивных принципов и эвристическая значимость в научной практике, как представляется, является бесспорной.

Если исходить из определения науки как одной из форм общественного сознания, то отдельный человек выступает в качестве субъекта в той мере, в какой он освоил достижения культурно-исторического творчества, включая систему средств предметно-практической деятельности, языка, художественно-эстетического восприятия и т. д. [8]. Вопрос о том, насколько удачно субъект освоил адекватные когнитивные практики по отношению, с одной стороны, к культурно-историческому развитию общественного сознания, а с другой — к процессу воспроизведения объекта, является вопросом самосознания.

Сознательное отношение к процессу воспроизведения объекта в системе знаний предполагает, что субъект как носитель языка, логических категорий, предметно-преобразовательных и познавательных операций, является себя осознающим, обладает способностью самосознания. Самосознание служит выражение факта своего рода раздвоения субъекта в силу потребности постоянного сопоставления своих познавательных операций с содержанием познаваемого объекта [8, с. 393].

Реализация процедуры самосознания наиболее адекватно решается при помощи проведения мысленной операции превращения субъекта в объект, хотя в истории философии существуют противоположные позиции, в которых утверждается непосредственная данность сознания (Декарт, Гуссерль, Хайдеггер) в процедурах самопознания либо абсолютная непознаваемость сущности субъекта в силу его принадлежности к «вещам в себе» (Кант, Шопенгауэр). Мысленная операция превращения субъекта в объект для достижения способности самосознания, по всей видимости, требует обращения к некоей когнитивной практике выражения предметности.

В современной философии существуют воззрения, согласно которым автобиографические нарративы соотносятся со способностью самосознания именно в качестве таких конституирующих когнитивных практик (П. Рикер, Д. Дэвидсон, Д. Б. Волков) [1]. «Нарративный подход предполагает, что атри-

буция действий и характеристик личности происходит с помощью включения их в целостный автобиографический нарратив» [8, с. 166]. В такой перспективе вопрос об определяющем характере нарративной секвенции, структурирующей предметность, или секвенции семантических объектов для конституирования автобиографического нарратива в его соотношении с самосознанием, является одним из условий определения эпистемологических условий идентификации нарратологической субъективности. Она обнаруживается как топологически определенная форма выражения познавательной активности в ее приуроченности к социальным структурам, порождающим наличное многообразие видов духовного производства.

Концепции нарративной секвенции принадлежит ключевая роль в определении эпистемологического статуса нарратива и конституирующих его когнитивных практик. Сходство оппозиций «объективизма» и «конструктивизма» в нарратологии и современной философии науки может рассматриваться как выражение общих свойственных им форм предметной и смысловой упорядоченности мысли, что открывает перспективу нетривиального истолкования природы, как повествовательного, так и научно-теоретического текста.

ЛИТЕРАТУРА

1. Волков Д. Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности // *Философский журнал*. — 2018. — Т. 11, № 3. — С. 166–175.
2. Куайн У. Слово и объект / пер. с англ. А. З. Черняк, Т. А. Дмитриев. — М.: Логос, Праксис, 2000. — 386 с.
3. Майнцер К. Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение // *Вопросы философии*. — 2010. — № 10. — С. 84–98.
4. Моррис Ч. У. Основания теории знаков // *Семиотика: антология*. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001 — С. 45–110.
5. Огурцов А. П. Философия науки XX век. Концепции и проблемы. Ч. 1. — СПб.: Мирь, 2011. — 502 с.
6. Рорти, Р. Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. В. Целищева. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. — 320 с.
7. Степин В. С. Особенности научного познания и критерии типов научной рациональности // *Эпистемология и философия науки*. — 2013. — № 2. — С. 78–91.
8. Стрельченко В. И. История, философия и эпистемология науки. — СПб.: Астерион, 2019. — 490 с.
9. Стрельченко В. И., Иванов Е. А. Начало новоевропейской науки: опыт философско-историографической рефлексии // *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки*. — 2019. — Т. 10, № 2. — С. 7–19. doi: 10.18721/JHSS.10201
10. Хвостова К. В. Современный исторический нарратив // *Вопросы философии*. — 2018. — № 2. — С. 6–15.
11. Щедрина И. О. Новые аспекты современной нарратологии // *Вопросы философии*. — 2017. — № 9. — С. 82–90.
12. Alber J., Fludernik M., *Introduction to Postclassical Narratology. Approaches and Analyses*. — Columbus: The Ohio State University Press, 2010. — 323 p.

13. Feyerabend, P. Comment: Mental events and the brain // *Journal of Philosophy*. — 1963. — Vol. 60, is. 11. — P. 295–296.
14. Morgan M. S., Wise M. N. Narrative science and narrative knowing. Introduction to special issue on narrative science // *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. — 2017. — Vol. 62. — P. 1–5.
15. Pianzola F., Passalacqua F. Continuity and break points: some aspects of the contemporary debate in narrative theory // *Enthymema*. — 2011. — N4. — P. 19–34. doi: 10.13130/2037–2426/1185.
16. Pianzola F., Passalacqua F. Epistemological Problems in Narrative Theory: Objectivist vs. Constructivist Paradigm. // *Narrative Sequence in Contemporary Narratology* / eds. Raphaël Baroni and Françoise Revaz. — Columbus: Ohio State University Press, 2016. — P. 195–217.
17. Pier J. The Configuration of Narrative Sequences // *Narrative Sequence in Contemporary Narratology* / eds. Raphaël Baroni and Françoise Revaz. — Columbus: Ohio State University Press, 2016. — P. 20–36.
18. Prince G. On Narrative Sequence, Classical and Postclassical // *Narrative Sequence in Contemporary Narratology* / eds. Raphaël Baroni and Françoise Revaz. Columbus: Ohio State University Press, 2016. — P. 11–20.
19. Wise M. N. Science as (Historical) Narrative // *Erkenn*. — 2011. — Vol. 75, N3. — P. 349–376.

*С. Г. Селиванова**

ИМЯ КАК МАНИФЕСТАЦИЯ «НЕЧТО» В ФИЛОСОФИИ РАННЕЙ СТОИ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В статье проводится анализ категории имени в контексте стоической физики. Имя рассматривается как порождение и репрезентация высшего рода бытия «нечто», которое определяет содержание и порядок именованного. «Нечто» оказывается основанием порождающей способности имени, связывающей его с модусами телесного, бестелесного и воображаемого. «Нечто», охватывая собой сферы бытия и сущего, представляет собой предел именованного, горизонт всякого категориального определения и обозначения, через него и благодаря ему всякое сущее и прежде всего имя, получает доступ к бытию, статус «(по)рожденного». «Нечто», таким образом, это еще и порождающая способность, которая имеет дело с системой отношений как между телесным и бестелесным, так и телесным и воображаемым, бестелесным и воображаемым. Имя причастно, в той или иной степени, ко всем модальностям: и телесному, и бестелесному, и воображаемому. Рассматривая имя через призму взаимоотношений, а именно как деятельность именованного, автор приходит к выводу о генетической транзитивности и обусловленности имени «нечто».

Ключевые слова: определенное местоимение, неопределенное местоимение, имя, нечто, телесное, бестелесное, воображаемое, смысл, лектон, стоики, онтология.

S. G. Selivanova

NAME AS A MANIFESTATION OF "SOMETHING" IN THE EARLY STOIC PHILOSOPHY: HERMENEUTIC ANALYSIS

The article analyzes the name category in the context of Stoic Physics. The name is regarded as the creation and representation of the highest kind of being "something" that determines the content and naming order. "Something" turns out to be the basis of the generative ability of the name, connecting it with the modes of corporeal, incorporeal and

* Селиванова Светлана Геннадьевна, аспирант, кафедра Философской Антропологии, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова; e-mail: s.selivanovamag@gmail.com

imaginary. “Something”, encompassing the spheres of being and existing, represents the limit of naming, the horizon of any categorical definition and designation, through it and thanks to it, everything existing and, above all, the name gains access to being, the status of “(in) born”. “Something”, therefore, is also a generative ability that deals with the system of relations between the corporeal and incorporeal, and the corporal and imaginary, incorporeal and imaginary. The name is involved, to one degree or another, in all modalities: the corporeal, the incorporeal, and the imaginary. Considering the name through the prism of relationships, namely, as a naming activity, the conclusion is drawn about the genetic transitivity and determination of the name by “something”.

Keywords: definite pronoun, indefinite pronoun, name, something, corporeal, incorporeal, imaginary, meaning, lekton, Stoics, ontology.

Имя в стоической философии не просто категория логики, оно обнаруживает связь в том числе с физическим и этическим учениями школы. Вся философия стоиков — единство различных моментов, не просто упорядоченных в рамках той или иной области, но взаимосвязанных, взаимообращенных, как пишет А. С. Степанова, «стоики, следуя идее Целого, исповедовали идею содержательного синтеза, выражающуюся в поиске принципов, лежащих в самой основе мироздания и в то же время обладающих таким свойством всеобщности, которое позволяет им проявляться в субъективной сфере разума» [3, с. 215]. Всеобщность эта может быть выражена различным образом, однако именно имя является универсальным человеческим способом отображения мира (внешних и внутренних явлений), способом его познания и действия в нем, и не последнюю роль в этом играет связь имени и смысла (лектон). Имя оказывается своеобразным маркером, указывающим на антропологическую направленность разыскания.

Так, если имя — категория логики и рассматривается преимущественно в логическом корпусе учения, то «ничто» является также и предметом физики стоиков. Несмотря на то что до нас дошло довольно мало фрагментов, объясняющих содержание и смысл данной категории, мы ставим себе задачу его истолкования, используя принцип единства логического и исторического с герменевтическим методом в центре. Это создаст не только пространство для интерпретативных моделей, но даст нам возможность связать имя и «ничто», провести между ними онтологически-генетическую связь, указав на характеризующие эту взаимосвязь особенности.

Функция дейксиса в стоической логике: «ничто»

Категория «ничто» (τὸ τί) практически открывает собой физику стоиков, представляя собой одну из оригинальных и самобытных философских понятий. Однако прежде чем переходить к физике, необходимо остановиться на логике и теории языка, именно здесь «ничто» обретает формально-терминологическую определенность.

Стоики употребляют понятие «дейксис» (δείξις), когда подразделяют простые высказывания на определенные, неопределенные и ни определенные, ни определенные, или средние [SVF, vol. II, p 205]. Так, определенные высказывания содержат в себе указание на что-то (или кого-то) определенное, частное — тот, этот. Другая особенность определенных высказываний состоит

в том, что их смысл, их лектон, напрямую соотносится с категорией «существующего», поскольку они всегда указывают на реально-наличное бытие, «живое или относящееся к живому» [SVF, vol. II, p 202], если речь идет о человеческом существе. А такой действительностью обладают только тела и телесное. Субъект средних высказываний, указывающих ни на определенное, ни неопределенное, выражается посредством имени собственного или нарицательного. Отличие между первой и второй формами лежит не только в грамматике, существенным нам представляется отношение актуальности внутри данных форм высказываний. Если для определенного высказывания необходимо, чтобы субъект высказывания находился здесь и сейчас, в момент артикуляции, то для среднего высказывания такая актуальность не принципиальна. Для него существенной является своеобразная безотносительная полнота, категориальная определенность. Самым демонстративно удачным примером данной области выражения будут родовые понятия, такие как «человек», «собака», «стол» и т. д. И если дейксис (указание) «не присваивает никаких свойств предмету» [2, с. 89], то имена (собственные и нарицательные) несут в себе сущностную определенность, оформленность и качественную «таковость». Имя (прежде всего это касается имен собственных) связано с субъектом не непосредственно денотативно, а опосредованно, коннотативно, поскольку «указывает» не на объект (например, Сократ в высказывании «Сократ идет»), а на бытие Сократом как некоторую присущую индивидуальность [9, p. 39–40], именно поэтому ни одно имя, по мнению Стоиков, не является и не может быть *достаточным* указанием на что-то или кого-то [4, с. 81], здесь мы имеем дело с предельной обобщенностью, а не частностью свойств и характера [SVF, vol. II, p. 278].

Наконец, субъект неопределенных высказываний выражается неопределенными местоимениями: «нечто», «некто», «который» и др. Остановимся на первом. А. С. Степанова, определяя «нечто» и его содержание, отмечает двойственность его логико-семантического понимания. Во-первых, оно может быть понято как обобщение, все подряд, «всякое»; во-вторых, может употребляться вместе с другими словами и определениями, в силу чего «еще более подчеркивается “странный”, недостаточный, незавершенный характер этого слова и означает крайнюю степень неопределенности» [3, с. 161]. К этому стоит так же добавить третье значение: общее (родовое) качество, которое, по свидетельству Симпликия, может сказываться не только о телах, но также родах и эйдосах (предельных понятиях, мыслимом) [SVF, vol. II, p. 278].

В неопределенном местоимении «нечто» содержится потенция определенного («определенное неизвестное» [3, с. 162]), которое обретает ту или иную формулировку в зависимости от контекста; оно дает место актуальному, порождая новые смысловые оттенки и значения. Будучи виртуализированной категорией, пограничным термином, «нечто» актуализирует скрытые в языке и реальности взаимосвязи, порождает заранее не заданные соотношенности между тем, что существует, и тем, что как бы существует, (пока) не существует. Далее мы вступаем в область физики Стоиков, хотя многое из вышесказанного найдет свое выражение в т. ч. в физической части учения.

«Нечто» как первый род сущего

Покинув территорию языка, «нечто» тем самым обретает онтологическое значение. Категории языка — неопределенному местоимению «нечто» — стоики придали особый статус, наделив его артиклем среднего рода (τὸ τί). «Нечто» как род сущего — это всегда определенное особым образом нечто, потенциально-множественное, изменчивое и неустойчивое, все в себе содержащее и из себя порождающее (Филон Александрийский свидетельствует, что «нечто» — это высший род существующего [SVF, vol. II, p. 334]), Сенека добавляет к этому еще и такую предметность, которая как таковая не существует, но которую можно представить [SVF, vol. II, p. 332]. Противопоставляя «нечто» «ничто», стоики создают систему, организация которой обнимает три рода сущего: (1) телесное; (2) бестелесное; (3) ни телесное, ни бестелесное.

Актуальностью обладают лишь тела, именно они могут действовать и испытывать воздействие (истинно-сущее); бестелесное — сущее иного рода, «как бы сущее», напротив, не способно воздействовать и испытывать воздействие, условный и умопостигаемый характер его данности определяет, по мысли стоиков, его место в ряду сущих. И наконец, третий род, назовем его «как бы несущее», куда включается представляемая предметность, то, что хотя и не обладает сущностью и не имеет умопостигаемого характера, но «существует» или возникает в представлении; т. н. «мысленные конструкты, границы («передель») тел» [7, с. 181]. Пример, иллюстрирующий указанный род «сущего», приводит Сенека, когда упоминает «кентавра» и «гиганта» [SVF, vol. II, p. 332]. Особенность этого рода «нечто» состоит в образном способе представления, который имеет определенный аналог с кантовской способностью воображения. И если телесное и бестелесное обладают надындивидуальным характером, то воображаемое (3), напротив, индивидуализировано. Человек в философии стоиков оказывается способным не только воспроизводить, но и производить, опираясь на собственный опыт, моделируя и трансформируя его. «Нечто» оказывается категорией, связывающей собой не только некие устойчивые субстанции и сущности, не предметность мира, актуальную и умопостигаемую, но также всю совокупность свойств, связей и взаимоотношений; «нечто» вбирает в себя все изменчивое и непостоянное, непредвиденное и непредустановленное, неустойчивое и незавершенное, «олицетворяет абстракцию всеобщего, выражающего стороны, свойства, связи предметов и явлений мира. Оно обозначает неопределенное множество свойств...» [3, с. 164] Именно событийность, номадичность структур фундирует сущее, порождая все новые сущности через родство, симпатию, соединение и сочленение, с одной стороны, и разъединение, распадение, разрушение — с другой. Творческая способность, таким образом, связывается не с принципиально новым, не прежде бытийствующим «нечто», скорее, речь идет о рекомбинации, соположении и сращении элементов в бесконечное разнообразие возможных комбинаций.

Все три рода «нечто» так или иначе взаимодействуют друг с другом на разных уровнях, между ними происходит постоянная событийная «стяжка», которая то возникает, то распадается, производя все новые сращения и сочленения. И хотя только тела могут быть пассивными либо активными (воздействовать и претерпевать воздействие) по отношению к друг другу, это

не исключает связи их с бестелесными сущностями, как то: лектон, время или пустота. Более того, взаимодействие столь отличных сущностей на разных уровнях и в рамках всей доктрины — и логики, и физики, и этики — позволяет рассматривать философию стоиков как синтетическую теорию, включающую в себя как идеи материализма, так и идеальные сущности (нередуктивный физикализм) [11, р. 405]. Телесное и бестелесное взаимодействуют не посредством причинной связи, хотя можно говорить о том, что нет первого без второго, как нет второго без первого. Марчелло Боэри (Marchelo D. Boeri), на наш взгляд, удачно обозначил эту связь как комплиментарную, поскольку даже когда стоики утверждают, что по-настоящему реальностью обладают только тела, именно бестелесные нечто являются условием актуальности телесного, более того, именно бестелесное обеспечивает связь человека с миром, возможность познания этого мира и себя, действия в нем, а благодаря языку реальность не только обретает для нас модус действительного, но ее означает, делает значимым и осмысленным. Перефразируя Канта, И. Боэри пишет: «... бестелесные сущности без содержания пусты, телесные сущности, лишенные бестелесного, слепы» [10, р. 751–752].

Имя и «нечто»: определенность в неопределенном

Своеобразие философии стоиков, а именно их онтологии, заключается в том, что они стремились уйти от понятия о бытии и дихотомии бытие/небытие [3, с. 218; 13, р. 87]. Именно «нечто» позволило им создать неклассическое «учение о бытии». Небытие перестает играть конституирующую роль в физике, а двуполярность бытия/небытия (ничто) уходит из сферы их интереса, его место занимает дихотомия нечто/как бы нечто, или квазинечто, или не-нечто [13, р. 87–88]. Первое относится к телам, второе — к бестелесному и мыслимому (то, что прежде мы обозначили как воображаемое). В силу того, что такого рода воображаемые квазисущности невозможно отнести к ничто, они получают особый статус, поскольку они присутствуют в представлении, а значит и мысли, все они так или иначе должны быть именованы, получить имена и определения, чтобы быть функциональными, причем речь идет как о телесных сущностях, так и бестелесных.

Генезис имени напрямую связан с представлением о сущности. Х. Субири, пытаясь вывести определение сущности, указывает на трехступенчатость его манифестации. Свое первое, первоначальное определение термин «сущность» получает на жестовом уровне. Мы непосредственно схватываем сущность предметности, отвечая на вопрос *что это нечто*, мы отделяем некоторое неизвестное, указывая на него и тем самым помещая это нечто в фокус нашего внимания, т. е. «все то, чем фактически является та или иная вещь, вкуче с метами, которыми она обладает *hic et nunc* [здесь и теперь], включая это самое *hic* и это самое *nunc*» [5, с. 15]. Сталкиваясь многократно с вещью в мысли и/или действительности, мы приходим к некоему представлению о ней, ее образ закрепляется в памяти, образуя устойчивую коннотативную связь. Эту связь условно можно обозначить как «если то, то это». На данном этапе из «нечто» словно бы вытрапляется его «не-», становится «что», однако пока только как дейктический знак о вещи. Далее это «что» начинает обретать более ясные

очертания, подобно тому как проступает образ на аналоговой фотографии, он становится все четче и четче, у него появляются «меты», черты, которые выделяют его среди других. Именно здесь сущность обретает лик — свое имя, или, как пишет Х. Субири, теперь «оно трансформировалось в настоящее “именование”, будь оно собственным или видовым. В таком понимании “что” отвечает на вопрос не о дейктическом *quid*, а о *quid* именуемом: это уже не только “во-то это”, но Петр, человек, собака, и т. д.» [5, с. 16]. Это «настоящее» именование дает «нечто» определенность уже не дейктическую, но именную; проименованное «что» выплавляет предметность. Первое имя, на наш взгляд, имеет аналог в стоической философии — «пролепис» (προλήψις), или предпонятие.

Наконец, третье определение «сущности» связано с совокупностью мет, имеющих необходимый характер, «меты, которые, будучи взяты в самих себе, как таковых, не только более или менее характеризуют вещь, не позволяя спутать ее с другими, но и никоим образом не могут отсутствовать у вещи» [5, с. 16]; это качества внутреннее присущие, необходимые там, где нет места ничему наносному, случайному, внешнему. Все вышесказанное опять же подводит нас к другой аналогии стоической философии, а именно понятию (ἔννοια). На этом этапе «нечто» становится предметом знания как такового, а значит — системы и науки. Так, постепенно, из сферы чувственного восприятия, чисто телесного свойства (предметность, схваченная каталептическим представлением) вещь связывается с бестелесным посредством имени и смыслового содержания, ему присущего или приданного, чтобы затем стать телом иного качества — дифференцированным, полновесным, некоторым образом завершенным. Такое определение есть уже определение вещности как универсалии [13], а не конкретной, индивидуальной вещи как той или этой.

Субъективный характер имени в стоической философии подчеркивает А. С. Степанова, когда говорит о связи имени скорее с мыслью и представлением, образом вещи, а не самой вещью: «Имя, считали стоики, есть образ, а именно образ понятия, причем образ сложный. Он выступает, во-первых, как материальная данность — телесно-звуковой (внешняя речь), а во-вторых, как образ, выражающий значение мысли (внутренняя речь)» [3, с. 228]. Имя архетипично в том смысле, что обнимает собой и телесное (наглядно-чувственное), и бестелесное (смысл и содержание, то, что стоики называют лектон), и воображаемое (индивидуальное творчество). Синкретизм проявляется на всех уровнях: родство имени и «нечто» манифестируется как на языковом уровне (логика стоиков), так и на онтологическом (физика стоиков). В связи с вышесказанным слова П. А. Флоренского о том, что «имя — Ἰὸ τί ἔστι — сказуемое нашего переживания, оно есть именно то, что сказывается о неказанном, подлежащем раскрытию чрез имя, чрез ряд имен, чрез ритм имен» [6, с. 121], как нельзя лучше иллюстрируют эту взаимосвязь.

Понимание имени как понятия и универсалии приближает нас к третьей части учения стоиков, этике. Правильно оформленное, постигнутое и определенное имя способствует не только постижению законов природы (науке) и их систематизации, оно направляет деятельность человека, служит ему путеводителем и ключом к пониманию как космического Логоса, так и сродства человека с ним, всеобщей мировой взаимосвязанности, симпатии.

Заключение

Задача настоящего исследования состояла в том, чтобы указать и проследить те взаимосвязи, которые имеют место между именем и «нечто» в философии ранней Стои. Мы не ставили себе цель радикализовать результаты нашей работы и утверждать, что имя является той константой, осью, что связывает всю систему в единое целое, как это делает, например, А. Н. Шуман: «...стоическая система представляет собой исчисление имен, т. к. основной ее семантической единицей выступает каталептическое представление — ненулевая по объему именная константа» [8, с. 92]. Мы лишь стремились проследить генезис имени, то, как имя фундирует себя. Именно «нечто», на наш взгляд, содержит в себе потенцию именованного; как собирательное понятие оно объемлет всевозможные имена, настоящие и будущие, денотативные или воображаемые.

Неопределенность «нечто», неопределенность его содержания, однако, не позволяют нам полагать тождество между «нечто» и хаосом как некоей бесконечной неопределенной творческой потенцией. На той же точке зрения стоит А. А. Столяров, он отвергает возможность интерпретации стоической космологии как хаоса-в-себе, «которому слово-разум сообщает порядок и структуру» [4, с. 71]. Стоическая философия далека от этого. Она остается античной, хотя и со своими уникальными, самобытными чертами. Абсолютная неопределенность остается для стоиков «дурной бесконечностью». «Нечто», несмотря на грамматическую и онтологическую незавершенность и неопределенность, предстает все-таки как чистая совокупность, подобно той, о которой говорил Парменид, говоря о шарообразности всего существующего, хотя и без четких границ, как своего рода «упорядоченный апейрон».

ЛИТЕРАТУРА

1. Степанова А. С. Антропология Стои. Коммуникативный аспект // Известия Российского Государственного педагогического Университета им. А. И. Герцена. — 2005. — № 10 (5). — С. 134–143.
2. Степанова А. С. Дейксис и семантика жеста в учении Стои // Вестник СПбГУ. Сер. 9. — 2005. — Вып. 1. — С. 88–92.
3. Степанова А. С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. — СПб.: Петрополис, 2012. — 400 с.
4. Столяров А. А. Философия Стои. — М.: АО Ками груп, 1995. — 444 с.
5. Субири Х. О сущности. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. — 456 с.
6. Флоренский П. А. Имена. — М.: Эксмо, 2006. — 896 с.
7. Фрагменты ранних стоиков: в 3 т. / сост. А. А. Столяров. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. — Т. 2.
8. Шуман А. Н. Философская логика. Истоки и эволюция. Мн.: Экономпресс, 2001. — 368 с.
9. Bardzell J. Speculative grammar and stoic language theory in medieval allegorical narrative. — New-York; London: Taylor & Francis, 2008.

10. Boeri M. D. The Stoics on bodies and incorporeals // *The Review of Metaphysics*. — 2001. — Vol. 54(4). — P. 723–752.
11. Harven de V. How Nothing Can Be Something: The Stoic Theory of Void // *Ancient Philosophy*. — 2015. — Vol. 35. — P. 405–429.
12. Sandbach F. H. *The Stoics*. 2nd ed. — Bristol Classical Press: London, 1989.
13. Sedley D. The Stoic theory of universals // *The Southern Journal of Philosophy*. — 1985. — Vol. 23(1). Supplement. — P. 87–92.
14. Vogt K. M. Sons of the Earth Are the Stoics Metaphysical Brutes? // *Phronesis*. — 2009. — Vol.54(2). — P. 136–154.
15. Von Arnim J. *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)*: in 4 vols. — Leipzig: Teubner, 1903.

*Д. К. Богатырев, Д. В. Масленников**

МИСТИЧЕСКОЕ, МАГИЧЕСКОЕ И ДУХОВНОЕ В УЧЕНИИ ГЕГЕЛЯ О «РЕЛИГИИ КОЛДОВСТВА»**

Религия колдовства выступает у Гегеля в качестве первой исторической формы религии, в которой момент непосредственности духовного, принципиально важный для религиозного отношения, и процессы его опосредствования первоначально выступают как внешние друг другу. Поэтому на первый план выходит магическое отношение к духовному первоначалу, удерживающее его в этом моменте непосредственности как мистическое содержание, облеченную в природную форму. На высшей ступени исторического развития религии — в христианстве — формой, в которой познается духовное содержание, становится история. В философской интерпретации Гегеля мистическое содержание религии «снимается» диалектикой духовной «субстанции-субъекта».

Ключевые слова: Гегель, дух, логика, религия, история, магия, мистика

D. K. Bogatyrev, D. V. Maslennikov
MYSTICAL, MAGICAL AND SPIRITUAL IN HEGEL'S TEACHING
ON THE RELIGION OF WITCHCRAFT

The religion of witchcraft appears in Hegel as the first historical form of religion, in which the moment of immediacy of the spiritual, fundamentally important for religious relations, and the processes of its mediation initially appear as external to each other. Therefore, the magical attitude to the spiritual principle comes to the fore, holding it in this moment of immediacy as a mystical content, clothed in a natural form. At the highest stage of the historical development of religion — in Christianity — history becomes the form in which the spiritual

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

Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой общественных наук Юридического института (Санкт-Петербург); dwm61@inbox.ru.

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

content is known. In Hegel's philosophical interpretation, the mystical content of religion is "removed" by the dialectic of the spiritual "substance-subject".

Keywords: Hegel, spirit, logic, religion, history, magic, mysticism.

Тексты гегелевских лекций по истории философии религии представляют собой источник, который позволяет уточнить, а в ряде случаев и существенно скорректировать нашу интерпретацию учения великого мыслителя о диалектике логического и исторического, о понятии истории, понятии Бога, о религии, ее рациональном и мистическом содержании. Особенно это значимо в отношении результата исторического развития религии, фиксируемого Гегелем в идее «абсолютной религии» — в идее христианства. А также для начала этого процесса — «религии колдовства», где Гегелем раскрывается ряд важных аспектов взаимосвязи природного и духовного начал в религии, необходимости перехода от догосударственной формы существования общества к государству и полагания обществом и государством своей истории, диалектики непосредственности мистического сознания и самоопосредствования логического понятия.

В западной историко-философской литературе можно встретить трактовку философии религии как альтернативного варианта той гегелевской системы, которая была разработана в «Энциклопедии философских наук». И нельзя сказать, что такая точка зрения вовсе не имеет под собой оснований. Именно в философии религии Гегель последовательно выражает свое отношение к историческому учению христианства и подробно анализирует выводы, следующие из понимания Бога как личности. Это позволяет обосновать такую интерпретацию гегелевской Логики Логоса, которая не отождествляет ее ни с «Логикой Бога» [15, с. 11–12; 17, с. 128], ни с «метафизически переряженной» сущностью человека, хотя сам Гегель и давал основания к таким интерпретациям своими двусмысленными высказываниями о логике как о богопознании [4, с. 84, 93, 133, 185–186, 214]. Именно в философии религии (в отличие, к примеру, от «Философии истории») мы находим дискурсивно развернутое понимание истории как субъекта и как процесса, имеющего сложную, многоступенчатую структуру. Сочетание углубленных в этом контексте идей логического и исторического позволяет скорректировать представление о мистическом содержании как философии религии Гегеля, так и его философии в целом.

Исходную ступень исторического развития религии Гегель обозначает как «религию колдовства». Нужно отметить, что у современных исследователей в общем и целом нет претензий к полноте привлеченных философом источников. Признано, что именно Гегель обладал наибольшим материалом по истории религии среди своих современников [16, с. 236–238]. Философская интерпретация исторических сведений также не вела к их искажению. Более того, считается, что Гегель, выстраивая имевшийся у него материал в соответствии с логическим понятием, во многом предвосхищал те знания, которые лишь в наше время стали достоянием религиоведческих дискуссий: «...Гегель зачастую делал хорошо, выходя за пределы своих источников, поскольку таким образом он достигал большей близости к результатам современного религиоведения, чем могли бы позволить сами эти источники» [16, с. 237]. Проблема,

таким образом, состоит лишь в постижении содержания логического понятия религии и в его историко-философской оценке.

Если выйти за границы сферы чистой логики, то окажется, что именно в понятии религии в наибольшей степени связаны между собой субъект и объект познания, единство которых выражается в понятии «дух». В нем синтезируется идея абсолютного единства мироздания как единства бытия и как единства мышления [12, с. 596–598]. В таком качестве дух для Гегеля есть не только субстанция, лежащая в основании всех явлений истории государства, общества, сознания человека, но и их действительный субъект. Отметим, что именно Гегель впервые придал категориальное значение понятию духа и по-настоящему ввел его в философский дискурс [11, с. 28].

Понятие духа составляет конкретность понятия «субстанции-субъекта», взятого и в общетеоретическом, и в методологическом аспектах. Как тонко заметил Х. — Г. Гадамер, в гегелевском понятии духа мы находим развитие того содержания, которое заложено уже в фихтевском понятии чистого Я [13, с. 67]. Определившаяся еще у Фихте (по крайней мере у раннего Фихте) проблематика отношения непосредственного Я и абсолютного Я, отношения самосознания философа и всеобщего дела-действия (That-Handlung) рассматривается в философии Гегеля через сложную диалектику субъективности и объективности духа (субъективного и объективного духа), в котором «этот» субъект есть в такой же мере субстанция» [2, с. 144]. На уровне духа происходит синтез, преодолевающий ограниченность индивидуального и универсального, духовное познание всегда персоналистично, т. к. именно личность являет собой единство универсального и уникального, воиспотазированную субстанцию, или субстанциальную ипостась [1, с. 134].

Понятие религии как раз и выступает у Гегеля как исторически реализующее себя взаимодействие субъективного и объективного, всеобщего и абсолютного духа (это различие мы встречаем только в «Философии религии»), как процесс аналитического различения «духом» себя на эти формы и синтетического сведения в единство:

...религия есть соотношение духа с абсолютным духом... Это не только отношение духа к абсолютному духу, но сам абсолютный дух есть относящееся к тому, что мы положили по другую сторону в качестве различенного; поэтому в более высоком понимании религия есть идея духа, относящегося к самому себе, самосознание абсолютного духа [7, с. 367].

Религия, прежде всего представляющаяся формой отношения человека и Бога [7, с. 206], вся полнота которого выражается в представленном выше сложном синтетическом понятии духа, не может быть сведена к непосредственности индивидуального чувства. В теоретическом отношении религия является тем отношением к Богу, которое Гегель связывал с формой представления. Представление, в отличие от чувства, не остается на уровне непосредственности. Оно уже сочетает в себе начала непосредственности и опосредствования в познании, хотя и не достигая при этом ступени их действительного синтеза. Непосредственность для Гегеля является основной характеристикой формы представления [7, с. 329]. «...Религия, — отмечал

Гегель, — в качестве непосредственно мыслящего разума останавливается на представлении» [7, с. 357].

Поэтому, указывая на то, что религия, в отличие от философии, является отношением человека и Бога в форме представления, Гегель тем самым может удерживать в этом отношении существенно значимый для него момент чистой непосредственности, относительно независимой от опосредствования. Если бы в мистической практике религиозного отношения Бог не сохранялся бы для человека как непосредственно данный ему, то это означало бы полное отождествление человека и Бога или же выделение какой-либо сущности, в которой присутствует это единство (например, наподобие «гнозиса»), что, в общем-то, одно и то же. Но именно это удержание момента непосредственности в религиозном отношении, не снимающей себя в опосредствовании, хотя и заключающей его в себе, составляет для Гегеля ключевой момент в различии религии и философии, мистического и логического содержания.

Мистическое и означает как раз непосредственное отношение к всеобщему предмету, сохраняющему форму непосредственности. В противном случае мы имели бы, собственно, уже логическую форму философии и тогда различие между религией и спекулятивной философией действительно стерлось бы. Указание на представление как на основную форму религиозного познания составляет лейтмотив всех рассуждений Гегеля о природе религии, и уже это одно не позволяет нам отождествить религиозное и философско-логическое познание, а значит, вопреки нескольким высказываниям философа на сей счет, не дает отождествить Бога и предмет спекулятивно-логической философии. Если же вопреки всему контексту гегелевской системы все же придать этим высказываниям решающее значение, то в философии религии мы получим пантеистическую трактовку религии, которую последовательно критиковал сам автор «Науки логики» [7, с. 374–377], а в области «первой философии» — либо гностическую интерпретацию его логики, либо атеистическую интерпретацию в духе антропологического материализма Фейербаха. Но в действительности философия Гегеля не является учением о конкретности Бога. Мистическое содержание сохраняется у него лишь в религиозном отношении, но для философского познания это содержание как форма чистой непосредственности остается лишь внешним объектом. Логическая же философия, удерживающая непосредственность только как заключающую в себе опосредствование, лишена всякого мистического содержания.

В практическом отношении религия является для Гегеля воплощением представления о Боге в формах отношения человека к природе, к самому себе и к обществу. Поскольку мышление реализуется не только в идеальном пространстве дискурса размышления, но и во всякой реальности, с которой человек соприкасается, реализуется в каждом его поступке и в плодах любой его деятельности, в том, как человек формирует и воспроизводит себя, постольку необходимыми формами мышления о всеобщем, включая и понимание Бога, являются также и результаты практической деятельности человека. Знание Бога и мера его понимания определяют содержание и формы искусства, морали и права, государственного строительства и т. д. И прежде всего в государстве как в практическом выражении высшей

нравственной идеи [6, с. 299; 9, с. 282–283; 18, с. 52] воплощается мысль человека о Боге.

Поэтому для Гегеля религия в собственном смысле этого слова существует лишь там, где создано государство. Это не значит, что религия становится государственной в том смысле, какой вкладывали в это понятие последователи Константина Великого. Речь идет о том, что религия может быть присуща лишь человеку, существующему в сложном, развитом обществе, мера развития которого задается мерой развития государственности. Развитие государства — это прежде всего снятие форм непосредственности его институтов и самой идеи государственности, т. е. их духовное опосредствование как результат осознания высших нравственных оснований государства, фиксируемых в т. ч. и религиозным сознанием. Именно тогда мы имеем развитие государства как «разумной жизни самосознающей свободы, системы нравственного мира» [6, с. 299]. По Гегелю получается, что какова религия народа, таково и его государство. И наоборот.

Соответственно, первую историческую форму религии — религию колдовства, характерную для народов, существующих в догосударственном состоянии, — Гегель трактует как всего лишь предрелигию: «...первая религия, если только угодно назвать ее религией, является религией колдовства» [7, с. 429]. Оговорка «если только угодно назвать ее религией» не случайна. Здесь пока что речь идет только о генезисе религиозного отношения к Богу. Первую же форму религии в собственном смысле слова философ связывает с «религией колдовства», но уже реализующей себя в пространстве государства, примером которой для него служит «китайская государственная религия», или, как он иначе называет ее, «религия меры». История у Гегеля существует как процесс развития государства во времени, где развитие является процессом осознания духовного содержания идеи государства, воплощенной в различии, во взаимодействии и в целостности его институтов.

Понимая дух как субстанцию-субъект истории религии, Гегель определяет его на данном этапе всего лишь как субстанцию социальных процессов, к которым дух относится лишь как к своим акциденциям. Он еще не узнает себя в них и не полагает себя как самосознание социальных процессов, как их действительный субъект. Эти процессы видятся ему как своего рода стихийные, природные, а значит и себя, и Бога дух также осознает как нечто чисто природное, распадающееся на множество конечных отношений.

Именно в таком, природном, образе дух находит себя в колдовстве. Здесь он имеет свой объект в виде природного явления, причем такого явления, которое выступает случайно (солнце начинает интересовать человека и становится объектом колдовства лишь во время своего затмения, земля — во время землетрясения и т. п.). Природа вообще является для Гегеля определением внеположенности, непосредственности идеи: «...природа есть идея в форме инобытия» [7, с. 25]. Определения субъективности, еще не соединившейся с субстанциальностью духа, здесь отнесены исключительно к человеку, пока еще всецело погруженному в свои конечные, сиюминутные интересы.

Так как в религии колдовства дух находит себя нераздельно слитым с природой, т. е. со своей непосредственностью, то и первое определение духа со-

стоит в этой его непосредственности. Дух, правда, уже знает себя как то, что является истиной природы, а потому имеет над ней власть:

Духовность, а также естественная воля, эмпирический, непосредственный дух, человек, познает себя в религии сущностно, познает, что быть зависимым от природы не есть основное его определение, но основное определение состоит в том, чтобы знать себя свободным в качестве духа [7, с. 440].

Вместе с тем это знание власти над природой не существует для духа как единство, опосредованное его всеобщей духовной основой, а распадается на множество отдельных, непосредственных актов воздействия на нее, актов колдовства.

В этих актах для Гегеля существенно прежде всего то, что природа самого человека остается в них неизменной, воздействие на природу не затрагивает его духовной сущности, не требует духовного напряжения и преобразования себя. В другом месте (а именно в учении о субъективном духе, там, где речь идет о природной душе и жизни ребенка в утробе матери) Гегель определяет это непосредственное единство души со своим природным объектом как естественную магию. Магия является, по Гегелю, не высшей, а наоборот, низшей способностью человека и низшей формой его религиозного отношения. В магии природной религии, правда, содержится мистическое отношение к всеобщему, к Богу, но оно дается человеку как некоторая внешняя ему самому способность. Поэтому магическая мистика, колдовство никогда не имеют своим предметом всеобщее: историю, государство, общественную нравственность и т. п., ограничиваясь в основном вопросами домашнего обихода человека и его частными проблемами.

Как естественную магическую способность человека Гегель сохраняет лишь для его утробного состояния, так и мистическая магия колдовства должна остаться достоянием первобытной, природной, догосударственной религиозности. Более высокие формы развития духа уже содержат в себе знание о всеобщей духовной основе и природы, и общественных процессов, поэтому объектом религиозного отношения для них выступает, соответственно, всеобщее человека, общества, государства, истории, которые и входят в содержание религиозного сознания.

Мистика магии, которую мы находим в религии колдовства, является, таким образом, чем-то низшим по сравнению с содержанием, данным не непосредственному сознанию, а разуму, эксплицирующему опосредованность всеобщего содержания. Его философ, правда, соглашается назвать мистическим, но лишь мимоходом, поскольку эта характеристика явно меркнет перед сложностью и многоплановостью гегелевского определения логического:

Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое [4, с. 213].

Попытки в более поздние исторические эпохи возродить те формы религиозности, которые превзошла уже сама история, означают отказ от духовного опосредствования, а потому — возвращение к простой непосредственности конечных форм природной магии и колдовства. Их мы и находим в более

поздних практиках оккультного мистицизма, стремящихся восполнить за счет ранних, исторически уже превзойденных форм религиозности духовные лакуны, неизбежные для дуалистического религиозного мировоззрения.

Первый шаг в историческом развитии религии Гегель видит в переходе от отдельных, случайных актов колдовства к колдовству как к религии, заключающей в себе целостное, хотя и не развитое отношение ко всеобщему и духовному содержанию природы [7, с. 439]. «...В религии колдовства уже есть различие единичного эмпирического сознания и того, кто совершает колдовство, причем последний определен здесь как всеобщая мощь в вещах» [7, с. 439]. Различие духа и природы и посредством этого различия — устойчивая фиксация отношения духа к самому себе — вот то главное, что достигается в религии колдовства.

Это различие выступает как существенное опосредствование отношения природы и духа. То, что мы, таким образом, вступаем в сферу, где имеет место различие непосредственности и опосредствования, свидетельствует, что вся полнота основных моментов духа здесь уже присутствует, хотя и в неразвитой форме. Само это опосредствование еще конечно и природно, а значит выступает как конечная и природная вещь — фетиш. Человек побеждает природное и утверждает свою власть над природой не непосредственно, а опосредованно — через природный же предмет, который в этом случае несет в себе мистические свойства и становится фетишем.

Последним может служить любой случайный предмет, поскольку важен не он сам, а воля человека, посредством него выражающая себя. Так, например, «у негров есть множество идолов, природных предметов, служащих им фетишами. Любой камень, любая улитка — их лар...» [7, с. 448]. Однако устойчивость этого опосредствования, а значит и процесса самоопределения духа, достигается лишь тогда, когда из всего круга фетишей выделяются фетиши, содержащие в себе принцип жизни. А именно растения и животные.

Жизнь животного возвещает о живой самостоятельности субъективности, о которой здесь идет речь. Человек объективирует свое самосознание, а жизненность есть форма, способ существования, безусловно наиболее близкий духовности [7, с. 446].

Созерцая живое, человек способен наблюдать и объективировать для себя свою субъективность. Ведь основным определением жизни является ее субъективность, что означает для нее способность давать самой себе основание своего существования и, в полном соответствии с буквой «Критики способности суждения» И. Канта, означает для сознания способность рефлексивным способом раскрывать всеобщее в особенном.

Основное определение органической жизни — целеполагание, когда целью является сама жизнь. Данная форма религии, согласно Гегелю, достигает своего высшего развития тогда, когда объектом поклоняющегося созерцания становится жизнь в лице человека. «Последнее, в чем созерцается самостоятельная духовность, есть сам человек в своей сущности, живое, самостоятельное, в которой содержится духовность» [7, с. 448]. При этом человек постигается не в его непосредственной данности, а как объективность, возвысившая себя над конечным. Эта объективность, как указывал Гегель, осознается как объ-

ективность посредством возвышения одного человека над другими. Первым способом такого возвышения является искусственное исключение одного человека из числа всех остальных [7, с. 450].

Заметим, что такой же способ утверждения субъектности духовной субстанции общества Гегель фиксирует и для современного гражданского общества, а именно когда он говорит об институте суда. В гражданском обществе случайные по форме моральные отношения лиц и семей складываются в единую систему, которая обнаруживает свою духовную субстанцию в праве. Но дух, являющийся здесь уже «в-себе» субъектом, требует внешнего проявления, манифестации этой субъектностью себя как субстанции гражданского общества. Формой такой манифестации, персонализации и в какой-то мере ее знаком становится институт суда. Чтобы показать именно такую природу суда, необходимо отделить судью от остальных членов общества, надев на него мантию и воздавая ему особую честь [6, с. 446–449].

Однако непосредственно перед лицом всеобщности радикальным способом фетишизации человека посредством его возвышения над другими людьми является только смерть [7, с. 450–453]. Естественная граница жизни составляет основу ее определенности (*omnis determinatio est negatio*), поскольку «смерть устраняет в человеке временное, преходящее, но не имеет власти над тем, что человек есть в себе и для себя» [7, с. 45]. Однако хотя смерть здесь через свою абстрактную отрицательность и делает человека образом Бога для рефлексирующего созерцания других людей, она от этого еще не становится смертью Бога, о которой Гегель говорил на страницах, посвященных христианству, как о всемирно-историческом событии, вовлекающем человека в круг мировой истории и раскрывающем для него всеобщее содержание истины:

В истинном понимании смерти появляется, таким образом, отношение субъекта как такового. Здесь прекращается простое рассмотрение истории, субъект сам вовлекается в процесс, он чувствует боль зла и своего собственного отчуждения, которые Христос взял на себя, приняв человеческий образ, но и своей смертью уничтожив [8, с. 293].

Эта смерть есть смерть Бога и нас удовлетворяет, поскольку изображает абсолютную историю божественной идеи, — то, что совершилось в себе и что совершается вечно [8, с. 291].

Факт выделения отдельного человека в качестве объекта, в образе которого люди поклоняются духу, Гегель трактует как чрезвычайно важный для истории религии: опосредствование, которое совпадает с процессом объективации духа, оказывается тождественным субъекту объективации. Поэтому здесь он видит тождество субъекта и объекта, встречу человека и Бога, что составляет всю полноту содержания религии, хотя это тождество и не вышло еще из своей первоначальной, совершенно абстрактной и туманной формы. На данной ступени абстрактность тождества субъективности и объективности означает для созерцающего сознания отсутствие различности в самом достигнутом тождестве. Человек пока еще не в состоянии присвоить себе всю мощь своего различающего духовного содержания, а оно не находит для себя адекватной формы конечности.

Эта мощь, которая есть нечто мысленное, еще не познана как мысленное, как духовное в себе... Сознание, которое возвышается, возвышается в качестве мышления, но без сознания этой всеобщей мысли, без того, чтобы выразить это в форме мысли [7, с. 454–455].

Здесь еще нет свободы: «Знание о Боге как об абсолютной мощи еще не есть религия свободы» [7, с. 454]. Субстанциальное тождество субъекта и объекта на данной ступени уже достигнуто, но для субъекта оно осознается лишь как субстанция, в которой он не может различить своей субъективности. Субстанциальность тождества еще только должна развиваться до ступени субъективности. Эту, низшую, хотя и развитую в пределах своего уровня религиозную форму Гегель называет пантеизмом. При этом он не упускает возможности подвергнуть критике всякую попытку возродить пантеистическое мировоззрение на современной почве [7, с. 466–468]. Достаточно познакомиться с теми фрагментами лекций по философии религии, в которых содержится гегелевская критика пантеизма, чтобы понять, насколько необоснованны все попытки возвести обвинения в пантеизме (а по аналогии — в пресловутом панлогизме) на философа, считавшего пантеизм низшей формой религии.

Форму религиозного пантеизма Гегель отождествляет прежде всего с китайской государственной религией, которую он, однако, вовсе не выводит за пределы религии колдовства, рассматривая лишь как вторую ступень ее развития [14, с. 445]. Китайскую государственную религию Гегель отличает от других религий, распространенных на территории Китая. При этом «точка зрения колдовства достигает здесь даже формы организованной монархии, мировоззрение которой содержит нечто величественное и державное» [8, с. 40].

Здесь, на высшей ступени религии колдовства, в качестве предмета созерцания выступает субстанциальное единство субъекта и объекта. Однако составляющая основание этого единства субстанция воспринимается только как нечто непосредственное, еще совершенно недуховное. Дух выступает только как конечный дух, отдельный человек, который является живым воплощением субстанциального. Но человек воплощает это субстанциальное не так, как если бы он полагал себя в качестве конечного элемента самого бесконечного, субстанциального. (Для этого было бы необходимо, чтобы само бесконечное явило конечное как свой необходимый момент, свое сущностное определение). Человек просто растворяется в субстанции и потому он по отношению к ней всегда лишь акцидентален, несвободен.

Раз это субстанциальное представляется непосредственным, оно дается человеку в природном образе: «Государственная религия, религия китайской империи, есть религия Неба, где Небо, Тянь, признается высшим господствующим» [14, с. 446]. Вместе с тем Гегель подчеркивает, что

то, что здесь названо небом, не является лишь природной мощью, но природная мощь одновременно связана с моральными определениями... Это Тянь обозначает совершенно неопределенную, абстрактную всеобщность, является совершенно неопределенным понятием физического и морального единства вообще [14, с. 446].

Данное единство показывает, что мы все-таки имеем дело с субстанцией духовного самоопределения, а не с простым непосредственным отношением

к своей природе, как это было на первой ступени религии колдовства. Здесь человек является проводником субстанциальной мощи во всей ее полноте, а не частично и не от случая к случаю, как мы это видели в отношении простого колдуна. Примечательно, что этим лицом, возвышающимся над всеми остальными людьми, в китайской религии становится император — средоточие государственного начала.

Это возвышение над остальными, выделение особенного из ряда, заставляет вспомнить о практике фетишизации человека на ранних ступенях религии колдовства. Но теперь это «выделение» уже не осуществляется по каким-либо случайным основаниям и не является абстракцией физической смерти. Эта единственность человека-фетиша достигается за счет его выделения в качестве главы государства. Поэтому в его особенности уже просвечивают черты всеобщности, признаки не только природной силы, но и силы высшей нравственной идеи, которую несет в себе одухотворенная государственность.

Как олицетворение этой всеобщей субстанциальной мощи император повелевает не только людьми, но и природными силами. Что снова возвращает нас к мысли о примате духовной субстанциальности над природой. Однако в качестве чего-то акцидентального даже император оказывается только внешним выражением мощи. Он еще не является собственным, внутренне необходимым, моментом ее саморазличения и самоопределения. Духовная субстанция преднаходима им как нечто положенное вне его, а потому внутренне для него неопределенное. То, что должно составлять в религиозной жизни культовую практику, здесь прежде всего выступает как соблюдение предписаний государственного устройства, воплощающего в себе всеобщую меру. Все остальное пространство культовой деятельности заполняется исполнением обычных колдовских обрядов, заклинаний, следования различным суевериям, в общем, всем тем, что весьма мало отличает ее от первой стадии религии колдовства.

И все же в границах китайской государственности развитие религии колдовства достигает, по Гегелю, своего предела. Главный результат этого развития состоит в том, что получен первый момент самоопределения духа: дух определился как единство субъективного и объективного, но так, что различие субъективного и объективного принадлежит последующему развитию. Субъективность еще не выступила «для себя». Дух еще не знает себя как дух. Дух (а значит, и человек в пределах этого духа) способен только ощущать себя. Поэтому он и не осознает своего тождества во времени, ощущает его, но не делает предметом мышления. Для него движение во времени не заключает в себе развития его сущности. Такова точка зрения чистой субстанциальности, не знающей заключенной в себе субъективности и не проецирующей себя в историю: «Субстанция есть всеобщая наличность настоящего...» [7, с. 517]

Дух, чья деятельность разворачивается в рамках первой ступени религии колдовства, еще не имеет истории. Последняя, по мнению Гегеля, составляет достояние лишь тех народов, которые создали государство [3, с. 58–60]. Поэтому только на второй ступени религии колдовства мы получаем начальное определение исторического. Но и здесь история еще «в себе», она не стала предметом мышления, существенным моментом самоопределения духа

и не включена в дискурс религиозного мышления и религиозного культа как его мистический объект.

Высший итог истории религии — христианство — является результатом познания духом (во всей полноте смыслов этой категории гегелевской философии) себя как единства субстанциального и субъективного, природы и государственности, мистического и рационального. Это единство выступает в христианстве как непосредственное единство, но оно непосредственно только потому, что заключает в себе свое опосредствование. Процессом взаимодействия и многократных синтезов этой непосредственности и опосредствования духовного единства является история, которую Гегель обозначает словом *Geschichte*, отличая ее от *Historie*. Последнее он чаще всего связывает со словами «лишь-историческое» (*nur-historischen, bloss-historischen*), т. е. соответствующее эмпирической истории. В отличие от этого история как *Geschichte* — это одухотворенная история, история как мистический субъект, творящий себя и реализующей себя в пространствах человеческих обществ и государств [10, с. 13–14].

Эта история становится объектом культа в христианстве как Священная история Христа. Но именно в силу особенностей гегелевского понимания истории и религии как процессов, заключающих в себе внутреннюю субъективность, Священную историю нельзя трактовать только как объект. Христос в этой истории, отмечал Гегель,

не есть символ — его субъективность, его внутренний образ, его самость в сущности есть сама эта история, и история духовного выступает не в таком существовании, которое не соответствует идее, но в своем собственном элементе [8, с. 306].

Поэтому Священная история выступает в трактовке Гегеля переломным пунктом мировой истории, ее необходимым элементом и ее движущей силой.

Именно с этой действительностью, со всемирной историчностью Священной истории, раскрывающей действительное значение смерти и Воскресения Бога, Гегель связывает становление понятия личности, становление и воплощение в действительность права и государства, реализующих идею абсолютной свободы как высшего дара Бога человеку. Элемент мистического в этой трактовке сохраняется, но по сравнению с магией религии колдовства отходит на второй план, «снимается» диалектикой духовной «субстанции-субъекта».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурлака Д. К. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. — СПб: Изд-во РХГА, 2011.
2. Быкова М. В. Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. — М.: Наука, 1996.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. — М.; Л., 1935
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1975. — Т. 2.
6. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990.

7. Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: в 2 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1.
8. Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: в 2 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 2.
9. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*. Кн. вторая. — СПб.: Наука, 1999.
10. Гусев О. В., Масленников Д. В., Ревнова М. Б. *Церковь и духовный смысл права // Юридическая мысль*. — 2017. — № 1. — С. 8–14.
11. Bienenstock M. *Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803/04): Herderische Einflüsse der Aristotelischen Erbe?* // *Hegel-Studien*. — 1989. — Bd. 24. — S. 25–29.
12. Brandom R. *A spirit of trust: a reading of Hegels Phenomenologie*. — Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
13. Gadamer H. — G. *Die Idee der Hegelschen Logik* // Gadamer H. — G. *Gesammelte Werke*. — Bd. 3. — S. 64–71.
14. Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* / Hrsg. von W. Jaeschke // Hegel G. W. F. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. — Hamburg, 1985. — Bd. 4.
15. Holzleitner M. *Gotteslogik — Logik Gottes? Zur Gottesfrage bei G. W. F. Hegel*. — Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987.
16. Leuze R. *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel*. — Göttingen, 1975.
17. Pippin R. B. *Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic*. — Chicago; London: The University of Chicago Press, 2018.
18. Trawny P. *Hegels christlicher Staat // Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlinien des Rechtsstaates* / Hrsg. von M. Wischke, A. Przylebski. — Würzburg: Königshausen — Neumann, 2010. — S. 51–63.

*А. Ю. Рахманин**

**РАССЕЛ КАК МЕТАФИЗИК:
УЧЕНИКИ ВИТГЕНШТЕЙНА О ЕГО УЧИТЕЛЕ****

В статье рассматривается рецепция философии Рассела в среде учеников Витгенштейна. Несмотря на то, что на раннем этапе Витгенштейн считает Рассела учителем, для его «среднего» периода, когда происходит формирование философии витгенштейнианцев, идеи Рассела не были актуальны. Рассмотрение критики философских взглядов Рассела последователями Витгенштейна (Джоном Уиздомом в Англии и Норманом Малкольмом в Америке) позволяет уточнить взгляды витгенштейнианцев, а отчасти и самого Витгенштейна, на природу философии. Историческая роль Рассела как метафизика сводится к указанию на революционность идеи редукции метафизических проблем к логическим (Уиздом), а также к принятию положений, противоречащих здравому смыслу и обыденному языку (Малкольм). Несмотря на различие этих оценок, они сформулированы в рамках философского подхода, который связывается с Витгенштейном. Общим, однако, является представление Рассела как своего рода философского антипода и Витгенштейна, и Мура.

Ключевые слова: Рассел, Витгенштейн, теория дескрипций, обыденный язык, Уиздом, Малкольм, метафизика

Rakhmanin A. Yu.

*BERTRAND RUSSELL AS A METAPHYSICIAN,
OR HOW THE FOLLOWERS OF WITTGENSTEIN READ HIS TEACHER*

The article addresses the issue of how Wittgenstein's followers interpreted the philosophy of Bertrand Russell. While Wittgenstein treated Russell as a teacher during his first philosophical period that was not the case during his "middle" period when the Wittgensteinians' philosophy

* Рахманин Алексей Юрьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики Русской христианской гуманитарной академии, a.rakhmanin@gmail.com

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00542 «Бертран Рассел в России: эволюция рецепций и современные дискурсы».

developed. However, the research into how the Wittgensteinian philosophers (John Wisdom and Norman Malcolm) understood Russell's ideas may throw the light on the views on philosophy developed by Wittgenstein himself. According to the Wittgensteinians, the historical significance of Russell as a metaphysical philosopher is twofold — whereas Wisdom reduced it to Russell's demonstration that metaphysical difficulties can be resolved in logic, Malcolm claimed that Russell epistemology violates ordinary language and contradicts common sense. Despite the fact that these evaluations differ drastically, they both are developed within the philosophical approach associated with Wittgenstein. Nevertheless, it is the attitude, which is common for these interpretations, that is to present Russell's reasoning as philosophically opposite to that of Moore and Wittgenstein.

Keywords: Russell, Wittgenstein, theory of descriptions, ordinary language, Wisdom, Malcolm, metaphysics

Рассел, Мур и Витгенштейн — три эти имени обычно упоминаются вместе в связи с радикальными трансформациями философии в первые десятилетия XX в. Отношения — как философские, так и личные — между этими мыслителями образуют своего рода биографическую канву истории аналитической традиции. Более того, упоминание их в одном контексте неизбежно будет означать, что речь идет об аналитической традиции, в отличие, например, от упоминания в одном контексте Мура и Витгенштейна. Хрестоматийным является утверждение, что по крайней мере с конца 20-х гг. Витгенштейн не соотносил свою работу с тем, что делал Рассел, хотя в своих первых шагах на философском пути считал его учителем. Сам Рассел также не считал разработки «среднего» или «позднего» Витгенштейна интересными: подчеркнутые вежливость и внимание, с которым они относились друг к другу в том числе на заседаниях Клуба моральных наук, следует считать скорее признаком охлаждения и взаимной незаинтересованности — в отличие опять-таки от полускандальных столкновений Мура и Витгенштейна, которые показывают скорее важность этих мыслителей друг для друга.

Судя по всему, ученики и последователи Витгенштейна унаследовали эту черту от учителя: в их работах Мур цитируется едва ли не чаще, чем Витгенштейн, тогда как упоминания Рассела ситуативны. Показательно, что в рецензии на книгу Айера «Рассел и Мур: аналитическое наследие» Элис Эмброуз, учившаяся у Витгенштейна в 30-е гг., сосредотачивается на критике той экспозиции философии Мура, которую предложил Айер, при этом в общем и целом соглашаясь с его оценками философии Рассела. Видимо, они ей были не слишком интересны [7].

При том, что типологически Рассел, Мур и Витгенштейн представляются наиболее выразительными философами аналитической традиции, едва ли можно говорить о том, что они разделяли общие взгляды на философию. Скорее, наоборот — это три проекта философии, три способа мыслить, которые едва ли имеют друг с другом много общего. Тот факт, что поначалу Рассел и Мур составляли альянс в выступлении против идеализма, нисколько не отменяет того факта, что уже к сер. 20-х гг. их взгляды разошлись радикально. Сходным образом Витгенштейн, поначалу считавший себя последователем Рассела, довольно скоро разработал собственную концепцию философии, и произошло это в рамках еще «первого» периода. Различия между двумя версиями логического

атомизма таковы, что их нельзя примирить, они являются конструктивными для соответствующих проектов.

В отечественной традиции коллизия между философскими программами Рассела и Витгенштейна, и прежде всего альтернативными версиями логического атомизма, описана обстоятельным образом [5]. Однако рецепция идей Рассела учениками Витгенштейна пока не стала предметом специального исследования, причем не только в России. В настоящей статье мы рассмотрим два примера такой рецепции — философами в Англии (Джон Уиздом) и Америке (Норман Малкольм). Анализ наследия витгенштейнианцев позволяет несколько более рельефно представить, каким образом воспринимались идеи Рассела в среде учеников Витгенштейна, которые выступили на философской сцене тогда, когда Рассел (в отличие от Мура) не оказывал на них особого — тем более прямого — влияния. Для того, чтобы задать контекст нам кажется достаточным указать на следующее обстоятельство: в 1929 году Витгенштейн возвращается в Кембридж, где его «Трактат» давно превратился в памятник философии. Между тем Витгенштейн возвращается к философии именно потому, что более не считает «Трактат» работой, подводящей итог философии. В 30-е гг. — в том числе, конечно, в связи с пересмотром Витгенштейном своей ранней философии — происходит то, что можно назвать процессом формирования витгенштейнианской философии, о некоторых представителях которой и пойдет речь.

В наследии Джона Уиздома самой обстоятельной работой, посвященной Расселу, стал, как это ни странно, обзор его «Истории западной философии» (1945). Из дальнейшего станет, мы надеемся, понятным и «историчность» отношения Уиздома к Расселу и то, какие именно аспекты его философии Уиздом выделяет в качестве центральных. Следует, однако, внести важную оговорку — ранние работы Уиздома были куда более сосредоточены на «аналитическом» наследии: в статьях из цикла «Логические конструкции» (1931–1933 гг.), которые нередко приводятся в качестве образца «философии анализа», Уиздом предельно детально и тщательно исследует основоположения метода, восходящего напрямую к Расселу и Муру. Можно даже сказать, что в немалой степени «Логические конструкции» подводят итог философии анализа; однако работа над ними велась Уиздомом еще до знакомства с Витгенштейном (которое произошло в 1934). Если же иметь в виду Уиздома как представителя витгенштейнианской философии, то он не считает анализ наиболее эффективной техникой — на смену ей приходит описание жизни обыденного языка. В этом ключе особенно показательна работа Уиздома «Метаморфоз метафизики», представляющая собой историю английской философии первой половины XX в.: здесь Уиздом пытается включить проект Рассела в процесс трансформации метафизики, с его точки зрения всегда балансирующей между логическим и лингвистическим измерениями философии.

Прежде всего Уиздом высказывает недоумение тем, что Рассел в «Истории западной философии» не рассказывает историю до конца: «Читатель, прочитавший немало о том, о чем философы размышляли в прошлом, захочет узнать о том, о чем философы думают сегодня. И рассказать ему об этом — все равно, что показать ему последние сцены драмы» [10, р. 196]. Однако на семи

с половиной страниц, посвященных современной философии, не упоминаются ни Мур и Витгенштейн, ни сам Рассел, что удивительно, ведь, как пишет Уиздом, именно Рассел навсегда изменил философию. Собственно, своим очерком Уиздом рассчитывает воздать должное гению Рассела и тем самым завершить его пространную историю. Неудивительно, что основное внимание Уиздом сосредотачивает на логических достижениях Рассела, указывая, что значительное число философских затруднений «разносятся в прах артиллерией определений, которая называется теорией дескрипций», созданной Расселом [10, р. 201]; такая техника определений становится средством разрешения метафизических проблем [3].

Поскольку они определения, они не имеют дела с «реальностью». Разъяснение дескрипции есть определение, поскольку представляет собой *перевод* и предполагает использование глагола «значить»: «Львы существуют» значит «Существует нечто, к чему применима дескрипция “быть львом”») [10, р. 203; 12, р. 62]. Раз так, то дескрипции суть вербальные конструкции, показывающие логику, но не показывающие реальность. Однако и демонстрация логики, если принять, что дескрипции вербальны, не является окончательной, т. к. дескрипции не решают все загадки языка, сводя этот последний только к изъяснительному, описательному модусу. Иными словами, из самого того, что теория дескрипций показывает способ анализа выражений, не следует ни теория референции, ни теория языка [10, р. 203–204]. Здесь дает о себе знать важное — быть может, самое важное — возражение и «среднего» Витгенштейна, и ранних витгенштейнианцев: логика, какой бы строгой она ни была, т. е. сколь бы успешно она не сводила язык к исчислению, продолжает быть *зависимой* от языка. Например, всеми принимается, что аналитическими являются утверждения, истинность которых определяется значениями элементов этих утверждения. Однако, эти значения не существуют «от века», а являются частью организма языка. Таким образом, если логик принимает саму концепцию «аналитических» истин, то он должен принять и другие фундаментальные особенности языка — например, различие наклонений. Сведение же языка — как исчисления — к индикативу является само по себе метафизическим решением. Теория дескрипций, таким образом, является не столько теорией языка (ср. с соответствующей критикой Рассела Стросоном), сколько теорией языка как исчисления.

Однако теория дескрипций дает философу новую технику анализа проблематических философских высказываний. Если предельно упростить существо дела, то классическая метафизика всегда предлагает модели соотношения видимости и реальности, и Рассел предлагает такую же модель — пусть не путанную, а логически строгую, но все равно модель. Действительно, когда Рассел говорит о том, что «столы», «гарпии» и «средний англичанин» являются логическими конструкциями, он подразумевает, что имеет место связь между этими конструкциями и тем субстратом, из которого они образованы. В то же время, характер отношений между субстратом и конструкциями совсем не тот, что предполагался старыми метафизическими концепциями (Юма или Беркли): эти отношения являются логическими, т. к. «гарпии», «столы» и «англичанин» поддаются анализу. Вопрос, тем не менее, оказывается вполне себе традици-

онным: являются ли «единороги» и «львы» конструкциями *в том же смысле* (т. е. образованы тем же способом), что и «средний англичанин»? Можно было бы сказать, что единороги и львы являются конструкциями, поскольку соответствующие пропозиции могут быть переведены в пропозиции, не содержащие ни «единорогов», ни «львов». Однако Уиздом подчеркивает, что «конструктивность» должна определяться исходя из контекстов высказывания: единороги, когда о них говорит современный человек, являются конструкциями [10, р. 205–206], т. к. эти утверждения могут быть переведены в «утверждения о том, о чем люди говорили давным-давно». В этом смысле единороги суть конструкции, однако из этого не следует, что единороги (во всех смыслах) суть логические конструкции; более того, различные конструкции (стулья, львы, гарпии и единороги) суть конструкции разного типа.

Теория дескрипций оказалась революцией в философии и метафизике, поскольку предлагала строгий метод анализа метафизических же утверждений. Чрезвычайно важно для Уиздома, что, если она и не является теорией языка, она показывает то, как язык понимает метафизик. Любая метафизическая концепция предполагает решение вопроса о соотношении языка и реальности, что делает в том числе и логический атомизм Рассела. Однако он является метафизической концепцией еще, по крайней мере, в двух смыслах.

Во-первых, как указывалось выше, Рассел предлагает эффективный способ решения классических метафизических проблем. Последние довольно часто выражаются в положениях или вопросах (например, «Что такое ощущение?», «Можем ли мы знать, существуют ли другие сознания?»), которые *кажутся логическими*. Действительно, для того чтобы ответить на этот вопрос, философ естественным образом обратится к ресурсу анализа и представит решение, как если бы проблема была проблемой употребления понятий. Рассел демонстрирует, каким образом должны интерпретироваться подобные вопросы. Однако сводится ли проблема только к языку? Метафизик склонен идти дальше и уточнить вопрос — «Что такое ощущение *в реальности*?», «Можем ли мы *в действительности* знать о существовании других сознаний?», тем самым требуя демонстрации некоторой предельной, не-анализируемой реальности [11, р. 460–467]. Коль скоро такая реальность не-анализируема, она не может быть продемонстрирована средствами анализа. Рассел утверждает, что такой предельной реальностью являются ощущения. Тем самым Рассел *утверждает* структуру реальности, а не ограничивает свои философские притязания анализом.

Во-вторых, из обзоров Уиздома следует, что он воспринимал атомизм прежде всего как альтернативу метафизическим концепциям прошлого, пусть и недавнего. Действительно, концепция Рассела — не просто модель реальности, но ответ метафизикам «старой школы» (Брэдли и Мактагарту), ее значение состоит в том, что она метафилософия, имеющая предметом не столько «мир», сколько конкурирующие метафизические доктрины. И величайшая заслуга Рассела, согласно Уиздому, состоит в том, что он нашел средство противодействовать метафизическим концепциям прошлого, показав, насколько классические проблемы метафизики были проблемами анализа, т. е. логики [12, р. 60]. Однако философия не сводится к логике. Если угодно, эффект

философских утверждений состоит в демонстрации неожиданной стороны вопроса, реальности или способа мыслить — философия непрямо сообщает о мире с помощью специфической неопределенности языка [10, р. 207, 12, р. 77–81], которую Рассел, тем не менее, сводит к предельной определенности исчисления. Таким образом, Рассел — метафизик, поскольку он одновременно показывает, насколько философия является делом логики и науки, не будучи при этом сводимой ни к той, ни к другой [12, р. 74–75].

В творчестве Нормана Малкольма идеи Рассела, вероятно, должны были найти куда более глубокий отклик. Действительно, по большей части Малкольм занимался проблемами восприятия, памяти, анализа ощущений — т. е. теми проблемами, которые можно с известной долей условности соотнести с «эпистемологией» (в отличие от логики) Рассела. Тем не менее, серьезным образом Малкольм обращается к наследию Рассела спорадически (за исключением, быть может, работ, посвященных памяти) и на раннем этапе своей философской карьеры, который уместно завершать к.40-н.50-х гг., т. е. временем его второго пребывания в Кембридже и общением с Витгенштейном в Америке. Примечательно, что, хотя философская техника Малкольма имеет немало общего с методом Уиздома и ориентирована на внимание к языку, Малкольм приходит к несколько иным выводам в оценке Рассела. В немалой степени это связано с тем, что для Малкольма актуальность философии Рассела состоит не столько в демонстрации сводимости метафизических проблем к логике, сколько в эпистемологии, которая характеризуется особенностями, общими всем метафизическим концепциям.

Хорошо известно, что Малкольм подверг философию здравого смысла Мура, продемонстрировав ее противоречие обыденному языку. Однако гораздо менее обстоятельного внимания удостоилась критика Малкольмом теории, изложенной Расселом в «Человеческом познании» (1948). Между тем, эта критика показательна именно тем, что в ее рамках Малкольм прибегает к той же технике, что и в критике Мура. При этом пафос здравого смысла близок Малкольму, тогда как «скептицизм» Рассела кажется ему неприемлемым, поскольку выдает исходную ошибочность некоторых базовых положений. Малкольм показывает, что идея Рассела, согласно которой «когда я воспринимаю нечто, напр. стул, мое восприятие есть событие в моем сознании» была бы осмысленной, если бы определение того, что есть восприятие не ограничивалось следующей формулировкой: «в моем употреблении этого слова оно обозначает то, что происходит, когда — выражаясь в терминах обыденного здравого смысла — я вижу или слышу что-нибудь или как-либо осведомлен о чем-либо с помощью моих чувств» [4, с. 182]. Как иронически отмечает Малкольм, «происходят разные вещи в разных ситуациях» [8, р. 95]. Размытость этой формулировки, с точки зрения Малкольма, побуждает думать, что Рассел солидаризируется с Юмом в том, что это «сам по себе очевидный факт» [6, с. 125].

Тем не менее, Малкольм не считает это сколько-нибудь очевидным. Напротив, наиболее проблематичным он находит именно то выражение, которое для самого Рассела не только характерно, но и имеет первостепенную важность. Это выражение «переживание/восприятие того, что я вижу книгу/стол/ящик».

С одной стороны, это довольно традиционный сюжет для витгенштейнианцев, которые вслед за Витгенштейном (возражавшем Муру) утверждал, что «я знаю о том, что я переживаю (боль)» бессмысленно. С другой стороны, Малкольм использует разработанную им прежде для критики Мура технику и показывает, что нет ни одной ситуации, в которой выражение «я переживаю видение книги» будет осмысленным [8, р. 97]. Можно было бы подумать, что для Рассела «из того, что я переживаю видение книги, можно заключить, что имеет место книга» [8, р. 97]. Но и «заключение» в том смысле, в каком его употребляет Рассел, противоречит его употреблению в обыденном языке. Коль скоро и «восприятие», и «заключение» у Рассела используются неадекватно обыденному языку, то абстрактный концепт «переживание того, что я вижу книгу», а тем более заключение «книга существует» (в качестве объекта), Малкольм считает бессмысленными [8, р. 98–100].

Кроме этого, Малкольм останавливается на «постулатах, необходимых для признания научного метода», которые формулирует Рассел [4, с. 416–424]. С его точки зрения — и это позиция, достаточно характерна для витгенштейнианцев, — Рассел смешивает принципы науки и «философские пропозиции». В частности, «структурный постулат», общий для эпистемологии Рассела, предполагает, что отношение между восприятием и объектом восприятия может быть только структурным (а т. к. похожие восприятия объектов характеризуются «идентичной структурой», то можно говорить об идентичной структуре объектов). Однако само по себе понятие «структуры» кажется Малкольму малопонятным, и в особенности это касается «сравнения структур». Действительно, каждый понимает, что такое сравнение двух книг, однако, по Расселу, мы ведь не можем видеть книги — единственное, что мы можем сравнивать, так это «переживаемые книги» [8, р. 103]. Едва ли кто-то способен понять, что такое сравнение двух «переживаемых книг» или сравнение книги и «переживаемой книги». Поскольку, согласно Расселу, этот постулат в числе прочих оправдывает и начало науки, и то «в обыденном здравом смысле, что может быть в нем оправдано» [4, с. 423], то он должен оправдывать связь между объектом и «ощущаемым объектом». Однако этого не происходит [8, р. 104–105], эта связь просто *утверждается*, а не оправдывается с помощью постулата (напомним также, что у Рассела эти постулаты не должны быть аналитическими [4, с. 158; 8, р. 105]).

В принципе, это выдает и «скрытое» намерение самого Рассела. Действительно, свою эпистемологию он считает альтернативой «солипсизму момента», а потому считает ее единственно возможной [4, с. 162–163]. Поскольку же, с точки зрения Малкольма, постулаты вовсе не являются убедительными (и, кстати, вопреки намерению, не соответствуют здравому смыслу), то и позиция эмпиризма не может быть оправдана, она может быть только принята, и структурно неотличима от солипсизма. Этот вердикт примечателен в двух отношениях. Во-первых, он побуждает считать Рассела именно философом в традиционном смысле (Уиздом бы сказал — метафизиком), поскольку он предлагает альтернативу едва ли приемлемой познавательной установке. Во-вторых, эта альтернатива обосновывается недостаточным образом, поэтому на деле имеет место не обоснование, а убеждение. Последнее обстоятельство

важно, т. к., согласно Малкольму, свидетельствует о том, что в целом «попытка заключить о существовании физических объектов и других сознаний от существования частных ментальных событий в высшей степени неубедительна» [8, р. 105]. Эта стратегия — казавшаяся продуктивной в английской традиции не только XX в. — с неизбежностью заводит в тупик [см. также: 2, с. 46–47].

Для Малкольма эпистемология Рассела, таким образом, характеризуется двумя фундаментальными заблуждениями, каждое из которых пусть по-разному, но является классическим для метафизики. Во-первых, логический атомизм предполагает возможность «элементарных» (Витгенштейн) или «атомарных» (Рассел) предложений. Малкольм, со ссылкой на «Философскую грамматику» Витгенштейна подчеркивает:

«Тезис “Трактата”, согласно которому каждое подлинное предложение есть “картина”, подразумевает, что у нас под рукой есть исчисление, дедуктивная процедура, посредством которой логический анализ может определить, является ли предложение элементарным или функцией истинности элементарного предложения. Осознание того, что представление о возможности такого исчисления, в котором может быть осуществлен “полный анализ”, было *иллюзией*, подрывает исходную установку теории пропозиций как картин (см. «Логико-философский трактат» 3.25, 4.01, 5 — А.Р.) [9, р. 35].

Если это так, то атомизм вообще не является продуктивной философской позицией.

Во-вторых, подход Рассела, с точки зрения Малкольма, предполагает возможность рационального оправдания интеллектуальной практики. В этом смысле Рассел совершает обычную ошибку, не осознавая того, что практика не может быть обоснована — она может быть только произведена. Для того, чтобы обойти это препятствие Рассел прибегает к описанному выше обоснованию постулатов научного метода, однако, несмотря на то, что обоснование это понимается Расселом как индуктивное, оно может быть только *догматическим*. Аргумент фактически сводится к тому, что, если философ не хочет быть солипсистом, он должен согласиться с Расселом. Само по себе такое решение не является порочным, однако оно вводит в заблуждение тем, что требует *видимости* обоснования. В целом, поиск такого рода обоснования может рассматриваться как патология, специфичная для классической философии.

Рассмотренные примеры обращения последователей Витгенштейна к наследию Рассела примечательны в нескольких отношениях. Во-первых, идеи Рассела подвергаются критике — подчас уничтожающей в случае Малкольма — философами, осознававшими себя наследниками в том числе и его философии. И Уиздом, и Малкольм рассматривают наследие Рассела как *конструктивный* элемент традиции, в которой она разрабатывают свои проекты философии. В этом отношении их критика в адрес Рассела разительно отличается от критики оксфордских философов (Стросона по преимуществу), — которых обычно противопоставляют философскому логицизму [1, с. 11; 2, с. 65], — поскольку в немалой степени эта критика есть одновременно критика раннего Витгенштейна. Интересно, что в текстах самого Витгенштейна «среднего» периода отсутствуют те положения Рассела, которые были существенны для витген-

штейнманцев (и на которых именно в силу их важности Уиздом и Малкольм сосредотачиваются).

Во-вторых, Рассел продолжает быть метафизиком, причем в случае Уиздома такая оценка говорит скорее в пользу его философии, тогда как в случае Малкольма — скорее свидетельствует о ее неприемлемости. Для Уиздома величие Рассела состоит в демонстрации того, насколько философия близка и науке, и логике; демонстрируя сводимость метафизических проблем к логике, Рассел продолжает традицию анализа соотношения *языка* и реальности. В этом смысле логика оказывается продуктивным способом смотреть на философские проблемы — лишь Расселу удалось показать, насколько эти проблемы суть логические. В то же время они не только логические — и здесь сказываются естественные для метафизики ограничения, не позволяющие выйти за рамки рабочей модели. В свою очередь, для Малкольма философская позиция Рассела непродуктивна именно в силу ее обремененности метафизическими (т. е. заслоняющими подлинную жизнь языка) посылками. Концепция логического атомизма неверна уже потому, что она «логистична» и «атомистична».

ЛИТЕРАТУРА

1. Грязнов А. Ф. Беспокойный ум // Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы / Пер. с англ. Н. Воробьева; Статьи / Пер. с англ. В. Горбатова. — М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 2000. — С. 5–14.
2. Грязнов А. Ф. Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства / Предисл. А. Ф. Зотова. Изд. 2-е, доп. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. — 152 с.
3. Рассел Б. Об обозначении // Рассел Б. Избранные труды / пер. с англ. В. В. Целищева, В. А. Суровцева. — Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2009. — С. 18–32
4. Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы / Пер. с англ. Н. Воробьева; Статьи / Пер. с англ. В. Горбатова. — М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 2000. — 464 с.
5. Суровцев В. А. Логический атомизм: источники и перспективы одной коллизии // Рассел Б. Философия логического атомизма / Пер. с англ. В. А. Суровцева. — Томск: Издательство «Водолей», 1999. — С. 180–191
6. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Пер. с англ. С. И. Церетели и др. — М.: Мысль, 1996. — С. 53–655
7. Ambrose A. Review of “Russell and Moore: The Analytical Heritage” by A. J. Ayer // *The Journal of Philosophy*. — 1972. — Vol. 69. — N23. — P. 840–847
8. Malcolm N. Russell’s Human Knowledge // *The Philosophical Review*. — 1950. — Vol. 59. — N1. — P. 94–106
9. Malcolm N. Wittgenstein: A Religious Point of View? — London: Routledge, 2002. — 140 p.
10. Wisdom J. Bertrand Russell and Modern Philosophy // *Philosophy and Psycho-Analysis*. — Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1969. — P. 195–209
11. Wisdom J. Metaphysics and Verification (I.) // *Mind, New Series*. — 1938. — Vol. 47. — N188. — P. 452–498
12. Wisdom J. *The Metamorphosis of Metaphysics* // *Paradox and Discovery*. — Oxford: Basil Blackwell, 1965. — P. 57–81

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.007

УДК 141.1 (091)

*А. С. Колесников**

ФИЛОСОФИЯ БЕРТРАНА РАССЕЛА — СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ**

Статья раскрывает особенности знакомства с философским наследием Рассела в России, начиная с неоднозначных политизированных публикаций 40-х гг. XX в. и заканчивая взвешенными оценками старейшины современной английской идеалистической философии и его влиянием на мировую философию. С течением времени, в связи с переводами важных монографий английского философа, оценка его творчества менялась, намечается отход от неверного причисления мыслителя к неопозитивистам. Вместе с критикой неопозитивизма в монографиях и рецензиях на работы Рассела представляются его достижения в логике и математике, чувственно-опытном знании, как и своеобразные толкования им базовых понятий мировой философии, основных вопросов философии и науки, морали и религии. Неореалистическая и субъективно-идеалистическая основа его философии рассматривается через анализ монографий советских и российских исследователей.

Ключевые слова: Бертран Рассел, философия математики, логический атомизм, Витгенштейн, неореализм, история философии, мораль, теория познания.

A. S. Kolesnikov

BERTRAND RUSSELL'S PHILOSOPHY — CONTEMPORARY DISCOURSES

The article reveals the peculiarities of familiarity with Russell's philosophical heritage, beginning with the ambiguous politicized publications of the 1940s and ending with the weighted assessments of the elder of modern English idealistic philosophy and its influence on world philosophy. In the future, in connection with the translations of important monographs of the English philosopher, the assessment of his work changes, a departure from the

* Колесников Анатолий Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; kolesnikov1940@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00542 «Бертран Рассел в России: эволюция рецепций и современные дискурсы».

wrong attitude of the thinker to neopositivists. changes also. Together with the criticism of neopositivism in monographies and reviews of Russell's works, its achievements in the logic and mathematic, sensual-experienced knowledge, as well as original interpretation of base concepts of world philosophy by it, the basic issues of philosophy and a science, morality and religion are represented. The neo-realist and subjective-idealistic basis of his philosophy are considered through the analysis of monographies by Soviet and Russian researchers.

Keywords: Bertrand Russell, philosophy of mathematics, logic атомизм, Wittgenstein, neo-realism, history of philosophy, morals, theory of knowledge

Если логика и философия математики Бертрана Рассела стали известны в России вначале XX в., то его философия достаточно долго пробивалась в Россию-СССР, а ее нарратив оказался более успешным и стал частью философского образования в нашей стране. Этому способствовали и издания А. Н. Уайтхеда [28], Г. О. Вейля [2], Ф. Хаусдорфа [33], Д. Гильберта и В. Аккермана [7], Шарля Серрюса [24], Д. Гильберта [8], А. Тарского [26], Г. Х. Харди [31].

Знакомство с философским наследием Рассела сопровождалось неоднозначными публикациями. Так, в 1948 г. теоретический и политический журнал ЦК ВКП(б) «Большевик» публикует рецензию П. Трофимова и Е. Помогаевой [27] на «Историю западноевропейской философии» (1946) Рассела. Само начало рецензии, называвшейся «Фальсификация истории философии», говорит о многом:

Семидесятипятилетний лорд Бертран Рёссель — философ-идеалист, бывший в молодости трубачом позорнейшей англо-бурской войны, перед второй мировой войной — отъявленным мюнхенцем, а в период этой войны — лживым пацифистом, или, иначе говоря, скрытым фашистом, — ныне яростно пропагандирует черчиллевскую империалистическую идею всемирного правительства, «всемирных соединенных штатов» и призывает американских милитаристов забросать Советскую Россию атомными бомбами [27, с. 71].

Дальше следуют характеристики тоже явно нефилософского толка: «иступленно визжит сей чистопородный старец», «философствующий бандит», «мракобес», «прожженный идеалистический фальсификатор», «повторяет старый реакционный вздор» (махизма). Что касается информации о его философии, то заявлено хлестко: Рассел

возглавляет одно из самых реакционных направлений современного субъективного идеализма — неореализм, или логический позитивизм, который не означает ничего другого, как современную разновидность махизма.

С точки зрения этой философии подлинной реальность обладают не вещи и процессы материального мира, а продукты логического мышления и прежде всего понятия чистой математики. «Естественно утверждать, что... объекты мысли более реальны, чем объекты чувственного восприятия» [37, р. 55], «мышление и материя являются просто удобными способами группировки событий» [37, р. 861]. «Таким образом в идеалистических построениях Рассела нет ни грани науки, ни тени новизны. Но это не мешает Рёсселю объявлять свою галиматью венцом всего историко-философского развития». А рецензируемая «История западной философии» «имеет целью доказать “неопр-

вержимость” субъективно- идеалистического бреда её создателя, показать, что философия Рёсселя является вершиной всей истории философии» [27, с. 72]. «Историко-философская макулатура» Рассела не имеет ничего общего с наукой. Ее задача — «защитить и укрепить на материале извращенной им истории философии позиции современного реакционного идеализма, оклеветав при этом материализм». Во введении Рассел «как злейший враг и науки и научной философии», пытается примирить теологию и науку, навязывая читателю «реакционную идейку о бессилии разума решить основные философские проблемы, идейку о том, что теология стоит выше науки» [27, с. 73].

Всю историю философии Рассел сводит к истории противостояния между «дисциплинарными» (хранителями традиционных религиозных воззрений и принципов), и «либертариями», т. е. теми, кто способствует научному прогрессу. Крайне левые элементы, разрушающие общественный порядок, Расселом исключаются из этого процесса. «Либертарины», к которым относится и сам Рассел, стремятся к «гармоническому» примирению теологии и науки. В итоге стираются противоречия между ними под руководством философии логического позитивизма. Претензии подобной истории философии показать связь ее с политическими и общественными условиями несостоятельна, поскольку нет никаких изображений борьбы политических течений и социальных групп в обществе. Исторические эпохи, по Расселу, отличаются одна от другой прежде всего господствующими в них философскими, теологическими или научными системами. Так что этот «псевдоученый» даже не говорит о рабстве, крепостничестве и «шовинистически возвеличивает» англосаксов, которые якобы «спасли античную культуру и сохранили ее достижения на благо культурного развития остальных народов» [27, с. 73, 74].

Что касается самой истории философии, то по мнению рецензентов, она «все ложь и обман» и «несуветная чушь». Это касается истоков самой философской мысли в Греции, науки, которая родилась из потребности людей, а не из античной религии. Рассел «безудержно клеветает» на материализм и материалистов, Гераклита объявляет мистиком, не замечая его диалектики; материализм атомиста Демокрита, Эпикура замалчивается. «Извращению подвергает Рассел» материализм Ф. Бэкона, а Декарта объявляет основателем всей новой философии, не замечая его дуализма. Материалист Спиноза причисляется к идеалистам и мистикам, а его учение о субстанции объявляется «ненаучным». Как «заклятый враг материализма» лорд Рассел «блестящих представителей французского просвещения и материализма: Гольбаха, Дидро, Гельвеция и др., которые были врагами религии, идеализма и мракобесия, — исключает из истории философии как представителей левого лагеря, разрушителями порядка» [27, с. 75]. Та же участь постигает Толанда, Гартли, Пристли, Джордано Бруно.

«Третируя материализм и извращая их учения, Рассел одновременно всячески расхваливает всех представителей идеализма» [27, с. 76]. И даже здесь у Аристотеля «изымаются его материалистические и диалектические тенденции». «Особый восторг» вызывает у Рассела «мистика Платона», он «превозносит идеалистическую теорию познания Лейбница», «превозносит убогие идеалистические системы XIX–XX вв.»: «философию немецкого мистика

Шопенгауэра», «французского идеалиста Бергсона», «ярких врагов прогресса и науки» Джемса и Дьюи. Рассел с комплиментами обращается к английским лжеосоциалистам Ласку, Колю, Бевину, Филлипсу и другим представителям правого лейборизма, но «слепой ненавистью ненавидит» марксизм-ленинизм, «бесстыдно клеветает на марксизм» и выступает «в роли прислужника американского денежного мешка» как «завязтый холуй империализма». И это не единичное «злостное искажение истории философии» в англо-американской реакционной философии. [27, с. 77, 78]. Таков вердикт рецензентов.

Можно себе представить, что любое объективное исследование философии Рассела было по сути героическим выступлением против огульной критики. Эти попытки начинаются с публикации работы Рассела «Человеческое познание. Его сферы и границы» в 1957 г. [22] с вступительной статьей Э. Кольмана. Книга была предназначена для научных библиотек, поскольку основная цель Рассела — борьба с материализмом, с материалистической теорией познания.

На 24 страницах Эрнст Кольман дал взвешенную оценку творчеству «старейшины современной английской идеалистической философии». Конечно, пафос обвинения лорда в борьбе против материализма не исчез, но он не стал доминирующим. Раскрывая сложный путь влияний на мировоззрение Рассела — от Платона и Гегеля, до Лейбница, Юма, Беркли, Канта и Конта, Шопенгауэра, Ницше и Маха, прагматистов и неореалистов, мыслитель создавал свою собственную школу, меняющую свои названия «в зависимости от различных аспектов» — логицизма, логического атомизма, логического эмпиризма, нейтрального монизма, логического позитивизма и эмпирического либерализма. [22, с. 6] Что касается «Человеческого познания», как итога эволюции гносеологических взглядов его автора, то эта работа отличается «изошренностью мысли», «вычурностью стиля», что присуще философу-идеалисту, «ибо противоречивость и софистичность мысли вытекают из невозможности до конца логически последовательно, доказательно изложить положения идеализма, давно отвергнутые историческим развитием человеческого знания» [22, с. 7].

Ну а далее — все как и было ранее заявлено: в сжатом виде излагается основная мысль труда Рассела — «Основа знания — вера», где «вера» означает не только теизм, но и «просвещенный» деизм. Все знание сомнительно, что и пытается привить читателю мыслитель, используя данные математики, физики, астрономии, физиологии и психологии. Пафос выступления направлен против «наивного реализма» и «эмпиризма», т. е. материализма, который опирается в достоверности познания на данные чувственного опыта. Происходит подмена, ибо говорят о метафизическом материализме, созерцательном материализме прошлого.

По Расселу, вне чувственно-опытного знания и логики должны лежать какие-то «минимальные принципы, необходимые для оправдания научных выводов». Задача книги — установить эти внеопытные и внелогические принципы познания. Он обращается к индивидуальному и социальному опыту, к роли чувственного и логического моментов познания, анализирует понятия науки и вероятность оценки достоверности научных знаний. Только после этого устанавливаются принципы, якобы предшествующие опыту, и заявляется, что познание — всего лишь «обманчивая иллюзия». «Мир науки», как и «обычный

мир», — конструкция отчасти научная, отчасти же донаучная [22, с. 42]. Мир конструируется человечеством. Происходит отождествление субъективного с индивидуально-чувственным, объективного — с «социальным опытом».

Рассел своеобразно излагает историю физики, астрономии, теории относительности, биологии, физиологии и психологии практически всегда демонстрируя субъективно-идеалистический подход, считает рецензент. Вторая часть книги отдана анализу языка, «наглядному определению», собственным именам, «эгоцентрическим словам», соотношению познания и веры, проблеме истины, отношению к понятиям «факт, вера, истина и познание». Факт связан с верой, истинность — свойство веры. Третья часть книги — вопросы о путях познания — рекомендует отказаться от восприятий и положиться на наши ощущения. Большой частью Рассел полагается на «выводы обиденного здравого смысла», «анимальные выводы», правда, в субъективной плоскости. В итоге, если мы полагаем, что знаем о сознании и о материи, чтобы выявить их различие, то это неверно, ибо невозможно установить отличие физического мира от мира сознания.

Кольман отмечает, что Рассел последовательно переходит от анализа научных понятий, минимальных словарей, к анализу логического понятия «структура», время, событие, точка, «физическая реальность», причинность и т. п. Есть и необходимые экскурсы в историю философии. Расселу не удалось устранить «неудобные» понятия типа «причинный закон», «субстанция», и он склоняется к «наивному реализму», который трудно опровергнуть. Отдельная часть книги посвящена исследованию понятия вероятности. Толкуя «познание» чисто субъективно, как личный опыт, Рассел без труда «доказывает» его ненадежность.

Единственно в чем не сомневается Рассел, — так это в «великом значении» своей философии, которая «представляет собой такой же шаг вперед в развитии науки, каким были открытия Галилея в области физики» [42, р. 4]. В теории познания этому соответствуют пять постулатов научного вывода, в достоверности которых он убежден, но доказать их не может, хотя и считает их «предпосылками теории познания» [22, с. 529], поскольку «все человеческое знание недостоверно, неточно и частично». Таков результат книги. Пересказывать ее не имеет смысла. Восприятие читателем широких и рискованных рассуждений философа не дает ему ожидаемого успеха.

В 1957 г. «Вопросы философии» публикуют статью психолога и философа С. Л. Рубинштейна [23, с. 121–126], в которой критикуется неореализм с разбором работ Рассела «Анализ духа» (*The Analysis of Mind*, 1921) и «Анализ материи» (*The Analysis of Matter*, 1924). Это две части одного решения проблемы, связанной с психологией традиции бихевиоризма (стремления свести психическое к физическому) и релятивистской физикой (материя превращается в логическую конструкцию). Обе тенденции примиряются, по Расселу, у Джемса и американских неореалистов, линию которых Рассел, по собственному признанию, продолжает [42, р. 5–6]. Основной постулат «Анализа духа», совпадающий с неореалистами и Джемсом, таков: физика и психология не различаются по материалу, из которого состоит предмет их изучения. Дух и материя являются логическими построениями [45, р. 307]. Правда, Рассел

считает, что область физики состоит только из логических построений, что психология включает также те данные, из которых строится и физическое, и духовное, ибо этими данными являются (как и у Маха) ощущения. Вывод закономерен: «...все данные физических наук — это психологические данные» [45, р. 299], так что все науки объединяются психологией (см.: [45, р. 305–307]).

С. Рубинштейн повторяет заявления об идеализме концепций Рассела, несостоятельности его претензий преодолеть противоположность материализма и идеализма [20, с. 122]. Однако он прослеживает путь, по которому философ идет к этим выводам, раскрывая архитектонику «Анализа духа». Начинается она с критики понятия сознания: отвержения интроспекции, анализа психических явлений (инстинктов, навыков, желаний и чувств, ощущений и образов, памяти и мышления, эмоций и воли), ради собственной концепции «духовного». Все психическое разделяется на поведение (желание, инстинкты, верования, состоящие из ощущений и образов) и ощущения. Так что сфера «духовного» состоит из ощущений, образов и отношений между ними. Ощущения — «нейтральный» материал, из которого строится опыт — объект физики и психологии.

Ощущения Рассел превращает в нейтральные «частности», критикуя Brentano и Meinong, который в своем анализе мышления различает акт, содержание и объект. Рассел критикует прежде всего «акты» [45, р. 17], ибо в них, хотя и в виде призрака, субъект все же еще сохраняется [45, р. 18]. Brentano и Meinong мистифицируют проблему превращения сторон реальной познавательной деятельности субъекта в систему абстрактных сущностей, выделяемых в ней формально логическим анализом. Рассел пишет, что «появление содержания мысли и составляет появление мысли», отвергая не столько психический процесс как «акт», сколько самый психический процесс, реально порождающий мысль [23, с. 123]. Так проводится мысль, что частности, явления или события, из которых состоит внешний мир, совпадают с ощущениями, «опытом». Ликвидация «актов» содержания психики от субъекта призвана снять различие между мыслью, или сознанием, и объектом.

Эту попытку сведения объективного материального мира к психологическим данным, растворения материи в нейтральных элементах, Рассел продолжает в «Анализе материи». В данном случае он отправляется от физики, а не от духа. Анализируя основные проблемы физики (учение об электронах и протонах, теорию квантов и теорию относительности, теории пространства и времени), Рассел на основе логико-математических теорий стремится доказать, что в физике мы можем узнать нечто определенное лишь о формальной, математической структуре мира, но ничего о внутренних его свойствах. При этом он прямо заявляет, что стоит на позициях агностицизма, скептицизма, феноменализма [44, р. 210, 271, 388]. Сама материя, выражаемая в терминах, в которых физика формулирует свои законы, для Рассела — логическая конструкция, описывающая лишь формальную структуру мира, определяемую математическими уравнениями. Вопрос о «материале», из которого состоит мир, выносится за пределы физики — он вне ее компетенции. Рассел признает, что в отношении состава мира его «нейтральный монизм» склоняется к идеализму [44, р. 388].

Чтобы не выглядеть идеалистом, Рассел переходит на позиции вульгарного механицизма, который он выдает за проявление своего «материализма». Подтверждения те же: законы психологии, как и всех наук, должны быть сведены к законам физики. Так, социально значимая часть мыслей Шекспира или Баха находится в однозначном отношении к некоторым чисто физическим явлениям, а именно к появлению черных значков на белой бумаге. Не стоит сомневаться, что причина чувств, которую мы испытываем, когда читаем Шекспира или слушаем Баха, чисто физическая: нам не уйти от универсальности физической причинности [44, р. 302–303]. Закономерности сферы духовного тоже можно свести к законам физики, к физиологическим закономерностям функционирования мозга. Исходной точкой для этой редукции служит «причинная теория восприятия» [44, р. 197–217].

В итоге Рассел вначале делит восприятие на два компонента: восприятие как образование (*percept*) отождествляется им с воспринимаемым физическим явлением; восприятие как процесс (*perception*) редуцируется на основе причинной теории восприятия к нервным процессам «в мозгу». Процесс восприятия совершается у меня в голове, но сам-то мой мозг, моя голова состоят только из моих «перцептов», из содержания моих восприятий. Анализ философской позиции Рассела, проведенный С. Л. Рубинштейном, «не оставляет никаких сомнений как в тесной связи между бихевиоризмом и неореализмом, так и в том, что неореализм является лишь замаскированной разновидностью идеализма» [23, с. 125].

В 1957 г. Институт философии АН СССР публикует «Современный субъективный идеализм. Критические очерки» [25]. После XX съезда КПСС (1956) возникла линия на мирное сосуществование и экономическое соревнование с капитализмом, но с постоянным разоблачением реакционности буржуазной идеологии [25, с. 3]. Поскольку объективный идеализм уже не играет главенствующей роли в современной буржуазной философии, то многие современные буржуазные философы предпочитают выступать под знаком субъективного идеализма [25, с. 5]. Для него характерен эклектизм, стремление обречь народные массы на пассивность [25, с. 6]. Они выдают себя за противников «метафизики», философии, которая рассматривает вопрос о природе реальности, независимой от ощущений и восприятий человека [25, с. 7]. Все философские теории — прагматизм, логический позитивизм и близкие к ним неореализм, феноменологизм, экзистенциализм и т. п. — воюют против материализма и диалектического материализма [25, с. 8]. Неопозитивисты в идеалистических целях обрабатывают на свой лад данные современной математики, логики и языкознания, физики и психологии [25, с. 15]. Ссылаясь на Рассела, авторы предисловия пишут, что он выдвигает основное понятие «нейтрального события» в качестве основы мира [25, с. 20].

Почти 80 страниц отведено написанной И. С. Нарским «Философской сущности неопозитивизма». «Извращение» неопозитивизмом вопросов логики раскрыл Д. П. Горский [25, с. 219–286], семантической философии посвятил свою часть книги Г. А. Брутян, связи с физикой позитивизма — Т. Н. Горнштейн [25, с. 339–423].

Философский ракурс неопозитивизма, представленный И. С. Нарским, стал неким клише на долгие годы: постоянно повторяющиеся фразы об идеологии

и политике империализма, борьбе против философии материализма, стремлении неопозитивизма окружить себя ореолом «научности» [25, с. 140–141]. В работе названы источники и этапы развития неопозитивизма: агностицизм Юма и Канта, субъективный идеализм Беркли, затем О. Конт, Дж. С. Милль, Г. Спенсер, Э. Мах с его «нейтральным началом», Авенариус, критика Лениным махизма и неопозитивизм Шлика, Карнапа, Нейрата с «Венским кружком» и влиянием Л. Витгенштейна на его позиции. Значительную роль в формировании неопозитивизма сыграл Бертран Рассел [25, с. 143]. После логико-математических экскурсов и краткого описания «Трактата» Витгенштейна с его заявлением, что «философия есть не учение, а деятельность» [25, с. 154] и логическое выяснение мыслей, рассматривается проблема реальности в неопозитивизме. «Мир есть совокупность фактов, а не вещей» (Витгенштейн). Карнап призывает считать факты как чисто языковые (логические) явления.

Рассел также рассматривает мир «как результат логических конструкций» [25, с. 160]. Элементы их меняются (точки пространства и времени, «события», — это те же «факты», только «иначе названные»). Ученые, согласно неопозитивистам, конструируют действительность. «Наука составляется из предложений, являющихся результатом логических преобразований, совершаемых над «атомарными предложениями». [24, с. 161] Атомарные предложения и их эквиваленты у неопозитивистов «суть простые предложения в логике». Между атомарными фактами и предложениями «нет никакого принципиального отличия в рамках науки» [25, с. 161] Если у Рассела термины и предложения — логические конструкции из чувственных данных, то Карнап предлагал употребление терминов, «для которых могут быть сконструированы логически возможные соответствующие чувственные данные» [25, с. 165].

Нарский замечает, что в сближении объемов «мира логики» и мира чувственного опыта как и в расширении первого мира по отношению ко второму имеется некоторый рациональный смысл. В нем отражается факт познаваемости реальности при помощи логических средств, а их расхождение — «отсутствии непосредственного чувственного эквивалента для многих научных абстракций, как и отсутствие непосредственного абстрактного эквивалента для содержания наших ощущений» [25, с. 165]. В этом случае неопозитивисты представляют действительность как конструкцию субъекта из своих средств, что не отражает объективных связей, по содержанию и объему несравненно более богатых, чем любое логическое их отражение в голове субъекта.

Нарский ссылается на Крафта, Шлика, Франка, последователей «Венского кружка», Рейхенбаха, Айера, которые отрицают отражение объективной действительности в форме мысли. И дело не в том, что «мышление понимается как субъективный (происходящий в субъекте) процесс, а в том, что отрицается объективный характер содержания мыслительных процессов» [25, с. 169]. Карнап в работе «Логическая конструкция мира» (1927) искал реальную первооснову мира и науки в «лично-психических переживаниях», из которых посредством математико-лингвистической обработки, путем подведения под формальное единство пытался дедуктивно построить умозрительную конструкцию физических и духовных процессов: «...все физические предметы сводимы к психическим» [35, S. 78]. Упоминает Нарский и работу Айера, в ко-

торой объективная первооснова мира подменяется субъективной, хотя и Айер, и Рейхенбах выступали с заявлениями о том, что «возможно» существование вещей вне нас. Вывод в духе того времени: «Но эти заявления не были доведены до признания правильности позиции философского материализма» [25, с. 175].

Проблема солипсизма представляется принятой Витгенштейном, который «был признан одним из основателей неопозитивизма» [25, с. 178], что согласуется с оценкой солипсизма Лениным. Большое внимание уделяется теории познания неопозитивистов, в частности «теоретико-познавательной нейтральности». Неопозитивисты, по словам Нарского, утверждают, что не существует устойчивого «абсолютного познания вне логических тавтологий», ибо чувственный опыт изменчив, да и сами логические тавтологии неустойчивы, поскольку зависят от логической системы, условно принятых аксиом и правил следования [25, с. 181]. В итоге неопозитивистски понятая наука «остается без истины». В учении об истине большую роль играет понятие структуры как совокупности «формальных связей и отношений равенства, подобия, последовательности, порядка и т. д.» В «структурах» — все содержание научного знания, что вытекает из логического формализма неопозитивистов [25, с. 183]. Эта концепция «структурности» знания объявляется механистической, агностической и субъективно-идеалистической [25, с. 187].

Уделяется в работе Нарского место и критике конвенционализма неопозитивизма, которая используется для «извращения категории причинности». Рассел почему-то здесь не фигурирует, хотя у него по этой теме высказываний достаточно, поскольку вера в причинную связь — это суеверие. Затем следуют обыденные для того времени заявления о борьбе неопозитивизма против диамата и истмата.

Статья Д. П. Горского «Извращение неопозитивизмом вопросов логики» [25, с. 219–286] с самого начала направлена против работы Б. Рассела в этой области. Автор называет необоснованным существующее в современной буржуазной философии мнение, что математическая логика как наука возникла благодаря работам Рассела. Ссылки, правда, у Горского нет, но он указывает, что такие мнения распространяются неопозитивистами. Перечисляются Фреге, Пеано, Бурали-Форти, Ришар, работы которых Рассел обобщил и уточнил. Единственное, что он открыл — парадоксы и у Фреге, и в теории множеств, и создал «свое логически непротиворечивое исчисление (“теорию типов”», но та оказалась порочной, ибо вела к «к отказу от ряда важных математических результатов» [25, с. 223]. Ссылка на Гёделя подкрепляет выводы логика Горского, что в этом виноват субъективизм Рассела. В принципе, автор мог бы сказать, что в 30-е гг. была доказана неосуществимость проекта создания формализованных систем типа “Principia Mathematica”.

Затем под огонь критики попадает метод «логического анализа», который якобы использовался для обоснования «реакционной метафизической системы» Рассела. Смысл «логического анализа» раскрывается начиная с “Principles of Mathematics” и “Principia Mathematica”, в которых Рассел, как и Платон, возможность достоверного знания связывал с универсалиями. Оно также связано с «усмотрением априорных отношений между универсалиями» [25, с. 230]. Далее идут ссылки на «Проблемы философии» (1912), ибо в них отношения

универсалий способствуют познанию «общих априорных положений как положений математики и логики» [43, р. 164–165]. Вообще «законы логики могут быть истолкованы лишь в чисто платоновско-гуссерлианском духе, а именно как идеальные сущности, каким-то образом существующие объективно и являющиеся условиями нашего опыта» [25, с. 231]. Это заявление связано с тем, что Рассел, «перейдя на позиции “чистого” эмпиризма, рассматривал законы логики как общие связи между данными непосредственного опыта. Непосредственный опыт и законы логики у него выступают как первично данное» [25, с. 231].

Эволюция взглядов Рассела на законы логики была связана с изменением взглядов его на общие понятия. В “Principia Mathematica” он рассматривает их в номиналистическом плане, как фикции, для обозначения единичных фактов. Окружающий мир выступает у него как конструкция, создаваемая нами в процессе логической обработки чувственных данных нашего опыта. Защищая номиналистические установки, Рассел отказывается от научных абстракций, что приводит «к подрыву объективного характера научного знания» [25, с. 232]. «Метод “логического анализа” является глубоко реакционным, тормозящим развитие научного знания именно потому, что он является методом субъективистских конструкций» [25, с. 233].

Несогласие в оценках с тем же Горским мы находим в статье логика А. Д. Гетмановой «О взглядах Бертрана Рассела на соотношение математики и логики» [5]. Марксистские установки выдаются сразу:

В борьбе материализма с идеализмом, развернувшейся вокруг предмета математики, важнейшую роль играл вопрос об отношении математики к логике. Со времен Лейбница идеалистическая философия пыталась доказать, что математические истины являются по самому своему существу истинами общечеловеческого характера, не говорящими ничего о вещах или об отношениях вещей окружающего нас мира. Эти попытки Лейбница были возобновлены в наше время в философской школе логицизма, вождем которой являлся Б. Рассел [5, с. 104]

“Principia Mathematica” как один из истоков развития современной математической логики имеет и философские обобщения, используемые для доказательства возможности сведения математики к логике, что и относится к области идеалистических выводов.

История этого сведения начинается с Лейбница, затем свою лепту внес Г. Фреге в работе «Исчисление понятия» (1879). Но он свел только значительную часть арифметики к логике посредством математизации последней. Рассел в 1900 г. обнаружил противоречивость системы Фреге и в “Principia Mathematica” предпринял попытки исправления его системы с помощью «теории типов». Гетманова в русле марксизма описывает деяния Рассела на ниве логики:

Рассел стремился определить науку логику как никоим образом не связанную с действительным миром, в котором мы живем. Он поддерживает Лейбница, который считал логику наукой априорной, истины которой верны во всех возможных мирах [5, с. 105].

Математика, по этой логике, тоже априорна. Рассел отождествляет математику и логику. «Чистая математика — совокупность формальных выводов

независимых от какого бы то ни было содержания. Это практически идеалистический прием абсолютного отрыва формы от содержания», это «стремление видеть в математических истинах — истины разума, не связанные с чувственным восприятием мира» [5, с. 109]. Однако история опровергла идеалистические выводы Рассела. Теорема Гёделя показала, что сведение математики к логике закономерное, а не случайное решение:

...определение математических понятий в терминах «логики» только обнаруживает связи этих понятий с логикой, отнюдь не лишая их специфически математического характера...

Математика имеет свое особое, специфическое именно для неё содержание, свой собственный предмет — изучение пространственных форм и количественных отношений действительного мира [5, с. 122].

Важно отметить, что уже в реферативных журналах дается реальная оценка творчества Рассела. Так, в рецензии В. Малинина на «Мудрость Запада» [14] говорится, что эволюция политических взглядов сказалась на содержании книги, а сам мыслитель проявляет «больше трезвости в оценке тенденций современного общественного развития» [14, с. 39]. Смена политических взглядов не коснулась его философских воззрений, субъективно-идеалистических установок философии логического анализа. Философия занимает промежуточное положение между наукой и религией. Рассел европоцентрист в философии, и это им оправдывается типичной западной ссылкой на то, что «восточный и западный мир развивались изолированно друг от друга» [47, р. 310].

При этом из поля зрения философа почти совершенно выпадает общественная и научная мысль славянских стран, в особенности России. Сама история философии в изложении английского философа представляет прежде всего историю идеализма, которая ближе к взглядам самого Рассела. Материализм им игнорируется и представляется философией здравого смысла, а философы материалисты — неверно интерпретируются. Это касается Демокрита, Спинозы (он именуется пантеистом и основателем рационализма), Дидро (его взгляды называются родственными пантеизму Спинозы), Ламетри (лучшее объяснение материализма) [47, р. 200, 234]. Диалектический материализм Рассел считает соединением гегелевской диалектики и материалистических принципов Ламетри [47, р. 251] и вовсе упускает материалистические взгляды Бэкона и Гоббса.

Малинин пишет, что как ученый-логик Рассел дает оригинальное описание становления математического знания в Древней Греции, работ Кантора, Пеано, Фреге, Пирса, Уайтхеда и своих собственных. Правда, философ пытается структуру формализованного математического и логического знания перенести на весь реальный мир, переходя тем самым на позиции субъективного идеализма в форме логического атомизма. Также бегло он касается открытий Коперника, Галилея, Ньютона, Дарвина, Павлова (которого представляет как бихевиориста). И вообще философия и наука — это изобретение древних греков [47, р. 10], чью логическую и научную проблематику Рассел умело выделяет. Но больше всего внимания он уделяет Платону. Материалистические тенденции замалчиваются. Средневековая философия раскрывается через непоследовательную критику религии и ее реакционности.

В 1959 г. публикуется перевод работы Г. Френкела по философии Уайтхеда [30]. Она углубляет наше понимание философии Рассела, переход его от логики и математики к философии. Уайтхед был учителем Рассела, но его универсальная алгебра (1898) была направлена к универсальному исчислению, которое его ученик проделал с математикой в «Принципах математики» (1903). Поскольку они работали по идентичным вопросам, они объединили свои усилия и создали монументальное произведение — “Principia Mathematica”

Френкел подтвердил дуализм Рассела (близкий неореализму) в его «Проблемах философии», которая вышла одновременно с «Программой и первой платформой» неореалистов. Уайтхед разделял внешнюю реальность на «события» и «объекты». Рассел тоже утверждал, что реальность разделяется на несколько уровней: мир «существующих вещей» и то, что находится в основе «существования», — универсалии. Мир «неизменно строгий, точный», мир логики и математики. Каждый из миров имел равное право на наше внимание. [30, с. 93–95]. При этом Рассел говорил, что «чувственные данные» являются «самыми несомненными известными нам реальными объектами». В конце 20-х — начале 30-х гг. Рассел отказался от неореализма, а затем, считает Френкел, он отказался и от дуализма [39, р. 112] — от веры в реальность мира «вещей» и мира «универсалий». Ни тот, ни другой теперь нельзя было рассматривать как реальный. Единственные вещи, в которых можно быть уверенными, — это ощущения. В конце книги Френкел приходит к выводу, что вселенная состоит из «событий» [39, р. 287].

Важно заявление Френкела:

...если рассматривать философию Рассела с более положительной точки зрения, то Рассел, можно сказать, защищал здоровый рациональный скептицизм во время пропаганды мистики [30, с. 99].

Этот «здоровый рациональный скептицизм» стал проявляться и в оценках творчества Рассела в СССР. Связано было это с выступлениями Рассела за мир против войны. Массовый журнал «Огонек» в № 45 за 1959 г. (с. 8) публикует его заметку «В силах людей создавать хороший мир (о роли людей науки в борьбе за мир)». Рассел пишет:

Научное знание всегда оказывало огромное влияние на «нечистую» науку. Ученый не перестает быть гражданином; а общественный долг гражданина, обладающего каким-нибудь особым талантом, — следить по мере сил своих за использованием его таланта в интересах общества.

Беда в том, что наука «всегда близки и зловеще была связана с войной». Задача ученых — «уменьшить размеры зла», и, несмотря на зависимость от финансистов-капиталистов или от правительства, не заниматься военными вопросами, а «отстаивать ценность развития». Деньги стоит пустить на «увеличение мировых запасов продовольствия и их распределение, на уменьшение числа нуждающихся».

Популярный журнал «Новый мир» публикует рецензию Г. Герасимова «Две книги Б. Рассела» [6]. Речь идет о работах «Есть ли у человека будущее?» (1959) и «Здравый смысл и ядерная война» (1959). В них мыслитель высказывает

убежденность в том, что «человеку по силам создать мир сияющей красоты и необыкновенного великолепия». Рассел не дает социально-политического анализа проблемы войны и мира, а рассуждает о пагубной роли человеческих страстей (гордость, подозрительность, страх и честолюбие), которые якобы и составляют движущую пружину мировой политики. Он прогнозирует, что в борьбе за мир пришло время «гражданского неповиновения в широких масштабах».

Вскоре эта сторона деятельности английского философа стала обстоятельно исследоваться в отечественной публицистике. Книги И. И. Жигалова «Прогрессивные силы Великобритании в борьбе за разоружение и мир. 1956–1964» [10] и С. П. Перегудова «Антивоенное движение в Англии и лейбористская партия. 1957–1968» [17] представили всю палитру политических и социальных противоречий в этой сфере, как и деятельность Рассела. Его открытое письмо в «Нью Стэйтсмен» (23 ноября 1957) призывало правительства СССР и США избавить человечество от угрозы ядерной войны. В феврале 1958 г. Рассел возглавил Движение за ядерное разоружение, затрагивавшее также вопросы морального права, политики, экономики, выступавшее против НАТО. Затем выходит книга «Здравый смысл и ядерная война», в которой говорится об интересах человечества в безъядерном мире. 4 апреля 1958 г. представители прогрессивно настроенного населения двинулись в 80-километровый Олдермастонский поход. В январе 1959 г. в Лондоне состоялся Европейский конгресс за ядерное разоружение, среди организаторов которого были Б. Рассел, Джон Коллинз, Джон Пристли и др.

17 февраля 1960 г. в газете «Нью Стэйтсмен» Рассел призвал к гражданскому неповиновению, одновременно создав «Комитет 100». На следующий день началось неслыханное для Великобритании дело: гражданское неповиновение [10, с. 224]. Оно было приурочено ко дню прибытия в Англию первых американских ракет «Поларис». 18 февраля 1961 г. в Лондоне прошла «сидячая забастовка» пяти тысяч англичан у зданий министерства обороны, 17 сентября 1961 г. состоялась 15-тысячная сидячая демонстрация на Трафальгарской площади. Затем начали набирать силу Пагуошские конференции, инициатором которых были А. Эйнштейн, Ф. Жолио-Кюри, Б. Рассел. Важным событием в жизни участников английского антивоенного движения стало участие в работе Всемирного конгресса за всеобщее разоружение и мир в Москве в июле 1962 г. В обстановке антикоммунистического психоза и угроз Рассел поддержал английскую делегацию из 11 национальных организаций (142 человека). Поскольку возраст (90 лет) и недуги не позволили ему покинуть родину, он направил конгрессу через секретаря «Комитета 100» С. Д. Фарли послание, записанное на магнитофонной пленке. В дальнейшем он создал «Фонд имени Бертрана Рассела» и «Атлантический фонд мира» для содействия укрепления мира.

Специфической особенностью английского движения в защиту мира является наличие в его составе самых различных по политическим взглядам организаций, пацифистов, социальных группировок и идеологических направлений, что и объясняет его противоречивость. Деятельность «Движения солидарности с народом Вьетнама» было максималистским, а потому многие

не поддержали его. В октябре 1965 г. Рассел, как и другие максимально настроенные лица, вышел из лейбористской партии. Можно констатировать, что в своей борьбе за мир мыслитель предпринял попытку осуществления синтеза теории, публицистики и общественно-политической деятельности. Свою оценку этого синтеза, как и историю становления пацифизма, гуманизма и борьбы за мир, он раскрывает в выступлении на Всемирной ассамблее Мира в Хельсинки в 1955 г., которое вместе с предисловием публикует в 1988 г. А. А. Яковлев [34].

Конечно, наше восприятие философии Бертрانا Рассела амбивалентно. С одной стороны, есть Рассел советско-марксистский, который трактуется как неомажист, позитивист и субъективный идеалист. С другой стороны, есть Рассел в интерпретации российских философов наших дней, знакомых с работами историков философии мирового уровня, которые больше оперируют терминами «основатель неореализма», «аналитической философии» и т. п. Несмотря на идеологическую ангажированность и ложность причисления Рассела к позитивистам, отечественные авторы в 1960–1990-х гг. позволили не только «открыть» его английского мыслителя для российского читателя, но и показать важные аспекты и противоречия в его многообразном творчестве.

Взгляды Рассела на Россию, а затем и СССР были нелицеприятными. Прежде всего это касалось политического устройства и большевизма, о чем свидетельствуют его книги. Работа «Власть: новый социальный анализ» (1938) как бы подвела итог его мировоззренческой эволюции в этой сфере через пацифизм, анархо-синдикализм, социализм и либерализм и раскрыла его грандиозные амбиции и смелые надежды. Столкнувшись с американскими ревнителями нравственности в 40-х гг. и вынужденный вернуться в Великобританию, Рассел занялся написанием «Истории западной философии» (1946), ставшей бестселлером, получившей неоднозначные оценки и повысившей известность английского философа во всем мире. Книга издается на русском языке в 1959 г. и с тех пор становится популярной в нашей стране. Дело в том, что работ по истории философии такого обобщающего характера в СССР не было (если не считать редкую даже у библиофилов трехтомную «Историю философии» (1940, 1941, 1943), вызвавшую неоднозначную реакцию на марксистское прочтение истории мысли).

Годом ранее выходит на русском языке с пометкой «Для научных библиотек» «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна [3] с обширным введением Бертрана Рассела и предисловием В. Асмуса (обстоятельную информацию можно получить в работе [13]). Эти работы и выступают двигателем интереса к концептуальным решениям Рассела. Конечно, первичным звеном все равно выступает логика. В. М. Асмус привязывает «Трактат» Витгенштейна к истории логики, которая все больше получает практическое применение. При этом «выделяясь из комплекса философских наук, логика не могла начисто отделиться от философии», когда «логические результаты выступали и выступают в ней в сращении с положениями теории познания». Это справедливо по отношению к таким областям логики, как семиотика и семантика. Пирс, Бертран Рассел, Карнап, Рейхенбах, Лукасевич «не только логики в своей философии, но и философы в своей логике» [3, с. 6]. Так характеризуется и работа Витген-

штейна, которая совмещает логику и философию. Но философия «Трактата» принадлежит теории познания буржуазной философии, это субъективный идеализм, а точнее — «гносеологический солипсизм», который «бесплоден и ложен». Асмус ссылается и на Рассела, который отметил философскую непоследовательность Витгенштейна. Так что философская доктрина Витгенштейна недостойна внимания советского читателя, а вот как «талантливое логическое исследование» «Трактат» принадлежит истории. Далее приводятся отсылки к Фреге и Расселу, Пирсу, Лукасевичу, доказывающих его правоту. Однако следует «отвергнуть как несостоятельные субъективно-идеалистические гносеологические построения автора» «Трактата» как «новую вариацию неомажистских теорий Венского кружка и близких к нему философов» [3, с. 10].

Диссонансом обличительному предисловию Асмуса выступает введение Рассела к работе Витгенштейна. Он отмечает широту и глубину исследуемых принципов символизма и отношения между словами и вещами в любом языке, которые применяет Витгенштейн к разным разделам традиционной философии [3, с. 11]. Он заявляет: чтобы понять книгу Витгенштейна, следует осознать проблему, которая его занимает. Это логически совершенный язык. С языком связано несколько проблем: выражения, что принадлежит психологии; отношений мысли, слов к тому, что они обозначают, что относится к эпистемологии; как употреблять предложения, чтобы выражать истину, что касается специальных наук; «в каком отношении один факт должен стоять к другому, чтобы он мог быть символом другого факта», что относится к логике. Витгенштейн рассматривает условия точного символизма. В этой сфере перед логикой стоят две проблемы: «условия, необходимые для того, чтобы комбинации символов содержали смысл, а не бессмыслицу», и «условия единственности значения... в символах или их комбинациях» [3, с. 12]. Иными словами, Витгенштейн «исследует условия, необходимые для логически совершенного языка». «Большинство вопросов и предложений философов вытекает из того, что мы не знаем логики нашего языка» [3, 4.003]. И далее — «философия не теория, а деятельность». Неточный язык приводит к философским ошибкам. Логический мир не имеет логических границ. [3, с. 21]. В итоге Рассел пишет, что как человек, «знакомый с трудностями логики и обманчивостью теорий, кажущихся неопровержимыми», он не уверен в правоте теории, при этом говорит о достоинстве теории логики, которой не стоит пренебрегать.

«Трактат» вызвал целый ряд оценок советских авторов. А. Ф. Грязнов отметил скрытые тенденции «антилогицизма», хотя ранний Витгенштейн был связан с логицизмом Фреге и Рассела. Витгенштейн разрабатывает два взаимосвязанных аспекта философии: построение «картины мира», направленной на мир, и выявление границ познания и мышления. Так появился афоризм: «Тот факт, что мир есть мой мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы моего мира» [3, 5.62]. Критика языка Витгенштейном в форме логических построений, как у Фреге, и логического атомизма, как у Рассела, породила неоднозначность восприятия. Англичане его приняли за великолепного критика умозрительной философии, в Австрии увидели восприятие чуждого им английского эмпиризма, ну а представители Венского кружка истолковали его в позитивистском духе.

Отдельные афоризмы «Трактата» поняли как реалистические, а Витгенштейна — как сторонника теории соответствия Мура, Рассела и Уайтхеда. Но эти позиции либо не были приняты, либо оказались подведены под привычную концепцию о Витгенштейне-позитивисте и идеалисте.

Первой обстоятельной работой советской работой стал «Современный позитивизм. Критические очерки» И. С. Нарского [16]. Оценки его были, прямо скажем, резкими, типа «современный позитивизм выражает характерные черты буржуазной философии эпохи империализма: прогрессирующий кризис и распад буржуазного сознания. Социальный пессимизм, неверие в существование объективной истины» и стремление к использованию выводов науки в духе узкого практицизма [16, с. 3]. Однако «философия... не должна надеяться найти ответ на практические проблемы жизни» [42, р. 49]. Нарский считает концепции лидеров неопозитивизма прямым развитием идей Венского кружка, и называет понятие «аналитической философии» «расплывчатым», включив в него таких авторов, как Карнап, Рассел, Айер, Тарский, Франк, Гемпель, Пап, Куайн, Гудмен, Райль и др.

Наконец он четко формулирует понимание неопозитивистами предмета философии как логического анализа языка, что и ведет к тесному сплетению философских и логических проблем, к стремлению неопозитивистов стереть границы между философским и логическим анализом. Отмечает, что Рассел «очень ограниченно применяет логику-символический аппарат как к логическому анализу и интерпретации философских проблем, так и к философскому исследованию самого логику-символического анализа», хотя и не избежал растворения философии в логике [16, с. 8]. Вместе с тем Рассел в «Анализе духа» (1921) назвал проводимое им конструирование духа и материи из ощущений «истинной метафизикой».

Нарский дает обстоятельную картину становления позитивизма и только после раскрывает особенности логического позитивизма, философии Рассела [16, с. 52]. Говоря о логике английского мыслителя, Нарский подчеркивает, что она не имеет никакого отношения к внешнему миру, поскольку «познание логических форм есть нечто совершенно отличное от познания существующих вещей» [43, р. 52]. Если в самом начале Рассел заявлял, что сущность философии есть логика, то в «Человеческом познании» [22, с. 29] он пишет, что «логика не является частью философии». Здесь, поясняет Пассмор [35, р. 219], речь идет о том, что логика как учение о построении дедуктивных систем есть специальная наука, как и математика. В данном случае речь идет о символической логике, употребляемой в иных, чем логический анализ языка, функциях. Утверждение Рассела «логика есть сущность философии» говорит о логическом анализе предложения и «фактов» наук, а также о построении самой логики. Задачей философии в этом значении Рассел считает чисто логическое исследование таких понятий, как «неопределенность», «число», «бесконечность», «время», «определение», «познание» и т. п.

В этом случае философия как логический анализ способна уточнять научные понятия, исследовать связи и отношения между категориями наук и процесса познания. Но неопозитивизм не пытается решать эти проблемы, а конструирует различные способы упорядочения терминологического аппа-

рата наук [16, с. 58]. При этом неопозитивисты выискивают все возможности зачисления того или иного мыслителя прошлого в число своих предшественников. Шлик начинает генеалогию неопозитивизма с Эпикура и Фейербаха, Франк — с Галилея и Гёте, Пап обнаружил зачатки семантического анализа у Аристотеля, Лейбница, Локка, Беркли и Юма. Рассел вообще всю историю философии представил как развитие идеи логического атомизма. Хотя еще в «Проблемах философии» (1912) он писал, что «философия должна вскрыть иерархию наших инстинктивных убеждений» [21, с. 18]. Однако британские аналитики (Мур, Рассел, Айер) считали причисление логического позитивизма к неопозитивизму «метафизической ошибкой». Нарский постоянно подчеркивает антиматериалистическую сущность неопозитивизма [16, с. 80], а лингвистическая многозначность понятий «метафизика», «язык», «факт», «философия» и подобных играет роль в рассуждениях неопозитивистов на публику, позволяя в удобных случаях именовать себя «друзьями науки» [16, с. 84]. Особенно, по словам Нарского, в этом преуспел Рассел — в классификации «фактов», как и в рассуждениях о «логических конструкциях» в «Исследовании значения и истины» (1940), которые отождествляются им с «фактами» [39, р. 135].

Рассел не отвергает нейтральный монизм, что и демонстрируется различием между «фактами» и «опытом» и понимается как различие между «слоями» «нейтрального» бытия, а бытие вещей отождествляется с восприятием чувственных данных в «Исследовании значения и истины». Здесь проявилось влияние Лейбница и его «принципа неразличаемого тождества». Феноменалистическая трактовка восприятий приводит его к признанию: «Относительно вопроса о материале, из которого сконструирован физический мир... имеет, вероятно, более родства с идеализмом, чем с материализмом» [45, р. 387]. Рассел охотно называл свою философию «логическим атомизмом», связывая это понятие с отрицанием единства воспринимаемых предметов, т. е. «событий». «Мы воспринимаем события, а не субстанции» [45, р. 284]. Иными словами, «материал познания» по Расселу состоит из обособленных множеств чувственных качеств. Нарский замечает, что опора Рассела на плюралистические воззрения Лейбница и Мура, не далеко ушли от Беркли и Маха [16, с. 197–198]. В «Анализе духа» [42, р. 201] и «Человеческом познании» он категорически отвергает откровенный онтологический солипсизм [16, с. 206–207] и «скептический» солипсизм, ставя под сомнение переход от чувственных данных субъекта к утверждению о наличии фактов за пределами опыта субъекта [21, с. 213].

Проблема истины, причинности, теория верификации, смысла и значения, проблема вероятности в работе исследуется на фоне всего неопозитивизма, в т. ч. и в творчестве Рассела. При этом Нарский подчеркивает верность Рассела традициям неореализма и «нежелание прибегнуть к материалистической теории» [16, с. 384–85]. Вывод делается в духе времени — «позитивизм потерпел поражение, но не окончательное, ибо он оживляется духом буржуазной идеологии и многочисленными гносеологическими трудностями современного естествознания» [16, с. 412].

В этом же году публикуется работа Ю. А. Асеева и И. С. Кона «Основные направления буржуазной философии и социологии XX века» Нас интересует

в ней только глава «Философия современного позитивизма» [1, с. 13–35]. Это такой скетч для студентов, поскольку учебников по этой дисциплине в то время не существовало. Ю. А. Асеев определяет три этапа неопозитивизма: «логический атомизм» Рассел и Витгенштейна, «логический позитивизм» «Венского кружка», семантический идеализм. Выделяется «основное ядро» философии неопозитивизма — «аналитическое понимание предмета философии» [1, с. 13]. Акцентируется, что неопозитивизм понимает под философией «аналитическую деятельность, ставящую своей целью прояснение смысла тех или иных предложений современной науки и повседневного опыта», со ссылками на Шлика и Витгенштейна [1, с. 14].

Асеев считает, что «логический анализ смысла научных положений — необходимый элемент познания», ибо одной из главных философских проблем современной физики является «проблема адекватного физического истолкования объективного смысла математических уравнений теоретической физики» [1, с. 15]. Но дело в том, что неопозитивизм противопоставляет свое понимание предмета философии т. н. традиционному пониманию, под которым подразумевается теория, утверждающая, что философия есть наука о наиболее общих закономерностях развития объективной действительности, система взглядов на мир в целом. Неопозитивизм же пытается доказать, что все традиционные проблемы — псевдопроблемы. Логический анализ предложений должен прояснить смысл предложений конкретных наук, выполнить конструктивную работу, но и разрушить «традиционную» философию как общую теорию объективной действительности и доказать, что она является «псевдонаукой». Иными словами, задача состоит в разрушении материалистической философии, что и подкрепляется ссылками на «Логику исследования» (1935) Поппера.

Следующая проблема — семантическая, которую неопозитивизм решает в духе субъективного идеализма. Под значением и смыслом слов и предложений неопозитивизм понимает не объективную действительность, а совокупность фактов личного опыта, совокупность ощущений (Шлик). Впервые такую постановку вопроса о значении слов и предложений наметил в «теории описаний» Б. Рассел. Он раскрыл взаимозаменяемость «описаний» и «имен», которая приводит к тому, что логические функции «имен» и «описаний» в нашей речи часто отождествляются. «Имя», не указывающее на объект, теряет логические качества «имени» чего-то. «Собственное имя будет бессмысленным, если не существует объекта, именем которого оно является» [21, с. 107]. Если в «описаниях» существует такая же связь слова и действительности, то мы столкнемся с рядом логических противоречий. Так, «описания» с «пустыми классами», т. е. не относящиеся к реальным предметам действительности («современный король Франции», «золотая гора» и т. д.), становятся бессмысленными при обозначении их существования. Рассел вводит критерий разграничения «имен» и «отношений»: только «имена предполагают существование объектов, ими обозначенных [46, р. 66].

При логическом анализе «описаний» с реальными объемами возникают некоторые парадоксы, убеждающие в том, что значением «описаний» вообще не бывают предметы или объекты окружающей нас реальности. Итак, в отличие от «имен» все «описания», по Расселу, не обладают прямым указательным

значением, не соотнесены прямо с действительностью [1, с. 18–19]. «Описания» обозначают признаки и свойства предметов в их абстракции от самих предметов. Поскольку они не встречаются в отрыве от предметов, постольку «описание» является «неполным символом» — ему не хватает указания «имени» того объекта, к которому оно относится.

Краткое содержание «теории описаний» объявляется Асеевым «одним из главных идейных источников неопозитивизма» [1, с. 20]. Вывод прост: значительная группа слов в языке (кроме имен собственных) не связана по своему значению непосредственно с действительностью. Здесь и намечается субъективно-идеалистическое решение семантической проблемы. Притом «теория описаний» имеет недостатки: логический порок ее — метафизическое противопоставление «имени» и «описания». Если не бывает признаков предмета, существующих независимо от предметов, то не бывает и предмета без признаков, о чем Рассел забывает [46, р. 69]. «Имена» и «описания» взаимно дополняют друг друга. Рассел вводит еще один принцип «знакомства», ошибочный в философском смысле. Предложение будет понято, если оно состоит из «имен» тех объектов, которые даны нам в непосредственном, чувственном опыте (совокупности единичных ощущений). Но чувственный «опыт» Рассел вслед за Юмом понимает не как отражение независимо от меня существующего мира, а как совокупность моих переживаний. Решить эту проблему, по Расселу, может только идеальный язык, составленный из «имен». Поскольку «имя» имеет в качестве своего значения не предмет объективного мира, а ощущение познающего субъекта, то «теория описаний» смыкается с субъективно-идеалистическим решением основного вопроса философии — таков вывод автора раздела. Дальнейшие представления о философии неопозитивизма Витгенштейна, Карнапа, Тарского, Рейхенбаха мы опустим, поскольку они в русле духа времени показывают «враждебность империалистической идеологии завоеваниям общечеловеческой культуры» [1, с. 36].

Еще одним источником восприятия философии Рассела служили ежемесячные критико-библиографические бюллетени по общественным наукам издательства «Иностранная литература». В 1959 г. на страницах бюллетеня Дм. Ермоленко представил «Мое философское развитие» (1959) [41] Рассела [9]. Автор рецензии благожелательно раскрывает вехи долгой жизни мыслителя: его интерес к вопросам защиты от религиозной веры побудил и страсть к философии, его взгляды вначале были схожими с дуализмом Декарта, затем концепциям Спинозы, а позднее — со взглядами французских философов XVIII в. [41, р. 35]. Во время учебы в Кембриджском университете он находился под влиянием своих учителей — кантианца Джемса Уорда, гегельянцев Стаута и Мак-Таггарта. Затем он, вместе с Муром, выступает против Канта и Гегеля, а в 1900 г. уже становится на позиции позитивистской философии: «...принимает философию логического атомизма и технику Пеано в математической логике» [41, р. 11].

Рецензент отметил «Математические принципы» (1903) и “Principia Mathematica”, цель которых была показать, что вся чистая математика вытекает из чисто логических посылок. Столкновение с логическими противоречиями ведет философа к поискам путей для дальнейшей реформации формальной логики. Не ограничиваясь ими, Рассел исследует широкие гносеологические

и онтологические проблемы в работах «Наше познание внешнего мира», «Анализ духа», «Исследование значения и истинности», «Человеческое познание, его сфера и границы», сборники «Логика и познание» и «Почему я не христианин». Эти работы указывает рецензент.

В своих философских воззрениях Рассел, по словам его биографа Алана Вуда, прошел путь «от Канта до Канта» [41, р. 262]. Сам мыслитель говорил, что его взгляды «менее кантианские, чем это следует из слов Алана Вуда», ибо он не рассматривает пространство и время в качестве субъективных форм. Рецензент пишет, что, как и другие позитивисты, Рассел подчеркивает, что его взгляды сформировались под влиянием физики, физиологии, психологии и математической логики [41, р. 16; 9, с. 31]. Притом «каждая подлинно философская проблема, — это проблема анализа» [41, р. 264]. Отличительная особенность творчества Рассела — его сохранение проблем онтологического плана, которые традиционно изгоняются позитивистами из философии как «метафизические». Вот почему в последнее время, отмечает рецензент, Рассел разошелся во многом с логическими позитивистами. Отмечается также влияние на философа концепций Витгенштейна и несогласие мыслителя с «формально-логической схоластикой» «новой философии» своего ученика.

Критикуя некоторых современных представителей логического позитивизма, Рассел одновременно дает острую критику такой формы позитивистской философии, как прагматизм, который теоретически ошибочен и социально вреден [41, р. 179]. В рецензии отмечается и критика Расселом солипсизма, и невозможность его опровергнуть [41, р. 104, 214, 245]. Рецензент сожалеет, что философ признает слабость формальной логики для решения многих проблем [41, р. 194], но не поднимается в своих решениях до уровня диалектической логики. При этом Рассел, отвергая феноменологическую теорию «чувственных данных», в то же время идет на серьезные уступки кантианству и таким путем приходит к разновидности «теории иероглифов». К недостаткам книги Ермоленко относит отсутствие отражения эволюции его политических взглядов, ибо в последние годы его деятельность направлена на борьбу за ядерное разоружение и предотвращение новой мировой войны [9, с. 33].

В этой же серии В. Малинин представил рецензию на книгу «Бертран Рассел раскрывает свой образ мышления» (1960, 173 р.) [15] — обработанную запись бесед между Б. Расселом и В. Юэттом (Би-би-си) на английском телевидении во второй половине 1960 г. Обсуждались вопросы о том, что такое философия, религия, война и пацифизм, коммунизм и капитализм, моральные запросы, власть, что такое счастье, национализм, роль личности, фанатизм и терпимость, водородная бомба, каково будущее человечества. Рецензент отмечает заслуги современного гуманиста, видного ученого, старейшины английской философии, убежденного сторонника мирного сосуществования стран с различным социальным строем [15, с. 37].

На вопрос «что такое философия» Рассел отвечает, что «наука есть то, что мы знаем, а философия есть то, что мы не знаем» Она обращает наше внимание на вещи, которые следует познать, да и наука не может сказать нам, что такое добро и что такое зло. Признавая ценность марксизма, Рассел считает, что «подлинный философ не тот, кто изменяет мир, а тот, кто понимает

его» [15, р. 14]. Свою собственную философию он определяет как логический атомизм, а логические атомы — это своего рода «идеи из которых построены вещи» [15, р. 18]. Вместе с тем Рассел скептически оценивает лингвистическую философию, экзистенциализм на континенте. Рассел не думает, что философия когда-нибудь будет играть большую роль, чем она играла у древних греков, ибо с достижениями науки будет уменьшаться значение философии. Вместе с тем он видит значение ее в современном мире в том, что она обращает внимание на целый ряд важных вопросов, которые наука игнорирует.

На вопрос о религии Рассел ответил, что христианский бог имеет не больше права на веру, чем боги Олимпа или Валгаллы. Притом влияние религии в истории «было вредным» [15, р. 25]. Мыслитель верит в общую систему этики, которая связана с политикой, а не с религией. Счастье стимулируется работой и приходит вместе с ней. По мнению Рассела, существует четыре наиболее важных стороны счастья: здоровье, счастливые личные отношения, отсутствие материальной нужды и успешная работа. Конечно, счастье зависит от социальной системы, которая представляет наибольшие возможности для развития личности. Он не думает, что «сохранение существующего социального порядка является существенным для личности» [15, р.136]. Не все, что считается свободой на Западе, является таковой [15, р. 100], поскольку «свободный мир... не свободен» [15, р. 52]. Рассел высмеивает утверждение империалистических пропагандистов, будто коммунизм является главной опасностью для «современной цивилизации». Книга, по мнению рецензента, «смело разоблачает многие предубеждения, предрассудки и ошибки традиционного буржуазного мышления» [15, с. 43].

Рецензия Е. Помогаевой на новое издание книги Рассела «Брак и мораль» [18, с. 46–52] не отличается особыми рассуждениями на эту тему. Сообщается, что по мнению Рассела, в настоящее время существуют две влиятельные школы мышления: одна исходит из экономических источников (школа Маркса), а другая из семейно-сексуальных (школа Фрейда). Для мыслителя эти школы выступают как равнодействующие факторы в истории общества. Рассел не допускает, что брак и семья как определенная форма социальных отношений в конечном счете определяются экономической структурой общества. Рассел тесно связывает половой вопрос и вопросы брака и семьи. Критикуя буржуазную мораль в этих вопросах, он считает, что необходимо устранить религиозные предрассудки и принять во внимание новые факторы. Он рассматривает исторические формы брака и семьи, влияние на них язычества, христианства. Со знанием дела он раскрывает семейно-брачные отношения в феодальном обществе, хотя видно отсутствие классового подхода и некоторая абстрактность. «В современном мире... любовь имеет более опасного врага, чем религия. Этим врагом является евангелие бизнеса и экономический успех», — пишет Рассел. В итоге буржуазная мораль сводит счастье человека к сексу и преувеличивает его роль в жизни. Чтобы общество двигалось вперед, необходима новая мораль, которая, по Расселу, должна отвечать следующим требованиям: серьезная и глубокая любовь между мужчиной и женщиной, максимальная забота о детях; мораль не должна базироваться на страхе; требуется обуздание инстинкта и самоконтроль. Основую счастья являются полное

равенство, личная свобода и взаимное уважение между членами общества. Так видится мораль для всех классов без изменения буржуазной системы. Но чтобы не было войны, стоит воспитывать молодежь в духе равенства и установить международное правительство, которое установит международный контроль над деторождением, воспитанием и выполнением установленных моральных норм во всем мире. Так уживаются в сочинении гуманиста критика буржуазной морали и надежда на прогресс общества.

В сентябрьском номере «Новых книг за рубежом» (1964) дается краткая справка о книге Лириан Эйкен «Философия морали Бертрانا Рассела» (New York: The Humanities Press, 1953. 172 p.), в которой дается общая характеристика концепций, которых придерживался мыслитель, — интуиционизма, эмотивизма и натурализма. Точка зрения Рассела предполагает признание безличного и объективного элемента в этических суждениях.

Можно отметить, что отечественная философская литература вначале опиралась на упрощенное понимание логического позитивизма (логического эмпиризма, неопозитивизма, научного эмпиризма, логики науки, философии науки, аналитической философии и др.) и его идейные истоки. Исходили из того, что Венский кружок М. Шлика воспринял «Трактат» как следование логическим схемам Рассела и Уайтхеда. В. С. Швырев так и писал:

Специфика логического позитивизма Венского кружка состоит в соединении позитивистской философии с методом формально-логического анализа знания. <...> Этим логический позитивизм *в наибольшей мере* обязан идеям «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна [33, с. 9].

Первая глава в этой работе имеет заглавие «Доктрина Рассела — Витгенштейна — основа воззрений Венского кружка». На самом деле история Венского кружка и научного эмпиризма — это более сложная и интересная история [12].

Заметим, что благодаря настойчивым просьбам Шлика, летом 1927 г. Витгенштейн встречался с избранной частью кружка (Вайсман, Фейгль, Карнап), но в результате стало ясно, что Витгенштейн не является логическим позитивистом, а его установки во многом противоположны их положениям. Все отношения завершились обвинениями Витгенштейна в плагиате Шлика и Р. Карнапа после публикации Р. Карнапом статьи «Физикалистский язык как универсальный язык науки» (1932).

В 1961 г. на русском языке публикуется работа английского философа и социолога Э. Геллнера «Слова и вещи» [4], предисловие к которой написал Б. Рассел. Она еще раз соединила Витгенштейна, Рассела и философию эмпиризма. Геллнер критикует Оксфордскую школу лингвистической философии. Рассел с этим согласен, поскольку «Геллнер обвиняет общество и лингвистическую философию в “беспощадной тривиальности”», и пишет во «Введении»:

Трудно заранее предугадать непосредственную реакцию, которую вызовет появление данной книги; сила моды велика, и даже самые неоспоримые аргументы оказываются неубедительными, если они не согласуются с ходячим мнением [4, с. 25].

В основе лингвистической философии лежит точка зрения, время от времени проявляющаяся в истории философии и теологии.

Наиболее логически и в наиболее полной форме она выступала у сторонников абеседарианской ереси. Эти еретики утверждали, что все человеческое знание есть зло, и поскольку оно основано на алфавите, то ошибочно даже учить азбуку [4, с. 27].

Так и лингвистическая философия заботится только о языке, а не о мире.

Э. Геллнер описывает логический атомизм Витгенштейна [4, с. 95–105] и считает, что критика Абсолюта Расселом способствует воскрешению атомизма, который «почти неизбежно предполагает эмпиризм». Так, через восстановление реалистического мировоззрения и эмпиризма, «логический атомизм был стимулирован определенными успехами в логике» и новой точкой зрения на статус логики и математики [4, с. 98]. Трудности логического атомизма, по Геллнеру, состоят в том, что возможны ошибочные аналогии, связаны с нахождением и опознанием атомов. И, наконец, где в схеме логического атомизма можно найти уголок для человеческого мира ценностей, для этики, эстетики, религии и т. д. [4, с. 104]? Кроме того, Геллнер говорит о радикальном эмпиризме логического позитивизма, хотя дедуцируемое учение ближе релятивизации, субъективизации достоверности [4, с. 106–110].

Естественно предположить, что эти оценки были восприняты и ответственными авторами. К тому же А. А. Френкель и И. Бар-Хиллел в [29] дали свои оценки логицизму. Да, обычно его считают одной из разновидностей платонизма, «однако сам Рассел на протяжении своей семидесятилетней деятельности не раз высказывал идеи, носящие концептуалистский и даже номиналистический характер» [29, с. 404]. Разветвленная теория типов имеет явственный концептуалистический привкус; что же касается аксиомы сводимости, то она, конечно, является платонистской. Бесклассовую теорию Рассела многие расценили как чисто номиналистическую, продолжающую традиции бритвы Оккама. Хотя это было явным недоразумением, отчасти связанным с употреблением Расселом термина «пропозициональная функция» в значении «открытая формула» и в то же время — «атрибут». Фактически Рассел показал, как можно обойтись без употребления классов, заменив их «пропозициональными функциями», но эти функции были не чем иным, как атрибутами (свойствами или отношениями), т. е. по меньшей мере такими же «универсалиями», какими являлись сами классы. Рассел отдавал себе отчет в двусмысленности этого своего словоупотребления, но заблуждался, полагая, что оно имеет чисто языковую природу.

Уже в 1971 г. Г. И. Заиченко в работе о критике современного английского позитивизма [11] отмечает, что «сочетание резко усилившейся дробности, плюрализации философских школ и школок» ведет к попыткам «синкретически объединить разнородные элементы однотипных и разных школ в некоторую видимость целостных, «интегративный учений» [11, с. 5]. Гносеологический источник плюрализма современных философских направлений во многом определяется развитием самой философской проблематики, усложнением и дифференциацией философской теории. «Ранний» Рассел и «ранний» Витгенштейн были основой раннего неопозитивизма.

Особо заметим, что Заиченко раскрыл особенности английского эмпиризма, своеобразие восходящих к Локку его направлений, и проблему скептицизма. Беркли, Толанд и Гартли вышли из Локка. Рассел так обработал Локка «под Юма», что Беркли аттестуется у Рассела как «последователь Локка» [20,

с. 624]. Скептицизм так разнообразен содержанием, что под этим названием существовали враждебные направления, ибо мера сомнений и их порождения различны. Философский скептицизм и состоит не в абстрактном ограничении познавательных способностей человека, а в сомнениях в них. Парадокс еще и в том, что самая «нищая» в определении богатства мира философия — «мир как комбинация ощущений» — не может быть определена ни как скептическая, ни как агностическая. Логика здесь есть. Если все богатство мира определяется ощущениями субъекта, там нет гипертрофии сомнений в познавательных способностях человека [11, с. 14–17].

Рассел в период логического атомизма выдвинул ряд важных общеметодологических положений о природе человеческого знания. Одним из них является тезис о логико-языковой детерминации содержания человеческого знания, в т. ч. и философского знания. Отчасти он следовал идеям Лейбница, отчасти развивал идеи Фреге, но и то и другое самобытийно. Для Рассела вопрос о мере законности влияния языка на философию — это частный вопрос о взаимоотношении и взаимообусловленности логико-языковых и внеязыковых факторов детерминации знания [38, р. 330]. Заслуга Рассела состояла в том, что он поставил вопрос об особенности корреляции языка и логики в обыденном и научном знании, но и подчеркнул необходимость исследования влияния логико-языкового аспекта знаний на выражение определенной онтологической картины мира. Вывод в этом случае естественный — различие языков может означать категориальные различия, и использование логического языка с субъектными и предикатными знаками представляет возможность выражать структурно-онтологическое членение мира на субстанцию и атрибуты. Акцент Рассела на необходимости осознания качественно своеобразной специфики языка новой математической логики — не самоцель, а лишь способ подчеркнуть возможности новых категориальных различий, которые могут быть выражены средствами этого языка [11, с. 29, 30]. При этом «абсолютный метафизический агностицизм несовместим с использованием языковых суждений» [22, с. 394].

Заиченко указывает, что идеи плюралистической онтологии (мир как совокупность атомарных фактов) и фундаментальной роли отношений в картине мира были у Рассела одним из конкретных следствий попытки реализовать указанный подход к оценке языка и его роли в познании мира. Но в философии логического атомизма Рассела переплелись противоречащие друг другу стороны (оправдавший себя в научной практике метод логического анализа берклианско-юмистское решение вопроса о чувственной природе мира и др.), в нее проникает объективный момент:

...сложность факта не может быть чем-то просто психологическим... [сложность] есть род подлинно объективной сложности и поэтому необходимо в соответствии упорядоченной процедуре начинать со сложности мира и достигать сложности утверждения [38, р. 196].

Если говорить о неких чувственных формах знания, то любая теоретико-познавательная доктрина без опоры на них лишает себя адекватности реальному процессу познания. Однако нельзя пройти мимо расселовской теории (познания) редуктивного анализа и логических конструкций, которая связана

с замыслом проникновения в логический механизм построения знания. И хоть логические средства и гносеологические установки Рассела были ограничены, он стал одним из первых в создании логико-конструктивной модели теоретического знания, которую он сам и ввел в литературу по логико-методологическим вопросам науки. В то время как лингвистические позитивисты в большинстве своем весьма равнодушны к идее синтеза философии и научного знания и пытаются представить теоретические неудачи Рассела как плод сциентизма философской проблематики, следует отметить его заслуги в постановке важных логико-философских и философских проблем. Та же теория дескрипций использовалась Расселом для реализации логико-философской программы, в которой наряду с позитивистскими содержались и вполне оправданные цели: уточнение понятий языка средствами логики, обогащение его новыми, не обыденными, а логически обоснованными терминами, словами.

Так логико-гносеологический крен анализа работ Рассела стал пробивать дорогу, а взвешенная оценка всего вклада мыслителя в многообразные области философского знания стала нормой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асеев Ю. А., Кон И. С. Основные направления буржуазной философии и социологии XX века. — Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1961. — 108 с.
2. Вейль Г. О. О философии математики. — М.: Гостехиздат, 1934.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Иностранная лит-ра, 1958. — 134 с.
4. Геллнер Э. Слова и вещи. — М., 1962.
5. Гетманова А. Д. О взглядах Бертрана Рассела на соотношение математики и логики // Вестник МГУ. — 1959. — № 11.
6. Герасимов Г. Две книги Б. Рассела // Новый мир. — 1962. — № 10. — С. 29–31.
7. Гильберт Д. и Аккерман В. Основы теоретической логики. — М.: Иностранная лит-ра, 1947.
8. Гильберт Д. Основания геометрии. — М.; Л.: Гостехиздат, 1948.
9. Ермоленко Дм. Рецензия: Рассел Б. Мое философское развитие. 1959 // Критико-библиографический бюллетень по общественным наукам. — 1959. — № 10, окт. — С. 29–33.
10. Жигалов И. И. Прогрессивные силы Великобритании в борьбе за разоружение и мир. 1956–1964. — М.: Наука, 1965.
11. Заиченко Г. И. К вопросу о критике современного английского позитивизма. — Харьков: Изд-во ХГУ, 1971.
12. Крафт В. Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. — М.: Идея-Пресс, 2004.
13. Л. Витгенштейн: pro et contra, антология / Сост., вступ. Статья, примеч., науч. Ред. С. В. Никоненко. — СПб.: РХГА, 2019. — 1056 с.
14. Малинин В. Рецензия: Рассел Б. Мудрость Запада. — С. 39–43.
15. Малинин В. Рецензия: Бертран Рассел раскрывает свой образ мышления. 1961. 173 р. // Критико-библиографический бюллетень по общественным наукам. — М., 1962. — С. 37–43.

16. Нарский И. С. Современный позитивизм. Критические очерки. — М.: АН СССР, 1961. — 414 с.

17. Перегудов С. П. Антивоенное движение в Англии и лейбористская партия. 1957–1968. — М.: Наука, 1969.

18. Помогаева Е. Рецензия на новое издание книги Б. Рассела «Брак и мораль» (1961. 158 р.) // Критико-библиографический бюллетень по общественным наукам. — М., 1962. — С. 46–52.

19. Рассел Б. Исследование значения и истины. — М., 1999.

20. Рассел Б. История западной философии. — М.: Иностранная лит-ра, 1959.

21. Рассел Б. Проблемы философии. — СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1914.

22. Рассел Б. Человеческое познание. Его сферы и границы. — М.: Иностранная лит-ра, 1957. — 556 с.

23. Рубинштейн С. Л. // Вопросы философии. — 1957. — № 1. — С. 121–126.

24. Серрюс Ш. Опыт исследования значения логики. — М.: Иностранная лит-ра, 1948.

25. Современный субъективный идеализм. Критические очерки. — М.: АН СССР, Гос. изд-во политической лит-ры, 1957.

26. Тарский А. Введение в логику и методологию дедуктивных наук. — М.: Иностранная лит-ра, 1948.

27. Трофимов П., Помогаева Е. Фальсификация истории философии // Большевик. — 1948. — № 11. — С. 71–78.

28. Уайтхед А. Н. Введение в математику. — Пг.: Физика, 1916.

29. Френкель А. А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. — М.: Мир, 1966.

30. Френкел Г. Злоключение идей. Критика философии Уайтхеда / ред. и предисл. Е. Ф. Помогаевой. — М.: Иностранная лит-ра, 1959.

31. Харди Г. Х. Курс чистой математики. — М.: Гос. изд-во иностранной лит-ры, 1949.

32. Хаусдорф Ф. Теория множеств. — М.; Л.: Гостехиздат, 1937.

33. Швырев В. С. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. — М.: Наука, 1966.

34. Яковлев А. А. Назначение философа // Вопросы философии. — 1988. — № 5. — С. 125–136.

35. Carnap R. Der Logische Aufbau der Welt. — Berlin, 1928.

36. Passmore J. A hundred years of philosophy. — London, 1957.

37. Russell B. A History of Western Philosophy. — London, 1946. — 848 p.

38. Russell B. An Inquiry into Meaning and Truth. — London, 1940. — 368 p.

39. Russell B. An Outline of Philosophy. — London, 1927, — 264 p.

40. Russell B. Logic and Knowledge. — 1957. — 400 p.

41. Russell B. My Philosophical development. — London, 1959. — 279 p.

42. Russell B. Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. — Chicago; London, 1914. — 256 p.

43. Russell B. Problems of Philosophy. — London: Williams and Norgate, 1912.

44. Russell B. The Analysis of Matter. — London, 1924. — 424 p.

45. Russell B. The Analysis of Mind. — London: George Allen & Unwin, 1921. — 328 p.

46. Russell B. The Principles of Mathematics. — Cambridge, 1903. — 576 p.

47. Russell B. Wisdom of the West. — London, 1959.

48. Russell B., Whitehead N. H. Principia Mathematica. — Cambridge University Press, 1910. — Vol. 1.

*С. В. Никоненко**

РАССЕЛ И ФЛОРЕНСКИЙ О РЕАЛИЗМЕ В ФИЛОСОФИИ И МАТЕМАТИКЕ: СХОЖИЕ ПОСЫЛКИ, РАЗНЫЕ ВЫВОДЫ**

В статье проводится анализ воззрений П. Флоренского и Б. Рассела на онтологию и основания математики. Показано, что оба философа в ранний период творчества придерживаются позиции реализма в философии. Также оба мыслителя выступают сторонниками и пропагандистами идей математической логики. Рассматриваются воззрения Флоренского и Рассела на такие понятия, как: пропозиция, дескрипция, число, множество, универсалии, достоверность и т. д. Отмечается, что философы делают разные метафизические выводы из своей философии математики. Флоренский развивается в сторону религиозной мистики и философии искусства, хотя и остается сторонником специфического богословского «реализма», тогда как Рассел делает логику и математику базисом аналитической философии, ориентируясь на идеи науки. Хотя Рассел и Флоренский из общих источников идут разными идейными путями, между ними есть одно заметное сходство, а именно: чрезвычайная широта кругозора и стремление построить предельно широкую философскую систему.

Ключевые слова: Рассел, Флоренский, логика, философия математики, онтология, множества.

S. V. Nikonenko

RUSSELL AND FLORENSKY ON REALISM IN PHILOSOPHY AND MATHEMATICS: COMMON GROUNDS, DIFFERENT EFFECTS

The article deals with Russell's and Florensky's theories in epistemology and philosophy of mathematics. Both of philosophers are the participants of realistic view. Both of philosophers put mathematical logic as the basis of philosophy. The main concepts of the article are: proposition, description, number, set theory, universals, certainty, etc. Russell and Florensky

* Никоненко Сергей Витальевич, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; serg_nikonenko@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00542 «Бертран Рассел в России: эволюция рецепций и современные дискурсы».

make the opposite resolutions from the philosophy of mathematics. Florensky evolves to the religious mystics and the aesthetics. Russell moves to positivism and philosophy of science. Russell and Florensky are the antipodes in main and principal positions, but there is one common thing: they are creators of philosophical systems with extremely large scope.

Keywords: Russell, Florensky, logic, philosophy of mathematics, epistemology, theory of sets.

Бертран Рассел — классик мирового значения; поэтому его идеи полезно и познавательно сопоставлять с идеями современников, предшественников и потомков. В случае с Флоренским сопоставление выглядит особенно оправданным, поскольку позволяет по-новому взглянуть на «другого» Флоренского: не только выдающегося религиозного философа и богослова, но и автора трудов по метафизике, математике, логике и естественным наукам. В этой статье мы делаем попытку определить суть математического реализма Рассела и Флоренского и выяснить, какие выводы они делают из общего для них принципа.

Можно с уверенностью допустить, что естествознание (и математика на первом месте) выступила питательной почвой для взращивания философских талантов обоих философов. Рассел с юности увлекался математикой; математике он посвятил свои первые сочинения. Флоренский учился на физико-математическом факультете Московского университета, выступил автором монографий «Мнимости в геометрии» и «Диэлектрики и их техническое применение», а также нескольких статей и рецензий. По воспоминаниям известно, что Флоренский постоянно следил за публикациями в области логики и математики. Вне всякого сомнения, он не мог не заметить вышедшие в московских издательствах сборник математических работ Рассела (тогда транскрипция фамилии была «Рёссель») и его монографию «Проблемы философии» (М., 1914).

В работе «Пределы гносеологии» Флоренский так определяет принцип реализма в философии: «Разные виды реализма — с одной стороны, и рационализма — с другой, образуют две параллельные линии, ограничивающие область той теории знания, которая желает оставаться в пределах человеческой данности и исключает возможность новых опытов и откровений иных миров», — пишет Флоренский [13, с. 36]. Выведенная Флоренским диспозиция «Реализм — рационализм» характерна для англо-американской философии рубежа XIX–XX вв. (такую диспозицию выдвигали Пирс, Джеймс, Бозанкет, Мур и др.). Отчасти принцип реализма в то время связывается и с философией Канта, особенно «на контрасте» идей неокантианства и неогегельянства. Для Флоренского Кант — философ-реалист еще и потому, что у него присутствует общность с идеями классического реализма. Реальность — это мировое бытие в том виде, как оно налично существует, зачастую вне сознания и даже вне возможности определения посредством сознания. В другой работе Флоренский более углубленно выводит принцип реализма. Он пишет:

Кто же, благоразумный, не хочет быть и считаться реалистом? Но когда приглядываешься, что именно притязает на это качество, чаще всего оказываются такие притязания в прямом противоречии со значением слова «реализм» наиболее естественным — от *res, realis*. Так, весьма нередко смешение терминов реализм и натурализм, даже — реализм и иллюзионизм, как, с другой стороны, заурядно

противопоставление реализма и идеализма, реализма и символизма, реализма и мистики. Очевидно, во всяком случае реализм есть такое направление, которое утверждает в мире и в культуре, в частности, в искусстве какие-то *realia*, реалии или реальности, противопологаемые иллюзиям [13, с. 528].

Если мы обратимся к единомышленнику и соратнику Рассела по лагерю аналитической философии Дж. Муру, то его суждения в целом схожи с суждениями Флоренского. Мур, рассуждая о чувственных данных (*sense-data*), выделяет два типа: данные, которые соответствуют физическим объектам, и иллюзорные данные, привнесенные субъективным восприятием. Исходя из этого Мур выводит противоположность «реализм — идеализм» как основной вопрос философии. Без существенных изменений, особенно в ранний период, идеи Мура заимствовали Рассел, Уайтхед, Витгенштейн, Айер, Поппер и другие аналитические философы.

Давайте взглянем, как трактует принцип реализма Рассел. При этом мы, по преимуществу, воспользуемся теми источниками, которые могли быть известны Флоренскому. В книге «Проблемы философии» Рассел формулирует принцип знания по знакомству как основной принцип эпистемологии. Он утверждает: «Все наше знание — как знание вещей, так и знание истинных суждений — строится на понятии знакомства, как на своем фундаменте» [11, с. 188]. В чем заключается «знакомство»? Корень этого принципа — не в анализе субъективного восприятия, а в методологии выявления объективного содержания восприятия. К примеру, мы воспринимаем стол. «Реальность» стола не является предметом непосредственного восприятия, а выступает выводом из того, что нами познается. При этом (в чем состоит новизна позиции Рассела) реальность стола никак не определяется сознанием. Воспринимаемый стол — это не явление и не вещь в себе, а прежде всего факт. Рассел особенно стремится подчеркнуть, что «познаваемость» стола ничего не прибавляет к реальности стола. Сам по себе стол познанный и стол не познанный остается одним и тем же фактом, который можно свести к простой дефиниции: «Стол существует».

В этой связи особую роль при выявлении реального содержания познания приобретает анализ простых описательных фраз, или дескрипций. Дескрипция задает фактическое значение имени в языке. Одну из главных тонкостей теории дескрипций Рассел определяет так:

Если мы, например, высказываем утверждение относительно Юлия Цезаря, то очевидно, что в нашем сознании находится не сам Юлий Цезарь, так как он нам незнаком. У нас в сознании присутствует некоторая дескрипция Юлия Цезаря: «человек, убитый в Мартовские Иды», «основатель Римской империи» или, возможно, просто «человек, имя которого Юлий Цезарь» [11, с. 196].

То есть в случае не остенсивного, а косвенного восприятия у нас отсутствует возможность быть полностью уверенным в существовании Юлия Цезаря. Ни упоминание, ни исторические свидетельства не могут быть допущены в качества доказательства существования Цезаря. По Расселу, правильно допустить так: Цезарь, скорее всего, существовал, т. к. вряд ли могли ошибаться его современники, непосредственно знакомые с Цезарем.

Учитывая тот факт, что восприятие является субъективным и довольно непрочным фундаментом познания реальности, Рассел движется от эпистемологии к логике и онтологии. В одном из мест он утверждает:

Я хочу подчеркнуть, что общие пропозиции должны интерпретироваться как не затрагивающие существования. Когда, например, я говорю: «Все греки являются людьми», я не хочу, чтобы вы предполагали, что эта пропозиция влечет существование греков [10, с. 54].

Доказывая, что формальное допущение сущности не порождает ее существования, Рассел стремится утвердить категорию «существование» в качестве универсалии, когда дескриптивные (логические) и реальные (онтологические) свойства вещи совпадают. Он пишет: «Универсалии — это не мысли, хотя, когда они известны, они являются объектами мыслей» [11, с. 228].

Выход к проблематике универсалий делает Рассела непохожим на окружающих его реалистов, которые были эмпириками и ограничивали анализ сферой эпистемологии. Историк философии Дж. Пассмор, на наш взгляд, верно отмечает, что на Рассела оказали значительное влияние классики философии и «континентальные» философы XIX в. Пассмор пишет: «Рассел, жестко критиковавший слишком смелые обобщения, духовно принадлежит к философской традиции, считающей философию “наукой наук”» [6, с. 165]. Хотя Рассел и противник идеализма в философии, в области универсалий он разрабатывает новую форму математического платонизма, о которой мы подробно писали в другом месте [5]. Как будет показано ниже, схожие суждения высказывает и Флоренский.

Итак, обобщим принцип реализма у Рассела:

Вещь реальна, если она продолжает существовать в то время, когда мы ее не воспринимаем; кроме того, вещь реальна, когда она соотносится с другими вещами так, как мы склонны ожидать в соответствии с нашим опытом [8, с. 238].

Реальность вещи понимается как фактическое существование этой вещи. «Мы не можем объяснить значения веры или того, что делает ее истинной или ложной, без привлечения понятия “факт”, а когда это понятие привлекается, роль верификации становится подчиненной и производной», — констатирует Рассел [9, с. 480]. Флоренский, конечно, не разрабатывает принцип реализма столь глубоко, как Рассел. Однако в целом он согласен с принципом реализма в философии. Флоренский считает, что мир является прежде всего объективным миром, независимым от сознания. К тому же реализм Флоренского следует понимать исходя из общего контекста его мировоззрения и идейного окружения. В частности, некоторые критики сурово осудили Флоренского за попытку утвердить новый «реализм» в области богословия. Сочетание религии и науки в мировоззрении Флоренского порой обеспечивало ему неожиданных сторонников. А Л. Троцкий, который был предельно нетерпим по отношению к любым формам религии и идеализма, уважал, высоко ценил Флоренского и даже некоторое время был дружен с ним, пригласив его читать лекции во Всесоюзном электротехническом институте [13, с. 158–159]. При этом Троцкий не раз отмечал, что многие ученые даже не обладают той долей

реализма и здравого смысла, который можно обнаружить в идеях священника Флоренского.

Реалистический базис и для Рассела, и для Флоренского является фундаментом идей в области философии математики. Как известно, Рассел следует идеям Милля, Буля, Фреге и Кантора, согласно которым возможно сведение логики к математике, и наоборот (заметим, что труды Кантора — важный идейный источник и для Флоренского). Для Рассела важно пересмотреть основополагающий принцип «логического символизма», т. е. принцип задания значений имен и пропозициональных функций. Рассел пишет: «При логически корректном символизме всегда имеется определенное фундаментальное тождество структур факта и его символа» [10, с. 22]. Какие ограничения при этом накладываются на символические структуры? «Совершенно ясно, что пропозиции — это не то, что вы можете назвать “реальным”. Если вы создаете описание мира, пропозиции не будут входить в это описание. В него будут входить факты, убеждения, желания, волеизъявления, но пропозиции — нет», — отмечает Рассел [10, с. 39]. Таким образом, как в сфере эпистемологии содержание ощущений ничего не добавляет к реальности воспринимаемого объекта, так и в области логики пропозиция не выводит нас к реальности того, что она описывает. Подобный тезис Рассела побудил допустить, что логика пропозиций по своей сути может быть выведена как раздел теории логического языка, который формален и может быть относительно независим от эпистемологии. В частности, именно по такому пути идет в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн. Рассел пишет об этой работе: «Имеется вопрос: в каком отношении один факт (такой, как предложение) должен стоять к другому, чтобы он мог быть символом другого факта» [7, с. 12].

При этом Рассел оказывается в промежуточном положении. С одной стороны, теория дескрипций Рассела дает повод к исключительно «семантическому» пониманию теории логических имен. С другой стороны, Рассел, в отличие от Витгенштейна, не хочет отрывать теорию логического языка от фундаментальных онтологических вопросов. Мало того, Рассел выступает против логического формализма. Он отмечает:

В теории символизма есть много такого, что имеет важное значение для философии, гораздо большее, чем я думал одно время. Я полагаю, что это значение почти всецело негативное, т. е. оно заключается в том, что при недостаточно бережном отношении с символами, при недостаточном осознании отношения символа к тому, что оно символизирует, вы найдете, что приписываете предмету те свойства, которые принадлежат только символу [10, с. 11].

Недвусмысленно понятно, что такой ошибкой, по Расселу, отличаются Витгенштейн и большинство логиков его времени. Однако можно заметить, что, в противовес Расселу, логики следующего за ним поколения уже видят в этой науке «чистую» и «языковую» дисциплину, оставляя эпистемологические затруднения метафизикам, выводя их за пределы формалистических построений логического вывода. Будучи в 1910-е гг. сторонником логицизма и логического позитивизма, Рассел постепенно начинает критиковать современную математическую логику за отрыв от остальной философии, превра-

щение ее в прикладную дисциплину. В сущности Рассел остается философом фундаментальным, для которого важна системность философского мышления. В мировоззрении Рассела логика — определяющий, но все-таки частный курс. Как бы логический курс ни был широк в аналитической философии, он, по Расселу, входит в более обширный курс метафизики.

Однако налицо и «встречное» течение в философии Рассела — следование картезианской мечте переписать проблемы философии по образу и подобию математики. Он пишет:

Мы должны оставаться в области чистой математики: рассматриваемые нами математические сущности действительно имеют определенное родовое сходство с пространством реально мира, но рассматривать их следует вне какой-либо логической зависимости от этого сходства [16, p. 372].

А. Айер в своей монографии о Расселе [15] подмечает, что математика выступает для британского философа не только научной дисциплиной (в которой он совершил немало открытий), но и идеалом философского языка, системности и строгости философского мышления. «Принципы математики всегда имели существенное отношение к философии. Математика, по-видимому, содержит априорное знание высокой степени достоверности, и большая часть философии стремится к априорному знанию», — утверждает Рассел [8, с. 141].

Теперь вернемся к идеям Флоренского уже в области трактовки математических категорий. Как уже отмечалось, у Флоренского и Рассела обнаруживается общий источник — логическая теория Кантора. Флоренский пишет:

Светом правильного понимания числа обязана наука Георгу Кантору. Он рассматривает «целые числа» и порядковые типы как универсалии, которые относятся ко множествам и получаются из них, когда делается абстракция от состава элементов. Каждое множество вполне отличных друг от друга вещей можно рассматривать, как некоторую единую вещь для себя, в которой рассматриваемые вещи представляют составные части или конструктивные элементы [13, с. 638].

Проанализировав тексты Флоренского, можно допустить, что он понимает логико-математическую теорию множеств практически идентично с тем, как это делает Рассел. Вот как пишет о теории множеств Рассела А. С. Колесников:

Рассел определил число 2 как класс всех двоек, 3 — как класс всех троек и т. д. Число есть класс всех классов, эквивалентных данному классу <...> Число не является свойством определенного класса конкретных предметов, а выражает некоторые реальные свойства самой действительности [4, с. 69].

Когда Флоренский предлагает рассматривать множество как «единую вещь для себя», можно логически отождествить такую «вещь» с, к примеру, «классом всех троек». Получается, что множество действительно обладает как тотальностью, так и внутренним единством; в отличие от единичных, «атомарных» понятий.

Между символизмом Рассела и Флоренского можно провести существенные отличия в том, какие онтологические выводы делают два философа из теории множеств. Для Рассела числа и множества понимаются формали-

стически; Рассел не стремится вывести из множеств какую-либо онтологию. Он зачастую вообще высказывает сомнения в применимости логических категорий за пределами сферы логики и математики. Если Рассел и допускает «мир универсалий», то это, в сущности, тоже формально-логический мир. Математический символизм Флоренского, наоборот, является только отправной точкой для более фундаментальной метафизики, в основе которой лежит идея «изображения». Флоренский пишет:

В алгебре и в теории чисел вопроса об изображении числа по системе того или другого основания просто не существует, и лишь по старой памяти где-то мимоходом делается заметка о системах счисления <...> Сосчитать — значит изобразить число: множество не изображенное — в числовом смысле и не познано, не сосчитано [13, с. 642].

Подобные допущения позволяют Флоренскому разрабатывать не только теорию, но и мистику чисел. К примеру, приведем выдержку из работы «Symbolarium (Словарь символов)»:

В онтологии точка означает Начало, Единицу, Первопричину; это онтологический Центр, из которого все разворачивается; это — Активный Принцип, Дух, Разум, Бог, Отец, Йот кабалистической философии, сам изображаемый точечной буквой йот. Поэтому это мужское начало, которое еще не выделило из себя своего женского дополнения и, как полномощное, андрогенично, рождает из себя [13, с. 582].

В рамках данной статьи мы не стремимся ни критиковать Рассела с позиций Флоренского, ни, наоборот, критиковать Флоренского с позиций Рассела. Однако, при всей нейтральности, нельзя не заметить, что Рассел вряд ли бы согласился с подобной «пифагорейской» трактовкой понятия «точка». Как отмечает А. С. Колесников, для Рассела «вся чистая математика (интерпретируемая в формалистическом духе) следует из чисто логических посылок и употребляет только понятия, поддающиеся определению в логических терминах» [4, с. 79]. Вместе с тем философия математики Флоренского хорошо вписывается в мировоззренческие установки, общие для эпохи становления «нового религиозного сознания» в России. В русской мысли XX в. о числах велось столь много дискуссий, что мимо них не могли пройти и поэты. К примеру, Александр Блок в одном из стихотворений пишет:

Так. Не жди изменений бесцельных,
Не смущайся забвеньем. Не числи.
Пусть тебе — о краях запредельных
Не придут и спокойные мысли.

Блок появляется в пространстве статьи вовсе не только потому, что он был знаком с Флоренским и один раз общался с Расселом, а вследствие его конгениальной Флоренскому поэтической метафоры: «Не числи». В данном случае «числить» — ни в коем случае не «считать», а, пожалуй, заглядывать за числа, вскрывая их более глубокий, но сам по себе не явный символический смысл. Поэтому символизм математических категорий Флоренского уводит нас в область мистики, поэзии, искусства, а никак не в область строгой науки,

как мы это наблюдаем у Рассела. Здесь можно согласиться с А. И. Бродским, который пишет:

У Флоренского теория «семейных сходств» служит доказательством того, что общие термины — не абстрактные понятия, а символические выражения платоновских эйдосов, которые, в свою очередь, понимаются как «конкретные и живые единства» [1, с. 148].

При этом Бродский отмечает стремление Флоренского совместить свою религиозную метафизику с новейшими идеями математической логики. В то время как большинство русских религиозных философов категорически отвергло математическую логику за «позитивизм» и «безыдейность», только Флоренский (и, конечно, Лосский) смог увидеть, оценить, принять и отчасти даже развить идеи, заложенные в трудах Фреге, Кантора, Рассела, Витгенштейна. Приведа суждение Бродского, отметим и то, что математические категории Флоренского носят эйдетический характер. Поэтому они в некоторых чертах гораздо ближе немецкому идеализму, особенно теории чистых сущностей Гуссерля, нежели формалистически-условным универсалиям Рассела.

Мы понемногу приближаемся к раскрытию основного лейтмотива статьи: Рассел и Флоренский — общие источники, разные пути. Флоренский пишет: «Философское творчество истины — в ближайшем родстве с творчеством художественным, не как “поэзия понятий”, а как ваение типических субъектов диалектики» [13, с. 141]. Как отмечает В. Е. Федоров: «Для Флоренского математик не создатель, а “археолог” божественных творений, т. е. Флоренский объективно является продолжателем пифагорейско-платоновской традиции в математике» [12, с. 734]. Именно поэтому «мистические» построения символистов (Блок, Андрей Белый, Брюсов и др.) оказываются родственными Флоренскому, для которого наиболее важна внутренняя связь понятий математики и онтологии. В математических категориях Флоренский видит символы, а порой и мифологемы. Строгость логических функций для него тоже не самодостаточна; она свидетельствует о совершенном мировом порядке, имеющем абсолютный статус.

Вне всякого сомнения, математика — это не только сфера интересов и занятий Флоренского, но существенная составляющая его мировоззрения, порой даже сила, уравнивающая религию. Но все-таки не приходится сомневаться в первостепенности религии для Флоренского. «Даже при том, что теория множеств выросла из философско-метафизических размышлений Кантора, Флоренский отбирал из нее лишь то, что казалось ему ближе примыкающим к религиозным вопросам», — отмечает Федоров [12, с. 738]. А. Ф. Лосев также отмечает именно эту особенность мировоззрения Флоренского: стремление «навести мосты» между математикой и религией. Лосев пишет: «Он взял самую современную, самую модную и самую тонкую математику, с одной стороны, а с другой стороны, из этой математики делал выводы философского и даже религиозного характера» [14, с. 190]. Для Флоренского математика была столь важна, что в заключении, предчувствуя свою возможную гибель и подводя жизненные итоги, Флоренский выделяет свои математические достижения в отдельную группу. Он пишет:

В математике: 1. Математические понятия как конститутивные понятия философии (прерывность, функции и пр.). 2. Теория множеств и теория функций действительного переменного. 3. Антиномии рассудка. 4. Историко-филолого-лингвистическое изучение терминологии. 5. Материальные основы антропологии. 6. Реальность пространства и времени (из письма 11–13 мая 1937 г.) [3, с. 502].

Особенно интересны пункты 5 и 6. Мы видим, что Флоренский связывает воедино категории математики и принцип реализма, но при этом считает «математической» проблему антропологии, которую вряд ли станут считать «канонической» проблемой математики представители аналитической философии.

В заключение отметим, что, хотя Рассел и Флоренский из общих источников идут разными идейными путями, между ними есть одно заметное сходство, а именно: чрезвычайная широта кругозора и стремление построить предельно широкую философскую систему. Так, С. В. Глаголев замечает: «... немного найдется людей, которые могли бы легко переходить от св. Григория Нисского к теории вероятностей Лапласа и от “Алгебры логики” Кутюра к преподобному Иоанну Лествичнику» [2, с. 251]. В последней главе книги «Проблемы философии» Рассел отметил, что философия выводит нас к предельно широким горизонтам, превращая из людей, заключенных стенами города, в граждан мира. Рассел пишет:

Один из путей освобождения — это философское размышление. Философское размышление в своих самых широких границах не делит мир на два враждебных лагеря, на друзей и врагов, на полезное и вредное, на хорошее и плохое, оно смотрит на мир бесстрастно [11, с. 273].

Рассел вряд ли бы принял религиозную философию и искусствознание Флоренского, равно как и Флоренский остался чуждым идеям аналитической философии и философии науки, к фундаментальной разработке которых обратился Рассел. Флоренский сочетает философию и религию; Рассел сочетает философию и науку. Порой Рассел и Флоренский на самом деле выглядят антиподами. Однако и тот и другой начали свой путь из сферы логики и математики, а закончили свой путь как творцы обширных философских систем, то есть внутренняя канва их жизней оказалась удивительно схожей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бродский А. И. Власть языка: П. А. Флоренский и лингвистическая философия XX в. // Л. Витгенштейн: pro et contra, антология. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019. — С. 146–151.
2. Глаголев С. В. Отзыв на книгу о Павла Флоренского «О духовной истине». М., 1912 // П. А. Флоренский: pro et contra, антология. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.
3. Иеродиакон Андроник. Основные черты личности, жизнь и творчество священника Павла Флоренского // П. А. Флоренский: pro et contra, антология. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.
4. Колесников А. С. Философия Бертрана Рассела. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.

5. Никоненко С. В. К вопросу о платонизме в теории логического языка ранней аналитической философии // Платоновские исследования. — 2019. — Т. 11, № 2. — С. 276–296.
6. Пассмор Дж. Сто лет философии. — М.: Прогресс-Традиция, 1998.
7. Рассел Б. Введение // Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.
8. Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали. — Киев: Port-Royal, 1996.
9. Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы. — Киев: Ника-Центр, 1997.
10. Рассел Б. Философия логического атомизма. — Томск: Водолей, 1999.
11. Рассел Б. Проблемы философии // Джеймс У. Введение в философию. Рассел Б. Проблемы философии. — М.: Республика, 2000.
12. Федоров В. Е. Русский Сизиф метафизики («науквидение» Флоренского) // П. А. Флоренский: pro et contra, антология. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.
13. Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1996. — Т. 1.
14. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // П. А. Флоренский: pro et contra, антология. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.
15. Ayer A. J. Russell and Moore: the Analytical Heritage. — London: Macmillan, 1971.
16. Russell B. The Principles of Mathematics. — Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.009

УДК 1 (470)“18”: 215

*А. А. Байрон**

В. Д. КУДРЯВЦЕВ-ПЛАТОНОВ О ФИЛОСОФИИ

В статье рассматриваются взгляды В. Д. Кудрявцева-Платонова на роль и значение философии в жизни общества, изложенные в серии его статей, посвященных введению в философию и гносеологию. Анализируется решение философом следующих вопросов: что такое философия, возможна ли философия, нужна ли философия, метод и состав философии, а также вопроса об основных началах философского познания. Автор приходит к выводу о формировании Кудрявцевым-Платоновым концепции значения философии для личности и социума, как наивысшей и наиболее строго обоснованной формы знания.

Ключевые слова: В. Д. Кудрявцев-Платонов, разум, логика, мышление, рациональное познание, философия.

A. A. Bairon

V. D. KUDRYAVTSEV-PLATONOV ABOUT PHILOSOPHY

The article considers the views of V. D. Kudryavtsev-Platonov on the role and importance of philosophy in the life of society, as set out in a series of his article devoted to the introduction of gnoseology and philosophy. The philosopher's solution to the following questions is analyzed: what is philosophy, whether philosophy is possible, whether philosophy, method and composition of philosophy are necessary, as well as the question of the basic foundations of philosophical knowledge. The author concludes that Kudryavtsev-Platonov formed the concept of the meaning of philosophy for the individual and society as the highest and most strictly justified form of knowledge.

Keywords: V. D. Kudryavtsev-Platonov, mind, logic, thinking, rational knowledge, philosophy.

В начале XXI в. философия и в России, и в остальном мире переживает не лучшие времена. Кафедры философии сокращают во многих университетах; среди людей, даже имеющих высшее образование, становится все меньше тех,

* Байрон Александр Александрович, аспирант, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина; beiron87@mail.ru

кто придает в своей жизни какое бы то ни было значение философии. Связано это со многими причинами, не в последнюю очередь с недавним «падением» во многих странах идеологии, казавшейся неизбежной и покоившейся именно на философских положениях определенной концепции. Последнее для многих людей стало еще одним доводом в пользу и без того распространенной идеи «банкротства философии», неосуществимости для нее задачи познания истины. И сегодня, «разочаровавшись» в философском знании, одни предаются слепой вере, ведущей к порабощению личности, утрате ею интеллектуальной свободы, другие провозглашают жизненным принципом скептицизм и агностицизм, означающий релятивистское и, в конечном счете, циничное отношение к любым нормам и ценностям. Лишь немногие образованные люди понимают, что пути к решению кризиса мировоззрения нужно все же искать именно в рациональной системе знания, в философии, ведь если мы не найдем его здесь, то не найдем нигде. Однако проблема заключается в том, как это смутное понимание выразить и сформулировать в общедоступной форме, так, чтобы оно могло стать всеобщим достоянием.

В поисках решения данного вопроса обнаруживаешь, что ведь не в первый раз философия переживает подобное состояние. Аналогичную картину, если вспомнить историю философии, представляет XIX в., когда распространение позитивизма для многих некритически воспринявших идеи данного направления существенно подорвало авторитет философии, выдвинув на первое место научное знание, неотъемлемым признаком которого стала неразрывная связь с опытом. С точки зрения современной ситуации, особый интерес вызывают идеи тех мыслителей, кто, вопреки данной позиции, возвышал голос в защиту философии, отстаивал ее действительное и независимое значение для познания. Одним из таковых является выдающийся российский мыслитель конца XIX в., философ и богослов, представитель Московской Духовной академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов, 190-летие со дня рождения которого мы отмечаем в 2018 г.

Целью статьи является анализ взглядов В. Д. Кудрявцева-Платонова на роль и значение философии в познании объективного мира и на ее значение для личности и социума. В соответствии с вопросами, решаемыми мыслителем в его сочинениях, посвященных философии, предметом нашего рассмотрения будут следующие проблемы: 1) что такое философия; 2) возможна ли философия; 3) нужна ли философия; 4) метод философии; 5) состав философии; 6) основные начала философского познания.

1. Что такое философия?

Ключевой из вопросов, решаемый Кудрявцевым-Платоновым в рамках осмысления им роли и значения философского знания, — а что такое, собственно, философия? Поскольку она, замечает мыслитель, изучает тот же самый мир, что и эмпирические науки, логично предположить, что ее предметом в этом мире должно быть нечто такое, что недоступно последним. Это нечто —

понятия, и притом основные, которые обыкновенно принимаются без исследования, на веру, но которые, тем не менее, по их принципиальному значению, в науке, необходимо требуют рационального исследования и обоснования, чтобы

наука могла быть наукою в точном и строгом смысле, т. е. совокупностью познаний, основанных на началах вполне достоверных и доказанных [7, с. 14–15].

Так, например, понятие материи — в химии, понятия силы, движения и закона — в физике, пространства — в математике, жизни и органического начала — в биологии и т. д., а также общие предположения всех наук о достоверности нашего познания и надежности его методов, наконец, — происхождение законов, действующих в предметной области каждой из этих наук.

Но есть, помимо анализа содержания отдельных наук, и другой путь к ответу на вопрос о содержании философии. Для этого надо спросить: что вообще ищут в своей предметной области все науки, дабы результатом поиска было знание? Ответ на этот вопрос — истину. Именно ее и ищут в области своего исследования все науки, в т. ч. и философия. Поэтому, чтобы узнать предмет философии, необходимо выяснить, что есть искомая область в эмпирических науках и какие ее стороны принадлежат философии.

Согласно Кудрявцеву-Платонову, поскольку сферой изучения эмпирических наук является область предметов, каковы они есть («явлений»), можно заключить, что область предметов, каковы они должны быть («идей»), будет предметом философии. Таким образом, философия может в самом общем смысле быть определена как наука об идеях. Поскольку же, замечает мыслитель, ни одна из идей эмпирических предметов не имеет бытия безусловно необходимого и самобытного, то надлежит признать существование также абсолютной идеи, или идеи абсолютного бытия, Бога, служащей объединяющим и связующим началом для всех прочих идей. С учетом данного обстоятельства определение философии будет звучать следующим образом: она есть «наука об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к абсолютному, в их взаимной связи и в проявлении в бытии феноменальном» [7, с. 33]. Таким образом, можно сказать, что философия — это наука обо всем, поскольку свою идею имеет все, «за исключением явлений случайных и не истинных» [7, с. 34].

2. Возможна ли философия?

Итак, задачей философии, по Кудрявцеву-Платонову, является познание идей. Но насколько осуществимо выполнение ею данной задачи? Мыслитель признает, что относительно этого многими были высказываемы сомнения. Наиболее распространенным (кстати сказать, и сегодня, в XXI в.) аргументом в обоснование позиции о «невозможности философии», высказываемым со стороны как «религиозных фундаменталистов», так и неумеренных поклонников «положительных наук», является ссылка на историю философии, якобы представляющую собой череду направлений, ниспровергающих одно другое, однако ни на шаг не делающих прогресса по направлению к истине.

Кудрявцев-Платонов, как «оптимист» в гносеологии [1, с. 11], возражает против такого мнения. Согласно богослову, непрерывной смене противоречащих друг другу взглядов в философии удивляться не приходится, поскольку в силу природной ограниченности человеческого познания нигде, не только в философии, но и в религии, и в «положительных науках», истина не открывалась вдруг и сразу. Напротив, только в борьбе философских учений могли

быть выработаны и новые философские вопросы, и новые методы их решения. Поэтому мы можем утверждать, что «движение философской мысли не есть случайная смена борющихся, неустойчивых и несостоятельных мнений, но процесс постепенного приближения к истине» [2, с. 46].

Не согласен мыслитель и с другим доводом о «невозможности» философского знания — доводом о «спорности» и «неустойчивости» положений философии. По его убеждению, можно говорить лишь о дискутируемости различных положений среди философов, свидетельствующей лишь о трудности единого понимания и усвоения философских положений для большинства, но ни в коем случае не о неопределенности и расплывчатости самих этих положений. Для «решительного» доказательства невозможности философии ее противники должны были бы не только сослаться на неразрешенность многих ее проблем в настоящем, но и доказать невозможность их разрешения в будущем, что до сих пор ни одним из них не сделано. Хотя такие крупные «движения» в философии, как позитивизм и кантианство, и отрицают возможность познания мира идей, но в этом положении обнаруживают только свою собственную нелогичность. Ведь ни О. Конт, ни И. Кант нигде в своих сочинениях не отрицают существования «надэмпирических» сущностей вещей — они просто объявляют мир этих сущностей непознаваемым. Но в этом-то и состоит их непоследовательность. Коль скоро допущено существование сущности вещи, то уже нет никаких оснований отрицать возможность ее познания, возможность философии, ибо в разуме, являющемся орудием философии, заключена возможность решения философских проблем и без какой бы то ни было обязательной привязки к «земной» эмпирической действительности [2, с. 65].

3. Нужна ли философия?

Следующий вопрос, решением которого занимается Кудрявцев-Платонов, — нужна ли философия? Ответ на него им дается строго утвердительный. Хотя философия, по-видимому, и «бесполезна» для достижения каких-либо сиюминутных практических целей, она нужна для гораздо важнеего и большего, имеющего ценность само по себе — достижения знания, отыскания истины, которое, вновь замечает мыслитель, является основной целью науки. И здесь философия «восполняет», «довершает» эмпирические науки: последние изучают низшую, «феноменальную», а первая — высшую, «идеальную» сторону предметов и, таким образом, вместе с ними составляет всю совокупность возможного для человека знания.

Поскольку человеческое познание направлено на три основных предмета — Бога, природу и человека, то мыслитель исследует отдельно значение философии для каждой из наук, рассматривающих эти три области.

Говоря о значении философии для богословия, мыслитель подчеркивает, что учение о Боге всегда являлось предметом не только для последнего, но и для первой, поскольку вопросы о первоначале бытия, об отношении к нему мира и человека всегда стояли на первом месте для обеих наук. Для предотвращения же возможных конфликтов между философией и религией, по убеждению церковного деятеля, необходимо четко разграничить «области ведения» исключительно религии (то, что сообщено путем сверхъестественного открове-

ния — догматы о Троице, о Боговоплощении, об искуплении и т. д.) и философии (вопросы логики, гносеологии, эстетики и т. п.) и область «совместного ведения» обеих (все истины «естественного богословия», т. е. те, которые уже без всяких оговорок «могут быть решаемы философией самостоятельно и независимо от религии» — бытие Бога, бессмертие души и т. п.) [4, с. 111–113].

Необходимость философии для естествознания, согласно Кудрявцеву-Платонову, связана с тем, что она изучает в природе недоступное «положительным наукам», а именно такие всеобщие и основные условия бытия природы, как пространство и время, и такие понятия, принимаемые естествознанием, как материя, сила, закон. Без решения данных вопросов изучение природы было бы односторонним, т. к. оно «скользило бы по поверхности» природы, упуская из виду общие основания всех частных явлений, и ненаучным — так как оно вынуждено было бы принимать на веру свои коренные предположения (например, о материи, законе, силе), сделать которые не предметом веры, но «научно обследованными и обоснованными понятиями» может только философия. Таким образом, можно сказать, что естествознание для достижения строгой научности требует полного единства своего с философией [4, с. 132].

Также и в науках о человеке крайне значим голос философии. Так, в исторических науках философия раскрывает целесообразность исторического процесса [4, с. 154], раскрывает, опираясь на представление о высочайшей разумной Причине мира, идею прогресса в истории [4, с. 161]. В области наук «социально-юридических» философия указывает коренное для всякого права понятие абсолютной, или божественной, правды, на которой оно должно основываться [4, с. 167], объясняет истинное начало и происхождение права как факта и проявления разумной природы человека [4, с. 168]. В науках «словесно-эстетических» само понятие изящного, или прекрасного, раскрывается только философией [4, с. 174]; кроме того, в «словесном искусстве» только философия может объяснить силу поэтического слова, его воздействие на дух человека [4, с. 177].

В целом значение философии для наук о Боге, природе и человеке, согласно Кудрявцеву-Платонову,

состоит в установлении и научном обосновании главных принципов каждой науки, в расширении ее пределов и углублении содержания посредством разъяснения вопросов, которые не могут быть решены помимо философии и, наконец, в сообщении наукам и искусствам высшего идеального направления, предотвращающего односторонность эмпиризма и опасность материализации знания [4, с. 181–182].

Иными словами, философия понимается «в качестве своего рода метанауки, формирующей и в то же время исследующей понятийный аппарат всех других научных дисциплин» [8, с. 59].

4. Метод философии

Задача же философии — познание «идеальной» стороны сущего, и Кудрявцев-Платонов задает вопрос о том, какой же метод был бы наилучшим для решения этой задачи. Согласно мыслителю, и общее мнение о философии, и ее история единогласно свидетельствуют, что таким методом должен быть

дедуктивный, рациональный, иными словами, — мышление [3, с. 198]. И это вполне понятно, поскольку предметом философии является мир идеальных сущностей, который невидим для нас и о котором, стало быть, мы можем что-либо знать только посредством мышления.

Однако есть ли данный метод единственный в философии? На этот вопрос, согласно мыслителю, мы вынуждены ответить отрицательно. О невозможности для философии исходить только из данных мышления, вне всякой связи с опытом, говорит хотя бы тот факт, что даже система такого выдающегося мыслителя, как Г. В. Ф. Гегель, стремящегося опереться исключительно на мысль, не смогла избежать представлений и понятий, имеющих естественное, эмпирическое происхождение.

Но если так, то можно поставить вопрос, не следует ли признать единственным методом философии, наоборот, опытный, эмпирический? Такое предположение, согласно Кудрявцеву-Платонову, также неверно. В тех направлениях философии, которые пытались исходить из данного предположения, она не могла «достигнуть не только решения, но и правильной постановки важнейших философских вопросов» [3, с. 205]. Более того, все то, что делало эмпирические направления философии действительно философскими, — это их рациональная составляющая, поскольку те понятия, которые составляют их собственно философское содержание (материя, сила, атомы и др.), имеют не эмпирическое, а рациональное происхождение.

Таким образом, очевидно, что ни эмпирический, ни рациональный метод не могут отдельно существовать в философии, ничего не «заимствуя» друг у друга, поэтому необходимо сделать вывод, что истинный метод философии должен представлять собой сочетание анализа и синтеза, эмпирического и рационального, индукции и дедукции [3, с. 206].

5. Состав философии

Согласно Кудрявцеву-Платонову, структуру философии составляют три раздела.

Во-первых, это науки пропедевтические — те, в которых разъясняются руководящие начала и принципы для раскрытия философских идей. Сюда относятся: логика (исследует познавательную способность разума и условия правильного познания), психология (показывает условия возникновения тех основных идей, которыми определяется наша умственная, нравственная и эстетическая жизнь, и показывает многообразие этих идей) и история философии (обнаруживает в современном состоянии философии меру того, что уже установлено и того, что еще не открыто). В этих науках решающую роль играет анализ.

Во-вторых, это науки основные — те, в которых раскрываются собственно философские идеи: метафизика (учение о сущем, которое дает нам «полное и цельное философское мирозерцание идеальной стороны бытия, в какой мере она доступна для нашего ума» [6, с. 255]), этика и философия права (представляют законы и нормы нашей практической нравственной и общественной деятельности) и эстетика (дает законы и формы художественного творчества). В этих науках решающую роль играет синтез.

И, наконец, в-третьих, в состав философии, по Кудрявцеву-Платонову, входят науки прикладные — те, которые соединяют философское мышление с «областью живой, фактической действительности» [6, с. 256], т. е. в которых присутствует философская рефлексия конкретных явлений этой действительности: философия истории, философия религии и т. д. Так, по мнению богослова, философия истории и философия религии раскрывают нам «общие законы, общий смысл и истинную разумность»: первая — исторического развития человечества вообще, вторая — его религиозного сознания.

6. Основные начала философского познания

Последний важный вопрос, который мыслитель рассматривает в своих статьях, посвященных философии, — вопрос об основных началах философского познания.

Для ответа на этот вопрос мыслитель указывает на принцип Р. Декарта «*cogito, ergo sum*», или бытие мыслящего «я», который (принцип), согласно признанию русского философа, «действительно есть истина всеобщая, необходимая и не подлежащая сомнению» [5, с. 47–48]. Следуя известной логике Декарта, он выводит из этой первичной истины философии еще две — бытие внешней действительности [5, с. 50–51] и бытие Абсолюта, или Бога [5, с. 51]. Именно эти положения, констатирует философ, представляют собой три исходные самоочевидные истины нашего познания [5, с. 52].

Но эти три положения составляют только «отправной пункт» для философии, задача которой «должна состоять в дальнейшем раскрытии этого начала, в рациональном познании его содержания во всей его широте» [5, с. 58]. Нужно найти способ, которым могло бы быть осуществлено это дальнейшее «развертывание» знания. Причем этот способ должен быть столь же несомненным, как и те коренные истины, к раскрытию которых он прилагается.

Согласно мыслителю, таковым несомненным способом познания должны быть признаны «те приемы правильного мышления, которые указывает нам логика и которые составляют самую природу нашего разума» [5, с. 59]. То есть не что иное, как законы и правила формальной логики, составляющие сущность разума, мышления, есть тот надежный путь, которым мы в философии можем прийти к истинному знанию. Яснейшим доказательством непоколебимого значения этих законов Кудрявцев-Платонов считает невозможность подвергнуть их какому-либо сомнению. В самом деле, говорит философ, любое сомнение в чем-либо, которого требует метод Декарта, возможно лишь при условии признания истинности этих законов, должно «отталкиваться» от них — иначе это уже не сомнение, а «произвольное, бессмысленное отрицание» [5, с. 59]. Следовательно, любая попытка «заподозрить» эти законы в неистинности изначально «отталкивалась» бы от их истинности и, таким образом, разрушала бы саму себя. Отсюда мы можем заключить, что самодоверность и неоспоримость мышления как формального начала философии делает его надежным критерием философской истины. Именно поэтому формальная логика представляет собой такого судью в философии, авторитет которого признают и уважают все [5, с. 66].

Выводы

Рассмотрев проблему философского знания в видении В. Д. Кудрявцева-Платонова, мы можем сделать следующие выводы. Согласно Кудрявцеву-Платонову:

1) философия есть наука об идеях, т. е. наука, рассматривающая вещи не сами по себе как они есть, а в соотношении с тем, каковы они должны быть. Главной из идей и, соответственно, главным предметом философии является идея Абсолютного, соответствующая религиозному понятию о Боге;

2) осуществление задачи познания идей является возможным для философии, поскольку она не «привязана» к эмпирическому опыту, но ее «орудием» является разум, мышление. Позиция тех критиков философии, кто отрицал данную возможность, логически безосновательна;

3) философия необходима, во-первых, как самоценная область знания, во-вторых, как «фундамент» наук о Боге, природе и человеке (для раскрытия и строгого обоснования исходных принципов каждой науки).

4) по своему методу философия является рационально-эмпирической дисциплиной. Рациональный метод необходим для формирования философских понятий и обнаружения логических связей между этими понятиями, эмпирический — для соотношения полученных выводов с опытом;

5) по своему составу философия делится на дисциплины подготовительные, «пропедевтические» (логика, психология и история философии), собственно философские, «основные» (метафизика, этика (вместе с философией права) и эстетика) и изучающие явления данной в опыте действительности, «прикладные» (философия религии, философия истории и т. д.);

6) основными началами философского познания выступают три исходные самоочевидные первоначальные истины — о бытии «я», внешнего мира и Бога, а также законы и правила формальной логики, на основе которых происходит дальнейшее «развертывание» философского знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Корнилов С. В. Философская школа Московской духовной академии: В. Д. Кудрявцев-Платонов // Электронное научное издание Альманах Пространство и время. — 2018. — Т. 16. — № 1–2. — URL: [http:// https://elibrary.ru/download/elibrary_35648060_67116219.pdf](http://elibrary.ru/download/elibrary_35648060_67116219.pdf) (дата обращения: 27.11.2019).

2. Кудрявцев-Платонов В. Д. Возможна ли философия? // Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. — Серг. Посад: Братство препод. Сергия, 1893. — Т. 1: Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии. Вып. 1. — С. 41–85.

3. Кудрявцев-Платонов В. Д. Метод философии // Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. — Серг. Посад: Братство препод. Сергия, 1893. — Т. 1: Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии. Вып. 1. — С. 195–241.

4. Кудрявцев-Платонов В. Д. Нужна ли философия? // Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. — Серг. Посад: Братство препод. Сергия, 1893. — Т. 1: Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии. Вып. 1. — С. 86–194.

5. Кудрявцев-Платонов В. Д. Об основных началах философского познания // Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. — Серг. Посад: Братство препод. Сергия, 1893. — Т. 1: Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии. Вып. 2. — С. 1–66.
6. Кудрявцев-Платонов В. Д. Состав философии // Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. — Серг. Посад: Братство препод. Сергия, 1893. — Т. 1: Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии. Вып. 1. — С. 242–260.
7. Кудрявцев-Платонов В. Д. Что такое философия? // Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. — Серг. Посад: Братство препод. Сергия, 1893. — Т. 1: Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии. Вып. 1. — С. 1–40.
8. Радионовская Т. И. Этапы научно-философского творчества В. Д. Кудрявцева-Платонова // Система ценностей современного общества. — 2008. — № 3. — С. 55–60.

*В. Н. Порус**

**ВОЗВРАЩАЯСЬ К БУЛГАКОВУ:
ТРАГЕДИЯ ФИЛОСОФИИ
ИЛИ ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ HAPPY-END?***

В статье анализируется концепт «трагедия философии» из одноименной работы С. Н. Булгакова (1927). Классическая философия претендует на постижение и объяснение мирового Целого как предельного воплощения универсальной Рациональности (Гегель). Но эта претензия неосуществима, поскольку философия не охватывает своими рационалистическими построениями сверхразумное Бытие как первоначало сущего. Она пытается своими силами восстановить Всеединство (в смысле В. С. Соловьева), разрушенное «теокосмической катастрофой» (А. Ф. Лосев), т. е. отпадением творения от Творца. Эта попытка, считал Булгаков, принципиально безуспешна, ибо претензия философского Разума на автономность и суверенность порождена все той же катастрофой и свидетельствует о его греховности. Поэтому философия должна стать «естественным богословием», т. е. перестать быть самой собой. Осознание этого есть переживаемая философией трагедия.

Призыв слить воедино философию и богословие не нашел поддержки в большинстве трендов современной философии. Сам концепт «трагедия философии» воспринимается как избыточный пафос или симптом невроза. Философия не желает осознавать какой бы то ни было трагизм своего существования, в постмодернистских ее трендах метафизические искания подлежат ироническому пренебрежению. В то же время культурный статус философии становится все более проблематичным. Поэтому обдумание булгаковского концепта остается актуальным.

Ключевые слова: С. Н. Булгаков, «трагедия философии», богословие, культура, рациональность, постмодернизм.

* Владимир Натанович Порус, доктор философских наук, профессор, научный руководитель школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва); vnporus@hse.ru; vporus@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

Porus V. N.
RETURNING TO BULGAKOV:
TRAGEDY OF PHILOSOPHY OR POSTMODERN HAPPY-END?

In the article the concept “the tragedy of philosophy” (S. N. Bulgakov, 1927) is analyzed. The classical philosophy applies for comprehension and an explanation world Whole as limit embodiment of universal Rationality (Hegel). But this claim is impracticable as the rationalistic constructions of philosophy does not cover the superreasonable Being as a first principle of real. They try to restore by own efforts “Vseedinstvo” (in V. S. Solovyov’s sense), destroyed by “theocosmical accident” (A. F. Losev), that is falling away of creation from the Creator. This attempt, as Bulgakov considered, is essentially unsuccessful because the claim of philosophical Mind for autonomy and a sovereignty is generated by the same accident and confirms his sinfulness. Then, the philosophy has to become “natural theology”, that is stop being by itself. Understanding of it is the tragedy endured by philosophy.

The appeal to merge together philosophy and theology did not find support in the majority of trends of modern philosophy. The concept “the tragedy of philosophy” is perceived as excess pathos or a symptom of neurosis. The philosophy does not wish to realize any tragic element of the own existence, in its postmodern trends metaphysical searches are subject to ironical neglect. At the same time the cultural status of philosophy becomes more and more problematic. Then, discussion of a Bulgakov concept remains urgent.

Keywords: S. N. Bulgakov, “tragedy of philosophy”, divinity, culture, rationality, postmodernism.

Без малого сто лет назад С. Н. Булгаков назвал новейшую философию «христианской ересиологией» и потому «трагедией мысли», не находящей для себя исхода. Вся ее история представлялась ему как «имманентный суд», которым она сама себя судит, примеряя христианский догмат к определению истинности своих построений [3, с. 311]. Такое понимание исторического пути философии было ответом на вызов, брошенный позитивизмом, марксизмом и другими формами «атеизма и безбожия», по выражению Булгакова, против которых он, вместе с Н. А. Бердяевым и Л. Шестовым, «держал фронт» еще в самом начале века, в киевский период своей философской биографии. В начале российских 20-х гг. это уже были арьергардные бои: «Трагедия философия» написана незадолго до высылки мыслителя за границу, а напечатана в немецком переводе в Германии (1927) [12]. Позитивизм тогда набирал силу в России, как и в Европе, несмотря на ленинскую критику, которая к тому времени еще не успела стать догмой и манифестом, превращавшим философию в теоретическую базу большевистской идеологии. В то же время неприязнь к идеологии, особенно к ее радикальным, воинствующим вариациям, служила подпиткой позитивистской программе, привлекавшей ученых и тех мыслителей, для которых наука была едва ли не последним бастионом рациональности в культуре. Эта неприязнь распространялась и на философскую метафизику. Отношение к диалектике было более сложным, но и оно вбирало дух противостояния.

Характерным было позитивистское отношение к философии как к причудливой мыслительной конструкции, в основании которой лежат неясные, хотя и важные для беспокойного сознания интуиции. Из них выводятся суждения, претендующие на объяснение мировых процессов, на построение универсальной картины мира, включающей в себя человека, его генезис как природного явления, условия его существования, необходимые принципы его

участия в мировом целом, черты его социального бытия и т. д. Эти претензии третировались как беспочвенные или даже объявлялись вредными и опасными. Например, в 1921 г. П. С. Юшкевич писал:

С проникающим ее переживанием реальности философия так же близка к религии, как к поэзии... Философия не наука, но только наукообразна. Между областью строгого доказательства и сферой чистого вымысла и чувства есть обширная промежуточная область различных идеологий, полу-знания, полу-поэзии, полу-мысли, полу-чувства. Царство этих идеологических образований все растет и усложняется: публицистика, художественная критика, литературная критика и пр. занимает все более и более значительное место в идейном творчестве человека. И в этом царстве, в средоточии его, находится философия, как высочайшая из идеологий, направленная не на те или иные частные проблемы, а на проблему мира в его целом [11, с. 161, 162].

Если П. С. Юшкевич, отрицая научность философии, все же усматривал ее значимость в том, что она во время социальных катаклизмов, когда нарушается «правильное» течение жизни, происходит разрушительный кризис сознания, более не ощущающего под собой твердой почвы, «призывается лечить раны, нанесенные суровой действительностью, от нее требуют ответа на новые возникшие запросы жизни» [11, с. 164], то К. Твардовский (к концу десятилетия, ставшего кануном радикальных социально-политических трансформаций в Европе) уже решительно отвергал возможность философско-спекулятивной альтернативы научному критицизму, который только и мог противостоять распаду культуры под ударами агрессивных идеологий:

Разве научный критицизм не исключает принятия и распространения взглядов, претендующих на то, что они содержат окончательный ответ на наиболее трудные вопросы, которые стоят перед человеком? На вопросы, относящиеся к сущности, началу и цели всякого бытия, а также предназначения человека? Разве можно какой-либо ответ на эти вопросы обосновать научными методами, сделать правдоподобным при помощи логической аргументации? Мне кажется, что между философским или метафизическим мировоззрением и наукой лежит непроходимая пропасть, как это еще до Канта и сильнее, чем он, понял, например, Давид Юм [9, с. 235].

И эта пропасть разверзнута отнюдь не только по гносеологическим причинам.

Критика философской метафизики тогда часто выступала как противостояние антикультуре, вооруженной идейным бредом в виде уродливо транскрибированных идей, вырванных из контекста философских систем. Если у Юшкевича философия еще сохраняет пусть иллюзорную, но все же возможность отвечать человеческой потребности в душевном равновесии, то европейские позитивисты (или близкие к ним мыслители), напротив, заявляли, что «универсальность» метафизики есть не что иное, как покушение на свободу мысли. Отсюда усиливавшиеся на рубеже 20–30-х гг. призывы к изменению самой природы философии, к приближению ее к науке, внедрению в нее критериев строгости, логичности, семантической определенности языка, опоры на эмпиризм. В противном случае философия объявлялась «своего

рода маской, прикрывающей процесс линяния и превращения общественных идеалов» [11, с. 165]. Не трагическая, скорее шутовская маска, вызывающая усмешку или гримасу сожаления.

На этом фоне заявление С. Н. Булгакова: «История философии есть трагедия» [3, с. 314] — бросалось в глаза своим пафосом. Для критиков философии, стоявших на позитивистской платформе, этот пафос был неприемлем и почти смешон. Какая еще трагедия? История заблуждений, постепенно и напряженно преодолеваемых развитием науки, это, пожалуй, да. Драматические столкновения идей, интуиций, мировоззренческих принципов — это тоже да. Но трагедия? Вряд ли это слово подходит к этому процессу. Так или почти так могли бы возразить Булгакову его действительные или потенциальные оппоненты.

Но слово было сказано.

Сущность трагедии состоит в том, что человек страдает здесь не индивидуальной виной, и, даже будучи прав индивидуально и подчиняясь в своих требованиях велениям свыше, он в то же время закономерно гибнет. Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит и об этом видении и рассказывает в своей философии. Настоящий мыслитель, так же, как и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же), никогда не врёт, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его — падение [3, с. 314].

Откуда же эта неизбежность, настигающая философского Икара?

Причина его падения в том, что философия пытается воссоздать мир таким, каков он есть, выстроить логическую систему, воспроизводящую всю полноту мирового целого, тем самым доказывая, что разуму под силу выполнить эту задачу, поскольку мир и есть «царство разума». Однако задача эта невыполнима, ибо

действительное не только разумно, но и неразумно, и разум вовсе не есть единственный, исчерпывающий и всемогущий строитель мира, каковым его невольно исповедует всякая философская система, строящая мир. В известном смысле разум имеет лишь рефлексию о мире, но он не есть его первоначало. Поэтому в постижении мира разум зависит от показаний бытия, от некоторого мистического и метафизического опыта, от чего, впрочем, в действительности и не отказывается философия, всегда ищущая обретения первоначала в созерцании, узрении его, открытии. И это открытие отнюдь не есть акт мысли, оно дается не мыслительным усилием, не цепью умозаключений, оно есть откровение самого мира в человеческом сознании, некое знание [3, с. 314–315].

Здесь очевидна полемика с панлогизмом Гегеля. Булгаков адресует свои возражения немецкому классику, противопоставляя ему положение о *сверхразумности* бытийных начал, которые не лежат в сфере посягательств разума, как бы он не пытался их обосновать: своими ли собственными ресурсами или опорой «на всю глубину жизненного и мистического опыта» [3, с. 315]. Если «некое знание» о первоначалах мира не есть результат мыслительных (дедуктивных или индуктивных) усилий, оно, следовательно, есть «самооткровение

сущего». Но разум не в состоянии овладеть этим «самооткровением», сделать его собственным достоянием, подчинить его своим законам. Что препятствует этому?

В ответе на этот вопрос Булгаков отказывается идти путем Канта, настаивавшего на тщетности попыток выразить в рациональных категориях ноуменальный мир («Кант подошел к самому краю бездны в своем учении об антиномиях и остановился» [3, с. 314]). По Канту, он недоступен разуму не потому, что познавательные возможности последнего ограничены объективными условиями возможного опыта. Сами эти условия порождены априорными интуициями чувственности и категориями рассудка. Разум же, пытаясь обращаться с идеями Бога, свободы и бессмертия как с рассудочными понятиями, неизбежно сталкивается с антиномиями, каковые бессилён разрешить. Булгаков также говорит об антиномиях, но объясняет их возникновение не кантовским гносеологическим априоризмом, а, следуя Владимиру Соловьеву, распадом Всеединства как результатом «теокосмической катастрофы» (по выражению А. Ф. Лосева). «Иначе говоря, болезнь, порча, искажение всего человеческого существа, которым явился первородный грех, поражает и разум и делает для него невозможным, закрывая пламенным мечом Херувима — антиномиями, доступ к древу райского познания» [3, с. 316].

В этом суть трагедии философии. Она — порождение *пораженного* порчей разума, который пытается постичь *разрушенное* бытие, утратившее божественное Единство. Постичь в его полноте и цельности — которых нет! Восстановить Единство, которого нет и в самом разуме. Дело не в том, как полагал Кант, что антиномии («пламенный меч Херувима») порождаются природой Разума, а в том, что они присущи самому Бытию, которое — как и Разум — *антиномично*, ибо являет собой распавшееся единство, часть которого греховно полагает свою суверенность и автономность, *отъединенность* от Целого.

Булгаков настаивает на том, что трагедия философии и трагизм Бытия неразрывно связаны между собой. Поэтому тщетны попытки философии исполнить миссию объяснения мирового трагизма, сохраняя при этом бесстрастную автаркию. Она вообще способна на миссию такого размаха, только если «впустит» в себя антиномизм, примет его как единственно возможный способ собственного существования. *И осознает собственную трагедию.*

Но это осознание требует выхода философии из освященных многовековой традицией границ. Философия, чтобы *быть*, должна *стать* богословием. Гегелевский панлогизм, заявляет Булгаков,

ставил философию выше религии, при одновременном признании тождества их предмета, однако при различии в способах усвоения. Мы ставим наоборот: религия, как откровение, как учение не рационалистическое, но догматическое или мифотворческое, предшествует философии и постольку стоит выше нее. В этом смысле всякая философия, как учение о мире, обо всем, есть необходимо и богословствование [3, с. 328].

Булгаков называет это богословствование *естественным*, поскольку его цель заключается в раскрытии тайн мира и Бога через логическое развитие мысли. Но эта логика должна вобрать в себя, сделать своей основой то, что

для имманентного («суверенного и автономного») логического мышления было бы совершенно неприемлемым, а именно антиномизм. «Раздирающие разум антиномии — они же его строят и определяют» [3, с. 328]. Определяют в том смысле, что на место «догматического рационализма» ставится «критический антиномизм», который не *развенчивает* разум (ни в коем случае не следует смешивать его с каким бы то ни было видом иррационализма), но *укрепляет* его, сообщает ему именно ту миссию, какая возвышает его до понимания всеобщей цели мироздания — восстановления Всеединства.

Рассуждение Булгакова было бы только хождением по логическому кругу, когда бы оно ограничивалось предрешенными выводами из заданных им же самим посылок. В самом деле, если сказано, что «религиозная основа философствования есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно, сознается он ею или не сознается» [3, с. 317], то на этой основе и не могло быть выстроено ничего иного, кроме «богословствующей философии», то есть философии, осознающей неизбежность «мыслить немислимое», «высказывать неизреченное», преодолевать «строго критическое veto, «которого может не утрашиться разве только полная философская наивность» [3, с. 321].

Ясно, что своими силами мысль не может дать ответа на вопрос о том, каким образом трансцендентное мыслится, и то, что *не-мысль*, входит в мысль, становится мыслимым, каким образом свет логоса разливается в области, доселе совершенно чуждые света, и сетью логики, категориальными синтезами уловляется материя мысли [3, с. 322].

И если это действительно ясно, то главный вывод из этого непременно совпадет с исходным утверждением. Философия не может не стать богословием. Но она и не может стать богословием, не перестав быть самой собой.

Антиномия сформулирована, но почему эта осознанная антиномичность философии называется Булгаковым *трагедией*? Если это не дань риторическому пафосу, за этим именованим должна стоять мысль, затрагивающая основы человеческого бытия. Еще раз: философия потому и трагична, что в ней заключен трагизм бытия как последняя причина трагичности человеческой жизни. Это не игра в «парадоксию», как выражался Булгаков по адресу Шестова, это вообще не игра. Все всерьез, и все вызывает высшее напряжение духовности человека.

Переживание этого трагизма затрагивает не только интеллект, но всю человеческую душу. Именно к этой напряженной внутренней работе человеческого духа, полагает Булгаков, обращается христианство.

Христианство берет мировой трагизм в самой глубокой и резкой, самой серьезной форме. И в конце времени оно помещает не розовую идиллию, а самый острый момент исторической трагедии, острый не внешними ужасами, но своей нравственной остротой. Выход, точнее, преодоление трагедии оно ставит в зависимость от сверхъестественных сил, от нового творения, от всеобщего воскресения и создания новой земли и нового неба... [2, с. 229]

Распад мирового Единства — не предмет отвлеченного и бесстрастного умствования. Перефразируя Гейне, можно сказать, что трещина мира прохо-

дит через сердце всякого человека, а не только философа или поэта. Именно это и делает мысль «сердечной» — чувствующей боль, страдающей. Сознание трагедии не ввергает человека в отчаяние или тупую покорность, но сообщает ему чувство достоинства. Это чувство не имеет ничего общего с благодушным (вернее, *равнодушным*) оптимизмом, позволяющим примириться со злом, софистически переиначивая его в добро.

Дух горд, но и смиренен. Участнику космической трагедии не пристало ныть и жаловаться на мироздание, пассивно претерпевая пагубное воздействие его расколотости. Он сознает, что силы зла не отступят ни перед его личной, ни перед коллективной волей: человечеству не обойтись без Божественной помощи. Но человек и человечество — не пассивные просители Божественной милости как подаяния, их прямое участие в борьбе со злом есть необходимое условие грядущей победы над ним. Поэтому нельзя расслабляться, довольствоваться малым, оставляя злу пространство власти, не встречающей сопротивления.

Чем может помочь человеку философия, несущая в себе трагическое начало? Она не льстит человеку, не подсовывает ему утешительную ложь, не унижает его мнимым сочувствием. Она разворачивает душу навстречу религиозной вере, делает разум *верующим*. Она учит человека духовному самоограничению, сосредоточению на главном: трагический герой не страшится поражений и даже гибели, потому что они — ступени, по которым его дух поднимается к победе. Булгаков называл это *христианской аскезой*.

...Аскетизм есть принцип борьбы противоположных начал, притом борьбы напряженной, ведущейся с переменным успехом, постоянно угрожающий поражением и никогда не разрешающийся окончательной и прочной победой в пределах эмпирического существования. Таким образом, то, что рассматриваемое объективно, как мировой факт, является трагедией, не имеющей своего разрешения, субъективно, как внутреннее переживание, неизбежно выражается аскезой. Аскетизм и трагизм, неразрывно связанные между собою, имеют одно общее основание, связываются в одном основном учении христианства — в признании реальной силы не только добра, но и зла, в основном дуализме мирового бытия, в неразрешимом диссонансе, в мировой музыке. Отсюда трагедия, отсюда аскетизм, отсюда относительный пессимизм [2, с. 222].

«Относительный пессимизм» (Булгаков еще называл его «оптимопессимизмом» [4, с. 150]) не означает безнадежности борьбы за восстановление Всеединства. В нем нет примирения со злом, согласия с его непобедимостью. Но нет и упования на то, что, повинаясь неким законам *прогрессивного развития*, Бытие станет улучшаться само собой, переходя от низших к высшим стадиям, которые будут означены все большей суммой благ и ослаблением зла. Когда подобный «прогрессистский» взгляд распространяется на историю человечества, получается «свинство» — поколения кладут жизнь на то, чтобы их потомки вкусили от неких благ, суть которых не связана с сохранением ценностей, составляющих «неизбежное условие полного и действительного разрешения исторического трагизма». Стоит ли материальный прогресс — все эти ватерклозеты и пилюли от головной боли — тех жертв, которые были

и будут принесены ради него? Небудет ли оправдание этой цены «апофеозом нравственного безразличия»? [2, с. 224]

Эти и подобные им вопросы, несомненно, составляют главную заботу философии. Она не может уйти от них, например, передать их в ведение науки, потому что тем самым она признала бы, что путь «ереси», на котором все еще стоит новейшая философия, ведет ее к самоотрицанию, подобно тому, как это произошло с позитивизмом — от Конта до наших дней. Этот путь, утверждает Булгаков, ведет философию только к умножению «дурных и жалких суррогатов», к бесчисленно дробящимся «ересям», обреченным питать «беззубо подхихикивающий скептицизм», играющий на том, что противоречия, к которым приходят все эти «ереси» свидетельствуют об их беспомощности и философской импотенции [3, с. 386, 387].

Исход из противоречий не в эклектизме, который хочет все принять и соединить, обламывая острия мыслей и не решаясь или не имея характера для избрания «ереси», и не в «диалектике», которая, бряцая шпорами своих «противоречий», в действительности стремится все понять и объяснить, чтобы окончательно изгнать из мысли и бытия всякую истинную противоречивость, т. е. антиномизм [3, с. 387].

Признание этой «истинной противоречивости», выведение ее из фундаментальных онтологических принципов, а значит, признание трагедии как единой сущности бытия и философии

не выражает отчаяния мысли, напротив, говорит скорее об ее зрелости; оно может появиться поэтому лишь в эпоху значительной исторической зрелости, когда пройден уже обширный и в себе до известной степени законченный путь философии, — таковою эпохой, бесспорно, является наше время. Оно может возникнуть также и на почве не философского, но сверхфилософского сознания, т. е. на почве религиозного созерцания — мифа и умозрения — догмата, на почве откровения, следовательно, философии откровения: это и должен быть наиболее радикальный философский клич наших дней... [3, с. 387]

Этот клич не был услышан. Подавляющее большинство философов XX в. не разделило уверенности Булгакова в том, что «высшее предназначение философии — быть богословием... стать откровенным и сознательным (в этом смысле критическим) религиозным эмпиризмом» [3, с. 388]. В призыве вновь сделать философию *ancilla theologiae* они увидели ретроградство, попытку повернуть вспять историю мысли. «Философское творчество Булгакова в целом нужно отнести, скорее, к неудачам; его личная творческая трагедия 20-х гг. дает выразительное свидетельство ложности пути, по которому он шел и на который призывал вступить своих современников», — пишет И. И. Евлампиев, и эта оценка может считаться типичной [6, с. 59]. Пафос, с которым С. Н. Булгаков говорил о трагической предназначенности философии, вызвал скорее недоумение, чем желание увидеть в нем не только и не столько выражение личных переживаний философа, сколько предвидение судеб мировой и русской культуры.

Иными словами, философия не «впустила в себя» трагедию, хотя многие философские идеи XX в. несут на себе след грозных событий этого времени.

Но одно дело — понимать трагизм бытия и рассуждать о нем, другое дело — переживать трагедию, осознавая, что рациональная мысль, обращенная к месту человека в мире, не выведет на *happy end* мировой истории.

Но не есть ли трагедия, о которой говорит Булгаков, только призрак, фантом, который появляется перед духовным зрением мыслителя именно оттого, что он поставил религиозную веру выше рациональности и призвал ее на помощь последней, якобы не способной избавиться от своих противоречий самостоятельно? Многие страницы «Трагедии философии» посвящены доказательствам безысходности логических тупиков, в которые упирается философия Канта, Гегеля, Фихте, но все в конечном счете сводится к тому, что эти тупики — следствие отрицания примата веры над разумом. Для христианской догматики бытие есть творение Божие, тогда как для Гегеля, считает Булгаков, это «логическое, имманентное *возникновение*» [3, с. 479].

Колоссальная и принципиальная разница между христианским догматом и Гегелевым учением в том, что первое содержит в себе *антиномию*, разрывает мысль и в этом смысле сверхразумно... Антиномия и диалектическое противоречие Гегеля между собою различны, а по смыслу даже противоположны [3, с. 479, 480].

Это вообще можно отнести к отношению христианского вероучения и философских систем, в которых нет места *тайне*, непроницаемой для рационалистической мысли [3, с. 480].

Если так, не отбросить ли эту посылку булгаковской логики? Большинство философских конструкций прошлого века так и сделаны: они оставляют религиозную веру в сфере личных переживаний, не допуская ее в сферу рациональности. Последняя трактуется по-разному: от М. Вебера до К. Поппера и И. Лакатоса. Споры эти не привели к единому взгляду на рациональность как в науке, так и за ее рамками [7]. Но общим местом различных взглядов на рациональность является полагание ее автономности в структуре культурных ценностей. Можно сказать, что мечтания о «нравственном разуме», т. е. о сплаве Истины и Добра в единое целое, воспринятые русскими религиозными философами у В. С. Соловьева, остались на обочине мирового философского тренда. И хотя по-прежнему актуальны дискуссии о взаимоотношениях между религией и философией, на столь радикальные прогнозы о грядущем слиянии философии с богословием, какие делал Булгаков, уже никто или почти никто не смотрит всерьез.

Существуют попытки найти точки соприкосновения между богословием и философией: например, известные работы А. Платинги и его последователей [13–15], предложивших «модальный аргумент» в усиление онтологического «доказательства» бытия Бога, идущего от Ансельма, прибегая к семантике «возможных миров». Логика не раз возвращалась к этим попыткам, пытаясь их усовершенствовать или обнаруживая в них различные логические огрехи [16; 5]; но видеть в этих экзерсисах реализацию булгаковских устремлений было бы слишком наивно.

То же можно сказать о перекличке философских идей М. Хайдеггера с христианским богословием, отмеченной, например, К. Хюбнером, который считает, что хайдеггеровский анализ экзистенции «может пониматься как

точное описание состояния, которое в христианстве получило название *status corruptionis*» [10, с. 373], или состояние человеческой испорченности, вызванной отпадением от Бога. Тем не менее было бы ошибкой усмотреть в философских конструкциях Хайдеггера какое-либо решение или переосмысление богословских вопросов. «Теология достаточно часто пребывала в заблуждении, когда благодаря метафизике не могла устоять перед искушением попытаться удостоверить существование Бога в систематическом мышлении» [10, с. 387], и в этих заблуждениях не стоит упорствовать ни теологам, ни философам.

Примеров, свидетельствующих о том, что диалог философии с богословием не исчерпан, но продолжается, захватывая все более широкие проблемные круги, множество. Но ни один из них не указывает на то, что философы или богословы видят в этом какую-то трагедию. Современная философия вовсе не стремится к слиянию с богословием, да и богословие не имеет желания поглотить философию во всем неустрашимом многообразии ее направлений. Многие и сегодня сочувственно вспоминают слова Б. Рассела о том, что философия представляет собой «ничейную полосу» между богословием и наукой и останется таковой всегда, удовлетворяя тем самым некую неистребимую потребность человеческой души.

Наука говорит нам, что мы способны познавать, но то, что мы способны познавать, ограничено, и если мы забудем, как много лежит за этими границами, то утратим восприимчивость ко многим очень важным вещам. Теология, с другой стороны, вводит догматическую веру в то, что мы обладаем знаниями там, где фактически мы невежественны, и тем самым порождает некоторого рода дерзкое неуважение к Вселенной. Неуверенность перед лицом живых надежд и страхов мучительна, но она должна сохраняться, если мы хотим жить без поддержки утешающих басен. Нехорошо и то, и другое: забывать задаваемые философией вопросы и убеждать себя, что мы нашли бесспорные ответы на них. Учить тому, как жить без уверенности и в то же время не быть парализованным нерешительностью, — это, пожалуй, главное, что может сделать философия в наш век для тех, кто занимается ею [8, с. 8–9].

Это написано в 1949 г., спустя почти тридцать лет после цитированной статьи П. С. Юшкевича; заметно, что почти те же мысли у Рассела имеют другой эмоциональный окрас. Русский позитивист оптимистически полагает, что свою «утешительную» миссию философия выполняет *временно*, в периоды социальных кризисов и катастроф, британский мыслитель, переживший колоссальные исторические катаклизмы, препоручает философии эту миссию уже *навсегда!*

И если так, то отчего бы не довольствоваться тем, что философия, наука и философия шествуют по историческим путям вместе, не забывая о противоречиях между ними, но не придавая им ни драматического, ни, тем более, трагического значения. Напротив, их сосуществование, казалось бы, должно стать примером мирного соработничества, без которого трудно противостоять опасности культурных кризисов и следующих за ними социальных потрясений. Правда, философии не слишком льстит назначенная Расселом межумочная роль «ничейной полосы», она то и дело порывается к активности. Неопозитивисты видели ее в логическом анализе языка науки; Л. Витгенштейн — в анализе языковых (*игровых*) практик и терапевтической помощи,

когда эти практики запутываются в своих противоречиях, не находя из них выхода (все это при условии, что философия разрывает со своим метафизическим прошлым и претензиями на построение всеохватной рациональной системы миропонимания). Марксисты (к которым, как известно, К. Маркс себя не причислял!) видели в философии теоретическую основу «истинного» мировоззрения, выставляющего объективные требования к научному методу. Экзистенциалисты предлагали спуститься в глубины человеческой души, до которых не может (или не смеет?) дойти наука, но в которых, скорее всего, скрыты важнейшие антропологические тайны; участие религии в этом погружении спорно, но допустимо. Современные последователи Гуссерля, отказавшись от его мечтаний о новом рационализме и трансцендентализме, в конце концов пришли к рассмотрению как природных, так и социальных явлений по принципу: «Вещи таковы, какими их конструирует наше сознание», что вообще исключает какое бы то ни было трагическое понимание отношения человека к миру. Наконец, постмодернисты, эти законные наследники философского прагматизма, призвали к ироническому взгляду на метафизические искания: все эти «универсалии», вроде «разума», «истины», «веры», «Бога», «истории», «нравственного императива», «блага» — не более чем условные знаки, выполняющие инструментальную роль в человеческом общении. Пока они выполняют свое предназначение, их используют, если нет — заменяют одни на другие или вовсе забывают, выметают из общения. Они так и называются — «симулякры» [1]: имитаторы сущностей, знаки того, чего нет, пустые вербальные оболочки, которыми люди обмениваются в процессах коммуникации, чтобы избежать ненужных осложнений и споров о фантомах.

Ничего трагического в этой активности нет. Иногда она вызывает сомнения в своей ценности: когда философы берутся решать проблемы, с которыми надежнее справляются ученые или которые от века были в компетенции богословов и священников. Если сомнения растут, философов — не всегда тактично — просят отойти в сторону и не мешать специалистам заниматься своим делом. Иногда общий язык все же находится, и тогда философы приглашаются к совместным (сейчас говорят — *междисциплинарным*, хотя дисциплинарность философии, с точки зрения науки, есть нечто сомнительное) исследованиям, где им чаще всего предлагается заняться методологической экспертизой. Получается — хорошо, не получается — ничего страшного, ученые обойдутся и без такой помощи философов. Иногда кое-кто в сердцах скажет, что философия стала *ancilla scientiae*, но и в этом не видят никакой трагедии.

У Булгакова, повторим, трагедия философии имеет два не равных друг другу смысла. Первый из них, выраженный в антиномической безвыходности, в нынешней культурной ситуации утрачен и напоминает о себе только в обращениях к текстам столетней давности, отношение к которым колеблется от историко-философского интереса к снобистской иронии. Но трагедия бытия остается предметом философии и сегодня, может быть, даже в большей мере, чем в то время, когда она трактовалась умозрительно, как предвидение отдаленного грядущего. Сегодня она выступает в формах пережитого трагического опыта, в сбывающихся катастрофических прогнозах, в мироощущениях миллионов людей. Способна ли философия, утратившая трагическое

самосознание, овладеть этим предметом, уловить его сущность и выразить ее на своем собственном языке, не заимствованным у богословия или науки?

По сути это вопрос о настоящем и будущем философии. Суждено ли ей раствориться и исчезнуть в потоке положительного знания, о чем предупреждали и к чему призывали позитивисты? Станет ли она теоретической оснасткой методологических спецлабораторий, претендующих на значимую роль в движении современной науки? Уйдет ли на периферию культурных контекстов — в эзотерические кружки посвященных, щебечущих на понятном лишь им языке об отвлеченных от реальных интересов большинства проблемах?

Этот вопрос сегодня, пожалуй, даже более злободневен, чем сто лет назад. Можно и нужно считать его философским, но вряд ли его могут решить сами философы. Он имеет общекультурный смысл, и потому его решение зависит от направления в будущее, какое избрет для себя нынешняя европейская культура. В каком-то смысле ситуация как будто повторяется: философия, решая гамлетовский вопрос, должна выйти за собственные рамки и вобрать в себя то, что с известной осторожностью можно было бы назвать немецким *Zeitgeist*. Эта аналогия, возможно, покажется сомнительной, но, кажется, все-таки над ней имеет смысл задуматься.

Поэтому мысли С. Н. Булгакова не следует списывать в архив философских «неудач». Будучи переосмыслены в нынешнем культурном контексте, они сохраняют актуальность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / пер. с фр. А. Качалова. — М.: Постум, 2015.
2. Булгаков С. Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Булгаков С. Н. Тихие думы. — М., Республика, 1996.
3. Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 1.
4. Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М., Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи.
5. Горбатова Ю. В. Модальный аргумент Алвина Плантинги: проблема формализации и трактовка понятия существования // *Analitica*. — 2010. — № 4. — С. 16–25.
6. Евлампиев И. И. Религиозный идеализм С. Н. Булгакова: «за» и «против» // С. Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. — СПб., РХГИ, 2003. — С. 7–59.
7. Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. — М., УРАО, 2002.
8. Рассел Б. История западной философии / пер. с англ. — М.: Миф, 1993. — Т. 1.
9. Твардовский К. Речь, произнесенная на торжестве двадцатипятилетия Польского Философского Общества во Львове 12 февраля 1929 г. (Фрагмент) // Львовско-Варшавская школа. Антология / отв. ред. С. С. Неретина; пер. и послесл. Б. Т. Домбровского. — М., Голос, 2015. — С. 234–243.
10. Хюбнер К. Религиозные аспекты экзистенциального анализа у Хайдеггера // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. — СПб.: РХГИ, 1999. — С. 373–387.

11. Юшкевич П. С. О сущности философии (К психологии философского миро-созерцания) // На переломе. Философские дискуссии 20-х гг. / под ред. П. В. Алексева. — М.: Изд-во политической литературы, 1990. — С. 151–167.
12. Bulgakow S. Die Tragödie der Philosophie. — Darmstadt, 1927.
13. Malcolm N. Anselm's Ontological Argument // The Philosophical Review. — 1960, Vol. 69, N1. — P. 41–62.
14. Plantinga A. The Nature of Necessity. — Oxford, Clarendon Press, 1974.
15. Tichy P. Existence and God // The Journal of Philosophy. — 1979. — Vol. 76, N8. — P. 403–420.
16. Tooley M. Planting's Defence of Ontological Argument // Mind, New series. — 1981. — Vol. 90, N359. — P. 422–427.

*В. П. Океанский, Ж. Л. Океанская**

ИМЯ И БЫТИЕ В НАСЛЕДИИ ОТЦА СЕРГИЯ БУЛГАКОВА**

В статье показывается как имяславская тема, породившая в булгаковском наследии стянутые в единый крымский узел «Философию имени» и «Трагедию философии», сопрягается в более обширном метафизическом ансамбле с криптогерменевтикой мифа и реальностью «обратной перспективы», когда «язык говорит» — т. е. с наиболее существенным во всякой ранней философии дорационалистическим (исторически — дофилософским) опытом, который можно обозначить в качестве мягкого традиционализма. Последний обращен к сакральной оси софийного времени, пронизывающей человеческий мир до начала «осевого времени» и не входящей с ним в последующий конфликт, подобный активному дистанцированию последнего от архаического цикла. Направленный на преодоление радикального и нарастающего катастрофизма Нового времени этот опыт обретается на сотериологических вершинах в обращении поэзии и мышления к «полноте времен» (Еф., 1: 10).

Ключевые слова: Вселенная, именование, метафизика, идеация, антропокосмичность, криптограмма мира, софийность, Логос.

V. P. Okeansky, J. L. Okeansky

NAME AND EXISTENCE IN THE LEGACY OF FATHER SERGIUS BULGAKOV

The article shows how the issue of “imayslavie” that gave rise to Bulgakov’s legacy strapped in a single Crimean knot “the Philosophy of name” and the “Tragedy of philosophy”, accompanied in the larger metaphysical ensemble with crypto-hermeneutics myth and reality

* Океанский Вячеслав Петрович, доктор филологических наук, профессор; заведующий кафедрой культурологии и изобразительного искусства, Шуйский филиал Ивановского государственного университета; ocean_65@mail.ru

Океанская Жанна Леонидовна, доктор культурологии, профессор; профессор кафедры иностранных языков и профессиональных коммуникаций, Ивановская пожарно-спасательная академия ГПС МЧС России; ocean_2004@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

of “reverse perspective” when “language speaks” — that is the most significant in any early philosophy pre-rationalistic (pre-philosophical) experience, which can be described as soft traditionalism. The latter is addressed to the sacred axis of Sophia time, which permeates the human world before the beginning of “axial time” and does not enter into a subsequent conflict with it, similar to the active distancing of the latter from archaic cyclical. Aimed at overcoming the radical and increasing catastrophism of Modern times, this experience is found at soteriological heights in the appeal of poetry and thought to the “fullness of time” (Eph., 1: 10).

Keywords: The universe, naming, metaphysics, ideate, anthropocosmism, a cryptogram of the world, Sophia, Logos.

Коренной универсализм наследия отца Сергия Булгакова поднимает его софиологию над эгологической по своему доминирующему характеру интеллектуальной культурой большой современности и по-своему обращает к древности. В контексте же отечественной православной мысли Нового времени Булгаков в существенных чертах завершает дело, начатое А. С. Хомяковым, а именно — реставрацию онтолого-метафизических оснований человеческого сознания и космологической реальности, утраченных в длительном процессе номиналистической инволюции западноевропейской мысли. Аналогичные кризисные тенденции наблюдались на Востоке [28], и связаны они, по всей видимости, с глубочайшим и еще не осмысленным вполне общеантропологическим кризисом [26], поэтому поиск устойчивых мыслительных оснований в русской интеллектуальной культуре на исходе Нового времени не был просто инерционным продолжением общеромантического «поворота на Восток», но стал мощным стимулом к означившемуся в начале XX в. религиозно-философскому синтезу.

Конкретные метафизические очертания булгаковского миропонимания близки традициям платонизма, отражены в тексте «Философии имени» и сводятся к следующему:

Есть София, Душа мира, Мудрость мира как всесовершеннейший организм идей, как Плерома, полнота бытия. Она есть умопостигаемая основа мира, мир как космос. Здесь идеи смотрятся друг в друга, отражаются друг в друге, здесь царит действительно коммунизм бытия, здесь существует замкнутое число, полнота идей. Напротив, наш мир есть этот же космос в процессе становления, расплавленности в небытии, он софиен во всем своем бытии, но внесофиен и даже антисофиен в состоянии [6, с. 65].

Нет сомнений в том, что ушедшее столетие, увы, не обнаружило адекватной рецепции софиологического наследия... Для доктринального советского безбожия, наследующего традиции Ленина и Луначарского — его эхо звучало и в 90-е гг. XX столетия [22], — Булгаков так и остался «мракобесом» [27]. Западная мысль развивалась своими разноплановыми путями, вполне герметичными для русского инакомыслия, всегда более открытого для западных влияний. Православная мысль XX в. отнеслась к Булгакову весьма сдержанно: не найдя в нем слишком убедительных мест для того, чтобы провозгласить ересиархом, она потеряла к нему всякий интерес. Крупнейшие отечественные мыслители 90-х гг., идя в ногу со своим безвременьем, зачастую считали историю интеллектуальной культуры пройденной в ее творческих возможностях.

Так, например, даже такой яркий ум, каким был А. В. Михайлов, приходил в раздражение, когда заходила речь о некоем новом синтезе: «...отчаяние было для него, — отмечал С. С. Аверинцев, — всерьез пережитой возможностью. Обсуждая мыслимость построения новой, “очень тщательной, солидной, конструктивно продуманной” лестницы ценностного восхождения, он приходит к лапидарному выводу: “Удастся ли кому-нибудь сделать это? Трудно сказать. Потому что такие вещи непредсказуемы”. Это не окончательное решение; но это суровое исключение всех необоснованных надежд» [1, с. 10]. В нашей частной беседе, когда ему сказали, что Р. Генон на более высоком интеллектуальном уровне осмыслил кризисологическую проблематику О. Шпенглера, Михайлов саркастически заметил: «Может быть, достаточно *одного* Шпенглера?» Тогда в случае с Булгаковым можно, вероятно, было бы ограничиться и Хайдеггером — но вот только можно ли?

«Философия имени», над которой С. Н. Булгаков, уже после принятия священнического сана и исключения из МГУ, работал в Крыму в 1918–1922 гг. [34], в целостном своем замысле может быть понята как радикальное возвращение онтологических оснований языку. Параллельно или чуть позднее, но независимо от Булгакова свою «Философию имени» разрабатывал А. Ф. Лосев, синтезируя здесь гегелевскую диалектику и гуссерлианскую феноменологию на методологическом уровне. Он значительно больше изучен в современной научной мысли. Более того, нам представляется сама мыслительная осанка Булгакова более архаичной, а значит, и более полезной для обогащения современных крайне рационализированных форм знания о языке. К тому же в отношении метода Булгаков представляется более самобытной фигурой в мыслительной культуре конца Нового времени.

Булгаков сразу же указывает на трансцендентность самих оснований словесной реальности по отношению к возможностям ее как лингвистико-филологического, так и традиционно-философского обнаружения:

...лингвистика... знает только конкретные, облеченные в плоть и кровь слова, имеет дело со звуками, уже ставшими словами, и эту плоть слова изучает в разных разрезах... Хотя оно дается в руки лингвисту для всяких его анализов, но с этой своей оболочкой оно не отдается ему всецело и, оставаясь самим собой, не вмещается в его исследование. Вопрос о слове не вмещается в науку о словах как таковую. <...> На самом деле вопрос о слове не есть вопрос филологии, хотя, разумеется, она здесь имеет свое суждение и дает свое заключение в первую очередь. Обычно же филологи его как следует даже не сознают. Но гораздо более удивительно то, что его в такой же степени не сознают и философы. <...> На слово смотрят, обычно, только как на орудие мысли и даже не самой мысли, а только ее изложения, как на само собой понятное и само собой разумеющееся средство. В нем видят абсолютно прозрачную и пропускающую свет среду, вроде окна, о котором надо заботиться, чтобы оно было промыто... Вся новейшая философия, кроме Лейбница, прошла мимо языка, можно сказать, не заметив проблемы слова. Ни Кант, ни Фихте, ни Гегель не заметили языка и потому неоднократно являлись жертвою этого неведения [6, с. 13–14].

Лейбниц действительно предвосхищает ряд булгаковских мыслей (хотя их дальние корневые основания уходят в античную эпоху: к Аристотелю, Платону

и даже досократикам). Так, он за триста лет до Булгакова развивает библейскую «теорию об общем происхождении всех народов и об одном первичном коренном языке» [24, с. 282], приводит множество примеров энергичности корней языка в подтверждение той мысли, что «в происхождении слов есть нечто естественное, указывающее на некоторую связь между вещами и звуками» [24, с. 284].

Основная собственно булгаковская мысль (с такой заостренностью она прозвучит несколько позднее, пожалуй, лишь у Хайдеггера, с именем коего культурное сознание связало и закрепило это клише) состоит в следующем:

...не мы говорим слова, но слова внутренне звуча в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самоидеации вселенной, ибо *все* может быть выражено в слове, причем в это слово одинаково входит и творение мира и наша психика... Чрез то, что вселенной, миру, присуща идеация, он есть и слово... В нас говорит мир, вся вселенная, а не мы, звучит ее голос. Мысль Шеллинга, что мир есть тожество субъективного и объективного, идеального и реального или как мы должны перевести это, словесного и несловесного, логического и алогического начала, сродная, но искривленная мысль Шопенгауэра об антилогической воле и логических идеях; сродная мысль Гартмана об единстве в бессознательном алогического и мышления; мысль Платона и Плотина о мире идей, просвечивающем через темную алогическую область, — все это суть исторические выражения той аксиомы, которая молчаливо подразумевается о слове: в них говорится о мире, что сам говорит о себе мир. Слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово, точнее не есть только слово, ибо имеет бытие еще и металогическое, бессловесное. Слово *космично* в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично... [6, с. 25–26].

Следуя Гумбольдту, Булгаков особо подчеркивает, что

слова рождаются, а не изобретаются, они возникают ранее того или иного употребления, в этом все дело. Иногда представляют почти так, что вот ради удобства сговорились изобрести слова для обозначения известных предметов, но здесь вводится нерешенный вопрос в саму проблему, и часто самый сговор о словах уже предполагает их наличность [6, с. 19].

Но Булгаков в этом пафосе идет значительно дальше Гумбольдта, для которого язык есть энергия человеческой деятельности:

...вообще нет и быть не может генезиса слова, слово не может возникнуть в процессе. Оно может быть или не быть, наличествовать или не наличествовать в сознании... ...объяснить происхождение слова есть вообще ложная задача, недоразумение, недомыслие. Слово необъяснимо, оно существует в чудесной первозданности своей [6, с. 23].

Булгаков указывает на метафизическую — соборно-софийную — природу языка, из чего вытекает, что социум и его состояния выступают не как основания, но уже как продукты культуры:

...слова, язык соединяют людей, которые, как умеют, пользуются этим своим единством в слове. Социальность здесь есть не производящая причина, как теперь

охотно думают, но следствие, результат, осуществление. Язык не создается, но лишь осуществляется в обществе, он собою связывает, обосновывает общество [6, с. 25].

Реальное многообразие языков мыслится как видовая вариативность родового логоцентрического единства более высокого — космологического — порядка:

Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек... В сущности, язык всегда был и есть один — язык самих вещей, их собственная идеация... самооткровения самих вещей [6, с. 26].

Человек оказывается в зависимости от этих метафизических обстоятельств, но именно они делают его место центральным в бытии:

Язык дан человеку, потому что в нем и через него говорит вся вселенная, и всякое слово не есть только слово данного субъекта о чем-то, но и слово самого чего-то. Человек здесь не свободен, он понуждается онтологической необходимостью... [6, с. 26–27]

Настаивая на космологическом вестничестве и энерго-информационной природе человеческого языка, Булгаков создает своеобразную конроверзу традиционно сложившемуся в сциентистском сознании семиотическому пониманию языковой реальности:

...слова-идеи суть голоса мира, звучание вселенной, ее идеация... <...> ...то, что проявлено, сказано, выявлено из неизреченной глубины бытия, с чего совлечен покров тьмы и в свете проявилась множественность, соотношения, индивидуальные черты, является лицо бытия, его слово и слова. Таковы, в самых общих и предварительных чертах, онтологические корни языка, смысл слов, слово слова. ...слова суть самосвидетельство «вещей», действия в нас мира... В словах содержится энергия мира, словотворчество есть процесс субъективный, индивидуальный, психологический только по форме существования, по существу же он космичен. Мировое *все*, разлагаясь, дробясь и сверкая в лучах смыслов, отражает эти лучи, и это суть слова. Слова вовсе не суть гальванизированные трупы или звуковые маски, они живы, ибо в них присутствует мировая энергия, мировой логос [6, с. 27].

В дальнейшей аргументации мыслитель обращается к реконструкции символического миропонимания как наисокровеннейшему нерву всей русской религиозно-философской культуры начала XX в., и это, сообразно самой его софиологической доктрине, вполне оправданно и закономерно (интересно, что и поздний Хайдеггер будет искать нечто подобное на своих путях и «тропах»):

...загадочное, трудное для мысли и волнующее для сердца сращение... космического и элементарного мы называем *символом*. Итак, мы дошли до точки: *слова суть символы*. Природа слова символична и философия слова тем самым вводится в состав символического мировоззрения. Символизм есть больше, чем философское учение, он есть целое жизнеощущение, опыт. Символ часто понимается уничижительно, как знак, внешний, произвольный, субъективный... Но символы делает символами не это, произвольное и обманчивое их употре-

бление, но их реализм, то, что символы живы и действенны; они суть носители силы, некоторые конденсаторы и приемники мировой энергии. И вот этот-то энергетизм их, божественный или космический, образует истинную природу символа... Сказать, что слова суть символы, это значит сказать, что в известном смысле они *живы* [6, с. 28].

А почему? — спросят те, кто привыкли видеть в символических реальностях триумф искусственности и «искусство управления» людьми, и Булгаков напомнит им, что все обстоит совсем напротив, ибо «в словах говорит себя космос», что «слово как мировое, а не человеческое только слово есть идеация космоса» [6, с. 28], и, таким образом, «положение, что *слова сами себя говорят*... сами звучат в человеке, но не создаются человеком, соответствует *природе слова*, и иначе быть не может», поскольку «слова суть символы смысла...» [6, с. 30].

Но человек оказывается не просто медиумом при таком положении дел, ведь его духовное местоположение в таком космосе центрально, а сам космос в духовном отношении *антропоцентричен* (ср., например, с *антропным принципом* в современной космологии, гласящим, что *вселенная такова потому, что мы есть*):

Так как содержание слова есть космическая идея, то можно сказать, что говорит его космос через *человека*. <...> ...человек есть микрокосм, в котором и через которого говорит, осуществляет, осознает себя весь космос... слова суть вспыхивающие в сознании монограммы бытия. И их полновесность, космичность, символическое значение с тем именно и связаны, что они не изобретаются, но возникают, суть как бы силы природы, которые себя проявляют или осуществляют. <...> ...человек так же не замышляет и не придумывает слов, как не замышляет и не придумывает ребенка, а принимает его, какой он есть, какой родился [6, с. 31].

Согласно мыслителю, все это свидетельствует о высочайшем творческом призвании человека, а не о его онтологическом рабстве. Человек оказывается единственным изо всех известных нам живых тварей существом *космически одаренным*:

Язык творится нами, он есть наше художественное произведение, но вместе с тем он нам дан, мы его имеем как некую изначальную одаренность. И то, что мы имеем, мы не творим, но из него творим. И об этих первословах мы и утверждаем, что они сами себя сказали. Они суть живые словесные мифы о космосе, в них закрепляются космические события, мир нечто говорит о себе, и изначальное словотворчество есть космическое мифотворчество, повесть мира о себе самом, космическая радуга смыслов, словесная символика [6, с. 32].

Мир у Булгакова оказывается творческим полем встречи божественного и человеческого, трансцендентного и экзистенциального факторов, причем полем, *даруемым* от первого — последнему, от Бога — человеку: «Словам научает человека не антропоморфизированный Бог, но Богом созданный мир, онтологическим центром коего является человек, к нему протянуты и в нем звучат струны всего мироздания» [6, с. 33].

Для автора «Философии имени» очень важен именно этот *антропокосмизм реальности*, лишь на его основе события Священной Истории прочитываются

как продолжающееся за пределами Рая богочеловеческое общение. «Антропокосмическая природа слова делает его символом, — пишет Булгаков, — первослова суть космические символы или мифы, сами себя возвещающие... определенные космические мотивы...», и хотя «языки многообразны», однако «на смысловую сторону слова вавилонское смещение не распространяется, иначе оно совершенно уничтожило бы высочайшее творение Божие, человека» [6, с. 34]. Именно *попечение о человеке как венце творения* позволяет говорить о редкостном для XX столетия *теологически обосновываемом гуманизме* софиологического учения. С полным разрушением таких оснований были связаны антиантропологические тенденции в хайдеггеровской герменевтике и деконструктивизме...

Согласно Булгакову, любой язык потенциально хранит в себе возможность развертывания метафизических содержаний:

...никто ведь не скажет, что русский философский язык хуже немецкого, хотя и менее выработан. ...и если до сих пор не появился готтентотский Гегель, то, надо думать, что этому причиной являются во всяком случае не препятствия со стороны языка [6, с. 34].

Здесь может быть по-новому поставлена, если не решена проблема непродоходимых трудностей перевода... По Булгакову, «единство языка изначально, оно лежит в природе языка, в его основе. Множественность же есть *состояние языка*», «в Вавилоне родилась лингвистика» [6, с. 35], но движение мысли и сердца в направлении интуитивно прозреваемого метафизического единства выводит проблему понимания языка на экстралингвистический уровень, основания которого вообще далеко выходят за пределы филологии как науки.

«Основа языка — космическая, — отмечает отец Сергей, — его облечение, реализация — дело социально-историческое. И язык как наречие есть дело человеческого творчества...» [6, с. 37] Ставя «вопрос о символической природе слова» и подчеркивая, что «слово есть символ смысла, сращение идеи со звуком», автор «Философии имени» соединяет платоническую метафизику и романтический органицизм:

Очевидно, приходится постулировать некоторое мета-слово, его ноумен, который выявляется в звуковой оболочке. Эти оболочки в своей совокупности образуют язык, и, конечно, язык не есть механическое соединение слов, но их организм, так что и в каждом отдельном слове проявляется весь язык [6, с. 37].

Та же самая идея высказывалась и Гумбольдтом: «Любой язык в полном своем объеме содержит все, превращая все в звук» [14, с. 84]. Однако мы можем сказать, что Булгаков делает ее — эту тему — центральной.

«Можно и должно говорить об *эквивалентности* языков в том смысле, что каждый из них по-своему служит своей цели — быть логосом космоса и мышления», — закономерно развивает он, казалось бы, *принцип лингвистического плюрализма*, замечая, между тем, что далеко не все языки однозначны по отношению к Логосу: «...при эквивалентности языков, можно и должно постулировать и их неравенство, иерархию: как все иерархично, так и язык...» [6, с. 37]. Неразрешимая проблема оказывается в том, что «разные языки имеют

какие-то свои *языковые ключи*, которых мы не можем и не умеем разгадать», а «органы слуха и речи... представляют собой некую онтологическую криптограмму мира, которую мы не умеем прочесть» [6, с. 37]. Что можно сказать здесь, кроме характеристики метода: гипердиалектика в сочетании с умеренным агностицизмом и символическим физиологизмом вовлекаются в процесс положительного метафизического синтеза. С точки зрения эстетической мы имеем дело в таком опыте с реалиями барокко. Немало писали о барокко в русской литературе, но вот если говорить о барокко в русской философии, то это, несомненно, будет софиология Флоренского и Булгакова.

Очень интересно обращение отца Сергия к «штейнеровской эйритмии, где буквы немецкой азбуки берутся символами ритмов и пытаются постичь “заумный” смысл слова» [6, с. 38], к пережившей оккультный ренессанс средневековой каббалистической традиции с ее исключительным вниманием к букве:

Что можно считать первоэлементом речи? Букву ли, как Каббала, слог, слово? <...> Каббала рассматривает, как известно, буквы еврейского алфавита (согласные и полусогласные звуки) как первоэлементы языка, имеющие и космическое значение. На этом основан каббалистический метод анализа слова... <...> ...не правы ли каббалисты, полагая, что буквы в определенной своей природе существуют самостоятельно и как будто даже вне отношения к речи, являясь, например, теми силами, из которых создан мир? [6, с. 38].

Можно было бы говорить о реликтовой ценности этих мыслей — существуют, однако, весьма серьезные современные лингвистические разработки в этом направлении [21], которые заслуживают внимания и изучения.

Подхватывая знаменитый спор Гете с Шопенгауэром, Булгаков вослед великому немцу, воспевшему в «Фаусте» устами ангельского хора «Вечную Женственность», наносит однозначный онтологический удар по кантианскому трансцендентализму, далеко не чуждому певцу мировой скорби:

...глаз, орган света, существует потому, что есть свет, так и орган речи и слуха существует потому, что есть звук как мировая энергия. Звуки создают для себя органы в человеке, в котором должно быть вписано все мироздание. И поэтому, отвлекаясь от фонетики и физиологии речи, мы должны считать буквы (в вышеуказанном смысле) имеющими действительно самостоятельное бытие... Буквы, звуки букв, существуют в себе, и потому лишь они существуют в языке. Здесь есть большая аналогия с цифрами и числовыми значениями, которым не напрасно же приравнивают всюду и буквы, образуя цифровой алфавит. Цифры возникают не в арифметике, но, наоборот, последняя является ради цифр [6, с. 39].

В последнем пункте заметно частичное мыслительное тяготение (не просто дистанцирование, как мы увидим далее) к пифагорейству, к древним нумерологическим учениям Ближнего и Среднего Востока...

В булгаковской «Философии имени» мы встречаем не только положительный интерес к каббалистике, но и ее последовательную критику:

Методы Каббалы в сущности, отрицают и уничтожают слова, для каббалистов язык состоит только из букв... <...> ...это понимание слова, утверждая силу слова как мировой стихии, упраздняет его смысл, идею слова, слово здесь *только*

сила, а не символ. <...> ...буквы или голосовые звуки действительно выражают некоторые первоначальные космические качества... Буква есть выражение силы природы, качество ее, первоначальная краска, из смешения коих образовался мир, слово есть вспышка смысла...» [6, с. 39].

Своеобразный софиологический синтез аристотелизма и платонизма с опорой на последний не может ограничиться сферой рациональности и переходит в качественно иное состояние: аристотелевское учение о «материи» и «форме», транспонируясь в алхимию языка, расщепляет последний соответственно на «букву» и «слово».

Буква есть... первоматерия, слово выше буквы потому, что исполнено света и мысли, точно так же, как статуя выше своего мрамора и картина своей краски. В слове происходит таинственное перерождение или преобразование звука, тем, что он становится символическим, вмещающим идею. ...слово не складывается из букв, не возникает из них, но расчленяется на буквы [6, с. 39–40].

Обращая пристальное внимание на эту «ночную первостихию слова», автор «Философии имени» говорит, что «футуристы правы: заумный, точнее, доумный язык есть первостихия слова, его материя, но это — не язык» [6, с. 40]. Последний появляется лишь в эйдологическом обозначении: не в инфрафизических топах, а в метафизической сфере, причем на фоне мира как софийного Целого.

Сам фактор «множественности» указывает, согласно Плотину, на «материальность» как на состояние «низшее» по отношению к «Первоединому». Булгаков часто воспроизводит и эту смысловую модель античной философии, однако в более гибком, чем это было достигнуто изнутри неоплатонизма, виде:

...множественность языков... нисколько не отменяет онтологического единства языка как голоса единого мира... в то же время язык реализуется индивидуально в соответствии многочисленному строению человечества, являющего единство во многообразии [6, с. 40–41].

Еще Лейбниц в своих разработках о словах отмечал, что «существуют, может быть, некоторые искусственные языки, являющиеся всецело продуктом выбора и произвола, каким, как полагают, был китайский язык» [24, с. 279]. Однако уже Шопенгауэр подчеркивал полтора столетия спустя, что европейцы несправедливо «относятся к *иероглифической письменности китайцев* с пренебрежением», поскольку сама «наша азбука является знаками знаков»: «...чувство зрения, — пишет он, — восприимчиво к более многочисленным и более тонким изменениям, чем чувство слуха», и зрительный «метод китайцев является, собственно говоря правильным», более того, «опыт доказал значительное преимущество китайской азбуки» [42, с. 442–443].

Булгаков почти ничего не говорит о Китае (кроме того, что 40 000 слов китайского языка происходят из 400 звуковых групп, различным ударением дающих до 1200 основных слов), однако основания для более глубокого продумывания самого принципа иероглифики как типа языковой культуры его «Философия имени» несомненно дает. К тому же и сама китайская интеллектуальная традиция знает близкую к этой книге проблематику... Так, напри-

мер, исследователи отмечают, что «если последователи Конфуция в целом признавали обусловленность имени природой вещей, то в даосизме, напротив, связь между словом и вещью понималась как условная, произвольная...» [29, с. 293] Интересно, что если внутри китайского культурного сознания рационалисты-законники, как видим, были сторонниками латентного «имяславия», то в индоевропейской макроисторической традиции становление *ratio*, напротив, связывалось, скорее, с постепенным развитием «имяборческих» — иными словами: конвенционалистских — тенденций в культуре. Вместе с тем софиология и даосизм на метафизическом уровне парадоксально смыкаются в признании некоей неуловимой энергийно-женственной космической праосновы материального бытия, близкой индуистской «Пракрити», равно как и ее относительной зависимости от апофатически превышающего Первопринципа. Здесь мы уже упираемся в единые протометафизические мифоосновы человеческого сознания, близкие геноновскому пониманию примордиальной Традиции.

Нами уже отмечалось, что из крупнейших мыслителей Нового времени для Булгакова когерентен, пожалуй, лишь Лейбниц, который также развивал «теорию об общем происхождении всех народов и об одном первичном коренном языке» [24, с. 282]. «Если еврейский или арабский наиболее приближается к нему, то он во всяком случае должен был претерпеть очень значительные изменения, и, по-видимому, тевтонский сохранил больше элементов естественного, или, выражаясь словами Якова Беме, адамического, языка» [24, с. 282], — рассуждал Лейбниц, отмечая, что все «наши языки производные», хотя «в основе они все же имеют в себе нечто первичное» [24, с. 282]. Как и Булгаков, писавший о принципе фоносемантизма, Лейбниц указывает на энергийную связь референта и денотата: «...в происхождении слов есть нечто естественное, указывающее на некоторую связь между вещами и звуками» [24, с. 284]; и, как и автор «Философии имени», он подчеркивает, что никакие внутриязыковые трансформации не способны нарушить эйдологические принципы, заложенные в основе первоязыка: «...в силу различных обстоятельств и изменений большинство слов чрезвычайно преобразилось и удалилось от своего первоначального произношения и значения» [24, с. 284], однако же «идеи извечно существуют в Боге и находятся даже в нас, прежде чем мы действительно о них подумаем... Если кто-нибудь захочет понимать идеи только как действительные человеческие мысли, то он волен в этом, но тогда он без оснований пойдет против принятого словоупотребления» [24, с. 302]. Очевидно, что Лейбниц следует в русле традиций платонизма. Как мы видим, Булгаков, развивая в сущности лейбницианские интуиции, во многих отношениях идет дальше...

«Философия имени» Булгакова — это не только рефлексирование и обобщение идей русского гумбольдтианства К. С. Аксакова [2] и А. А. Потебни [32], но и развитие ряда хомяковских филологических интуиций [41], в свою очередь весьма близких смыслоформам барокко и Лейбницу...

Так, Булгаков, как и Хомяков, говорит о «равнозначности», «равновозрастности», взаимодополнительности разнокачественных универсалий «имени» и «глагола» (в историософской схеме Хомякова, изложенной в «Записках о Всемирной Истории», себедовлеющее «имя» тяготеет к «кушитству», теле-

сно-вещественной инерционности или стихийному рабству монологического субъекта, тогда как «глагол» сам по себе выступает как начало креативное, диалогически-открытое, бытийно-собирающее и одухотворяющее и представляет собою триумф «иранства», или, как мы бы сейчас сказали, индоевропейства); он также указывает на то, что имя есть «плоть и кровь» [6, с. 45], «стволом имени существительного является местоимение, одеждой — именование» [6, с. 53], а глагол *есть* дух, «воздух вселенной» («глаголы, — и согласно Лейбницу, — более необходимы в разговоре, чем большинство слов, обозначающих отдельные субстанции» [24, с. 306]:

Различие имени существительного и глагольности, субъектности и предикатности не есть какое-то изобретение, которого могло бы не быть в языке, или случайное свойство или состояние, которое... может изменяться... Нет, здесь выражается самый смысл языка, которого, в той или другой оболочке, не может не быть в языке. Оно вытекает из онтологии речи [6, с. 45].

Доказательству этих положений посвящена была предваряющая «Философию имени» работа мыслителя «Трагедия философии» [5]. «Имя прилагательное» же рассматривается им как «переходная и несамостоятельная форма» [6, с. 43]. Согласно Булгакову,

речь состоит из существительного и предиката, она сводится к простейшей формуле А ЕСТЬ В, точнее, местоименное нечто есть В. Иными словами речь сводится к именованию, осуществляемому в сложных, расчлененных и богато организованных формах, но все это богатство и пышность убранства не затемняет и не отменяет единства функции, а функция эта есть, повторяем, ИМЕНОВАНИЕ [6, с. 75].

Раздел «Философии имени» под названием «К философии грамматики» посвящен критике кантианского критицизма, прошедшего мимо языка и в силу этого «находящегося в догматическом плену у языка»:

Отсутствие «критики языка» в критике чистого разума делает ее всю беспомощной, и можно было бы сделать грамматический комментарий к сочинениям Канта и наглядно показать и фактическую зависимость Канта от языка, и неотчетливость его мысли благодаря отсутствию этого анализа [6, с. 77].

Необходимо указать и на зияющее различие «философии грамматики» Булгакова и антифилософской «грамматологии» Деррида [16]: с одной стороны, человек выступает как гомологон вселенной, с другой же — как «грамматический предрассудок». Это — реальные противоборствующие модели на метафизическом фронте XX в., уходящие корнями в столетие предшествующее, соответственно — к Хомякову и Ницше...

Фронтальное открытие культурно-морфологической плюральности человеческого сознания в XIX в. повлекло за собою тотальный отказ от метафизики, что было несомненным интеллектуальным упадком, обусловленным рядом процессов, протекавших в предшествующие столетия. Крупнейший французский мыслитель конца XX в. провинциализирует сами структурные мифоосновы метафизического мышления, вычурно интерпретируя их как

«онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризм» исключительно западноевропейской метафизики:

Я бы не сказал, что логоцентризм — универсальная структура. Это европейская структура, которая волей обстоятельств превратилась во всемирную... Однако фоноцентризм... более универсален... Последний можно обнаружить даже в китайской культуре, где никогда не было логоса и где письмо по своему типу не является фонетическим; тем не менее и там заметна власть голоса, и она обладает присущей ей исторической необходимостью, которая обнаруживается повсюду в мире на определенном этапе, скажем так, гуманизации, истории антропоса [17, с. 171–172].

Булгаков указывает и на чудовищное искажение языка в XX в.:

...теперь куются совсем новые слова, например все эти богомерзкие совдепы, викжели, земгоры и под. Но ведь очевидно, что здесь мы имеем лишь частный, наиболее механизированный и упрощенный случай терминологического процесса, приуроченного к письменной речи, к заглавным буквам, и путем этого, так сказать, алгебраического их сложения образуются новые манекены слов. Однако (и это мистически есть самая тяжелая сторона этого дела) такие слова-манекены становятся вампирами, получают свою жизнь, свое бытие, силу. Образуется целое облако таких мертвых слов-ларв, вампиров, которые сосут кровь языка и служат черной их магии. Таков оккультный смысл этого сквернословия [6, с. 32–33].

Во всяком случае интеллектуальный авангардизм современного постструктурализма не уступает советскому, хотя и рождается на куда более метафизически обогащенной почве, чем фундаменты взорванных храмов — не в этом ли кроется тайна его большей умозрительной привлекательности?

У Булгакова мы находим и предвосхищение хайдеггеровских антисемиотических интуиций о *мироязыке*. Когда Хайдеггер определяет язык как «просветляюще-утаивающее явление самого Бытия», он также говорит о том, что «язык не выводим ни из его знаковости, ни... даже из его семантики» [37, с. 325]; и здесь он, не ведая о том, весьма близок булгаковскому мифомышлению в толковании природы слова.

Близко само начало хайдеггеровской работы «Язык» булгаковскому пониманию сопряженности мира, человека и языка в живой речи, предшествующей ее акустическому обнаружению и обращенной прежде всего к внутреннему слуху:

Человек говорит. Мы говорим наяву и в мечтах. Мы говорим постоянно, даже тогда, когда не произносим никаких слов, а только слушаем или читаем, и даже тогда, когда не слушаем и не читаем, а занимаемся работой или отдыхаем. Мы каким-нибудь способом постоянно говорим [40, с. 3].

Хайдеггеровская мысль вторит лапидарному началу булгаковской «Философии имени»: «Человеческое познание совершается в слове и через слово, мысль неотделима от слова...» [6, с. 13]

Но у Булгакова нет того, что можно было бы назвать онтологическим провинциализмом хайдеггеровской мысли с ее, конечно же, по-своему трога-

тельными диалектизмами и «проселками»... Хорошо известно, что Х. Арендт называла своего учителя «последним великим романтиком»; Булгаков же, развивая до конца эту аналогию, может быть воспринят как первый великий и еще неузнанный неоклассик, а еще точнее, о чем уже говорилось, как характерологически *барочный* автор; здесь находит объяснение и глубокая архаичность его якобы «либерального» богословия...

При этом нельзя сказать, что Булгакова не затронула романтическая шеллингианско-новалисовская стихия с ее новым в истории освоением «волшебства целого» и «природы художественного символа, через который открываются глубины бытия и слышится гармония миров»:

Поэзия — аморальна, точнее, *сверх*моральна, по ту сторону добра и зла, наивна и бескорыстна, как дитя... и слово звучит как мировой логос, как софийное слово, но именно потому он облечен и красотой, присущей твари в ее софийности. Бывает состояние расширения сознания — во сне или наяву, когда кажется, что слышишь какую-то мировую рапсодию, слышишь, как она звучит в тебе или чрез тебя, и кажется, что с нею пройдешь в мир и с миром сольешься, растаешь, и нет ничего сладостней этих звуков, льющихся без конца. Этот логос мира есть и поэзия мира, поэзия слова. Потому, между прочим, кажется, что настоящее произведение словесного искусства не имеет ни начала, ни конца; оно живет продолжаясь в обе стороны, излучая из себя энергию, ибо всякая совершенная форма имеет символическую природу, силу и глубину. Она говорит об ином, не утилитарном, не рабьем, свободном отношении человека к миру, свидетельствует о человечности мира, антропокосмосе, о едином логосе в человеке и в мире. И все в человеке, космически, целостно, целомудренно осознанное, есть красота всего во всем [6, с. 47].

В разделе об имени собственном Булгаков пишет:

Имя определяет бытие его носителя, однако, лишь в его состоянии, но не в сущности. Во имя облачается человек, подобно тому, как он облачается в плоть [6, с. 138].

Если именование есть момент рождения, то переименование есть новое рождение, предполагающее либо смерть старого, либо во всяком случае духовную катастрофу, изменение не темы, но типа, характера развития [6, с. 139].

Философское и филологическое развитие проблематики религиозных традиций имяславия [18] находит воплощение в завершающем разделе булгаковского труда — «Имя Божие»:

Бог, открываясь в мире чрез человека, свидетельствует о Себе в Его сознании, именует Себя, хотя и его устами; именование есть действие Божие в человеке, человеческий ответ на него, проявление энергии Божией [6, с. 147–148].

Богоборческая хула не есть безбожие, но противобожие, вражда к Богу, и имя Божие, хотя и хулимое, в действительности попадает хулителю. Для бесов, которые, принадлежа к миру духовному, не имеют защиты тела и относительной слепоты, Имя Божие, при всей ненависти их к Нему, действует как пламень, к которому не могут они приблизиться [6, с. 153].

Надо отметить и то, что индивидуальный стиль булгаковского сочинения зчат в пушкинской стихии русского литературного языка и близок суггестив-

ному жизнеподобию прозы Л. Н. Толстого, а по кристаллической ясности своей не уступает философскому почерку А. Шопенгауэра или, скажем, Р. Генона [10], которых легко и приятно читать вне зависимости от того, согласны мы с автором или нет по тем или иным частным и общим вопросам. Это тем более удивительно, что «Философия имени», вообще говоря, передает очень сложные комплексы смыслов в их высококодифференцированной означенности...

Антигностический космологизм булгаковской метафизики в лучшую сторону отличает ее от существенно близких опытов Флоренского и Лосева [12]. Мысль, в которой сохранен онтологический статус космической реальности, герменевтически не растворенной ни в схоластической рефлексии по поводу авторитетности источников [4], ни в культурно-морфологических и психологических галлюцинациях ученых [44]. Современные космологические разработки, постепенно отходящие от классической в физике XX в. фридмановской модели однородно-изотропной «расширяющейся Вселенной», постепенно и неуклонно подводят к идее о невозможности ее *описания* как Целого [15] — но это происходит потому, что внутри физики, внутри самого астрофизического миропонимания [13] обнаружился дефицит того, что составляет его предпонимающую основу, а именно — метафизики.

Булгаков радикальным образом исполняет этот пробел, и новое открытие его трудов — мы в этом уверены — принадлежит будущему; его софиология не является «реликтовым излучением» умершей интеллектуальной культуры.

Антисемиотический космологизм «Философии имени» С. Н. Булгакова связан с развитием совершенно иного, непривычного для нынешнего научного сознания взгляда на природу языковой символики: не антропогенетического, а онтотеологического. И это было весьма своеобразное филологическое воскрешение опять-таки Лейбница:

Бог, создав человека существом общественным, не только внушил ему желание и поставил ему в необходимость жить среди себе подобных, но и даровал ему речь, которая должна была стать великим орудием и всеобщей связью общества. Таково происхождение слов, служащих для представления, а также и для объяснения *идей* [24, с. 274].

Согласно «философии имени», язык есть энерго-информационная и онтолого-символическая, проще говоря, *бытийная, а не знаковая* система.

До сих пор не решен вопрос о возможностях однозначной патристической верификации этого исходного принципа, уходящего в архаические мифоосновы человеческого сознания. Несомненно, что этот антисемиотизм есть дальнейшее развитие филологического платонизма К. Аксакова:

Сказать, что слово знак, невозможно; в таком случае все только знак [2, с. 400].

Слово, само по себе взятое, есть целый мир, оторванный от случайности, простирающийся над всем природным миром; поэтому слово само по себе уже изящно. И так язык сам по себе, простое выговаривание, *вещание*, есть уже изящное явление... Слово вообще есть уже акт поэтический, оторвание от случайности целого мира, явление его в новом образе [2, с. 402].

Как справедливо отмечает И. Б. Роднянская,

получи труд Булгакова своевременную известность на Западе, он мог бы послужить профилактикой эксцессов лингвистической философии. Ведь там, где эта последняя усматривает дезориентирующее влияние языка на мышление и объявляет «метафизичность» естественного языка его недугом, требующим от аналитиков «терапии», Булгаков блестяще показал, как гением языка не ставятся ложные, а, напротив, разрешаются подлинные «метафизические», философские проблемы [33, с. 12].

Введение в более широкий научно-исследовательский и прикладной оборот гениального труда крупнейшего русского мыслителя обещает ему счастливое будущее... Ведь «Философия имени» отца Сергея Булгакова, как мы постарались здесь показать, — наиболее продуманное в своей сущностной завершенности *метафизическое* дополнение к современным герменевтико-культурологическим, структуралистско-феноменологическим и всевозможным генетическим разработкам о языке, имеющим несомненную, но лишь *относительную* ценность, лишь оттеняющую космологическую неисчерпаемость самой языковой мифоосновы — того, что в традиционном символизме именуют ангельским *языком птиц*. Впрочем, это обстоятельство требует особого заключительного прояснения.

Крупномасштабная культурно-цивилизационная динамика в ее историсофском моделировании позволяет видеть современный мир извне: материалистическая мифология прогресса оказывается духовным упадком человечества, но упадок — это и время собирания плодов. Планетарная цивилизация является наследницей и продуктом глобального культурного кризиса. В этом отношении наиболее репрезентативной выступает альтерноосферная тематика в контексте наследия Р. Генона, открытого отнюдь не только метафизической эзотерике великих традиций, но и культурфилософской классике вплоть до Ницше и Хомякова, для которых «Дионисос Кушитский и Аполлон Иранский» [23, с. 13] противоположны в качестве ноологических принципов. Отходя от сложившихся академических представлений, ноосферу можно понимать по-разному: как верховную аполлоническую область умных люминофаний — иными словами: как Царство Божие; или же — в противоположном варианте — как Вавилонскую Башню, возводимую тщетно (подобие Сизифова труда) в результате мучительной эволюции, скользящей над адскими дионисическими безднами... В первом случае ей соответствует жанровый комплекс оды, восходящего и благоговейного гимнического пения, обращенного к божественной сфере; во втором — сатиры, низвергающей в бездну ничтожества и пародирующего перепляса.

«В различных традициях, — отмечал Генон, — часто упоминается о таинственном наречии, именуемом “язык птиц”: название явно символично, т. к. само значение, придаваемое знанию этого наречия как прерогативе высокого посвящения, не позволяет понимать его буквально» [11, с. 79]; «птицы часто выступают символами ангелов, т. е. именно высших состояний» [11, с. 80]; «поэзия изначально... не была той суетной “литературой”, которой она сделалась вследствие вырождения в нисходящем движении человеческого цикла, и облагодала подлинно сакральной природой» [11, с. 82]. «Поэзия, — вторит этому и М. Хайдеггер, — собственно, не является литературой» [38, с. 246]. «Слово

“поэзия”, — показывает Генон ее мифопоэтические истоки, — происходит от греческого глагола *poiein*; он имеет то же значение, что и санскритский корень *Kri*, от которого происходит *Karma* и который обнаруживается в латинском глаголе *creare* (творить), понимаемом в его первоначальном значении» [11, с. 83]. «Исламская традиция, — указывает интересующий нас автор, — говорит, что Адам, в бытность свою в земном Раю, говорил стихами, т. е. ритмизированной речью...» [11, с. 82]. Особый «сириакский язык» передает «солнечное или ангельское озарение, как оно проявлено в центре человеческого состояния» [11, с. 82]; «в классической западной античности... поэзия еще именовалась “языком Богов”» [11, с. 83]; «поэт... истолкователь “священного языка”, сквозь который брезжил Божественный Глагол... существо, одаренное в некотором роде пророческим даром, позже, вследствие вырождения... превратился в вульгарного “гадателя”...» [11, с. 83]; в этом же ряду, согласно Генону, стоит и «колдовство» как «процедура низшей магии»; но «магия и даже чародейство есть не более, чем последний остаток исчезнувших традиций» [11, с. 83].

Классическая историческая поэтика дает здесь дополнительный теоретический материал [8]. Еще в XIX в. Г. Гегель вслед более ранним романтическим, барочным и мистическим построениям будет развивать в своей философии истории концепцию трех мировых эпох, характеризуя их как «символическую» (Восток), «классическую» (античность) и «романтическую» (христианство). В «Исторической поэтике» А. Н. Веселовского и у его последователей в XX в. (А. В. Михайлов, С. С. Аверинцев, В. П. Раков) также развивается глобальная модель трехчастной мировой истории [19; 30]: мифологическую эпоху дориторического слова, где имена и сущности совпадали, сменяет эпоха риторико-классическая, где слово вздымается над миром, выступая как космообразующая и жизненно-регулятивная сила, ее в свой черед сменяет эпоха антириторическая, где всякое слово выступает по преимуществу как индивидуально-авторский стиль, эгологическое высказывание о глухом мире (кантовско-паскалевская вселенная, или равнодушная тотальность, гениально представленная в поэзии Е. А. Баратынского [3, с. 128–132]), где тютчевско-хайдеггеровское пробуждение «языка природы», «зова бытия» и «голоса вещей» равнозначно возвращению человечества в лоно мифа. Разумеется, перегородки между эпохами не абсолютны: в надвременном идеале — все эти смыслы смотрятся друг в друга и отражаются в любом художественном целом, что может быть убедительно показано в опытах аутентичных герменевтических реконструкций, принадлежащих и нашему авторству (эти многочисленные труды легко найти и нет необходимости здесь перечислять).

Интересно, что исходное глубинное мифораскрытие, где символическое миропонимание выступает в качестве дориторической основы риторики, может быть осмыслено одновременно в качестве восходящего и нисходящего гипертендов: движение от земного рая к небесному Иерусалиму всецело не моделируется в качестве процессов прогрессии или деградации, но представляется драматической элевацией, связанной с символическими полетами, раскрытием бездн и трагических пропастей, выражающих в контексте авраамических традиций глубочайшую драму богочеловеческих отношений.

Отечественная философия имени (отцы Павел Флоренский и Сергей Булгаков, А. Ф. Лосев), знаменуя параллельно хайдеггеровской герменевтике финал классического сознания, возвращает человеческое мышление к мифу, свидетельствующему о метарациональности существования и Логосе, предвещающем любые человеческие умозрительные расклады. Подобно тому, как за метафизикой политики всегда будут просматриваться архаическое возделывание поля и детская игра в захват земли, так и за поэтикой культурно-исторических интенций стоят не столько человеческие, сколько ангелические силы. Но сегодня почти утрачено понимание культуры как сакрального космоса и символического раскрытия бытия, на поиски которого ориентирует поздний Хайдеггер, однако похоже, что пока нет полного забвения в бытии — не будет и всеобщего воскресения в Логосе. «Мифос и Логос, — отмечал Хайдеггер, — в противовес мнению, бытующему в расхожей истории философии, никоим образом не выступают в философии противоположностями друг другу; напротив, ранние греческие мыслители употребляли Мифос и Логос в одном и том же значении... своей изначальной сути» [38, с. 42].

А. Ф. Лосев в работе «Диалектика мифа» определяет миф как «развернутое магическое имя» [25, с. 217]; но магическое имя не есть часть речи, его вообще нет в обычно понимаемом коммуникативном языке — как мы видим, ему ближе т. н. «невыразимость словом»: подлинное имя, которое есть присутствие сущности присутствующего, это — язык птиц и немота людей, которая не всегда должна прочитываться негативно, ибо когда сам мир начинает говорить, то человек иногда ему лишь молчаливо вторит... Такое имя для декосмизированного сциентистского сознания оказывается неприступной крепостью и царством непроницаемой ночи — но оно же оказывается «золотым слитком» и «обратной перспективой» [35; 36] для тех, кто подобно Гераклиту Эфесскому жил в космосе, а не в полисе, в последнем же постепенно погибал...

Работая четверть века над имяславческим наследием отца Сергея Булгакова, мы пришли к дальнейшему раскрытию намеченных у него идей, связанных с поворотом от языка — к космосу, от лингвистического восприятия слова — к онтологическому пониманию его природы; определим эту область как метафизику частей речи. Интересно, что если у Лосева в качестве важнейшей части речи выступает существительное («сущность есть имя»), а у Флоренского — глагол («отглагольность языка»), то у Булгакова это — местоимение как «одна из наиболее ранних и всеобщих форм языка» [7, с. 78] (для последующего раскрытия данной метафизической проблематики частей речи нам представляется предпочтительнее другое, ориентированное на изначальное парижское издание булгаковского текста с классическим предисловием Л. Зандера 1953 г., опущенным редактором И. Б. Роднянской и Н. К. Бонецкой, указывающей в самом начале своего комментария на недоступность рукописи); «личные местоимения я, ты, он, она, оно, мы, вы, они... выражают именно тот молчаливый жест, который всегда присутствует в имени» [7, с. 77]; а местоимение «я» характеризуется Булгаковым как «воронка в глубь бытия» и «вечная неподвижная точка, в отношении которой является недоразумением спрашивать, может ли оно возникнуть или погибнуть» [7, с. 79]. «В местоимении... первого лица я имею нечто неизменное и в то же время абсолютно указуемое», «оно

есть око, через которое мы видим мир» [7, с. 80]. «Я есть ориентирующая точка бытия, мысли и слова. От я отсчитываются направления, им измеряются расстояния. Все личные местоимения суть варианты я, его зеркальные отражения: ты — это другое я, мы — многие я, он, они — суть те, которые имеют природу я» [7, с. 82]. «Местоимение есть символ усли, невыразимой глубины сверхбытия, первоипостасности... природа местоимения как слова коренным образом отличается от природы слова вообще» [7, с. 83]. Поэтому местоимение выступает здесь как абсолютный исток и основа космической речевости — абсолютное подлежащее.

Имя существительное выступает, с одной стороны, как самопроявление сущности и «космическая потенция» [7, с. 89], однако же оно есть и «экзистенциальное суждение, в котором подлежащим является некоторая точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, но именуется, а сказуемое есть имя» [7, с. 85]; «имя есть скрыто суждение, неразвернутое предложение» [7, с. 89]. Согласно Булгакову, «слова суть... звучания мира в человеке [7, с. 90], «именования... суть сказуемые, ставшие подлежащими» [7, с. 91], при этом «теряет свое значение обычное различие имен собственных и нарицательных» [7, с. 92], а мир предстает всецело живым как для поэта или ребенка:

...все имена суть ни собственные, ни нарицательные, но уж, если пустить это выражение, собственно-нарицательные, конкретно-всеобщие: собственными их делает связка, нарицательными — имя-смысл», хотя «энергия этого самоопределения, его интенсивность, бывает различна... [7, с. 93].

Поскольку, по Булгакову, «речь сводится к именованию» [7, с. 133] и «в тайне именованья... есть и тайна языка» [7, с. 111], когда «имя есть самооткровение вещи, оно принадлежит вещи, а не говорящему» [7, с. 103], а «космический коммунизм бытия» [7, с. 107] исходно предполагает «существо слова во всеобщей сказуемости» [7, с. 109], то и все части речи представляют собою развитие идеи «имени существительного» как «всеобщей формы речи и мысли»: «...существует идеальная форма имени существительного, которую может облекаться всякое слово» [7, с. 117].

Имя прилагательное тогда выступает как сущностное допроявление и свечение свойства именуемой сущности; глагол — как имя действия; причастие — как имя признака сущности по ее проявлениям; деепричастие — как имя синергии к логоцентрическому тренду; наречие — как проявление динамического признака сущности.

Имя числительное передает опыт исчислимости, однако, согласно Булгакову, в одном лице — неоплатонику и отчасти антипифагорейцу, «категория слов известного содержания, именно обозначающая число, выделена в особую часть речи по соображениям грамматически-утилитарным и довольно схоластическим, и во всяком случае самостоятельность этой грамматической категории по существу может быть оспариваема», поскольку «имена числительные... представляют собою либо имена существительные... или имена прилагательные... или же наречия» [7, с. 119–120].

Предлоги и союзы выступают как разнообразные энергии оформления сущностных сегментаций, а пунктуация и синтаксис предстают уже как чи-

стый космологический дизайн и сакральное ориентирование в море сущности. Особо отметим фундаментальную данность — в языке нет ничего кроме имени и синтаксиса, иными словами — сущностей и связей между ними; в их равновесии реализуется классическая словесность.

Любопытна фактура древних и средневековых текстов, исключая синтаксис; древность и христианский мир символически запечатлели эту «сплошность», неисчерпаемое море сущности, безбрежность онтологического смысла, континуальную непрерывность содержания; классика же являет конструктивное напряжение между содержанием и формой (оно неустойчиво: проявления этого имеют место в барокко, сентиментализме, романтизме, символизме, где очевидно нарастающая меонизация дискурса), активизируется сегментация сущностей, интенсифицируется коммуникация меж ними; однако приходит модерн как триумф формы и чистой коммуникативности с измельчением и последующей нивелировкой сущностей... Таким образом, мы видим, что происходит трансисторическая победа синтаксиса над именем, как и цифры (количества) над словом (качеством) [20], однако эта победа Пиррова и бесконечное Слово когда-нибудь обязательно ниспровергнет конечную цифру.

В итоге хотелось бы указать великолепные герменевтические примеры погружения в поэтическое слово Гельдердина, Тракля, Дрема, принадлежащие классике западной мысли конца Нового времени [9; 39; 43], — здесь мы можем почерпнуть много родственного в самой постановке темы Имя и Бытие с наследием отца Сергия Булгакова.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Путь к существенному // Михайлов А. В. Языки культуры. — М., 1999.
2. Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. Рассуждение кандидата Московского университета К. Аксакова, написанное на степень магистра философского факультета. — М., 1846.
3. Баратынский Е. А. Последняя смерть // Баратынский Е. А. Избранное. М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 2003.
4. Брайллович С. М. Герменевтика и религиозная традиция // Герменевтика: история и современность (Критические очерки). — М., 1985.
5. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. — Вып. 1 / Сост.: А. Л. Доброхотов, С. Б. Неволин, Л. Г. Филонова. — М., 1993.
6. Булгаков С. Н. Философия имени // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч.: в 2 т. — СПб.; М., 1999. — Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения.
7. Булгаков С. Н. Философия имени. — СПб.: Наука, 1999.
8. Веселовский А. Н. От певца к поэту. Выделение понятия поэзии // Веселовский А. Н. Избранное: Историческая поэтика. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2006.
9. Гвардини Р. Гельдерлин. Картина мира и боговдохновенность. — СПб.: Наука, 2015.
10. Генон Р. Царство количества и знамения времени. М., 1994.

11. Генон Р. Язык птиц // Генон Р. Символы священной науки. — М.: Беловодье, 1997.
12. Гогтишвили Л. А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А. Ф. Имя. — СПб., 1997.
13. Грищук Л. П., Зельдович Я. Б. Космология // Физика космоса: маленькая энциклопедия. — М., 1986.
14. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. — М., 1984.
15. Девис П. Суперсила: Поиски единой теории природы. — М., 1989.
16. Деррида Ж. О грамматиологии. — М., 2000.
17. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. — М., 1993.
18. Имяславие: Сб. богословско-публицистических статей, документов и комментариев: т. 1–3. — М., 2003–2007.
19. Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. — М.: Наследие, 1994.
20. Катасонов В. Ю. В начале было Слово, а в конце будет цифра. — М.: Кислород, 2019.
21. Ковсан М. Имя в Танахе. — Иерусалим, 1995.
22. Комаров Ю. С. Общество и личность в православной философии. — Казань, 1991.
23. Кошелев В. А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А. С. Соч.: в 2 т. — М.: Медиум, 1994. — Т. 1: Работы по историософии.
24. Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии (Книга третья: О словах) // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. — М., 1983. — Т. 2.
25. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. — М.: Мысль, 1994.
26. Лукач Й. Пути богов: К типологии религий, предшествовавших христианству. — М., 1984.
27. Луначарский А. В. Трагизм жизни и белая магия // Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. — СПб., 1994. — Кн. 1.
28. Малявин В. В. Сумерки Дао: Культура Китая на пороге Нового времени. — М., 2003.
29. Мечковская Н. Б. Язык и религия: Лекции по филологии и истории религий. — М., 1998.
30. Михайлов А. В. Историческая поэтика и герменевтика. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.
31. Нарликар Дж. Неистовая Вселенная. — М., 1985.
32. Потебня А. А. Слово и миф. — М., 1989.
33. Роднянская И. Б. Схватка С. Н. Булгакова с Иммануилом Кантом на страницах «Философии имени» // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: Соч.: в 2 т. — М., 1999. — Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание.
34. Сапов В. В. Булгаков // Русская философия: Словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. — М., 1995.
35. Флоренский П. А., священник. Автореферат; Троице-Сергиева Лавра и Россия; Иконостас; Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность; Предполагаемое государственное устройство в будущем. — М.: Мир книги, Литература, 2007.
36. Флоренский П. А. Обратная перспектива. — СПб.: Общество памяти игумены Таисии, 2006.
37. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.

38. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? — М.: Академический Проект, 2010.
39. Хайдеггер М. Язык в стихотворении (Фрагменты) // Тракль Г. Избранные стихотворения. — М.: Carte Blanche, 1994.
40. Хайдеггер М. Язык. — СПб., 1991.
41. Хомяков А. С. Записки о Всемирной Истории // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 8 т. — М., 1900. — Т. 5–7.
42. Шопенгауэр А. О языке и словах // Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. — М., 2001. — Т. 5.
43. Шпенглер О. Философия лирики // Шпенглер О. Пессимизм? — М.: Крафт+, 2003.
44. Яки С.-Л. Бог и космологи. — Долгопрудный, 1993.

*А. В. Черняев, А. Ю. Бердникова**

ОСНОВНЫЕ ВЕХИ РЕЦЕПЦИИ ИДЕЙ ТРАКТАТА Н. А. БЕРДЯЕВА «НОВОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ» НА ЗАПАДЕ

В статье рассматривается социально-исторический, интеллектуально-культурный и биографический контексты творческой истории и встречи со стороны читательской аудитории работы Н. А. Бердяева «Новое Средневековье», публикации которой в 1924 г. сопутствовал беспрецедентный резонанс в западном мире. На основании изучения широкого круга источников, включающего эпистолярные и мемуарные тексты, прослеживается формирование замысла и дальнейшая литературная судьба самого известного произведения Бердяева. Рассматривается история переводов «Нового Средневековья» и его публикаций на иностранных языках, при этом особое внимание уделяется переводам на немецкий и французский языки. В историко-философском контексте освещены личные и идейные взаимоотношения Бердяева с зарубежными мыслителями (в частности, Ж. Маритеном и Ф. Либом), проанализировано непосредственное влияние, оказанное работой Бердяева на формирование их взглядов. Предпринята попытка типологического сопоставления концепции «Нового Средневековья» с идеями таких зарубежных авторов, как О. Хаксли, Ж. Бернанос, Р. Вакка, У. Эко, У. Бек, исходя из этих примеров дана предварительная оценка значения концепции русского мыслителя в контексте развития западной и мировой мысли XX в.

Ключевые слова: медиевализм, Н. А. Бердяев, «Новое Средневековье», Ж. Маритен, Ф. Либ, Р. Вакка, У. Эко, У. Бек, О. Хаксли.

A. V. Chernyaev, A. Yu. Berdnikova
THE MAIN PHASES OF RECEPTION OF IDEAS OF N. A. BERDYAEV'S TREATISE
"NEW MIDDLE AGES" IN THE WEST

The article is devoted to the analysis of the socio-historical, intellectual-cultural and biographical contexts of N. A. Berdyaev's work "New Middle Ages". Publication of that work

* Черняев Анатолий Владимирович, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН; chernyaev@iph.ras.ru;

Бердникова Александра Юрьевна, кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии РАН; alexser015@yandex.ru

in 1924 was accompanied by an unprecedented resonance in the Western intellectual society. Based on the study of a wide range of sources, including epistolary and memoir texts, the article traces the formation “New Middle Ages”: from the idea of creation till the further literary fate of this Berdyaev’s most famous work. The history of translations of the “New Middle Ages” and its publications in foreign languages is considered, with special attention paid to translations into German and French. In the historical and philosophical context, Berdyaev’s personal and ideological relationships with foreign thinkers (in particular, J. Mariten and F. Lieb) are highlighted, and the direct influence of Berdyaev’s work on the formation of their views is analyzed. An attempt is made to typologically compare the concept of the “New middle Ages” with the ideas of such foreign authors as O. Huxley, J. Bernanos, R. Vacca, W. Eco, U. Based on these examples, an assessment of Berdyaev’s ideas in the context of the Western intellectual and cultural heritage of the twentieth century is given.

Keywords: mediaevalism, N. A. Berdyaev, “New Middle Ages”, J. Mariten, F. Lieb, R. Vacca, U. Eco, U. Beck, O. Huxley.

Идея наступления эпохи «нового Средневековья», зародившись в творчестве йенских романтиков в конце XVIII в. (автором этой идеи традиционно принято считать Новалиса (настоящее имя — Фридрих фон Харденберг, 1772–1801), высказавшего ее в работе «Христианство или Европа» (опубл. в 1823 г.). Такая реактуализация средневекового наследия уже в XIX в. получила в среде историков определение как «идея медиевализма» — особого «культурного феномена», в контексте которого «для формирования образа современности используются символы и топосы, восходящие к средневековью» [17, с. 154]. Многими авторами также подмечается широта предметного поля медиевализма (хотя бы по сравнению со стандартно понимаемой медиевистикой), и делается вывод, что на основании этого медиевализм как явление можно сравнить, например, с ориентализмом, понимаемым в широком спектре смыслов (в т. ч. включающем в себя научные и академические коннотации) [16, с. 346–359]. Дальнейшее развитие идея «нового Средневековья» получает уже в XX в. благодаря одноименной работе Н. А. Бердяева, написанной и изданной им в 1924 г. в Берлине. Популярность концепции «возвращения Средних веков» на Западе, последовавшая практически сразу после публикации данной работы, повлияла не только на развитие философии, но и таких научных дисциплин, как история, социология, политология, экономика, литературоведение, искусствоведение и т. д. (см.: [3]).

Достаточно известными примерами переосмысления наследия эпохи Средних веков в контексте наступления кризиса эпохи модерна могут считаться работы многих как отечественных, так и западных мыслителей XX в. Так, одним из первых (но не столь явных, как у Бердяева) опытов анализа подобного рода можно назвать работу немецкого философа О. Шпенглера «Закат Европы» («Der Untergang des Abendlandes», 1918). Затем, уже после успеха «Нового Средневековья» на Западе, нашлось немало мыслителей, сравнивавших идеи, высказанные в этих двух работах (см.: [8, с. 142]). На концепцию «нового Средневековья» Бердяева ссылался французский писатель экзистенциального толка Жорж Бернанос (1888–1948), выступая во второй половине 1930-х гг. в леволиберальной прессе против начала войны в Испании и режима генерала Франко. Концепцию «нового Средневековья» Бердяева Бернанос использовал, делая вывод о характере испанского народа:

Если новое Средневековье, о котором говорит Бердяев, однажды наступит, это произойдет на той старой земле, где живет единственная европейская раса, сохранившая все несовершенства и всю добродетель детства, его самоотверженность, героизм и, увы, жестокость [10, с. 193–194].

Многие западные исследователи (в т. ч. Анна Мишель Фюме, переводчица «Нового Средневековья» на французский язык) находили схожие с историсофскими идеями Бердяева мотивы в повести Бернаноса «Под солнцем Сатаны» («*Sous le soleil de Satan*»), вышедшей в 1926 г. в серии «*Collection le Roseau d'or*».

Опосредованными откликами на идеи Бердяева можно считать также известные на Западе труды итальянских мыслителей: писателя и ученого Умберто Эко (1932–2016) и писателя, философа и профессора математики Роберто Вакка (р. 1927). Нередко в среде исследователей работы именно этих мыслителей упоминаются (наравне с самим трудом Н. А. Бердяева) в качестве «основополагающих» касаясь темы «нового Средневековья» [12, с. 177–189]. Своеобразный всплеск интереса к идее кризиса современной эпохи и «нового возврата» к средневековым идеалам и реалиям в Италии пришелся на 70-е гг. XX в. Первым, обратившим на данный феномен пристальное внимание, стал ученый-математик, инженер компьютерных систем и футуролог Роберто Вакка, обозначив свое видение данной проблемы в книге «Ближайшее средневековое будущее. Упадок больших систем» («*Il Medioevo prossimo venturo. La degradazione dei grandi sistemi*», 1971; английский перевод «*The Coming Dark Age*», 1973). Создавая этот труд, Вакка, по собственному признанию, во многом вдохновлялся деятельностью Римского клуба, сравнительно «молодой» по тем временам организации, основанной в 1968 г. [27, р. 5]. В данной книге Вакка представляет западное общество как «общество потребления» и совокупность «сложных систем» (экономических, политических, социальных, технологических и т. д.), «случайный крах» любой из которых может в теории за очень быстрое время привести к «падению» всей западной техногенной цивилизации в целом [27, р. 10–11]. Закономерным результатом этого, согласно мысли ученого, и должен в итоге стать возврат к Средневековью, который, по его расчетам, случится уже в самом «ближайшем будущем». Но стоит отметить, что на этом выводе футурологические исследования Роберто Вакка не закончились: так, в 1986 г. он выпустил еще одну книгу под названием «Ближайшее ренессансное будущее» («*Rinascimento prossimo venturo*»), в которой, продолжая заниматься анализом «сложных систем», уже предложил ряд возможных сценариев «преодоления общеевропейского кризиса», в качестве таковых особенно выделяя «развитие культуры» и создание «общества знания» («*la società della conoscenza*») [28, р. 15].

Книга «Ближайшее средневековое будущее» стала достаточно резонансной и вызвала множество откликов; автором одного из которых выступил У. Эко, написав в 1972 г. эссе «Средние века уже начались» («*Il Medioevo è già cominciato*») (некоторые исследователи ошибочно указывают в качестве даты выхода этой работы 1994 г., когда увидел свет ее перевод на русский язык, выполненный Е. Балаховской). Эссе вышло в сборнике работ «Документы о новом Средневековье», где были опубликованы также работы Ф. Коломбо,

Дж. Сакко и Фр. Альберони [23]. В этой работе Эко анализирует положение, в котором оказалось современное ему западное общество, представляя «неизбежный» возврат к Средневековью, обозначенный Р. Ваккой, в качестве главного «мифа эпохи»; сходные черты между современностью и эпохой Средних веков он находит в таких феноменах, как: апокалипсичность мышления; неокочевничество (в качестве которого сейчас выступает развитая туристическая отрасль и авиаперевозки); монастырская культура (ярким примером которой, по мнению ученого, являются западные университеты); искусство, строящееся по модели бриколажа; неофеодализм, проявляющий себя в экономическом и политическом кризисах, и т. д. Отдельного упоминания заслуживает параллель, которую проводит Эко, между Великой римской империей и современной американской цивилизацией (обозначаемой им, соответственно, как «Великая Американская империя») [20, с. 164–167]. Но при этом, как отмечают многие исследователи творчества итальянского мыслителя, будучи всегда в первую очередь медиевистом, в своих рассуждениях Эко расценивает наступление эры «нового Средневековья» с положительной точки зрения, характеризуя «средневековые кризисы» как «залог дальнейшего развития, время создания новых идей, новых перспектив и нового человека» [11, с. 112]. Стоит отметить также, что У. Эко еще раз пристально обращается к идее наступления эпохи «нового Средневековья» уже в начале 2000-х гг., находясь под впечатлением от атаки террористов на Всемирный торговый центр 11 сентября 2001 г. В период с 2001 по 2006 гг. выходит ряд его эссе и газетных публикаций на эту тему, впоследствии в переводе на русский язык составивших сборник «Полный назад! “Торячие войны” и популизм в СМИ» [19]. К этому же времени относится расширенное и дополненное другими работами переиздание его работы «Средние века уже начались» [24]. Здесь он развивает мысль о «мифическом» и отчасти «магическом» характере техногенной цивилизации для взгляда обывателя, вследствие чего им выявляется основная черта, позволяющая говорить о наступлении эпохи «нового Средневековья»: абсолютная неуверенность «обывателя» в завтрашнем дне: «Может быть, если задуматься, то по традиции ожидание конца света “*mala tempora currunt*” (дурные времена настали) оправдывается тем фактом, что в мире все перевернулось» [19, с. 557].

В Германии тема наступления эпохи «нового Средневековья» нашла отклик в концепции «общества риска» известного социолога и философа Ульриха Бека («Общество риска. На пути к другому модерну», 1986; «Что такое глобализация», 1997). Согласно его рассуждениям, возврат к Средневековой эпохе является характерной чертой процесса глобализации, особенностями которого являются появление транснациональных корпораций, неофеодализм в экономике и политике, «сословное» деление стран на «первый, второй и третий мир» [7, с. 85–86] и т. д.

Стоит упомянуть также и о рецепции идей Бердяева в творчестве английского писателя Олдоса Хаксли (1894–1963), взявшего в качестве эпиграфа к своему роману-утопии «О, дивный, новый мир» («*Brave New World*», 1932) слова из французского перевода «Нового Средневековья» (точнее, из эссе «Демократия, социализм и теократия»):

Les utopies apparaissent bien plus réalisables qu'on ne le croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante: comment éviter leur réalisation définitive?... Les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies. Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée rêveront aux moyens d'éviter les utopies et de retourner à une société non utopique moins "parfaite" et plus libre [25, p. 2]. (Но утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос, как избежать окончательного их осуществления <...> Утопии осуществимы. <...> Жизнь движется к утопиям. И открывается, быть может, новое столетие мечтаний интеллигенции и культурного слоя о том, как избежать утопий, как вернуться к не утопическому обществу, к менее «совершенному» и более свободному обществу [18, с. 6]).

Выбор именно этого фрагмента для эпиграфа столь значимой в творчестве Хаксли книги представляется неслучайным: существует достаточно много исследований, демонстрирующих пристальное внимание британского литератора по отношению к русскому культурному и литературному наследию: в частности, к творчеству А. Блока, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского и др. [15, с. 85–88]. Обращение же к «Новому Средневековью» здесь органично вписывается в контекст осмысления феноменов утопии и антиутопии, что являлось одной из центральных тем творчества Хаксли конца 1920-х — начала 1930-х гг. [15, с. 229–231]. Идею обращения к концепции «нового Средневековья» применительно к современной эпохе, различным ее кризисам и «вызовам», в той или иной степени можно найти также в работах П. Сорокина, Дж. Джейкобс, Н. Стоуна, А. Минка, З. Баумана, О. Г. Эксле, Д. Рашкоффа, В. Шляпентоха, Ж. ле Гоффа, Э. Гидденса, К. Ясперса, А. А. Зиновьева, Г. П. Щедровицкого и др.

Одну из основных задач, которую ставил перед собой Бердяев в начале своего пребывания за границей, он озвучил в письме к писательнице и деятелю Конституционно-демократической партии Ариадне Владимировне Тырковой-Вильямс (1869–1962):

Прежде всего, хочется Вам сказать, что я считаю своей миссией за границей — по мере сил отвлекать русских от исключительной поглощенности политикой и мелочной борьбой разных политических групп и обратить <их> к духовной жизни и <к> духовным интересам [21, с. 324–340].

Не будет преувеличением утверждение, что Бердяеву удалось «обратить к духовной жизни» не только русских эмигрантов той поры, но и многих европейских мыслителей, во многом благодаря весьма продуктивным личным контактам и дружбе с ними. В число этих мыслителей почти сразу после эмиграции Бердяева вошли Г. А. Кейзерлинг, М. Шелер, О. Шпенглер, Ф. Либ, Д. Койген; позже, уже в период жизни русского философа во Франции, к ним добавились Ж. Маритен, Г. Марсель, Ш. Дю Бос, Э. Жильсон, А. Жид, Л. Блюм, Э. Мунье и др. Можно согласиться с О. Д. Волгогоновой и признать, что, во многом благодаря таким обширным связям с западными мыслителями Бердяев стал «своеобразным “посредником” между русской и западной культурами» [4, с. 296].

Многие исследователи (В. В. Зеньковский, Н. П. Полторацкий) включают берлинский период творчества Н. А. Бердяева в «историософский», или «исторический», этап развития его интересов. Всего В. В. Зеньковский выделял четыре таких «условных» периода деятельности философа: этический, религиозно-мистический, историософский и персоналистический:

Чтобы дать обзор главных высказываний Бердяева на философские темы, я (несколько искусственно) разбиваю все творчество его на четыре периода, но эти периоды не столько отмечают (хронологически) разные ступени в философском развитии Бердяева, сколько выражают разные аспекты его философии. Каждый период можно характеризовать по тому акценту, который его отмечает, но это вовсе не исключает наличности в данном периоде построений и идей, которых акцент придется уже на другой период. Первый период выдвигает на первый план этическую тему, и хотя до конца жизни Бердяев был прежде всего и более всего моралистом, но в наиболее чистой своей форме, без осложнения другими началами, моральная тема характерна именно для первого периода его творчества. Второй период отмечен религиозно-мистическим переломом в Бердяеве — и, конечно, религиозно-мистическая тема дальше уже не выпадает из его сознания, но ее акцент в наиболее чистой форме падает на второй период творчества Бердяева. Третий период определяется акцентом на историософской проблеме (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии); наконец, четвертый период (или четвертый акцент) связан с персоналистическими идеями его [5, с. 669].

Н. П. Полторацкий, в свою очередь, также делит творчество Бердяева на четыре периода, но при этом, противопоставляя свою схему классификации Зеньковского, считает «историософский» период вторым по хронологии (первый — социологический, или психологический — от юношеского увлечения марксизмом до первой русской революции; второй — исторический, или космический — от 1905 г. до середины 20-х гг.; третий — этический, или персоналистический — от середины 20-х до середины 30-х гг.; четвертый — эсхатологический — от середины 30-х до смерти Бердяева в 1948 г.) [14, с. 7–8].

Теме осмысления исторического пути России и мира были посвящены следующие труды Бердяева: «Философия неравенства» (1923), «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924), «О рабстве и свободе человека» (1933), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1955) и др. Из них впервые увидели свет во время пребывания Бердяева в Берлине такие работы, как: «Мирозерцание Достоевского», «Смысл истории» (1923), «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1923) и «Новое Средневековье (размышления о будущем русской и европейской культуры)» (1924).

В окончательную редакцию «Нового Средневековья» вошли три эссе: собственно «Новое Средневековье», «Демократия, социализм и теократия» и «Размышление о русской революции». К ним по мере выхода различных переводов «Нового Средневековья» на иностранные языки могли добавляться другие работы Бердяева; так, к примеру, в состав англоязычного перевода, выполненного Дональдом Эттуотером (Donald Attwater), была дополнительно включена статья Бердяева «Генеральная линия советской философии» («“General line” of Soviet philosophy»), впервые опубликованная в журнале «Путь» (1932).

№ 4; отдельное издание — «Генеральная идея советской философии и воинствующий атеизм», Париж: YMCA-press, 1932), в которой он сравнивал советский марксизм и основанный на гегельянстве диалектический материализм с философией «общего дела» Н. Ф. Федорова.

Первоначально при публикации своих трудов в Берлине на русском языке (в 1923 г. «Смысл истории» и «Философия неравенства»; в 1924 г. — «Новое средневековье») Бердяев столкнулся с проблемами организационного и материального характера; в конечном итоге эти работы были выпущены в издательстве «Обелиск», которому Бердяев, согласно воспоминаниям его супруги Лидии Юдифовны Бердяевой, был вынужден продать свои рукописи буквально «за гроши» [1, с. 153]. Но после выхода в свет «Нового средневековья» философ стал стремительно приобретать популярность у европейской аудитории. Практически сразу после русскоязычного издания этой работы стали выходить ее переводы на иностранные языки, число которых достигло четырнадцати, в т. ч. переводы на французский, немецкий, английский, датский, испанский, нидерландский, венгерский, японский, польский, хорватский, румынский, шведский и т. д. Список известных переводов в хронологическом порядке их появления был отражен в библиографии мыслителя, составленной в 1978 г. его бывшим секретарем Тамарой Федоровной Клепининой (1897–1987) [6]. Вот, к примеру, некоторые из них: *Le Nouveau Moyen-Âge. Réflexions sur le destinées de la Russie et de l'Europe.* Trad. par A. M. F. Paris: Plon, 1927. VIII + 295 p.; *Das Neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Russlands und Europas.* [Aus dem Russischen übersetzt von Alexander Kresling.] Darmstadt: O. Reicht, 1927. 146 p.; *The End Of Our Time. Together with an essay on the «General line» of Soviet philosophy* [trans. by Donald Attwater.] London: Sheed and Ward, 1933. 258 p.; *Den Nye Middelalder.* København: Sørensen, 1936; *Una Nueva Edad Media. Reflexiones acerca de las destinos de Rusia y de Europa.* Versión española de José Renom. 2ª ed. Barcelona: Editorial Apolo, 1932. 237 p.; *De Nieuwe Middeleeuwen.* Amsterdam: Die Poorte, 1935; *Az Űj Középkor.* Budapest: Pro Christo Diakszöv, 1935; *現代の終末* [Gendai No Shūmatsu]. Trad. de Arakawa Tatsuhiko. Tokyo: Mikasa Shobo, 1953, 126 p.; *Nowe Średniowiecze.* Trad. de Marjan Reuttю Warszawa: Wyd. Rój, 1936; *Novo Srednovjekovje. Razmišljanja o sudbini Rusije i Evrope.* [Preveo Nikola Thaller.] Varazdin: Tisak i naklada. J. B. Stiflera, 1932, 102 p.; *Tankar Om Demokratien? Socialismen och Theokraien.* Stockholm: Den Enskilde, 1945 (Trad. partielle) и т. д. (см.: [22, pp. 35–36]). Свидетельством популярности «Нового Средневековья» могут также выступить и рецензии на данную работу, появившиеся в западной прессе как сразу, так и спустя годы после ее выхода. Некоторые из немецкоязычных рецензий на «Новое Средневековье» перечислены в работе Штефана Райхельта, посвященной рецепции идей Бердяева в Германии: Blasber U. *Das neue Mittelalter* // *Annalen der Philosophie and der philosophischen Kritik.* 1927. VI. Bd. 38f; Lestschinski J. *Das neue Mittelalter* // *Weltwirtschaft Zeitschrift für weltwirtschaftliches Archiv und Seeverkehr an der Universität Kiel.* 1927. 25. Bd., 203; Michel E. *Der Bolschewismus und die Kernfrage Europas.* Aus Anlaß von N. Berdjajevs Schrift „Das Neue Mittelalter“ // *Der Kunstwart.* 1927. 40. S. 22–28; Rinn H. *Das neue Mittelalter* // *Der Kunstwart.* *Deutscher Diens am Geiste.* 1927. 40. S. 346–349; Rosenstoch E. *Das neue Mittelalter* // *Una Sancta /*

Sonderheft Ostkirche. 1927. 3. S. 125–128; Rutenbork G. Ein neues Mittelalter? // Evangelische Welt. Nachrichtendienst der Evangelischen Kirche von Westfalen. 1949. 3. 712f. [26, S. 238–248].

Нельзя сказать, что сам Бердяев воспринимал такой повсеместный успех своего произведения с радостью, поскольку не считал «Новое Средневековье» своей лучшей работой:

Эта маленькая книжка, в которой я пытался осмыслить нашу эпоху и ее катастрофический характер, сделала меня европейски известным. Сам я не придавал такого значения этой книжке, но в ней я, действительно, многое предвидел и предсказал. У меня есть острое чувство судеб истории, и для меня это противоречие, потому что я мучительно не люблю истории. Я не любил, когда многие иностранцы рассматривали меня, главным образом, как автора «Нового средневековья». Я написал книги более значительные и для меня, и по существу, но менее доступные для широкого чтения [2, с. 496].

В дневниках Л. Ю. Бердяевой мы можем найти подтверждение непростой истории появления на свет работы «Новое Средневековье» и ее издания: в конце 1934 г., обсуждая с супругой вышедший в Париже свой труд «Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи)», Бердяев сокрушался: «Мне очень интересно: неужели книга эта, как и другие, пройдет незамеченной у русских? Ведь нигде и никто о моих книгах не упоминает. Какой-то заговор молчания, бойкот» [1, с. 58]. В связи с этим на ум Николаю Александровичу и его жене приходит аналогия с изданием «Нового Средневековья»: «Одно время мы думали даже, что придется искать деньги, чтоб издать ее на свой счет... А книга эта имеет такой успех в Европе, переведена на фр<анцузский>, англ<ийский>, немец<кий>, испанский» [1, с. 58].

Хронологически первым в череде переводов «Нового Средневековья» на европейские языки стало ее немецкоязычное издание, состоявшееся в 1927 г. Стоит отметить, что «Новое Средневековье» было не первой работой Бердяева, переведенной на немецкий язык; этому предшествовало издание на немецком двух других работ мыслителя: «Смысл истории» («Der Sinn der Geschichte», 1925) и «Мирозерцание Достоевского» («Die Weltanschauung Dostojewskijs», 1927). Переводчиком первой стал немецкий лингвист и историк искусства эстонского происхождения Отто фон Таубе (Otto Freiherr von Taube, 1879–1973); второй — корреспондент О. Шпенглера Вольфганг Грёгер. «Новое Средневековье» же, как уже было сказано, вышло на немецком языке в 1927 г. под названием «Das neue Mittelalter», и его переводчиком стал Александр Креслинг (Alexander Kresling), также занимавшийся переводом на немецкий язык работы С. Н. Булгакова «Трагедия философии» («Die Tragödie der Philosophie», 1927). Примечательно, что все три вышеназванных перевода вышли при помощи и деятельном участии графа Г. А. фон Кейзерлинга (Hermann Alexander Graf Keyserling, 1880–1946), с которым Бердяев познакомился практически сразу после своего переезда в Берлин:

В Берлине в это время я встретился и с Кейзерлингом, с которым возникли потом более близкие отношения. Кейзерлинг произвел на меня впечатление человека блестящего, но тоже эгоцентрического. Это один из самых блестяще

одаренных людей Европы. Он отлично говорил по-русски, как и на многих языках. Меня всегда трогало отношение Кейзерлинга ко мне, он всегда относился ко мне с большим вниманием и сердечностью. Он помог напечатанию на немецком языке моей книги «Смысл истории» и написал к ней предисловие. Он писал обо мне статьи, в которых очень высоко оценивал мою мысль [2, с. 495–496].

Интересна история перевода «Нового Средневековья» на французский язык, проливающая свет на отношения Бердяева с французским теологом, представителем неотолизма Жаком Маритеном (1882–1973). Знакомство Маритена и Бердяева состоялось в 1925 г., в первые месяцы после прибытия Бердяева во Францию. Это знакомство, переросшее затем в настоящую дружбу, как впоследствии будет вспоминать Бердяев, произошло благодаря вдове французского мыслителя Леона Блуа (Léon Bloy, 1846–1917; анализу творчества Леона Блуа Бердяев посвятил свою статью «Рыцарь нищеты» (журнал «София», М., 1914. № 6, июнь. С. 49–78), во многом повлиявшего на формирование взглядов Маритена, а также благодаря активному участию Маритена в организованном Бердяевым в 1926 г. «Кружке религиозных интерконфессиональных исследований», заседания которого происходили «в русском доме на Boulevard Montparnasse» [2, с. 511–514]. Упомянутый Бердяевым «русский дом» располагался по адресу: Париж, бульвар Монпарнас, дом 10. В нем находились РСХД, Религиозно-философская академия и редакция журнала «Путь» [9, с. 344]. О деятельности «Кружка» Бердяев упоминает в «Самопознании»; о нем же пишет в комментариях к русскому переводу избранных писем Ж. Маритена к Бердяеву Е. В. Бронникова. Так, в архивных документах из фонда Бердяева в РГАЛИ (Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 933) сохранилась информация о том, что в данных собраниях принимали участие и выступали с лекциями Г. В. Флоровский («Идея творения в христианской философии»), Э. Мунье («Два понятия жертвенности»), Л. П. Карсавин («Божественность и человечность Иисуса Христа и проблема свободы») и др. Сам Бердяев делал доклад на тему «Власть и свобода в Церкви», Ж. Маритен — «Природа сотворенная в ее отношениях с Богом» [9, с. 344]. На заседаниях «Кружка» выступали с лекциями и принимали участие в прениях и дискуссиях католические и протестантские теологи, а также русские религиозные мыслители (Г. В. Флоровский, Л. П. Карсавин, С. Н. Булгаков, Г. П. Федотов и др.). В 1928 г. кружок был закрыт официально (поскольку представителям католической церкви было запрещено участвовать в его заседаниях вместе с протестантами), но на этом «интерконфессиональные собрания» не завершились, переместившись в дом самого Бердяева в Кляма-ре. Автором перевода «Нового Средневековья» на французский язык стала жена близкого друга Бердяева и Маритена, философа и католического теолога Станисласа Фюме (1896–1983) Анна Мишель (урожденная Розова). Бердяев был не вполне доволен изначальным вариантом этого перевода, выполненного, по его мнению, слишком «дословно», тогда как сам Николай Александрович хотел, чтобы это было скорее «переложение» его текста на французский язык с сохранением всех основных идей. Об этом мы можем почерпнуть информацию из переписки Бердяева и Маритена, частично опубликованной Е. В. Бронниковой в 1992 г. в журнале «Путь». «Дорогой друг, я, как и Вы, огорчен тем, что Вы пишете о переводе Вашей книги, — сообщает Маритен Бердяеву в письме

от 9 августа 1926 г. — Думаю, лучше всего было бы написать Фюме, что сам перевод Вы находите точным, но чересчур буквальным, а, по Вашему мнению, необходимо настоящее переложение, дабы получился, и по стилю, и по содержанию, французский эквивалент русского текста... Но в любом случае, я думаю, лучше будет сделать это до того, как я прочту работу: это меньше заденет г-жу Фюме, которая приложила к переводу столько стараний (и которая, кстати, если верить, совершенно сознательно стремилась сделать его дословным)» [9, с. 335]. В переписке Бердяева и Маритена также можно найти информацию о возможных заглавиях этого перевода. Так, Бердяев предлагал в качестве основного варианта заглавие «Культура, цивилизация и религиозное преображение», которое показалось Маритену «слишком длинным». В качестве альтернативных вариантов Маритеном были предложены «Мудрость истории» и «Философия культуры» [9, с. 343]. В итоге, как известно, франкоязычный перевод «Нового Средневековья» был выпущен под практическим дословным заглавием («Un Nouveau Moyen age») в серии «Collection le Roseau d'or» (Коллекция «Золотая трость»; в интерпретации Л. Ю. Бердяевой — «Коллекция золотого тростника») в парижском издательстве «Plon» в 1927 г. (второе издание — там же в 1930 г.). Коллекция «Золотая трость» (1925–1932, название представляет собой отсылку к Откровению св. Иоанна Богослова (21: 15) где «золотая трость» является эталоном для измерения небесного Иерусалима: «Говоривший со мною имел золотую трость для измерения города и врат его и стены его») была основана Жаком Маритеном совместно с французскими мыслителями, литературными критиками и писателями Анри Массисом (1886–1970), Фредериком Лефевром (1889–1949) и Станиславом Фюме. В ней также вышел французский перевод работы Бердяева «Размышления о судьбах России и Европы» (на русском увидевшей свет в 1924 г. в Берлине). Кроме этого, в «Коллекции» публиковались труды А. М. Ремизова (поэма «Страсть девы» и сказка «Петушок»), Б. К. Зайцева (рассказ «Преподобный Сергей Радонежский») и др. [10, с. 191–202]. На Западе именно франкоязычное издание «Нового Средневековья» стало одним из самых популярных; спустя почти десятилетие после первого выхода этого перевода его тираж превысил десять тысяч экземпляров и все еще пользовался спросом [1, с. 158].

Кроме Маритена в числе зарубежных мыслителей, на которых, по их собственному признанию, оказала особое влияние работа Бердяева «Новое Средневековье», стоит отметить швейцарского философа и протестантского теолога Фрица Либа (Frietz Lieb, 1892–1970), с которым Николай Александрович состоял в дружеских отношениях и о котором он очень тепло отзывался в своих воспоминаниях:

Из всех приобретенных на Западе друзей я должен вспомнить об очаровательном Либе, швейцарском теологе и вместе с тем социалисте. Он был совершенно помешан на русских и России, имел чудесную русскую библиотеку, просил называть его Федором Ивановичем, хотя он был Фриц. Общение с ним было сердечное, без условностей, в нем была русская хаотичность. Он человек с большими знаниями и умственными интересами. Беседа с ним была интересна. Его отношение к русской мысли было трогательно, он раздирался между К. Бартом и русской религиозной философией. Он был другом нашего дома. Вспоминаю о нем с любовью [2, с. 530].

Либ одним из первых отреагировал на выход немецкого перевода «Нового Средневековья», в письме к Бердяеву от 3 февраля 1928 г. сравнивая эффект, произведенный на него этой работой, с эффектом разорвавшейся бомбы: «Ihr 'Neues Mittelalter' hat bei mir wie eine Bombe eingeschlagen...» [13, л. 4] Именно «Новое Средневековье» стало для Либ, по его собственному признанию, «ответом на все гнетущие вопросы, атакующие нас перед лицом кризиса нашей культуры и нашей жизни» («Das Buch war wirklich für mich eine Antwort auf all die bedrückenden Fragen die auf uns angesichts der Krisis unserer Kultur und unseres ganzen Lebens stürmen») [13, л. 4 об.]. Более того, в идеях, изложенных Бердяевым в «Новом Средневековье», а также в работе «Смысл истории», Либ видел «общую основу», «общую почву» «Востока и Запада» — «германского протестантизма» и «русского православия». Единственное, с чем Либ выражал здесь свое несогласие, — это понимание Бердяевым свободы в историческом и теологическом смыслах. В рамках концепции «нового Средневековья», полагает он, свобода должна дополняться идеей всеобщего предопределения, — и только в этом случае можно будет найти выход из наступившего в Европе «кризиса культуры» [13, л. 5].

Таким образом, работа «Новое Средневековье» может быть признана не только значительной вехой для творчества самого Бердяева, но также и важным произведением для формирования современных парадигм в западной и отечественной гуманитарной науке, осмысление которых остается актуальным и по сей день. В заключение же можно отметить, что идея наступления «нового Средневековья», получившая большой резонанс в среде как западных, так и отечественных мыслителей после выхода одноименного труда Н. А. Бердяева в 1924 г., находила своих поклонников и приверженцев и в дальнейшем? хотя Н. А. Бердяев был далеко не единственным мыслителем XX в., обратившимся к идее «возвращения» Средних веков, наступления эпохи «нового Средневековья» (развитием этой концепции занимались также Питирим Сорокин, Г. П. Щедровицкий, А. А. Зиновьев и др.).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяева Л. Ю. Профессия: жена философа / сост., авт. предисл. и коммент. Е. В. Бронникова. — М.: Молодая гвардия, 2002. — 262 с.
2. Бердяев Н. А. Самопознание. Русская идея. — М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. — 604 с.
3. Блехер Л. И., Любарский Г. Ю. Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья. — М.: Академический проект, 2003. — 608 с.
4. Волгогонова О. Д. Бердяев. — М.: Молодая гвардия, 2010. — 390 с.
5. Зеньковский В. В. История русской философии. — М.: Академический проект; Раритет, 2001. — 880 с.
6. Клепинина-Аржаковская Е. Д. Т. Ф. Клепинина, секретарь Н. А. Бердяева (биографические материалы) // «Великий киевлянин» Николай Бердяев / под ред. М. Ю. Савельевой, Д. Суходуб, Г. Е. Аляева. — Киев: Изд. Дом Дмитрия Бурого, 2018. — С. 484–487.

7. Купряшкин И. В. Конец современности: впереди Средневековье? // Вестник БГУ. — 2016. — № 6. — С. 81–89.
8. Левицкий С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли: в 2 т. — Франкфурт-на-Майне: Посев, 1981. — Т. 2. — 231 с.
9. Маритен Ж. Письма к Н. А. Бердяеву. 1926–1936 гг. / публ. и прим. Е. В. Бронниковой // Путь. — 1992. — № 2. — С. 333–346.
10. Мийе-Жерар Д. Русское присутствие во Франции 1920–1930-х гг. На страницах журнала «Золотая трость» // Новейшая история России. — 2015. — № 1 (12). — С. 191–202.
11. Папушина А. А. Внутреннее Средневековье Умберто Эко // VMA. — 2017. — № 1. — С. 107–119.
12. Пилюгина Е. В. Общество постмодерна в парадигме «Нового Средневековья»: концептуализация // Вестник РХГА. — 2016. — Т. 17, вып. 1. — С. 177–189.
13. Письма Либа Фрица (Lieb Fritz) Н. А. Бердяеву // РГАЛИ. — Ф. 1496. — Оп. 1. — Ед. хр. 579. — 29 л.
14. Полторацкий Н. П. Бердяев и Россия. (Философия истории России у Н. А. Бердяева). — Нью-Йорк: Общество Друзей Русской Культуры, 1987. — VI + 270 с.
15. Рабинович В. С. Олдос Хаксли: эволюция творчества. — Екатеринбург: Уральское литературное агентство, 2001. — 448 с.
16. Савицкий Е. Е. «Новый медиевализм» четверть века спустя // Новое литературное обозрение. — 2015. — № 5 (135). — С. 346–359.
17. Филюшкин А. И. Медиевализм: почему нам сегодня нужны средние века? // Историческая экспертиза. 2018. № 4 (17). С. 153–162.
18. Хаксли О. О, дивный, новый мир / пер. с англ. О. Сорока. — М.: Азбука-классика, 2000. — 351 с.
19. Эко У. Полный назад! / пер. с ит. Е. Костюкович. — М. Астрель: Corpus, 2012. — 608 с.
20. Эко У. Средние века уже начались / пер. с ит. Е. Балаховской // Иностранная литература. — 1994. — № 4. — С. 258–267.
21. Янгиров Р. Против течения: Николай Бердяев и его спор с «Белым Делом» о России // Отечественные записки. — 2007. — № 3 (май-июнь). — С. 324–340.
22. Bibliographie des Oeuvres de Nicolas Berdiaev. Établie par Tamara Klépinine. — Paris: YMCA-press, 1978. — 160 p.
23. Eco U, Colombo F, Alberoni F, Sacco G. Documenti su il nuovo Medioevo. — Milano: Bompiani, 1973. — 349 p.
24. Eco U. Dalla periferia dell'impero: cronache da un nuovo Medioevo. — Milano: Bompiani, 2003. — 359 p.
25. Huxley A. L. Brave New World. — London: Chatto & Windus, 1932. — 311 p.
26. Reichelt S. G. Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920–1950. Eine rezeptionshistorische Studie. — Leipzig: Universitätsverlag, 1999. — 273 s.
27. Vacca R. Il Medioevo prossimo venturo. — Milano: Mondadori. 1971. — 208 p.
28. Vacca R. Rinascimento prossimo venturo. — Milano: Bompiani. 1986. — 286 p.

К 150-летию И. И. Лапшина и Н. О. Лосского

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.014

УДК 1 (091)

*О. Т. Ермишин**

И. И. ЛАПШИН И ТВОРЧЕСТВО Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В статье рассмотрены работы И. И. Лапшина об эстетике и метафизике Ф. М. Достоевского. Автор анализирует концепцию Лапшина в его работе «Эстетика Достоевского» (1922) и его подход к исследованию литературных текстов, затем высказывает предположение, что на последующие работы Лапшина о Достоевском могли оказать влияние религиозно-метафизический подход Н. А. Бердяева в книге «Миросозерцание Достоевского» (1923) и активное участие Лапшина в Семинарии под руководством А. Л. Бема в Праге. По мнению автора статьи, Лапшин не только изучал творчество Ф. М. Достоевского, но и пытался его осмыслить с философской точки зрения. В итоге он проделал эволюцию от кантианства к философии творчества и исследованию русской культуры.

Ключевые слова: русское эмиграция, эстетика, кантианство, метафизика, персонализм, литературоведение, революция.

O. T. Ermishin

I. I. LAPSHIN AND THE WORKS OF F. M. DOSTOEVSKY

In the article considered the works of I. I. Lapshin on the esthetics and metaphysics of F. M. Dostoevsky. The author of the article analyzes the concept of Lapshin in his work «Esthetics of Dostoevsky» (1922) and his approach to the study of literary texts. Then he suggests that the religious-metaphysical approach of N. A. Berdyaev in his book «The World Vision of Dostoevsky» (1923) could influence to the subsequent works of Lapshin about Dostoevsky, as well as active Lapshin's participation in the Seminary under the leadership of A. L. Bem in Prague. In author's opinion, Lapshin not only studied the works of F. M. Dostoevsky, but also tried to understand them from a philosophical point of view. As a result, he made an evolution from Kantianism to the philosophy of creativity and the study of Russian culture.

Keywords: Russian emigration, esthetics, Kantianism, metaphysics, personalism, literary criticism, revolution.

* Ермишин Олег Тимофеевич, доктор философских наук, доцент, Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, Московский государственный институт культуры; oleg_ermishin@mail.ru

И. И. Лапшин и Ф. М. Достоевский — конечно, две несопоставимые фигуры не только по значимости для русской культуры, но и относительно двух различных сфер творческой деятельности — философии и литературы. Тем не менее следует учесть, что Достоевский прочно вошел в историю русской философии, его творчество получило множество интерпретаций в работах отечественных мыслителей (В. С. Соловьева, В. В. Розанова, Д. С. Мережковского, Л. Шестова, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, Ф. А. Степуна и др.). На первый взгляд, Лапшин в этом ряду занимает скромное место, но творчество Ф. М. Достоевского оказало заметное влияние на него и эволюцию его философских взглядов, что, безусловно, заслуживает внимания.

И. И. Лапшин вскоре после того, как был выслан из Советской России в 1922 г., переиздал уже в эмиграции свою работу «Эстетика Достоевского» (Берлин, 1923), которая ранее вышла в сборнике «Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы» (Пг., 1922). Работа Лапшина о Ф. М. Достоевском содержит как авторскую интерпретацию эстетических взглядов русского писателя, так и концепцию литературного творчества. Свой философский подход к эстетике Достоевского Лапшин сформулировал следующим образом: «У всякого великого художника имеется известное мировоззрение, не сформулированное отчетливо и тем не менее типичное потенциально в его произведениях» [4, с. 95]. Материал для выявления этого мировоззрения Лапшин предлагал искать в письмах, дневниках, статьях по эстетике, а также в том, что он называл «искусство в искусстве» — в процессах художественного творчества, эстетических идеях в высказываниях героев и самого автора.

Однако сразу можно обратить внимание на то, что Лапшин, который ранее писал статьи о музыке, использует имеющийся опыт в исследовании музыкальной эстетики по отношению к литературе, проводит аналогии между двумя видами творчества. Так, он ссылается на свою статью «О музыкальном творчестве» (1915), сопоставляет А. С. Пушкина и Н. А. Римского-Корсакова как пример гармонии между стремлениями к выражению и художественной форме. Для Лапшина прежде всего существует личность писателя (или композитора), его мировоззрение и особенности восприятия. У Достоевского Лапшин выделяет наблюдательность, способность схватывать из жизни отдельные фрагменты, чтобы потом переносить их в область фантазии. Кроме того, творческое воображение Достоевского имеет «сновидческий» характер, т. е. описание снов в его романах, по мнению Лапшина, наиболее ярко показывает проникновение в психологию героев, раскрытие их внутреннего мира. Лапшин, ссылаясь на свою статью «О перевоплощаемости в художественном творчестве» (1913), явно пытается понять Достоевского в контексте теории, согласно которой писатель не просто описывает литературных героев, а перевоплощается в них.

Однако одной идеей перевоплощаемости Лапшин не ограничивается, а на ее основе делает выводы в соответствии с неокантианскими взглядами — во-первых, он утверждает, что писатель или поэт способен выходить за рамки личных чувств и воплощать в творчестве «типически-индивидуальные» переживания; во-вторых, носителем этих типических переживаний является «идеализированное фиктивное Я» [4, с. 101]. Возможно, с точки зрения неокантианства такая философская интерпретация выглядит вполне последо-

вательной, но все-таки возникает некоторое противоречие между конкретной личностью писателя, о которой пишет Лапшин, и его фиктивным Я, которое каким-то образом рождается в процессе творчества. Далее попробуем понять основную идею Лапшина и сравнить ее с альтернативными концепциями творчества Ф. М. Достоевского.

Лапшин исходит из идеи эстетической иллюзии, которая присутствует в художественном творчестве. Под иллюзией имеется в виду, что действительность проходит через творческое воображение писателя и перерождается в образы, которые обладают новыми качествами, в т. ч., как полагал Лапшин, типичностью. Типизация образа — это процесс «выделения в нем характерного, существенного», он связан «с некоторым подчеркиванием типических черт преувеличением, но мера такого преувеличения не может быть постигнута никаким расчетом, но лишь артистической чуткостью, вдохновением художника» [4, с. 104]. С одной стороны, то, что создает писатель, является художественной фикцией, обманом, но с другой — это эстетическая реальность, в которой присутствует знание о сущности жизни, красоте, правде. Достоевский хорошо понимал разницу между красотой в жизни и искусством, и Лапшин попытался показать эстетическую проблему, относящуюся именно к противоречиям между жизненной действительностью и художественным вымыслом.

По мнению Лапшина, Достоевский придерживался эстетических взглядов, близких к идеям Шиллера и Канта, т. е. полагал художественное творчество автономной сферой. Эстетическое переживание, которое пытается передать писатель в художественном творчестве, является по определению Лапшина «эмоциональным мышлением». Для Достоевского большое значение в творчестве и эстетике имела красота, которая символизировала гармонию. Именно поиск гармонии, стремление примирить жизненные противоречия определяют эмоциональное мышление Достоевского, его отношение к литературе и искусству. Достоевский, как доказывал Лапшин, одновременно отображал действительность и преображал ее, предвосхищая явления и события. Лапшин дает следующую формулировку: «Отображение, преображение и предвосхищение — вот три момента художественного творчества в его отношении к изображаемому» [4, с. 121]. Он строит систему эстетического восприятия в духе неокантианства, находя для каждого «момента художественного творчества» психологические элементы в сознании писателя, но в конечном итоге все эти элементы сводятся к эмоциональному процессу перевоплощения. Неокантианское мировоззрение не допускает другой связи между индивидуальными сознаниями (как писателя, описывающего своих героев, так и читателя, воспринимающего литературные образы), кроме эмоционального перевоплощения. Таким образом, у Лапшина получается, что писатель живет в сознании литературных героев и действует от их лица, а читатель узнает себя в них и начинает подражать им. По мнению Лапшина, процесс художественного творчества имеет две стороны: писатель угадывает типические (общечеловеческие) образы, а читатель узнает их. Как ни пытается Лапшин быть убедительным в доказательствах и примерах, все же его концепция выглядит довольно бедной и схематичной. Достоевский слишком сложен, чтобы уложить его творчество в подобную схему. Тем не менее в рассуждениях Лапшина есть ряд интересных наблюдений и замечаний.

Лапшин находит в текстах Достоевского цитаты, которые подтверждают его точку зрения. В речи Достоевского «Пушкин» Лапшин, например, выделяет указание на то, что гений отличается самостоятельностью страдания, глубиной самосознания, всенародностью, всечеловечностью. Таким образом, гений сочетает в себе индивидуальные и универсальные черты — первые относятся к психологии, а вторые уже выходят за рамки ограниченного сознания, но Лапшин упорно пытается свести их к переоплощаемости. По его мнению, Достоевский «усматривает у Пушкина совершенно исключительную способность перевоплощаться в типы других национальностей» [4, с. 133]. Переоплощаемость становится у Лапшина каким-то чудесным свойством писателя, которое полностью снимает проблему солипсизма и интересубъективности (восприятия чужого «я»). С одной стороны, Лапшин разделяет идею Канта об универсальности искусства, с другой — анализирует творчество конкретного писателя, обладавшего ярко выраженной индивидуальностью. Чтобы примирить эти две стороны, Лапшину и понадобилась идея переоплощаемости, которая осталась не до конца проясненной. Возможно, Лапшину эта идея казалась очевидной и не требующей доказательств. Однако следовало бы объяснить, каким образом то, что имманентно сознанию, переходит в область трансцендентную ему (сам Лапшин различал «имманентную фантастику» и «трансцендентную фантастику»). Лапшин стремился преодолеть жесткие рациональные схемы кантианства, но они еще довольно сильно удерживали его мысль. В работе о Достоевском 1922 г. он смог предложить только свой вариант кантианской (или неокантианской) эстетики. Оригинальная философия творчества возникает у Лапшина только в конце жизни в докладе «О своеобразии русского искусства» (Прага, 1944) с идеями «соборного индивидуализма», «мистического реализма», «приближения к идеальному совершенству». Чтобы понять такую идейную эволюцию, необходимо рассмотреть возможные влияния на Лапшина других работ о Достоевском (в т. ч. авторов, которые могли если не оказать прямого влияния, то послужить импульсом для размышлений Лапшина).

В 1923 г. в Праге, где к тому времени поселился Лапшин, выходит известная книга Н. А. Бердяева «Миросозерцание Достоевского». Подход Бердяева к творчеству писателя совершенно противоположен взглядам Лапшина. Для Бердяева главное в произведениях Достоевского — диалектика идей («трагическое движение идей»). Идеи Достоевского Бердяев определяет как «судьбы бытия, первичные огненные энергии». Он ставит себе задачу создать целостный духовный образ Достоевского, считая, что до него Достоевского рассматривали только с точки зрения разных миросозерцаний. Чтобы понять Достоевского, считает Бердяев, нужен целостный подход, который позволит раскрыть «дух» этого писателя.

Что же могло привлечь внимание Лапшина или задеть его в книге Бердяева? Например, то, что Бердяев категорически отрицает идею перевоплощения. Он заявляет, что в творчестве Достоевского «нет ничего эпического, нет изображения объективного быта, объективного строя жизни, нет дара перевоплощения в природное многообразие человеческого мира» [1, с. 17]. Действие в романах Достоевского разворачивается в метафизическом мире, в котором люди живут идеями. Творчество Достоевского Бердяев считает символическим,

как и всякое подлинное искусство, т. е. оно есть «мост между двумя мирами», между божественным и человеческим. Для Достоевского человек был главной темой, загадкой, философской задачей. С этой стороны Достоевский близок Бердяеву, который признает, что не только раскрывает мирозерцание писателя, но очень многое добавляет от себя. У Бердяева Достоевский предстает не просто литературным гением, но еще диалектиком, метафизиком и мыслителем, обладающим даром особой художественной интуиции. Если Лапшин отдавал предпочтение идее перевоплощения, то Бердяев считал, что основной метод Достоевского — «гениальная интуиция человеческой и мировой судьбы» [1, с. 9]. Однако возникает вопрос: какую «интуицию» имеет в виду Бердяев? Интуицию А. Бергсона, Н. О. Лосского или предлагает какое-то свое, оригинальное понимание интуиции?

Бердяев полагал, что в Новое время было утрачено представление о духовной глубине человека. Достоевский возвращает проблему человека, создает новую антропологию. Его художественный метод направлен на исследование человеческой природы, которая обладает духовной безграничностью. Под интуицией Бердяев подразумевает проникновение в эту глубину человеческой души, в «духовную имманентность», которая не поддается рациональным методам исследования. Несмотря на то что многое в человеке иррационально, Достоевский, по мнению Бердяева, создает на основе художественной интуиции целую систему антропологии.

Для Бердяева антропология Достоевского начинается с идеи свободы. Человек идет путем свободы, выбирая между добром и злом. Свобода есть сущность, недоступная для рационального познания. Бердяев пишет: «Свобода есть Истина четвертого измерения, она непостижима в пределах трех измерений. “Эвклидов ум” бессилен разрешить тему о свободе» [1, с. 85]. Тема свободы раскрывается Достоевским через галерею литературных героев, поставленных в экстремальные условия выбора. Зло, как и свобода, оказывается у Достоевского метафизической категорией. И те, кто выбирают путь зла, совершают духовное самоубийство, уташают в себе божественные образ и подобие. В них происходит раздвоение личности (разговор Ивана Карамазова с чертом). Чтобы сохранить целостность души, приходится пройти через испытания и страдания, которые Достоевский рисовал как муки совести и покаяния (Раскольников). Как считал Бердяев, достижение духовной свободы и обретение высшей, христианской любви, которая есть утверждение в вечности, — главная цель человека в понимании Достоевского.

Самые актуальные темы в творчестве Достоевского для Бердяева — это революция и социализм. Бердяев выдвинул тезис «Достоевский — пророк русской революции». Он не просто анализировал творчество Достоевского, а на его примере развивал интерпретацию революции как духовного явления (по мнению Бердяева, революция совершается «в духе людей»). Бердяев заявляет: «Достоевский до глубины исследует путь, влекущий человека к революции, вскрывает его роковую внутреннюю диалектику» [1, с. 137]. Однако можно утверждать, что именно Бердяев исследует диалектику уже совершившейся революции, продолжая то, что только предвидел Достоевский. Неприятие революции на том основании, что в ней отрицается свобода и утверждается

рабство человека, — в этом гораздо больше от миросозерцания Бердяева, чем Достоевского. Бердяев рассматривал героев Достоевского со своей точки зрения, которая им сформулирована так: «Человек несчастен, судьба его трагична, потому что он наделен свободой духа» [1, с. 144]. Свобода есть та метафизическая категория, в свете которой Бердяев оценивал все творчество Достоевского и делал выводы. А проблема свободы для Бердяева полностью раскрыта у Достоевского в «Легенде о Великом Инквизиторе».

Идея принуждения против идеи свободы — так Бердяев понимал противостояние Великого Инквизитора и Христа в романе Достоевского. Он заявлял: «Такого отождествления образа Христа со свободой духа, доступной лишь немногим, никогда не бывало» [1, с. 212]. И далее Бердяев проповедует философию христианской свободы и обличает социальную утопию (по его мнению, Великий Инквизитор — своеобразный «демократ» и «социалист»). Достоевский дал в «Легенде о Великом Инквизиторе» откровение свободы, а Бердяев понимал себя как толкователь этого откровения. В целом взгляд Бердяева на Достоевского вполне естественен в контексте его философии свободы и творчества. Вместе с тем Бердяев предложил интересную религиозно-философскую интерпретацию идей Достоевского и даже в какой-то мере попробовал развивать их. Основной же итог в размышлениях Бердяева о Достоевском сводится к тезисам: «Последние выводы из христианского антропоцентризма сделаны Достоевским. Религия окончательно переходит в духовную глубину человека. Духовная глубина возвращается человеку» [1, с. 218]. Главное для Бердяева в творчестве Достоевского — этот «антропологический переворот» и исследование человека в его «духовной глубине».

Не будет преувеличением утверждение, что историческим контекстом философского интереса Бердяева к Достоевскому были революционные потрясения в России (одним из импульсов для написания его книги, по признанию самого Бердяева, стали семинарские занятия в Вольной академии духовной культуры в Москве). Однако вскоре в эмиграции опять возобладал более научный, академический подход к творчеству русского писателя, что хорошо заметно на примере Семинария по изучению Достоевского в Праге.

Указанный Семинарий существовал с 1925 г. под руководством А. Л. Бема. По итогам его деятельности за период 1925–1929 гг. был опубликован первый сборник «О Достоевском» (Прага, 1929). Интересно, что среди участников Семинария было несколько философов, в том числе И. И. Лапшин, который в первом сборнике опубликовал сразу две статьи. О них во вступлении «От редактора» А. Л. Бем писал: «Вопросам конкретного изучения Достоевского посвящены два этюда И. И. Лапшина. Первый — намечает ряд параллелей к Великому инквизитору историко-философского и литературного характера. Второй — привлекает внимание к образу Крафта из “Подростка”, выдвигая вопрос о его возможном прототипе в лице студента Крамера» [2, с. 52]. Действительно, Лапшин во второй половине 1920-х гг. занимался в Семинарии А. Л. Бема исключительно «конкретным изучением» Достоевского, совершенно не вспоминая о своей теории «перевоплощения».

«Легенду о Великом Инквизиторе», которая занимает ключевое место в размышлениях Н. А. Бердяева, Лапшин рассматривал почти исключительно

с точки зрения сравнительной текстологии. Он обнаружил издание средневековой рукописи, в которой есть отдельные фразы, сходные с текстом Ф. М. Достоевского. Затем он указал на «религию человечества» О. Конта и сам факт, что французский позитивист предлагал сотрудничество иезуитам. Другое возможное влияние на Достоевского Лапшин находил в книге Д. Штрауса «Жизнь Христа», в частности в трактовке трех искушений в пустыне. Более подробно он остановился на теории «двойной истины», которая привлекала внимание многих мыслителей от Раймунда Сабундского до М. Монтеня. В рассуждениях Великого Инквизитора Лапшин усмотрел мотивы из «Опытов» Монтеня, в которых (в главе «Апология Раймунда Сабундского») обсуждается слепая вера в чудо и тайну, покорность Церкви. Очень кратко в размышлениях Лапшина обозначена проблема атеизма как извращенной формы религиозной веры. В целом же Лапшина остался в области гипотез и предположений, что, как справедливо заметил в рецензии на сборник С. И. Гессен [2, с. 184], не позволило ему раскрыть тему, заявленную в названии («Как сложилась Легенда о Великом Инквизиторе»).

Названия статей Лапшина в сборнике «О Достоевском» не совпадают с темами его докладов в Семинарии А. Л. Бема. Согласно отчету А. Л. Бема «Семинарий по изучению Достоевского при Русском народном университете в Праге (1925–1933)», Лапшин сделал в Семинарии три доклада: «Мысли по поводу творческих идей Достоевского», «Атеисты в произведениях Достоевского», «Метафизика Достоевского» [2, с. 285–287]. Последний доклад сделан на тему опубликованной в 1931 г. новой концептуальной работы Лапшина о Достоевском. К 50-летию смерти Ф. М. Достоевского в первых номерах журнала «Воля России» за 1931 г. Лапшин опубликовал очерк «Метафизика Достоевского». Можно предположить, что этот очерк был в той или иной мере критическим ответом на книгу Бердяева «Миросозерцание Достоевского». Хотя Лапшин совсем не упоминает Бердяева, у него встречаются некоторые выражения, прямо указывающие на знакомство с книгой своего оппонента (например «эвклидов ум»).

Лапшин развил метафизическую концепцию, альтернативную основным идеям Бердяева. В самом начале очерка он заявил, что в отличие от рациональной философии в литературе существует «вид эмоционального познания», «философская поэзия», связанная с «органическим единством идей» [3, с. 59]. И далее попытался показать, с одной стороны, философские взгляды Достоевского (прежде всего, по переписке), а с другой — систему идей, представленную в его литературных сочинениях. Миросозерцание Достоевского складывалось из сомнений, скептицизма, мистики и особого отношения к реальности (по выражению Лапшина, «потери чувства реальности» или ослабления его), а на примере его героев писатель осуществлял исследование личности и антропологических проблем, поиск веры и метафизических основ человеческого бытия.

Лапшин дал следующее определение: «...метафизические воззрения Достоевского на *реальность внешнего мира*, Бога, души и т. д. являются не метафизикой знания, а метафизикой чувства» [3, с. 63]. Исходя из этого определения, Достоевский, по мнению Лапшина, был мистическим реалистом, т. к. реальность он признавал познаваемой для человека через веру и любовь (Лапшин

проводил аналогии с «живознанием» А. С. Хомякова и даже с «мистическим эмпиризмом» Н. О. Лосского). Однако главной для метафизики Достоевского Лапшин признавал идею человеческого «я» как духовной, неуничтожимой субстанции. Он пишет: «Каждая личность есть замкнутое в себе целое (монада по Лейбницу, в монаде нет окон)» [3, с. 71]. Из такого понимания личности Лапшин выводил проблему индивидуализма и универсализма, противоречия, решение которого Достоевский видел в богочеловеческом идеале Христа, т. е. считал, что человек, являющийся неповторимой личностью, может принести себя в жертву ради другого человека или многих людей.

Лапшин развил еще ряд размышлений о философских взглядах Достоевского (о бессмертии души, законах природы, предопределении и т. д.), но затем обратился к теме, которую определил как «феноменология нравственного сознания у Достоевского» [3, с. 84]. Схему этой «феноменологии» Лапшин сформулировал следующим образом: в моральном сознании борются противоречия, затем наступает душевный кризис при неустойчивом равновесии разных начал, кризис разрешается выбором и решением (процесс «нарастания одних свойств души» и «убывания других»). В данном случае проявляется кантианство Лапшина: признавая «нравственный закон» в человеке (категорический императив Канта) русский философ этим не ограничивается, а на примере Достоевского исследует динамический процесс нравственного сознания. Более того, Лапшин считал, что Достоевский дополняет Канта. Он утверждал: «Метафизика Канта есть метафизика *веры*, а метафизика Достоевского есть, прежде всего, метафизика чувства. Кант — *фидеист*, а Достоевский — *мистик*. Во всяком случае, великий поэт и великий философ в этом вопросе близки друг другу» [3, с. 299].

Оставим в стороне вопрос об отрицании Кантом метафизики (он допускал, как известно, появление какой-то «будущей метафизики», но подверг уничтожающей критике рациональную метафизику, бывшую до него). Лапшин же признавал метафизику, причем не только в философской форме, но и в литературной. Однако развивая метафизическую интерпретацию литературного творчества, он отмечал, что она не может быть законченной, представляет собой «бесконечное задание» [3, с. 313]. И совсем расходится с Кантом и его рациональной логикой Лапшин, когда заявляет: «Единство системы постигается лишь в созерцании, в интуиции, а не в понятиях» [3, с. 313]. Оставаясь на словах в согласии с Кантом, Лапшин как мыслитель делает явные шаги в сторону интуитивизма Н. О. Лосского.

В заключение следует вернуться к рассмотренной выше статье «Как сложилась Легенда о Великом Инквизиторе», в связи с которой возникает вопрос о том, почему Лапшин вообще заинтересовался проблемой влияний на Достоевского, оставив в стороне недавнюю эстетическую концепцию. Частично ответ на этот вопрос можно найти, если обратиться к поздней работе Лапшина, к статье «Что такое “влияние” в истории литературы?» (написана после 1941 г., впервые опубликована в 2001 г. в томе 16 сборника «Достоевский. Материалы и исследования»).

Прежде всего обращает внимание, что Лапшин в указанной статье неоднократно упоминает А. Л. Бема и его работы, в частности статью «К уяснению понятия историко-литературного влияния» (1915). Не вызывает сомнений, что

участие в Семинарии А. Л. Бема увлекло Лапшина, как и творчество Ф. М. Достоевского. Однако можно также предположить, что проблема влияний интересовала Лапшина не только с литературоведческой точки зрения, но и с историко-философской. Косвенным указанием на историко-философский контекст служит упоминание в статье Лапшина Ф. Ницше и его фразы о философии как «лазарете» для поэтов (из 2-й части «Так говорил Заратустра», в переводе Ю. М. Антоновского «больнице для плохих поэтов»). Кроме того, не следует забывать, что сам Лапшин как мыслитель сформировался под влиянием И. Канта и своего учителя А. И. Введенского. И ему было необходимо понять, хотя бы на примере литературы, сущность влияний и их значение, определить критерии для оценки того или иного автора с точки зрения оригинальности или вторичности.

В статье «Что такое “влияние” в истории литературы?» Лапшин с самого начала указал на то, что существует «явление самопроизвольных подобий»: «... в творческом горниле двух поэтов, ничего не знающих друг о друге, могут возникнуть поразительно схожие образы и ситуации и даже целые комплексы подобных образов и ситуаций — получается схождение сходств — конвергенция на разных линиях развития» [5, с. 325]. Лапшин употребляет выражения «конвергенция» и «духовное сродство», но далее он все-таки больше пишет не о случайных совпадениях, а об осознанных в той или иной мере влияниях (например, А. С. Пушкина и Н. В. Гоголя на Ф. М. Достоевского). По мнению Лапшина, «духовное сродство» проявляется в трех планах — характерологическом, идеологическом и эстетическом. Если образы, сюжеты и идейные взгляды писателей или поэтов при «конвергенции» находят отражение в содержании произведений, то в эстетическом плане «духовное сродство» имеет отношение уже к форме. Лапшин считал, что в искусстве содержание неотделимо от формы, поэтому исследования нужно вести, учитывая все три плана. Он подтверждает свою мысль указанием на то, что «философским понятиям, занимающим Достоевского в плане идеологическом, соответствуют поэтические символы в плане эстетическом» [5, с. 336]. В целом же проблему влияний Лапшин понимал преимущественно с точки зрения «ассимиляции и преобразования чужих мотивов» [5, с. 340].

Лапшин написал не так много работ о Достоевском, но они помогают лучше понять его мировоззрение и философскую эволюцию, которая развивалась от теоретических основ кантианства к философии творчества и исследованию русской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. — Прага, 1923. — 238 с.
2. Вокруг Достоевского: в 2 т. — М., 2007. — Т 1: О Достоевском: Сборник статей под ред. А. Л. Бема. — 576 с.
3. Лапшин И. И. Метафизика Достоевского // Воля России. — 1931. — № I/II. — С. 59–84; № III/IV. — С. 291–313.
4. Лапшин И. И. Эстетика Достоевского // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. — Пг., 1922. — С. 93–152.
5. Неизданный Иван Лапшин. — СПб., 2006. — 424 с.

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.015

УДК 1 (091)

*А. Г. Никулин**

**ПРОДОЛЖАЯ ТРАДИЦИЮ.
К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н. О. ЛОССКОГО**

Статья посвящена одному из ярких русских философов XX в. Н. О. Лосскому. Рассматривается преемственность интуитивизма русской философской традиции и культуре. Выявляется особенность построения Лосским теории познания как онтологической гносеологии. Анализируется критика отечественными авторами основных положений интуитивизма. Прослеживается построение Лосским на базе интуитивизма в гносеологии метафизической концепции, которую он называет конкретным идеал-реализмом. Определяется общность этой концепции традиции русской религиозной философии. Ставится вопрос о преемственности интуитивизма Лосского современной отечественной философии через его последователей и тех современных авторов, кто занимается исследованием его творчества.

Ключевые слова: русская философия, интуитивизм, онтологическая гносеология, идеал-реализм.

A. G. Nikulin

*CARRYING ON TRADITION. ON THE 150th ANNIVERSARY OF THE BIRTH
OF N. O. LOSSKY*

The article is dedicated to one of the brightest Russian philosophers of the 20th century N. O. Lossky. The continuity of intuitionism of the Russian philosophical tradition and culture is considered. A feature of the construction of the Lossky theory of cognition as an ontological theory of knowledge is revealed. The author analyzes the criticism of the main principles of intuitionism by domestic authors. The construction of Lossky on the basis of intuitionism in epistemology of a metaphysical concept, which he calls concrete ideal realism, is traced. The community of this concept of the tradition of Russian religious philosophy is determined. The question is raised about the continuity of the intuitionism of Lossky modern Russian

* Никулин Антон Геннадьевич, кандидат философских наук, доцент, начальник кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский университет МВД России; antonikul@rambler.ru.

philosophy through his followers and those modern authors who are engaged in the study of his work.

Keywords: Russian philosophy, intuitionism, ontological theory of knowledge, ideal realism.

В канун 150-летия со дня рождения Н. О. Лосского, обращаясь к его наследию, вновь испытываешь изумление перед подвижниками, создававшими свои философские системы в России в конце XIX — начале XX столетия. Удивительная гибкость мышления, энциклопедические познания, полнейшая самоотдача начатому делу и стремление привести картину мира в строгую систему, присущие этим мыслителям, в превосходной степени относятся к основателю философии интуитивизма. Искреннее уважение вызывает стремление вывести русскую философию на уровень высших академических европейских образцов и тем самым интегрировать в общемировую философскую традицию, причем без утраты лучших ее национальных качеств.

Нерв философских построений начала XX в. составляла единая цель интеллектуально-нравственного преобразования России, в философских сентенциях не только выражались отвлеченные беспристрастные суждения, а находили обоснование идеи высшей справедливости и свободы, преемственности духовной культуры и прогресса, традиционной религии и науки.

Философская система, создававшаяся Н. О. Лосским на протяжении всей его жизни, в полной мере воплотила в себе чаяния русской интеллигенции, которая в 20-е гг. в лице виднейших представителей была насильственно оторвана от своих корней и продолжила творческий путь в вынужденной эмиграции (см., напр.: [10]). К сожалению, высылка за пределы России достигла каверзной цели — приостановилось развитие интеллектуальной сферы нашей страны, ее интеграция в общемировую систему, а заодно была нарушена преемственность собственной культурной традиции.

Преемственность традиции в истории русской философии вообще вопрос «сложный» и неоднозначно решаемый. «Драматические отношения между государством, государственной идеологией и философией и интенция на “одействование” философской истины определили особый характер наследования в истории русской мысли» [11, с. 38]. 1922 год в истории был далеко не единственным, когда по тем или иным причинам насильственно прерывалась преемственность в философской традиции. Да и сложилась ли она в полной мере? В смысле формирования «школ», как это было в Европе, — нет. Как справедливо замечает А. А. Ермичев, у нас было много почитателей Соловьева, но «соловьевство» не состоялось. «Преемственность в русской мысли другая, чем в европейской философии, ибо интенция ее иная — не на познание объекта, выделенного наукой, а на окружающую жизнь и даже более — на изменение ее» [11, с. 40].

Очевидно, задача, которую выполняли сотрудники ГПУ в 1922 г., высылая за границу «точечно» тех «неблагонадежных», кто владел умами студенчества и через себя транслировал традицию русской культуры и науки, сводилась к осуществлению этого разрыва. «Выпускник Дерптского университета С. К. Минин выступил в 1922 г. с лозунгом “Философию — за борт”, утверждая,

что пролетариату философия не нужна, т. к. она является мировоззрением буржуазии» [34, с. 60]. «Реформа» университетского образования, проводимая большевиками, в частности классовый подход при отборе студентов, не могла уложиться в сознании академического ученого сообщества, о чем свидетельствуют и протоколы допросов высылаемых мыслителей.

Однако, как это уже неоднократно происходило, «маятник» в положенное ему время качнулся обратно, и вот в «1939 г. решением ЦК ВКП (б) Советского правительства на базе кафедры диалектического и исторического материализма исторического факультета Ленинградского университета было создано философское отделение, а 23 июня 1940 г. открылся философский факультет» [34, с. 60]. В Московском университете философский факультет был воссоздан в декабре 1941 г., кафедра истории русской философии — в 1943 г. Начиналась новая история, в которой постепенно себя обнаруживать начинаем и мы.

Наши изыскания в истории русской мысли начала XX в. можно сравнить с археологическими раскопками. Мы живем в иной социокультурной среде, после физического уничтожения целых социальных слоев — дворянства, священства, «неблагонадежной» старой интеллигенции, — мы во многом изменились генетически, мы другие люди, но волнуют нас те же вопросы, а в стремлении найти ответы на них мы обращаемся к русским философским системам, к истокам нашей культуры, и так же, как подвижники русской религиозной мысли, начинаем усматривать их в Истинах Откровения. Русская религиозная метафизика начинает мыслиться нами как методология постижения русской истории и действительности, не навязывающая ей ничего извне, но аутентичная, имманентно присущая самой истории.

Николай Онуфриевич Лосский родился 6 декабря 1870 г. в местечке Креславка Витебской губернии [20]. Он обучался в Санкт-Петербургском университете сначала на естественнонаучном отделении физико-математического факультета, затем на историко-филологическом факультете. В 1903 г. ему была присвоена степень магистра философии за диссертацию «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма». В 1907 г. — степень доктора за диссертацию «Обоснование интуитивизма». В 1922 г. Н. О. Лосский был выслан из России и до 1942 г. проживал в Праге, где являлся профессором в Русском университете. Затем Лосский переехал во Францию, а с 1947 г. жил в США, где преподавал в Св.-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Последние годы жизни он провел во Франции, где и умер 25 января 1965 г.

Кончина Н. О. Лосского как бы символизирует конец целой эпохи русской культуры — периода русского религиозно-философского Ренессанса, давшего России и миру целую плеяду высокоталантливых мыслителей, из которых Лосскому принадлежит, думается, первое место. С его смертью с русской культурной сцены ушел последний из могикиан этой эпохи [18, с. 322].

Философская система интуитивизма, созданная Лосским, интересна во многих аспектах: обоснование интуиции как метода познания, обращение к философскому реализму как способу мыслить сущее, избегая крайностей идеализма и спиритуализма, с одной стороны, и механицизма, и материализма — с другой. Интуитивизм обретает обоснование в сфере естественнонаучного знания, и Лосский стремится к формированию действительно

цельного знания, не только с точки зрения внутреннего принципа мышления, но и по своей форме.

Безусловной заслугой интуитивизма Лосского является его решение создать пропедевтическую теорию познания, «чистую» от каких бы то ни было «догматических предпосылок», будь то эмпиризм, рационализм, или критицизм Канта. Не стесняясь теорией Канта о непроходимой пропасти между человеческим знанием и реальным миром, Лосский обосновывает возможность всякого индивида познавать трансцендентный ему мир, основываясь на «доступном всем» — интуиции как способности непосредственного созерцания элементов мира в подлиннике.

Лейтмотивом его философской системы являются слова, высказанные на первых страницах «Обоснования интуитивизма», которые наверняка были услышаны многими представителями интеллигенции, на которых это философское исследование было рассчитано:

В душе каждого человека, не слишком забитого судьбою, не слишком отесненного на низшие ступени духовного существования, пылает фаустовская жажда бесконечной широты жизни... Но если мое я не может расширяться и отождествиться с другим я, то все же у меня есть средство выйти из границ индивидуальности, хотя бы отчасти: оно заключается в знании. <...> Мы говорим о таком знании, какое дает поэт, постигающий вплоть до глубочайших изгибов внутреннюю жизнь мира, все то, что кроется в самых интимных тайниках души всякого существа [25, с. 17–18].

В культурно-историческом аспекте интуитивизм выражал общее настроение широкого круга интеллигенции начала XX столетия. Футуристы находили в интуиции способ нового смысловыражения и полагали, что их творчество и своеобразные теоретические разработки представляют собой форму реалистического мировосприятия, которой они прочили большое будущее.

П. Н. Филонов свое искусство называл аналитическим искусством: «Базируйся на свой интеллект и на аналитическую интуицию Мастера-Исследователя-Изобретателя» [15, с. 227]. В качестве метода он предлагает «научный, аналитический, интуитивный натурализм» [42, с. 13].

Близкий друг Филонова и его ученик М. В. Матюшин публикует манифест, возглавляемого им объединения художников, под названием «Зорвед». «“Зорвед” впервые вводит наблюдение и опыт доселе закрытого “заднего плана”, все то пространство, остававшееся “вне” человеческой сферы по недостатку опыта» [30, с. 15].

А. В. Туфанов создает новое направление в поэзии, основная идея которого, так же, как и у А. Е. Крученых и В. Хлебникова, состоит в том, чтобы, изменяя фонетическую структуру слова, подчинить себе означаемое, в желании непосредственного перехода от звука к смыслу без вмешательства ума, т. е. «за-умно» [41]. Крученых в книге с интригующим названием «Взорваль» проясняет эту же мысль: «Переживание не укладывается в слова (застывшие понятия) — муки слова — гносеологическое одиночество» [17].

Казимир Малевич создает «поэтически-теоретическое» учение «нового реализма», которое он называет супрематизмом. Он пишет: «Новая моя живопись

не принадлежит земле исключительно. Земля брошена, как дом, изъеденный шашлями. И на самом деле, в человеке, в его сознании лежит устремление к пространству, тяготение «отрыва от шара земли» [29, с. 192]. «Пространство больше неба, сильнее, могучее, и наша новая книга — учение о пространстве пустыни» [29, с. 195]. Хотя, как справедливо замечает Ж. — Ф. Жаккар, реализм Малевича относится им самим только к «живописи-вещи», а отнюдь не к природе. «В этом плане реалистический опыт заключается в невероятной миссии, поскольку пытается представить то, что не существует» [13, с. 76].

Лейтмотив интуитивизма можно расслышать и в теоретических построениях ряда ученых-естественников и психологов (теория доминант А. А. Ухтомского, теория ноосферы В. И. Вернадского), он находил выражение в утверждении за интуицией основополагающей роли в процессе познания; обосновании органичности мироздания; утверждении реальности сверхмировых, сверхиндивидуальных или идеальных форм бытия.

Так, Ухтомский устанавливает фундаментальный закон доминанты, который является основой его гносеологии: «...мы можем воспринимать лишь то и тех, к чему и к кому приготовлены наши доминанты» [43, с. 9]. «Интуиция раньше, принципиальнее и первоосновнее, чем буква» [43, с. 15]. Мир представляет собой живое единство материи и духа. Норма бытия — в беседе, когда «уши каждого открыты для всех» [43, с. 15]. Однако идея всепроникновенности всех для всех и, соответственно, возможность предвидеть на основании знания доминант любого момента будущего лишена мистицизма. «Прислушиваясь к движению времени, человек ухватывает предреказания истории интуитивным аппаратом, который мы называем наблюдательностью, пронизательностью, совестью» [43, с. 16]. Таким образом, реализм оказывается основанием мировосприятия Ухтомского, дающим ему возможность рассуждать о всепроникновенности элементов мира.

Вопросы культурно-исторических взаимосвязей на плодородной почве органического, идеал-реалистического понимания мироздания, основанного на принципах интуитивизма, далеко выходят за рамки статьи и требуют отдельного рассмотрения. Укажем лишь на замечание, которое сделал Н. О. Лосский по этому поводу:

Возможно, что интерес к моей книге («Обоснование интуитивизма». — А. Н.) основывался у некоторых лиц на некотором недоразумении, именно на предположении, что я называю словом интуиция особую загадочную способность, присущую лишь некоторым высокоодаренным лицам. В действительности я разумел под словом интуиция нормальные обычные способы восприятия и умозрения, но задался целью показать, что все они имеют характер непосредственного созерцания бытия в подлиннике. <...> Утверждая, что всякое познание есть видение самой живой действительности, я задался целью дать положительное истолкование и метафизическому умозрению, и научному наблюдению, и религиозному опыту [20, с. 112–113].

Понимание философской системы Н. О. Лосского отчасти осложняется тем, что он, стремясь создать прежде всего гносеологическую теорию и излагая ее на страницах своих ранних работ, тем не менее основывается на представ-

лении о мире как органической системе (еще не разработанной онтологии), в чем он сам позднее признается.

Своеобразная онтологическая природа «я», именно субстанциональность его была для меня несомненно истиною, опирающейся не только на косвенные соображения, но и на непосредственное восприятие своего «я», как существа, стоящего выше психологических проявлений [20, с. 92].

Гносеология Лосского онтологична, в ней утверждается наличность бытия в знании, причем приоритет остается за бытием:

...вся оригинальность его гносеологии уничтожается, если отбросить онтологию, так как оригинальность эта и заключается в том реалистическом тезисе, что всякая гносеология онтологична [7, с. 116–117].

Исходя из единства мира Лосский обосновывает условие познаваемости мира, условие того, что субъект способен единым взором охватить сложное содержание предмета:

...должно признать одно из двух: или мир во всех своих проявлениях имеет сторону, согласную принципам органического мировоззрения, тогда он познаваем, или мир не имеет такой стороны, и тогда знание о нем невозможно [24, с. 344].

Связь человека с миром осуществляется в первую очередь в форме сознания. Отношения субъекта познания и объекта определяются как своего рода координация, «гносеологическая координация». Всякий элемент мира вполне может быть трансцендентным по отношению к субъекту и тем не менее быть познаваемым в силу того, что он остается имманентным сознанию. Субъект ничего не привносит в опыт, субъект и объект находятся друг к другу в отношении гносеологической координации.

Так как сознание есть причинное отношение между субъектом и объектом, предстать в качестве членов этого отношения могут не только материальные предметы, но и любые другие, например, чужое я, чужие психические состояния.

В строении сознания и знания, ни в субъекте, ни в предмете знания нет никаких препятствий для такого восприятия, и потому может и должно быть принято непосредственное свидетельство сознания, что чужая душевная жизнь дана в восприятии [21, с. 193–194].

Я обладает способностью непосредственно сознать не только свои состояния, но и состояния, входящие в другие субстанциональные единства, состояния других я. Эту способность Лосский называет интуицией, а процесс сознания чужих состояний — непосредственным сознанием внешнего мира. Тем самым интуиция, как способность непосредственного знания получает обоснование изнутри структуры сознания как определенного рода отношений, складывающихся между человеком и миром, при которых человек пассивен и ничего не привносит в окружающий его мир.

Онтологическая природа интуиции у Н. О. Лосского раскрывается в понимании им мира как органического целого, наличным содержанием ее

служат проявления субстанциональных деятелей. Условия существования всех конкретных целых вещей и событий, протекающих в нашем трехмерном мире, находятся где-то за пределами трех измерений. «...Материальная система содержит в себе кроме пространственной множественности еще другую сторону — сверхпространственную единую, связывающую в нечто целое то, что в пространстве удалено друг от друга» [24, с. 364]. Сами по себе вещи и события обладают пространственными, временными и прочими признаками трехмерного мира, отношения же, не являющиеся чувственным содержанием восприятия, Лосский относит к категории отвлеченно-идеального бытия, т. к. они не самостоятельны, не могут существовать в отрыве от элементов. Характерные черты отношений проявляются в их вневременности и внепространственности. «...Отношения времени суть вневременные условия времени» [24, с. 363]. То же самое и относительно связей пространственных — они суть внепространственные условия пространства.

В силу активности субъекта, обладающего свойствами сверхвременности и сверхпространственности, Лосский определяет субъект, как конкретно-идеальное бытие — «субстанциональный деятель» [24, с. 370].

Реальный мир, не утрачивая своей действительности, превращается в мир представлений, хотя никогда не укладывающийся полностью в человеческое представление. Возможность истинного знания обеспечивается, во-первых, тем, что мы принимаем действительность как вечно тождественную себе, во-вторых, тем, что достаточным основанием в нашем знании выступает сама действительность в подлиннике. Критерий истины состоит в наличии самой действительности в подлиннике в акте знания. То, что есть, дает знанию возможность быть. Интуитивизм раскрывает возможность мыслить наиболее непредвзято, хотя и не обрекает мышление на истинность.

Помимо творческой интеллигенции и ряда ученых-естественников, гносеология Н. О. Лосского вызвала интерес в среде профессионального научного сообщества философов. В 1904 г. начала публиковаться его работа, написанная на соискание докторской степени, под названием «Обоснование мистического эмпиризма» [9], а в 1906 г. в свет вышла отдельной книгой (первое издание) под названием «Обоснование интуитивизма (мистический эмпиризм)». Книга была замечена критикой (исследованию этой полемики посвящен ряд работ, напр. [6]), в результате чего в журналах и отдельными изданиями появились работы по ряду вопросов, затронутых Лосским также в «Основных учениях психологии с точки зрения волюнтаризма» [26].

В полемику включаются А. И. Введенский, Л. М. Лопатин, С. А. Аскольдов, В. Н. Ивановский, С. И. Поварнин, Н. А. Бердяев, К. М. Милорадович (Ксения Михайловна Милорадович (1882 — после 1938)). В 1906 г. окончила Историко-Филологическое отделение Высших женских курсов в Петербурге (ВЖК), где лекции читал проф. А. И. Введенский. С 1909 г. по 1926 г. работала в библиотеке ВЖК. В 1926 г. в библиотеке Академии наук. В 1927 г. была арестована и выслана в Саратов. В 1930 г. вернулась в Ленинград, работала в Государственной публичной библиотеке. В 1935 г. была вновь арестована и выслана на 5 лет в Куйбышев. В апреле 1937 г. была приговорена к шести

годам ИТЛ и поражению в правах на 5 лет. Сведения о ее жизни после 1938 г. не известны. Публикации ее статей, рецензий и переводов можно встретить на страницах «Журнала Министерства народного просвещения», «Русская мысль», «Мысль», в сборнике «Новые идеи в философии» [35; 40]), П. В. Мокиевский (Павел Васильевич Мокиевский (1856–1928) не был профессиональным философом. В течение длительного времени входил в редколлегию журнала «Русское богатство». С 1890 по 1908 г. был штатным рецензентом журнала «Вопросы философии и психологии» [16]).

Наиболее проблемным оказался вопрос о статусе метафизики. Что это — наука? Система наук? Либо науки не исчерпывают содержания метафизики? Либо вообще, метафизика не может претендовать на научность? «Непримиримый друг» (см., напр.: [12]) Н. О. Лосского А. И. Введенский пишет: «Не ясно ли, что Лосский сознает, чувствует всю разнородность метафизики с математикой и естественными науками, равно как и обусловленную ею непозволительность называть все это одним общим именем?» [8, с. 429]. «Сам интуитивизм, т. е. само отождествление представления с истинным бытием остается у Лосского, хотя и против его воли, допущенным только в виде недоказуемой веры, а поэтому интуитивизм никоим образом не может служить отправным пунктом для доказательств возможности метафизики в виде знания» [8, с. 279], — оглашает А. И. Введенский приговор интуитивизму.

Л. М. Лопатин ставит под сомнение доказанность фундаментального принципа Лосского, что познаваемый мир имманентен процессу знания; что он непосредственно открыт ему не только в своем бытии, но и в своем внутреннем единстве и во всех своих связях [19].

С. А. Аскольдов обращает внимание на употребление Лосским понятия не-я [2]. То, что отделяет Аскольдова от теории Лосского, заключается в

признании преимущественной роли, как в воспроизведении чужой душевной жизни, так и в воспроизведении всего остального мира опосредствованного знания, которое в теории Лосского все целиком превращается в знание непосредственное [1, с. 107].

Вл. Ивановский критикует Лосского за то, что тот в своей теории состав «данного мне» определил сравнивающей и опознающей деятельностью, которая носит всецело субъективный, индивидуально-случайный характер и которая никакой гарантии правильности своих результатов не дает [14].

К. М. Милорадович критикует теорию Лосского за опасную близость к субъективизму:

Субъективный элемент в виде отождествлений и различений, принадлежащий психической деятельности акта познания, не устранен из интуитивизма, и Кантовская проблема: «как возможно объективное знание», — остается во всей своей силе и для него [31, с. 160].

Полемика обнаружила различие авторов в понимании значения и механизма восприятия. Так, Аскольдов, признавая, по существу, разделение внетелесной и внутетелесной транссубъективности очень удачным, отмечает полную незаконность его в гносеологии Лосского:

Автор интуитивизма не обращает внимание на противоречие его точки зрения самым общим условиям восприятия, хотя бы потому что восприятия обыкновенно происходят все-таки при посредстве органов чувств и при выключении этой промежуточной инстанции исчезают [2, с. 437].

Различение Лосским сфер чувственно воспринимаемого на внутрителесную и внетелесную, признание всех ощущаемых свойств вещей за их реальные собственные свойства не устраивает Л. М. Лопатина:

Автор не хочет заметить, как мало вяжется его толкование с предположением о непосредственной наличности в нашем сознании всех воспринимаемых вещей вообще; ведь тогда непосредственное восприятие не выходит за рамки нашего собственного организма [19, с. 195].

На этом основании Лопатин называет теорию Лосского невыясненной и недоказанной.

П. Мокиевский обращает внимание, что двойственная роль внутрителесного транссубъективного ввела Лосского в заблуждение, что он построил все свое учение на не замеченной им логической ошибке, известной под названием *quaternio terminorum* [32].

На ту же самую логическую ошибку в рассуждениях Лосского указывает А. И. Введенский: «...интуитивизм построен Лосским с помощью ошибки *quaternio terminorum* и насквозь пропитан ею, так что составляет прежде всего игру словами» [8, с. 278].

Следует особо упомянуть об острой и «колкой» полемике, возникшей у Н. О. Лосского с С. И. Поварниным. Философы не достигли взаимопонимания, причем существенную роль здесь сыграл ответ Лосского на первую критику Поварнина, где автор интуитивизма взялся поучать своего оппонента, а с ним и всех, дерзающих сочинять критики, как это следует делать. Оппонент, не ожидая ничего подобного, не желая оставаться «в дураках», сочинил повторную критику, в которой уже не стал скупиться на краски, обрисовывая облик спорных, по его мнению, положений, а заодно с ними и своего «поучителя»... [36; 37; 27]

В пяти пунктах по-научному строго выражает свои общие замечания С. И. Поварнин: 1. В психологии Лосского требование «волюнтаризма» противоречит требованиям его учения о знании. 2. Учение о суждении принимает последовательно три исключаящие друг друга и недостаточные по существу формы. 3. Субъективная и объективная стороны знания оказались при этом в непримиримом противоречии. 4. Критерий истины недостаточен и противоречит другим взглядам Лосского. 5. Лосский утверждает все время, что мир познается в оригинале, сам усердно доказывает противное.

Другим поводом для критики стал реализм Лосского. По этому поводу высказываются Вл. Ивановский [14] и Н. А. Бердяев. «Труднее всего понять реализм Лосского, его возвращение к бытию» [7, с. 98]. Для Бердяева книга Лосского характеризует

переход от философии формальной к философии материальной, от индивидуалистического понимания процесса знания к пониманию соборному. Интуитивная

теория знания должна вести к новому освещению старого спора знания и веры... [7, с. 105]

Аскольдов и, в большей мере, Бердяев замечают, что, если знание в теории Лосского приобретает онтологическую обоснованность, вполне можно было бы ожидать, что Лосский затронет вопрос о том, каким образом греховность, «падшесть» мира сего отражается на человеческом знании о нем же. «...Мир в грехе лежит, а интуитивная философия Лосского упреждает наступление Царствия Божия и тем признает формы этого мира вполне совершенными» [3, с. 569–570]. Бердяев упрекает автора интуитивизма за то, что тот впал в «гносеологический оптимизм», что не дало возможности освещения проблемы лжи в восприятии мира и познании [7, с. 115].

...В применении к человеческой природе, он (интуитивизм. — А. Н.) оказывается во многих местах <...> необузданным гносеологическим оптимизмом... Если бы автор имел смелость назвать свою гносеологию божественной, он несомненно был бы гораздо более прав, чем называя ее теорией человеческого знания [2, с. 441].

Н. А. Бердяев высказывает едва ли не пророческую мысль: «Замечательная книга Лосского выражает тот глубокий кризис всей новейшей философии, после которого оказывается внутренне неизбежным переход к сознательному мистицизму» [7, с. 98]. Он определяет тяготение гносеологии Лосского к русской философии. Правда, метод у Лосского отличается от русских метафизиков, которые, по мнению Бердяева, недостаточно считались с новейшими течениями в философии.

Подводя некоторый итог полемике, можно с достаточной точностью провести «осевую» линию, которая разделила подходы философов, определив тех из них, кто, внутренне принимая «бытийственность» знания, начинает выстраивать метафизические системы, имея перед собой задачу, которая коротко может быть выражена в следующей форме: «...вслед за Вл. Соловьевым все шире разрастается движение, целью которого является построение православно-христианского мировоззрения» [28, с. 89].

Идею его составляет понимание мирового бытия как основывающегося на нераздельном и в то же самое время неслиянном единстве с Богом. Высшее выражение этого принципа, который в собственно христианском истолковании раскрывается в учении о Иисусе Христе как Богочеловеке, о Церкви Христовой и Царстве Божием, по-разному истолковывается в учениях Вл. Соловьева, кн. Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и Н. О. Лосского [5].

Согласно учению Лосского, основание целесообразности мировой организации состоит в творческом акте Бога, полагающем совокупность сверхвременных элементов бытия — субстанциональных деятелей, которые вполне способны самостоятельно организовать совершенное целое в силу того, что каждый имеет определенное индивидуальное назначение и, выполняя его в своей деятельности, оказывается элементом Царства Божия. Полагая свою деятельность в иное русло, часть субстанциональных деятелей отпадают

от Царства Божия и образуют несовершенную, в силу ограниченности их способностей, сферу мира — душевно-материальный мир. Однако ни один субстанциональный деятель не способен полностью и абсолютно отпасть от жизни Царства Духа. Душевно-материальному миру и каждому его элементу в отдельности присущ Отвлеченный Логос. То же, что в конце концов из всех частных проявлений субстанций и их сообществ образуется единый мир, объясняется тем, что в их основании стоит Дух — Высшее начало. Дух обнаруживает себя в душевно-материальном мире, обнаруживает себя в живой связи: через Откровение. Дух воплощается в Богочеловеке Иисусе Христе, открывающем возможность отпадшим элементам мира реально обрести спасение. Явление Богочеловека обосновывает абсолютную религиозную ценность всякому проявлению субстанции, выстраивает иерархию ценностей.

Смысл и цель земного существования видится в восхождении от низших форм бытия к высшим. Возможность же самого восхождения определяется наличием в истории земного существования момента, который, с одной стороны, фактом своего наличия обуславливает и реально утверждает иерархию ценностей бытия, а с другой — раскрывает возможность каждому отдельному индивиду приобщиться к этой иерархии и реально подняться по ней. Причем основой самого этого акта выступает Любовь — к Богу и тварям Божиим, Любовь не как субъективный психический процесс, а как реальное онтологическое начало, которое обладает творческой мощью преобразовывать твари до глубины их бытия. Таким образом, Любовь выступает основанием связи мира с Абсолютным началом — в основе творения мира находится Любовь, эта же сила способна приобщить человека к Абсолютному.

В окончательной редакции свою философскую систему Лосский называет конкретным идеал-реализмом, как «философию живого бытия: он приучает к интуитивному видению конкретно-идеальных начал, а созерцание их ведет к постижению целесообразности бытия, свободы, творчества, жизни» [23, с. 57].

Вопрос преемственности интуитивизма в истории русской философии, о чем мы уже писали в начале статьи, решается неоднозначно. С одной стороны, в «Истории философии» автор философии интуитивизма обнаруживает внутреннюю преемственность своих философских воззрений практически со всей плеядой русских религиозных мыслителей. В определенном смысле с подобным подходом можно согласиться, вместе с тем, едва ли кто-либо и указанных философов имел склонность относить свои воззрения к философии интуитивизма в собственном смысле слова. Тем самым, в действительности, здесь речь может идти о преемственности философии интуитивизма общей традиции русской религиозной философии, а не наоборот.

Однако, несмотря на то, что как таковой «школы философии интуитивизма» в русской философии не состоялось, среди своих последователей Лосский называет Д. В. Болдырева и С. А. Левицкого [22, с. 377]. Д. В. Болдырев в своем исследовании под названием «Знание и бытие» утверждает вездесущность объекта-образа во времени и пространстве в видоизменяющейся степени и формулирует положение, что вещи-образы взаимопроницаемы, т. е. что «все существует во всем». С. А. Левицкий в основном исходит из теории Лосского, развивая и несколько по-своему интерпретируя этическую часть учения.

Особого упоминания заслуживает сборник философских статей под названием «Пути реализма» [39] (напечатан в Москве на средства авторов тиражом 500 экземпляров. Н. О. Лосский был знаком со сборником и считал авторов последователями его теории, см. [22; 28]), вышедший в свет в 1926 г., несмотря на энтузиазм новой власти по борьбе с «неблагонадежной» интеллигенцией.

Задачу сборника Б. Н. Бабынин формулирует как раскрытие гносеологической необходимости реализма. Авторы

сближает общность реалистического направления в решении гносеологической проблемы внешнего опыта и, что особенно важно, та интуитивистическая форма этого решения, которая упраздняет антагонизм между философской теорией и жизненной практикой, устанавливая между ними гармонию [39, с. 3].

Следование «Пути реализма» означает освобождение субъекта познания от т. н. субъективных содержаний восприятия, ошибочно постигаемых субъектом в качестве противостоящей ему объективной действительности.

Б. Н. Бабынин формулирует в общем виде позицию критического реализма:

В акте т. н. чувственного восприятия внешних вещей, которое тесно связано с интеллектуальной интуицией раскрывается и утверждается и сверхпространственность субстанциональных корней сущего и пространственный (качественный) характер их манифестаций, их обнаружений при реализации своего бытия [4, с. 88].

Внешний сознанию мир реально существует и познается в подлиннике. А наше восприятие не субъективно в точном смысле этого слова, оно индивидуально, персоналистично и, что самое главное, многомерно.

Феноменологически раскрывающийся процесс восприятия устанавливает «сверхпространственность нашего познающего “Я” и субстанциональных корней внешней ему действительности» [33, с. 87], — дополняет эту мысль по-своему А. И. Огнев.

П. С. Попов устанавливает, что без обращения к универсальным началам бытия, оставаясь на уровне познания объективных свойств качественно разнобразного, мы не окажемся в области реального ведения. Отсюда он просняет путь реалистической философии:

...если действительно главная задача умозрения в постижении сущего, как оно по себе есть, и если эта задача реально выполнима, то постановка ее сопровождается убеждением <...>, что категории ума законно довершают или определяют предстоящую мысли наличность в ее существенных чертах [38, с. 118].

В рассуждениях Попова знание приобретает характер органического целого, а его «органичность» получает свое обоснование в сфере интуитивного, выступающего теперь единственно реальным.

Авторы сборника, в отличие от Н. О. Лосского, не пытаются разрешить проблему отношений элементов мира и определить их статус, они не ставят в отчетливой форме проблемы познающего субъекта и, соответственно, не определяют философского статуса последнего.

На страницах сборника несколько раз фигурирует фамилия Лосского без цитат и названий работ, что явно вызвано последствиями событий 1922 г.,

и вместе с тем авторов явно не могла устроить приставка «идеал» в идеал-реализме Лосского. Эта приставка, даже по мнению самого Лосского, отнюдь не упрощает решение проблемы. Лишь в самом конце своей статьи А. И. Огнев намечает путь решения: «...допущение непосредственного восприятия внешних реальностей в оригинале неизбежно влечет за собой пересмотр традиционного учения о т. н. непротяженности психической» [33, с. 94]; «сознание тоже становится в известном смысле пространственным» [33, с. 94], когда оно осознает свою сверхвременную и сверхпространственную основу — остов, который составляет сфера интуитивного.

Во время вынужденной эмиграции Н. О. Лосский активно развивал свою философскую теорию, преподавал и выступал в различных европейских и американских университетах в Праге, Париже, Белграде, Лондоне, Варшаве, Братиславе, Стэнфорде, Нью-Йорке. Его работы были востребованы не только среди русской диаспоры, но и у тех западных ученых, чьи интересы так или иначе затрагивали русскую культуру и русскую философию.

На родине философии интуитивизма несколько десятилетий имя ее основателя и его теоретические воззрения были преданы забвению. Из работ советского периода, посвященных творчеству Лосского, две самые ранние (1958 и 1963 гг. соответственно) принадлежат И. П. Чуевой [44; 45]. В конце 80-х — начале 90-х гг. печатаются основные произведения Н. О. Лосского, что обращает к его творчеству многих исследователей русской мысли: в 1987 г. появляются работы П. П. Гайденко, затем Н. Н. Старченко, В. Я. Перминова и ряда других авторов. На сегодняшний день библиография напечатанных в России работ, посвященных творчеству Лосского, весьма обширна. Одних диссертационных исследований порядка 17! Значит — традиция наследуется. Обнаруживая себя в исследованиях по истории русской философии, мы продолжаем преемственность этой традиции, утверждая не только «архивную» ее ценность, но «одействование» ее философской истины.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аскольдов С. А. Мысль и действительность. — М., 1914.
2. Аскольдов С. А. Новая гносеологическая теория Лосского // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. — 1906. — Ч. V. — С. 413–441.
3. Аскольдов С. А. К вопросу о гносеологическом интуитивизме. (Ответ Лосскому на его статью «В защиту интуитивизма») // Вопросы философии и психологии. — 1908. — Кн. 94. — С. 561–570.
4. Бабынин Б. Н. Критика наивного реализма // Пути реализма. Сборник философских статей. — М., 1926. — С. 7–36.
5. Балахонский В. В. Развитие методологии социально-исторического познания в трудах В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина и Н. А. Бердяева // Территория детства: образовательные практики и манипулятивные технологии: Сб. научных трудов. — СПб., 2015. — С. 351–356.
6. Баранец Н. Г. Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XIX — начале XX века: в 2 ч. — Ульяновск: УлГУ, 2007. — Ч. 1.

7. Бердяев Н. А. *Философия свободы*. — М., 1911. (То же: *Об онтологической гносеологии // Вопросы философии и психологии*. — 1908 — Кн. 93. — С. 413–440).
8. Введенский А. И. *Логика, как часть теории познания*. — СПб., 1912.
9. *Вопросы философии и психологии*. — 1903, — Кн. 72–79.
10. *Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923 / вступ. ст., сост. В. Г. Макарова, В. С. Христофорова; коммент. В. Г. Макарова*. — М.: Русский путь, 2005.
11. Ермичев А. А. *О наследовании в истории русской философии // Вопросы философии*. — 2018. — № 8. — С. 96–103.
12. Ермичев А. А., Никулин А. Г. А. И. Введенский и Н. О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // *Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003). Справочно-энциклопедическое издание*. — СПб.: СПб. Философское общество, 2003. — С. 103–119.
13. Жаккар Ж.-Ф. *Даниил Хармс и конец русского авангарда*. — СПб., 1995.
14. Ивановский Вл. *О некоторых недоразумениях, вызываемых «интуитивизмом» Лосского*. — Казань, 1913.
15. Ковтун Е. Ф. *Письмо Филонова к Вере Шолпо // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома за 1977*. — Л.: Наука, 1979. — С. 227–231.
16. Колмаков В. Б. *Ценность жизни в русском позитивизме*. П. В. Мокиевский, И. И. Мечников. // *Вестник ВГУ*. — 2016. — № 1. — С. 22–40.
17. Крученых А. Е. *Взорваль*. — СПб., 1913.
18. Левицкий С. А. *Очерки по истории русской философии*. — М., 1991.
19. Лопатин Л. М. *Новая теория знания // Вопросы философии и психологии*. — 1907. — Кн. 87. — С. 185–206.
20. Лосский Н. О. *Воспоминания. Жизнь и философский путь*. — М.: Викмо — Русский путь, 2008.
21. Лосский Н. О. *Восприятие чужой душевной жизни // Логос*. — 1914. — Т. 1, вып. 2. — С. 189–200.
22. Лосский Н. О. *История Русской философии*. — М., 1991.
23. Лосский Н. О. *Конкретный и отвлеченный идеал-реализм // Мысль*. — 1922. — № 1. — С. 4–12; № 2. — С. 51–57.
24. Лосский Н. О. *Мир как органическое целое*. — М., 1991.
25. Лосский Н. О. *Обоснование интуитивизма*. — М.: Правда, 1991.
26. Лосский Н. О. *Основные учения психологии с точки зрения волонтаризма*. — СПб., 1903.
27. Лосский Н. О. *Ответ Поварнину на критику интуитивизма*. — СПб., 1911.
28. Лосский Н. О. *Русская философия в XX веке // Записки Русского научного института в Белграде*. — Белград, — 1931. — Вып. 3.
29. Малевич К. С. *Письма к М. В. Матюшину (Публикация Е. Ф. Ковтуна) // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1974 год*. — Л.: Наука, 1976. — С. 177–196.
30. Матюшин М. В. *Манифест «Зорвед» // Жизнь Искусства*. — Пг., 1923 — № 20.
31. Милорадович К. М. *Рецензия на «Введение в философию» Н. О. Лосского // Журнал Министерства народного просвещения*. — 1912, май. — С. 157–161.
32. Мокиевский П. *Рецензия на «Обоснование интуитивизма» Н. О. Лосского // Русскоебогатство*. — 1907. — № 10. — С. 171–177.
33. Огнев А. И. *Сознание и внешний мир // Пути реализма. Сборник философских статей*. — М., 1926. — С. 63–94.

34. Осипов И. Д. Традиции философского образования в Петербургском университете // Вестник СПбГУ. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. — 2016. — Вып. 3. — С. 54–64.
35. Письма К. М. Милорадович к Э. Л. Радлову (1907–1925) / Публ. А. В. Вострикова // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома за 2015 год. — СПб., 2016. — С. 554–636.
36. Поварнин С. И. Об «интуитивизме» Лосского. — СПб. 1911.
37. Поварнин С. И. Разбор «ответа» Лосского на мою критику интуитивизма. — СПб., 1912.
38. Попов П. С. О реальности категорий // Пути реализма. Сборник философских статей. — М., 1926. — С. 99–132.
39. Пути реализма. Сборник философских статей. — М., 1926.
40. Синельникова Е. Ф., Соболев В. С. Воскрешая величавые образы мыслителей. Из истории Петербургского философского общества (1897–1923) // Петербургский исторический журнал — 2016. — № 3. — С. 150–166.
41. Туфанов А. В. К зауми. — Л., 1924.
42. Филонов П. Н. Декларация «Мирового Расцвета» // Жизнь Искусства. — 1923. — № 20. — С. 13.
43. Цурикова Г. М., Кузьмичев И. С. Странная профессия — писательство // Ухтомский А. Интуиция совести. — СПб., 1996. — С. 3–22.
44. Чуева И. П. Критика идей интуитивизма в России. — М.; Л., 1963.
45. Чуева И. П. Критика теории познания «русского интуитивизма» // Вестник ЛГУ. — 1958. — № 11.

Из архива русской мысли

И. И. Лапшин

КАНТ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ. (ПО ПОВОДУ 200-ЛЕТИЯ ДНЯ РОЖДЕНИЯ Э. КАНТА)

I

КРИТИЦИЗМ ПРОТИВ МЕТАФИЗИКИ

Едва ли найдется философ, вызывающий большие разногласия в оценке своего значения, чем Кант. Для сторонников церковного традиционизма он был всеразрушающим страшилищем «Alles zermahlender Kant». Католическая церковь включила его «критику» уже в 1826 г. в *Index librorum prohibitorum*. С тех пор Кант стал «bestia nera» для приспешников клерикализма¹. Одни философы называли Канта «le durnier scholastiques», другие творцом системы с двумя центрами тяжести (Дюринг); в ней усматривали опиум для омраченного классового сознания пролетариата (Плеханов); Канта называли жалчайшим калекой понятий (Begriffskrüppel) и даже просто идиотом (Ницше). Но наряду со страстной ненавистью, побудившей врагов к подобной квалификации творца критической философии, мы встречаем все оттенки симпатии, начиная с уважения и кончая восторженным поклонением. В своей «Новой критике разума» Фриз выражал радость по поводу того, что в философии Канта человечество обрело столь же прочную и достоверную систему знания, как геометрия Эвклида. Если бы мы на минуту допустили, что переворот, произведенный Кантом, был подлинной революцией человеческого духа, что «критика» заключает в себе, действительно, незыблемые основы научной гносеологии, что Кант нанес смертельный удар «царице всех наук» — метафизике, то перед нами все же возникает вопрос, почему же про метафизику всех сортов и всех мастей нельзя сказать то, что сказал когда-то Шиллер: «Метафизика скончалась, не оставив наследства, — и вот с аукциона продаются вещи в себе»? Уже при жизни Канта появились первые творения после кантовской метафизики, и затем на всем протяжении XIX в. не прекращается метафизическое творчество, переходящее и в XX столетие. Только во второй половине XIX в. в связи с успехами положительных наук

и возникновением родственного критицизму позитивистического направления (основоположники неокантианства и неокритицизма Ланге и Ренуве испытали на себе сильное влияние Конта) возникает снова усиленный интерес к критической философии, но и он не побеждает метафизических течений. «Меня поймут лет через сто», — говорил Кант Штегеману в 1797 г. Его пророчество буквально оправдалось. Ко времени столетнего юбилея «Критики» (1881) пышно расцвело «неокантианство» (возникшее в 60-х гг.). Однако в настоящее время оно, как и позитивизм, не играет господствующей роли. Последователь критической философии мог бы указать для такой живучести метафизики немало основательных причин. Если допустить, что Кант указывал единственно верный путь к обоснованию подлинно научной философии, то все же этот путь был помечен человеком, который наряду с элементами сверхличной и всевременной истины внес в свои построения и то местное и типически-индивидуальное, что было свойственно его эпохе. Он же сам прекрасно сказал по поводу Вольфа, что всякая философская система в известной мере есть слепок с живого человека. Теория познания, подобно математике, представляет вечно неопределенно расширяющееся, никогда не окончательно замкнутое единство. Самые предпосылки философии, подобно аксиомам математики, будут по мере дальнейшего роста наук требовать нового пересмотра и нового освещения. Прежде чем критическая теория успеет разобраться в каких-нибудь новых изобретениях человеческой мысли, метафизики уже ухватываются за них в надежде постигнуть при их помощи «истинно сущее». Когда новое понимание вполне уясняется, оказывается, что надежды метафизиков были тщетны, но такое уяснение требует времени. Пангеометрия Лобачевского, учение о трансфинитном Кантора, принцип относительности Эйнштейна возбуждали и возбуждают такие надежды. Усвоение критической точки зрения на мир требует известной органической ее ассимиляции. Сам Кант писал: «Недостаточно иметь основания для известного познания — надо с этим познанием свыкнуться (Трение). Недостаточно уничтожить основания для известного убеждения, нужно еще в течение некоторого времени оказывать противодействие привычке придерживаться прежнего убеждения, которое мы теперь считаем лишенным основания» («Reflexionen» II, § 59, стр. 19). Но самый главный импульс, сообщающий метафизике живучесть, — это мощная логика чувств, направленная на мифотворчество, хотя и в наукообразной форме².

Великие метафизические системы в процессе их возникновения представляют поразительную аналогию с религиозным мифотворчеством. Мир «вещей в себе», подобно «небу» богословов, есть проекционный экран, на котором можно видеть, как говорят чехи, подобизну психологических и социологических особенностей той эпохи, среды и человеческого характера, которые присущи его творцу или иногда контрастно дополняют типичную индивидуальность последнего. Абсолютное «Я» Фихте с его творческими устремлениями к моральному усовершенствованию мира очень смахивает на личность Фихте, этого прирожденного политического агитатора и морального проповедника. Бог Лейбница — Космический Геометр, и таков же Бог Декарта, хотя Декарт и утверждал, что исповедует религию Его Величества Короля и своей кормилицы. Объективный дух Гегеля чрезвычайно напоминает уравновешенного

эрудита-диалектика, каким был этот «ein ruhiger Verstandesmench». Мировая воля Шопенгауэра ярко отображает духовный разлад творца системы пессимизма, а конвульсивный истерик Банзен переносит свои «парадоксы воли» на Вселенную, которая рисуется ему в образе множества внутренне терзаемых существ, из которых каждое есть «res volens idenigue nolens». Убогий, больной и христиански кроткий Ницше создает, по контрасту, идеал в образе Сверхчеловека, красивого³, мощного и жестокого, «белокурого зверя», подобно тому, как в древности неврастеник Продик восхищался образом Геркулеса. «Плюралистическая вселенная» Джемса с ее ограниченным в своих силах Богом живо напоминает социальные черты американских Соединенных Штатов с их президентом, а мир монад Лютославского — польский сейм с его «liberum veto». Но метафизические системы не суть, как выражался Ф. А. Ланге, только поэтические мифы, только Begriffsdichtung; у наиболее талантливых метафизиков мы находим немало ценных и в научном отношении мыслей, поскольку их творчеством руководит интерес к познавательному, а не только эмоциональному мышлению. И метафизика XIX в. дала немало плодотворных импульсов для научного творчества и для разработки частичных философских проблем. При этом очень важно отметить, что в истории метафизики постоянно наблюдается явление, которое указывал уже Кант (см. его «Религию в пределах только разума») и которое заключается в гетерогонии целей (Вундт); стремление философа в ходе истории мысли нередко оказывается подходящим орудием для целей, которые он вовсе не имел в виду. Шопенгауэр говорил: «Поскоблите немецкого философа и вы найдете богослова». За хитроумною диалектикой гегелевской «философии религии» скрывалось, как будто простое ортодоксальное лютеранство. Он сам видит в себе «luterischen Christen», который «Sich rühmt als Lutheraner getauft und er zogen zu seines ist, und bleiben wird!» А между тем, после смерти Гегеля, из его системы выросли Фейербах и Маркс.

После сказанного не удивительно, что критическая философия, даже если бы она сокрушила в принципе всякую метафизику, не могла, не может быстро побороть «метафизическую потребность» человечества, ибо она апеллирует, подобно математике и естествознанию, лишь к разуму и опыту, а метафизика отвечает потребностям сердца, воздействуя и на разум и на мощную «логику чувств».

II МЕТАФИЗИКА ПРОТИВ КРИТИЦИЗМА

Для современной философии, философии XX в., характеристичными являются следующие черты: 1) Широкая популяризация догмы материалистической метафизики — явление неведомое ранее человечеству — еще Чехов незадолго до смерти писал, что на нас скоро «Мамаем пойдет материализм», 2) В то же время всеобщее повторение скептицизма: скептицизм Ницше, «alsob-изм» Файнгерера и «релятивизм» Зиммеля в Германии, «боваризм» Готье во Франции, гуманизм Шиллера в Англии, футуризм Папини в Италии, прагматизм Джемса и инструментализм Дьюи в Америке, 3) Тяга особенно за последние

10 лет к церковному традиционализму (преимущественно у русских), в связи с устремлением к «философии веры» заметен и повышенный интерес к мистицизму и даже супранатурализму. Заметен весьма недвусмысленный возврат к средневековым тенденциям мысли, наивный реализм, принципиальное отрицание безусловной закономерности природы, логический реализм, реабилитация «энтелехии» и субстанциальных форм, защита онтологического (Франк) и физикотеологического аргумента в пользу Бытия Божия (Бергсон). Научно-философский критицизм и позитивизм стоят на втором плане, а отношение к ним модных метафизических направлений решительно отрицательное. Шестьдесят лет тому назад Либман писал: «Пора вернуться к Канту», а на докторском диспуте незабвенного П. И. Новгородцева проф. Л. И. Петражицкий (его оппонент), грозно помахав пальцем, вопиял: «Пора покончить с Кантом». И эта фраза может быть девизом современных господ положения.

Прислушаемся к их аргументам.

I. Кант сравнивал себя с Коперником — он-де установил новую точку зрения на познание: не природа диктует законы нашему разуму, а наоборот, наш разум природе. Понятие «вещи в себе» есть лишь невозможное задание для науки, ограничительное понятие. Однако беда в том, что критицизм не может обойтись без понятия вещи в себе, хотя в отвержении этого понятия и заключалось мнимое «коперниканство» Канта. Проф. С. Л. Франк сочувствует этим старым аргументам Якоби и его рассуждение ходячий аргумент современных метафизиков.

II. Кант воображал, будто, упразднив метафизику как науку, он на место ее поставил теорию познания. Но теория познания без метафизики есть просто бессмыслица, на это указывал уже Гегель, говоря, что кантианец, желающий строить теорию познания, не углубляясь в метафизику, подобен схоластику, который хотел научиться плавать, не побывав в воде. Эту мысль поддерживают многие, например Дельбеф, который находил смешною мысль: «*avant de savoir il faut savoir, si nous pouvons savoir*». Фолькельт, Банзен и особенно Нельсон, который указывает, что Кант исходил из ложной мысли, будто все знание сводится к актам суждения, между тем как мы обладаем массой знаний, проникающих в наш дух непосредственно (напр., восприятия), помимо актов суждения.

III. Самый способ разработки проблемы познания у Канта страдает роковою двойственностью. Есть ли метод Канта трансценденталнологический или психологический? Следствием этой двойственности является поразительный факт, так сказать, поляризация новокантианства: два наиболее глубокомысленных комментатора Канта — Коген и Файингер — дали в качестве самостоятельного плода многолетнего изучения Канта первый — «*Логику чистого разума*», а второй — «*Философию фикции*». У первого критицизм превратился в своеобразную рационалистическую диалектику «чистой мысли», а у второго, наоборот, критицизм выродился в чистейший сенсуализм, а все «априорное», все нечувственные операции мысли оказались чисто внешними, эвристическими уловками и фикциями.

IV. В учении о пространстве и времени Кант возвел в чин априорных интуиций пространство и время в понимании Эвклида и Ньютона, считая их

воззрения совершенно непогрешимыми (Брюнsvик), между тем современная математика и физика исходят из принципов неэвклидовой геометрии и принципа относительности Эйнштейна, которые в корне меняют наше представление о мире.

V. Самое понятие познающего субъекта у Канта безнадежно двоятся. Его «сознание вообще» приходится истолковывать или в смысле абсолютного Я Фихте, т. е. сверхиндивидуального сознания, так сказать, объемлющего все эмпирические Я (Джемс), или отождествлять с эмпирическим единичным сознанием — «*tertium non datur*». Таким образом, критицизму одновременно угрожает Сцилла абсолютного идеализма или Харибда скептического солипсизма.

VI. Критический идеализм совершенно несовместим с теорией эволюции. Согласно теории эволюции, человеческий разум стал возможен лишь как последний пышный плод эволюции, по Канту же сама природа мыслима лишь в отношении к человеческому разуму. Кто же в конце концов кого порождает: природа разум или разум природу?! Или, может быть, разум подобен египетскому богу Гору, который периодически то порождает свою мать, то порождает ее? Весьма любопытно, что на противоречие между эволюционизмом и критицизмом указывает именно кантианец Виндельбанд («*Im. Kant*», 1904).

VI. Кант воображал, будто мир явлений, который мы познаем, строго закономерен, потому что наш рассудок, функциям которого определяются условия возможного опыта, вносит порядок в познаваемый материал в силу закона причинности. Но такое объяснение (Джемс) при ближайшем рассмотрении ровно ничего не объясняет: ничто не мешает нам отвергнуть фикцию роковых законов природы и положить в основу эволюции начала контингентизма, произвольности, спонтанности, абсолютного творчества (Вергсон, Джемс, Ренувье)⁴. Будущее мира отнюдь не всецело предопределено его прошедшим.

VII. Кант придавал большое значение в процессе расширения научного познания априорным, т. е. всеобщим и необходимым синтетическим суждениям. На самом деле синтетические суждения для нас практически полезны, и в этом только их ценность, по существу же они могут вовсе не быть истинными (Ницше). Другие указывают (Кутюра), что все суждения в строго логическом смысле аналитичны, ибо суждение, в котором сказуемое приносило что-нибудь, чего нет в подлежащем, было бы бессмысленным. Поэтому деление суждений на синтетические и аналитические есть деление чисто психологическое, с логической же точки зрения всякое суждение по существу должно быть аналитическим.

VIII. Доказывая невозможность метафизики знания, Кант подчеркивал моральную необходимость метафизики веры, что является невозможным сочетанием идей, ибо всякая разумная вера предполагает знание. Поэтому необходимо де восстановить в своих правилах «Научные» доказательства реальности идей Бога, свободы воли и бессмертия души, которые для Канта были лишь объектами моральной веры.

Можно было бы неопределенно долго продолжать изложение этого обвинительного акта, предъявляемого современной философией Канту, но и сказанного достаточно, чтобы видеть, что самые устои критической философии

категорически отвергаются современными метафизиками. Если они правы, то от «величественного» здания «Критики чистого разума» не осталось бы камня на камне. Но всякий, кто понял «секрет» критической философии, знает, что они ни в одном из своих сокрушающих аргументов не правы, и может позволить себе роскошь, которая недоступна сторонникам догматизма — в юбилейный день философа вместо прочувствованной «Eloge», посвященной его памяти, предложить вниманию читателя «полное опровержение критицизма» современными философами. Но этого мало. Над современными метафизиками царит тот же закон гетерогонии целей. Заблуждаясь по существу, борясь негодным оружием против критицизма, они сами испытывают на себе его мощное влияние и при наличии крупного дарования весьма содействуют критической философии в разработке частных ее проблем. Критическая философия не боится любой беспощадной критики потому, что она, по выражению Манселя, подобна копью Ахиллеса, которое обладало чудесным свойством исцелять им же наносимые раны.

Проф. И. Лапшин

ПРИМЕЧАНИЯ

1. На неаполитанском философском конгрессе 600-летний юбилей рождения «ангелического» доктора Фомы Аквинского совершенно заслонил юбилей «Кенигсбергского мудреца».

2. Не надо забывать, что великие метафизики были нередко и великими учеными. Критическая философия не признает ни за какой системой, в т. ч. и за собой, монополии «научности». Когда ссылаются голословно на «научность», то, по словам Канта, ему вспоминаются китайские чайные лавки в Кенигсберге, на окнах которых был выставлен аншлаг: «Здесь никого не обманывают». Критицизм стремится быть научной философией, но выражение научная философия, научный материализм, научный идеализм может импонировать только простодушным людям, говорящим от имени Науки, которая пишется через большую букву и не подозревающим, что «Науки» нет, а есть отдельные науки, а те, кто говорят от имени «Науки», сплошь да рядом, по удачному выражению академика П. Б. Струве, «беспатентно промышляют метафизикой».

Но даже самые странные и уродливые порождения метафизики представляют высокий интерес для психологии философского творчества. Ведь основных вариаций понятий о мире (Авенариус), основных типов метафизического мышления очень немного и они повторяются на всем протяжении истории философии. Таким образом, возможны классификации метафизических историй и эмпирическое изучение их происхождения и развития, а затем и систематическое противодействие гармонической культурой человеческого духа.

3. Гартман называет сверхчеловека Ницше «мечтой неврастенической дамы о мышцах циркового атлета».

4. См. чрезвычайно ценную работу Фердинанда Пеликана «Die Entstehung und Enticlung des Kontingentismus». 1915.

Известно мнение В. В. Зеньковского о философии И. И. Лапшина: «У Лапшина нет ни малейшего вкуса к метафизике, нет и потребности в ней. Это настоящее отречение от метафизики... ..Всякое “трансцендентное” бытие внушает ему почти суеверный страх».

В этом высказывании об И. И. Лапшине смешано разное. Одно дело — говорить, что «трансцендентное бытие» внушает ему страх. Правильнее было бы сказать, что трансцендентного бытия он не знает и потому не принимает. Это одно в утверждении В. В. Зеньковского... А другое — это констатация — что у И. И. Лапшина «нет потребности в метафизике». Она неточна. Личной потребности в метафизике у нашего философа, может быть, и нет, но вот осмысленное признание неустрашимости метафизики из человеческой психики — это у него есть.

Современные исследователи уточняют понимание этой проблемы у И. И. Лапшина. А. И. Бродский показывает, что в отличие от своего учителя А. И. Введенского, который, как и И. Кант, допускал метафизику в форме непроверяемой веры, И. И. Лапшин «допускал ее в качестве некоей рациональной творческой деятельности по созданию. необходимых для систематизации опыта фикции». Другой исследователь, В. Ф. Пустарнаков, сообщал, что Лапшин «оставлял за метафизическими системами роль рабочих гипотез, имеющих некоторую эвристическую ценность» (См. сб. Неокантианство в России. Александр Иванович Введенский. Иван Иванович Лапшин. М., 2013. С. 250, 229). О. Т. Ермишин, автор публикуемой в настоящем номере статье о Лапшине и Достоевском, тоже говорит, что философ-кантианец, осваивая творчество писателя, обнаруживает у него особенную метафизику, а именно метафизику чувства: «...метафизические воззрения Достоевского на реальность внешнего мира, Бога, души и т. д. являются не метафизикой знания, а метафизикой чувства», имеющей своей «онтологической» основой душевный опыт писателя, мощную логику его чувств.

В рубрике «Из архива русской мысли» сегодня публикуется статья И. И. Лапшина «Кант и современная философия. (По поводу 200-летия дня рождения Э. Канта)», напечатанной в «еженедельной газете культуры, науки, искусства и литературы» «Огни», издававшейся в Праге в 1924 г. (№ 20 и 21 за 26 мая и 21 июня).

Статья И. И. Лапшина увлекательно построена. Четкое, внятное сопоставление двух диспозиций («за» и «против» метафизики, «за» и «против» критицизма) завершается оптимистическим выводом: «Над современными метафизиками царит тот же закон гетерогонии целей. Заблуждаясь по существу, борясь негодным оружием против критицизма, они сами испытывают на себе его мощное влияние и при наличии крупного дарования весьма содействуют критической философии в разработке частных ее проблем. Критическая философия не боится самой беспощадной критики потому, что она, по выражению Манселя, подобно копью Ахиллеса, которое обладало чудесным свойством исцелять им же наносимые раны». Совершенно определенно И. И. Лапшин утверждает философское развитие в неразделимом единстве метафизики и критицизма.

А. А. Ермичев

*Е. В. Сердюкова**

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИЛИ ЛЕТОПИСЬ РУССКОЙ МЫСЛИ?

Дискуссия о русской философии

Н. О. Лосского и Л. Галича (Л. Е. Габриловича)**

Во вступительной статье к публикации архивных материалов Н. О. Лосского и Л. Галича представлен смысловой контекст полемики, возникшей вокруг книги Н. О. Лосского «История русской философии» на страницах газеты «Новое русское слово», издававшейся в Нью-Йорке. Критика труда Н. О. Лосского оппонентами (прежде всего Л. Галичем) и несогласие Н. О. Лосского с позицией Б. В. Яковенко и ряда других мыслителей, отказавших русской философии в оригинальности, научности и самостоятельности, побуждают Н. О. Лосского написать и опубликовать статьи «Правда ли, что русская философия не самостоятельна» и «Правда ли, что русская философия не научна?». Обе эти статьи Н. О. Лосского были переданы для публикации М. Б. Лосской (Авриль) и впервые публикуются с рукописными правками Н. О. Лосского (внесенными уже после издания статей). Публикуемые материалы включают также статью Л. Галича «Летопись русской мысли».

Ключевые слова: история русской философии, русское зарубежье, архив Н. О. Лосского, Л. Галич, религиозная философия.

E. V. Serdyukova

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY OR CHRONICLE OF RUSSIAN THOUGHT?

Discussion about Russian philosophy by N. O. Lossky and L. Galich (L. E. Gabrilovich)

The introductory article to the publication of archival materials of N. O. Lossky and L. Galich presents the semantic context of the controversy around the book by N. O. Lossky "History of Russian Philosophy" on the pages of the newspaper "New Russian Word", published

* Сердюкова Елена Владимировна, кандидат философских наук, доцент, директор Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета; evserdyukova@sfned.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00948 «Культурный трансфер между Россией и Францией в контексте феномена русского зарубежья: новые архивные материалы».

in New York. Opponents' criticism (primarily L. Galich) of N. O. Lossky's work and the disagreement of N. O. Lossky with the position of B. V. Yakovenko and a number of other thinkers who rejected Russian philosophy in originality, scientific character and independence, encourage N. O. Lossky to write and publish the articles "Is it true that Russian philosophy is not independent" and "Is it true that Russian philosophy is not scientific?". Both of these articles by N. O. Lossky were submitted for publication by M. B. Losskaya (Avril) and are first published with handwritten edits by N. O. Lossky (introduced after the publication of the articles). Published materials also include an article by L. Galich "Chronicle of Russian thought".

Keywords: History of Russian Philosophy, Russian Emigration, N. O. Lossky, L. Galich, Religious Philosophy.

В этом году исполняется 150 лет со дня рождения выдающегося русского философа Н. О. Лосского, «патриарха русской философии», по выражению его ученика С. А. Левицкого. В историю отечественной философии Лосский вошел не только как создатель теории интуитивизма и идеал-реализма, но и как историк философии.

В американский период своего творчества, в 1951 г. в Нью-Йорке Н. О. Лосский издает на английском языке свой труд — «История русской философии», годом позже книга выходит в Лондоне. Это было первое издание подобного рода, доступное для чтения зарубежным специалистам и просто любителям русской философии на Западе. Книга стала результатом многолетней научной и преподавательской деятельности Н. О. Лосского: публикаций по тематике русской философии и чтения курсов лекций по русской философии в зарубежных университетах. Например, в Словацком университете Лосский помимо прочих читал курсы: «Философия Вл. Соловьева и его последователей», «Философия Киреевского, Хомякова и их последователей», «Философия Достоевского» [2, с. 115–116], до 1951 г. уже были опубликованы статьи Лосского о А. А. Козлове, И. И. Лапшине, С. Л. Франке, статьи о Вл. Соловьеве: «Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии» и «Преемники Вл. Соловьева» (причем эти две статьи сначала были опубликованы на английском языке в журнале "The Slavonic Review" в 1923 и 1924 гг. и только в 1926 г. вышли на русском языке в журнале «Путь»), «Учение Вл. Соловьева об эволюции» (1931) и др. [5].

Выход книги стал ярким событием, но оценки труда Н. О. Лосского были весьма разными: от восторженных до негативных. Так, например, в своих «Воспоминаниях» Н. О. Лосский называет имя американского философа Сидни Хука среди зарубежных критиков. В своей рецензии на труд Н. О. Лосского С. Хук отмечает, что, несмотря на то что Лосский пытается подчеркнуть особенности русской философской мысли, «из книги его явствует, что русская философия почти полностью — производная от западной», кроме того, автор книги «недооценивает демократическую, позитивистскую и научную традицию русского мышления» [4]. Были критики и среди соотечественников, среди них — Леонид Евгеньевич Габрилович, писавший под псевдонимом Леонид Галич, имевший свое видение русской философии. Лосский в своих письмах к Д. И. Чижевскому несколько раз упоминал в этой связи Галича. Например, в письме от 6 августа 1950 г. он пишет следующее:

В «Новом Русском Слове» Галич (Габрилович) написал две статьи о том, что никакой русской философии нет. Сергей Александрович Левицкий написал статью

в защиту русской философии. Она должна появиться в «Посеве»; «Новое Русское Слово» не захотело печатать ее под предлогом, что она появилась слишком поздно после статьи Галича» [3, с. 112].

Следует также отметить, что Л. Галич был сотрудником этой газеты. В письме Д. И. Чижевскому от 24 ноября 1951 г. Н. О. Лосский опять пишет о Л. Галиче, но уже в связи с выходом статьи, в которой была подвергнута критической оценке книга «История русской философии»:

Галич (Габрилович) в статье «Летопись русской мысли» упрекает меня за то, что у меня мало сказано о Герцене, об М. Бакуanine, а много, напр<имер,> об от. Сергии Булгакове. Я напишу ему, что если бы я писал историю русской мысли вообще, я должен был бы много написать о Герцене и Бакуanine, но моя книга посвящена лишь одной области мысли, именно философии; Герцен, М. Бакуanine не внесли ничего нового в гносеологию или метафизику [3, с. 114].

Критика Галича явно задела Н. О. Лосского, т. к. он еще раз упоминает об этой публикации в письме к Д. И. Чижевскому от 24 августа 1952 г.:

В рецензиях на мою книгу на меня нападают, обыкновенно, за то, что я мало написал о Герцене, М. Бакуanine, Михайловском. Галич (Габрилович) написал рецензию под заглавием «Летопись русской мысли» и бранил меня. Я ему в письме сказал: «я писал не историю русской мысли вообще, а историю одной области русской мысли, именно философии». Он в одной из статей использовал мое письмо так: «Лосский говорит, что он писал не историю русской мысли, а историю философии; значит, он признает, что область философии не есть область мысли». Ловко «передернул» [3, с. 116].

Этому сюжету посвящено и несколько строк в «Воспоминаниях» Н. О. Лосского:

Бахметев дал из основанного им “Humanities Fund” тысячу долларов издательству “TheInternationalUniversitiesPress”, чтобы поддержать издание моей книги “HistoryofRussianphilosophy”. В сентябре 1951 г.эта книга появилась в свет. Годом раньше Галич (Леонид Евгеньевич Габрилович) напечатал в газете «Новое русское слово» две статьи, в которых старался доказать, что никакой русской философии нет. Когда появилась моя книга, он написал фельетон под заглавием «Летопись русской мысли», в котором упрекает меня за то, что Герцену, Бакуanine у меня отведено гораздо меньше места, чем, например, отцу Сергию Булгакову. На это я отвечаю, что если бы я писал историю русской мысли вообще, я должен был бы уделить много места Герцену и Бакуanine; но моя книга есть история лишь одной области русской мысли, именно философии, а в подлинную философию, в гносеологию и метафизику Герцен и Бакуanine ровно ничего не внесли.

Вслед за этим Галич в статье своей, кажется о Льве Шестове, цитируя из моего письма только первую часть сложного предложения, именно что книга моя не есть история русской мысли, сказал, что, по моему собственному признанию, русская философия не есть область мысли. Такое цитирование части предложения с целью приписать автору мысль, прямо противоположную тому, что он сказал, есть прием, может быть, и остроумный, но, конечно, не соответствующий добрым литературным нравам [1, с. 267].

К моменту выхода книги «История русской философии» Н. О. Лосского уже были опубликованы труды по истории русской философии В. В. Зеньковского, Б. В. Яковенко, Г. Г. Шпета и ряда других авторов, с большинством из которых Лосский был хорошо знаком, но не с каждым из авторов этих трудов он был согласен в оценке русской философии, особенно когда некоторые из них (например Б. В. Яковенко) отказывали ей в оригинальности и самобытности, а его оппонент Л. Галич пытался доказать, что «никакой русской философии нет». Самого же Лосского критики обвиняли в субъективном изложении истории русской философии. Тот же Л. Галич в своей статье «Летопись русской мысли» после хвалебных отзывов книге и подчеркивания важности появления труда по истории русской философии на английском языке (так как иностранцы практически не знают русской философии) показывает неравномерность в изложении Лосским взглядов русских мыслителей, где статистика говорит сама за себя: «Субъективность заключается в дозировке: на сорок единиц о. Сергея Булгакова 2 единицы Герцена, 4 единицы Чаадаева, 2 единицы Михайловского, 1 единица Шестова».

Галич критикует такой подход Лосского к изложению истории русской философии, где есть «любимые и постылые» философы, что может привести в итоге к искаженному восприятию иностранцем русской философии. В итоге у Лосского «история получилась субъективная», что ее в определенной степени обесценило в качестве источника для составления цельной картины о истории развития русской философии, даже несмотря на то, что в книге Н. О. Лосского изложение движения мысли каждого философа «почти во всех случаях точное и правдивое». В этой связи Галичу ближе труд Н. А. Бердяева «Русская идея».

Вся эта дискуссия вокруг труда Н. О. Лосского и необходимость ответить на критику в свой адрес, с одной стороны, с другой — высказать свою оценку другим «интерпретаторам» истории русской философии, побуждают Лосского еще не раз обратиться в своих статьях к проблематике русской философии и ее специфике. В этой связи в 1952 г. в газете «Новое русское слово» выходят две статьи Н. О. Лосского, в которых он пытается доказать самостоятельный, оригинальный характер русской философии (статья «Правда ли, что русская философия не самостоятельна»), а также показать, что и русская религиозная философия может быть вполне научной — «религиозная философия есть подлинно научное миропонимание» (статья «Правда ли, что русская философия не научна?»). Особый акцент в этой связи Н. О. Лосский делает на критике логического эмпиризма за «узкое понимание научности» и развитии логики в России.

Публикуемые ниже статьи Н. О. Лосского и Л. Галича были переданы в виде вырезок из газеты «Новое Русское Слово» для публикации внучкой Н. О. Лосского М. Б. Лосской (Авриль), при подготовке материалов к публикации также были использованы и материалы той части архива Н. О. Лосского, которая хранится в Институте славянских исследований г. Парижа (Франция). За предоставление этих материалов и разрешение на их публикацию в России выражаю глубокую признательность их владельцам и хранителям. В статьи Н. О. Лосского уже после публикации рукой автора были внесены правки в текст, материал публикуется с этими правками. Опечатки в тексте исправлены без указаний, тексты статей при воспроизведении приближены к современным нормам орфографии и пунктуации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосский Н. О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. — М.: Викмо — Русский путь, 2008. — 400 с.
2. Плашиенкова З. Вклад Н. О. Лосского в развитие философской мысли в Словакии // Вече: Журнал русской философии и культуры. — 2015. — Вып. 27, ч. 2. — С. 114–125.
3. Сердюкова Е. В., Янцен В. В. Об истории русской философии в эпистолярном наследии Н. О. Лосского. Переписка Н. О. и Б. Н. Лосских с Д. И. Чижевским // Вопросы философии. — 2019. — № 6. — С. 108–130.
4. Сидни Хук о книге Н. О. Лосского // Архив Н. О. Лосского [неопубликованные материалы]. — Paris, Institut d'études slaves.
5. Lossky B., Lossky N. Bibliographie des œuvres de Nicolas Lossky. — Paris: Institut d'études slaves, 1978. — P. 129.

Леонид Галич

ЛЕТОПИСЬ РУССКОЙ МЫСЛИ*

Трудно сказать, хорошо это или плохо, что американскому, а заодно и канадскому, английскому, австралийскому и южно-африканскому читателю дается в руки превосходно написанная, отлично изданная, толстая (в 416 большого формата страниц) книга, поставившая себе целью изложить сущность и историю русской философии**.

Прежде всего самый термин «русская философия» может пониматься двояко. Он может просто и скромно означать: «вот что думали, говорили и писали у нас в России по вопросам философии». Но его можно толковать и с некоторым национальным самопревознесением, например, в таком тоне и смысле: «вот какую особую, нигде в других странах не виданную, небывалую систему философии создали мы, русские люди». Есть простой, скромный историзм «правдивых сказаний», как у Пушкинского Пимена и есть историзм мессианический и кичливый, как например, у Тютчева. Простота всегда лучше напыщенности и скромность всегда лучше заносчивости. Эти замечания очень рекомендуется держать в уме, когда выступаешь перед иностранцами. Именно для просвещения иностранцев добросовестный и беспристрастный Пимен самый подходящий летописец. Если же историк заранее задался целью показать, что его страну умом не понять и аршином не измерить, что у нее особенная статья и что ее можно постигать только верой, — едвали убедит и очарует иностранцев такой историк. Кому захочется быть заранее обреченным всего только на вторые и третьи роли?

* Статья Л. Галича была опубликована в газете «Новое русское слово» 21 октября 1951 года (страница 8).

При публикации исправлены ошибки и опечатки, убраны сокращения слов. Выражаю особую благодарность Т. Г. Щедриной и Р. Ю. Сабанчееву, благодаря которым удалось установить точную дату выхода газеты.

** Речь идет о первом издании книги Н. О. Лосского на английском языке, которое насчитывало 416 страниц: History of Russian Philosophy / N. O. Lossky, Prof. of Philos. — New York: International University Press, 1951. — 416 p.

Об авторе «History of Russian Philosophy» я уже говорил и с полным признанием говорил на столбцах «Нового Русского Слова». Профессор Лосский не только очень талантливый философ, но и один из лучших слышанных мною лекторов. Дар изложения у него, пожалуй, столь же большой, как дар угадывания и разгадывания. Я не согласен ни с его пониманием Канта, ни, особенно, с его пониманием Спинозы. Но я никогда не забуду, как застав меня когда-то очень уже теперь давно, в университетской лектории, где я готовился к очередной моей лекции по философии математики, он пригласил меня на свою лекцию о Спинозе*. Читал он в тот день как раз после моей лекции. Покончив с моими мнимыми квадригами на бесконечно удаленной плоскости, инвариантность которых создает проективную метрику и позволяет обосновать три так называемых элементарных геометрии, я прошел не то в 9-ую, не то в 13-ую аудиторию и получил острейшее удовольствие, которого не забыл и до сих пор, спустя почти 40 лет. Так увлекательно читал Лосский о Спинозе. И была порождена эта увлекательность прежде всего добросовестнейшим изучением предмета и простотой, ясностью, точностью и опять-таки редкой добросовестностью его изображения. Когда прошли два часа, я горько пожалел только о том, что лекция не продолжалась три или четыре часа. А повторяю: с заключениями Лосского я был совершенно не согласен и в моей нежной любви к Спинозе было много элементов жалости и горестного сострадания, которые легко могли показаться Лосскому ни на чем достоверном не основанными aberrациями. Не берусь сказать, кто был прав. Я своих мнений и чувств не переменял. Думаю, что и Николай Онуфриевич тоже. Но должен еще один раз повторить, что был он одним из лучших лекторов, каких я когда-либо слышал.

И вот такой необыкновенно одаренный и беспримерно добросовестный человек берется за написание «Истории русской философии» да еще и на английском языке. Это, как хотите, событие. До сих пор плохо известны культурному Западу наши философские усилия. Во Франции кое-что слышали о Владимире Соловьеве, а в последнее время о Бердяеве и Шестове. В Германии о Владимире Соловьеве знают несколько больше, почти все главные сочинения того же Лосского переведены и читаются специалистами, переведены и тоже читаются (но уже публикой) и почти все книги Шестова. В Англии сочинения Лосского переводились с 1908 года, о Владимире Соловьеве слышали и Бердяев именно среди британских читателей имел наиболее шумный и блестящий успех — прибавлю тут же: вполне заслуженный успех. Но полной картины того, как в России размышляли и философствовали и о чем у нас размышляли и философствовали, нигде на Западе не было и нет. Вот этот то обидный пробел и должна была заполнить «History of Russian philosophy» профессора Н. О. Лосского.

Книга написана с редкой добросовестностью, как все, что когда-либо писал Лосский. Смотрю на библиографические указания и думаю: Боже мой, сколько

* С 1909 по 1918 гг. Л. Е. Галич (Габрилович) преподавал в должности приват-доцента на кафедре философии историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета (на этой же кафедре работал с 1900 г. приват-доцентом Н. О. Лосский, с 1916 г. — профессором).

пришлось прочесть Николаю Онуфриевичу, чтобы написать эту книгу! Читаю и поражаюсь: содержание большинства цитируемых им книг он излагает, хотя и разумеется, сокращенно, но точно и почти не упрощая. Вот как он излагал учение Спинозы в той, памятной мне лекции, которую с таким наслаждением прослушал я почти сорок лет тому назад.

Спрашивается, получит ли иностранец, внимательно прочитавший книгу Лосского, точную картину того, что делалось в философской области у нас в России, т. е. как и о чем у нас философствовали? Скажу прямо: нет, не получит. Почему? Потому что 416 большого формата страницы распределены с некоторой предвзятостью. Например, русской субъективной школе Михайловского и Лаврова — течению чрезвычайно оригинальному и уже конечно чрезвычайно русскому, уделено всего несколько страничек, а такому своеобразному мыслителю как Лев Шестов — и того меньше, — одна единственная страничка. А вот Л. П. Карсавину, которого я очень люблю и во многих смыслах высоко ставлю, но который по существу интересный историк, заглянувший в философию в гости, на огонек, — тому отведено в 16 раз больше места чем Шестову, больше печатного листа (стр. 288–314). 7 страниц уделены интуитивисту Лосеву, который при всех его достоинствах едва ли может сравниться с Михайловским (тому отведены ровно 2 странички!), с Чаадаевым (4¼ страницы) или с Герценом (2⅔ странички!).

Как ни люблю я Льва Платоновича Карсавина, я все-таки никак не могу допустить, чтобы в истории русской мысли он занимал в 8 раз больше места, чем Герцен, в 4 раза больше места, чем Михайловский. Лосева я не знаю ни лично, ни по его произведениям, но сомневаюсь, чтобы в истории русской мысли он занимал в 3½ раза больше места, чем Михайловский, и 7 раз больше места чем Лев Шестов.

Статистика эта ясно показывает, что, прочитав добросовестнейшую и мастерски написанную книгу профессора Н. О. Лосского, иностранец едва ли составит себе точное и верное впечатление об удельном весе русских философских течений и русских мыслителей. Конечно, заслуживает внимания и интереса о. Сергей Булгаков, которому Н. О. Лосский посвятил сорок страниц (192–232). Но неужели же удельный его вес в 16 раз больше чем удельный вес Герцена и почти в сорок раз больше чем удельный вес Бакунина (стр. 59–60, по полстраницы на каждой).

Книга Н. А. Бердяева «Русская Идея» гораздо, конечно, фельетоннее чем «История русской философии» Н. О. Лосского. Но прочитав Бердяевский фельетон (к тому же и почти сплошь с играющей увлекательностью написанный), получаешь хотя и не беспристрастную, но воспроизводящую хотя бы приблизительно верные пропорции картину русской мысли. Получилось это потому, что любовь и нежность Бердяева ко всем богатствам и обаяниям культуры сильнее, чем его кастовая привязанность к облюбованной им школе и доктрине. Поэтому он всегда ближе к действительности, чем люди с менее острыми аппетитами. Он Чаадаева за Лосева не отдаст и Герцена не сразу и не всецело променяет на о. Сергия Булгакова. «Русскую Идею» Бердяева, снабдив ее толковыми примечаниями и предпослав ей историческое предисловие, следовало бы переиздать на трех главных европейских языках. Хотя книга эта, по существу,

и тенденциозна, но, повторяю, пропорции в ней не очень нарушены. И тогда, может быть, легче приблизиться к правде в фельетоне, чем в компендиуме.

В книге Лосского есть превосходные главы, хочется даже сказать превосходнейшие главы. С блестящим мастерством изложены мысли Бердяева. Очень хорош очерк об о. Павле Флоренском — «русском Леонардо да Винчи». Добавим из осторожности «почти». Очень выпукло, сгущено и убедительно изложил автор и собственную свою доктрину — интуитивизм. Замечу кстати, что самого себя пересказывать совсем не такая легкая задача. Вообще, если рассматривать каждое звено книги в отдельности, ни одному нельзя отказать в точности и правдивости. Беда только в том, что одним мыслителям уделено много внимания и любви, а другим мало и даже, как любил говорить Достоевский, «слишком уже мало». Явно есть любимые и постылые.

Чаадаев, Герцен, Михайловский постылые, о. Павел Флоренский, о. Георгий Флоровский, о. Сергей Булгаков — любимые. Любимчик и Л. П. Карсавин, полу-любимец С. Л. Франк. История получилась субъективная. Иностранцам приходится рассматривать русскую философию с точки зрения предвзятых симпатий. Что пользы, что изложение каждого движения мысли почти во всех случаях точное и правдивое. Субъективность заключается в дозировке: на сорок единиц о. Сергия Булгакова 2 единицы Герцена, 4 единицы Чаадаева, 2 единицы Михайловского, 1 единица Шестова.

Иностранцы будут судить по дозировке. И получится у них о структуре и характере русской мысли представление далеко не объективное.

Н. О. Лосский человек настолько высокой и, я бы даже сказал, редкой научной добросовестности, что я свободно высказываю ему эти замечания. У меня даже есть некоторая надежда, что он во втором издании (если будет таковое, что, думаю, вполне вероятно) исправит и уравновесит дозировку. Ведь вот же в Бердяевской «Русской Идее» она совсем другая. И даже в достаточно субъективной и достаточно предвзятой истории русской философии о. Зеньковского Льву Шестову уделена целая глава, а не одна рассеянная страничка. Та школа мысли, к которой лежит сердце Н. О. Лосского — явление само по себе большое и значительное, хотя и, думается мне, по существу вовсе не русское. То, что например было во Владимире Соловьеве своего, оригинального, самобытного, никак не относилось к систематической философии, и выражено оно не в трактатах, а в таких вольных и несистематических этюдах, как «Смысл Любви», «Три Разговора», «Богочеловеческий процесс»^{*} и т. д.

Систематические и как бы профессионально философские элементы в произведениях Соловьева явно пришли от Шеллинга и Баадера. Оттуда же взял (Н. О. Лосский говорит «позаимствовал — «borweb»^{**}) свои неполные идеи и Н. А. Бердяев, да конечно и все «русские философы» в узком смысле слова. Любопытно, что сам Н. О. Лосский в этом смысле гораздо самобытнее и оригинальнее. Его интуитивизм не заимствован ни из какого немецкого источника. В нем есть сродство с некоторыми средневековыми учениями, но, конечно, Н. О. Лосский пришел к своему онтологическому интуитивизму

* Речь скорее всего идет о работе В. С. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве».

** В тексте скорее всего опечатка и имеется в виду слово «borrow».

совершенно независимо, — разве издали повлиял на него Мальбранш, по которому все, что мы видим и испытываем, мы видим и испытываем не в своей субъективности, а в Боге.

Еще одно последнее замечание. В двух местах своей «Истории русской философии» Н. О. Лосский прямо полемизирует с излагаемыми им философами. Историк, кажется мне, не имеет права это делать. Субъективизм книги Н. О. Лосского от этого как бы еще более заостряется. В одном случае Лосский критикует некоторые выводы и догадки своего единомышленника Франка. Это как бы дело семейное — «спор славян между собой». Но Н. О. Лосский совсем уже резко и даже беспощадно критикует в своей «Истории» самого, вероятно, оригинального и плодотворного русского мыслителя Н. Ф. Федорова, того самого, которого Достоевский, Толстой и Владимир Соловьев в один голос признали своим учителем и вождем. Н. О. Лосский критикует Федорова с точки зрения ходячих богословских рассуждений. Критику эту больно и обидно читать и было бы лучше, если бы она не дошла до иностранцев.

Н. О. Лосский

ПРАВДА ЛИ, ЧТО РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ НЕ НАУЧНА?*

Не только иностранцы, но и многие русские говорят, что русская философия не научна. Чтобы отдать себе отчет в том, правильно ли это утверждение, определим, что такое подлинная научность. Мир есть сложная система, богатая разнообразными видами бытия. Исследование различных областей бытия должно опираться на различные группы принципов и методов. Коренная ошибка некоторых мыслителей состоит в том, что они, избрав одну ограниченную группу принципов и методов, провозглашают ее, как единственно научную, и хотят распространить ее на все науки. Приведу один яркий образец такого узкого понимания научности. Сторонник логического эмпиризма О. Нейрат** провозгласил принцип «физикализма», который был подхвачен другими представителями этого направления и например профессор Чикагского университета Карнап*** написал ряд статей в пользу этого принципа. Единство науки, согласно Карнапу, требует, чтобы все предложения всех наук, естествознания, психологии, наук о духе, были познаваемы одинаковым методом и выразимы одним языком. Такое значение может иметь только язык физики, потому что это единственный intersubъективный язык. Такой идеал научности есть явным образом, псевдо-научность.

Надобно, однако, заметить, что во всех теориях научности, даже и ложных, есть правильная мысль, именно утверждение, что научное знание должно основываться на опыте. Но опыт о внешнем мире многие мыслители понимают, как нечто имеющее весьма бедное содержание: опыт, по их мнению, состоит только из данных чувственного восприятия, зрения, слуха, осязания и т. п. Такое учение об опыте возникает чаще всего под влиянием теории восприятия, введенной

* Статья была опубликована в газете «Новое русское слово» 1 июня 1952 г.

** Нейрат Отто (1882–1945) — австрийский философ языка, социолог, экономист, один из организаторов и лидеров Венского кружка.

*** В словацкий период своего творчества Н. О. Лосский написал статью «Критика теории знания Р. Карнапа с точки зрения идеала знания»: *Losskij N. O. Kritika poetiky R. Carnapa s hladiskaidealupoznania // Filozofický sborník. — 1944. — V, N3. — P. 98–136.*

в новую философию Галилеем, Гоббсом и Декартом. Сущность этой теории такова. Когда я смотрю, например, на березу и слышу шелест ее ветвей, лучи света, отражаемые ее корою и листьями, волны воздуха, вызванные движением ее ветвей, влияют на зрительный нерв и в моих глазах, на слуховой нерв в моих ушах; отсюда возникают физиологические процессы в моем мозгу и под влиянием этой причины возникают в моей душевной жизни ощущения белого цвета коры, зеленого цвета листьев, звука и т. п. Эти ощущения суть мои субъективные состояния; из них в моем уме слагается образ березы, как мое душевное состояние. Итак, я наблюдаю не самое материальную березу, существующую во внешнем мире, а только психический образ ее, возникающий в моем уме под влиянием механических воздействий ее на мое тело. Такое учение можно назвать словами каузальная теория восприятия (латинское слово кауза — причина).

Допустим на основании этой теории, что весь опыт о внешнем мире состоит только из моих субъективных психических состояний. Придя к этой мысли, философ с тревогой задает вопрос, каким же способом мне узнать действительные свойства внешнего мира, и принужден признать, что для достижения этой цели остается единственный путь — пытаться узнать свойства внешнего мира путем умозаключений из данных опыта*. Однако можно доказать с абсолютной достоверностью, что знание о внешнем мире не может быть достигнуто путем умозаключений из субъективных психических данных. В самом деле, умозаключение состоит из посылок, т. е. из суждений, признанных уже мною за истину, и вывода, содержащего в себе новую, открытую нами истину. Например, в умозаключении «теплота удлиняет маятник; удлинение маятника замедляет ход его; следовательно, теплота замедляет ход маятника» — два первые суждения суть посылки, из которых вытекает следствие «теплота замедляет ход маятника». В этом выводе речь идет о тех самых предметах (теплота, замедление хода маятника), о которых говорится в посылках; открытие, сделанное в выводе, состоит лишь в усмотрении отношения между этими предметами, которое не было известно раньше. Правда есть умозаключения, которые в выводе имеют новое по своему содержанию понятие (например, «если Петр родился двумя годами раньше, чем Иван, а Иван годом раньше, чем Федор, то Петр родился двумя годами раньше, чем Федор»); однако ясно, что в них это новое содержание (2 года) получено из содержания системы 2-х посылок. Отсюда следует, что если весь мой опыт состоит из моих субъективных психических состояний, то умозаключения на основании этих посылок не могут дать сведений о внешнем мире. Эту истину давно открыл философ Давид Юм (1711–1776). Исходя из каузальной теории восприятия, он пришел к мысли: я знаю только свои впечатления и воспоминания о них; ни одного свойства предметов внешнего мира я не знаю и даже не могу доказать, существует ли внешний мир или, может быть, он вовсе не существует. Он пришел к скептицизму: всякое общее суждение естествознания, например, «вода при десяти градусах ниже нуля замерзает», он считал только привычной ассоциацией представлений, но вовсе не доказанным законом природы.

* Слова «действительные свойства внешнего мира, и принужден признать» внесены рукой Н. О. Лосского в уже опубликованный в газете текст.

После Юма новую теорию знания выработал Кант. Исходя из каузальной теории восприятия, он, как и Юм, утверждал, что подлинное бытие, «вещи в себе», т. е. вещи, как они существуют независимо от нашего сознания, совершенно непознаваемы, поэтому метафизика не может существовать, как наука. Но мы знаем вещи, как «явления», т. е. знаем их такими, какими они нам представляются, согласно законам нашей познавательной способности. Поэтому в отличие от Юма Кант утверждал, что естествознание есть наука, устанавливающая незывлемые законы природы, однако эти законы суть законы самой нашей познавательной способности: им подчинена природа, как система наших представлений, построенная нашим умом из наших ощущений и, следовательно, существующая только в нашем сознании. Учение Канта можно назвать идеализмом Канта, разумея в данном случае под словом идеализм учение, согласно которому познаваемые наукой предметы, солнце, океаны, горы и т. п., суть наши идеи не в платоновском смысле, а в том смысле, что они суть лишь наши представления.

Влияние теории знания Канта и до сих пор очень велико, однако, его идеализм, принимающий ценность знания, многих философов не удовлетворяет. В течение последних ста лет в Европе появилось много мыслителей, сторонников критического реализма. Продолжая держаться каузальной теории восприятия, они тем не менее не согласны с Юмом и Кантом и утверждают, что, исходя из субъективных психических образов вещей можно все же путем умозаключений узнавать некоторые свойства предметов внешнего мира. Однако выше было показано, что Юм абсолютно прав: если опыт состоит только из моих душевных состояний, то ничего достоверного о внешнем мире знать нельзя. Следовательно, теория знания европейских критических реалистов есть явление регрессивное.

Более строго мыслители нашего времени, логические эмпиристы не вступают на этот путь; они знают, что каузальная теория восприятия уже в самом своем исходном пункте заключает в себе противоречие: если мы имеем в сознании только свои субъективные ощущения, то мы не можем знать, что вне их находятся какие-то причины, производящие их. Поэтому они совсем отказываются от решения вопроса, что действительно существует и что такое данные чувственного опыта. Все знание они хотят строить на основе чувственного опыта, но язык, которым они пользуются, высказывая научные суждения, они называют «нейтральным», т. е. стоящим вне споров различных философских школ о видах бытия. Так, например, высказывая суждение «вода при десяти градусах ниже нуля замерзает», идеалист кантианец скажет, что это суждение о «явлениях», существующих только в нашем сознании, а реалист скажет, что это суждение о действительности, как она существует вне нашего сознания и независимо от чьего бы то ни было сознания. Логический эмпирист презрительно смотрит на такой спор, считая его одним из случаев бессмысленной метафизики: он сам, высказывая такое суждение, остается «нейтральным», т. е. только констатирует данные опыта, не считая возможным даже пытаться думать о том, есть ли это только явление или подлинная действительность. Согласно их теории знания, суждение «дважды два равно пяти» имеет смысл; поэтому можно поставить вопрос, есть ли оно истина или

ложь, и доказать его ошибочность. Если же два лица спорят о законе замерзания воды при холоде и одно лицо, соглашаясь с Кантом, говорит, что «это есть знание о действительном бытии, существующем независимо от человеческого сознания», то этот спор их есть бессмысленный набор слов, как если бы кто сказал «Цезарь если чтобы»; о таком бессмысленном наборе слов нельзя даже ставить вопрос, выражает ли он истину или ложь. Конечно, такие суждения, как «Бог существует» или «Бог — Творец мира», логические эмпиристы с наслаждением относят в разряд бессмыслиц, о которых даже нельзя ставить вопрос, суть ли они истина или ложь.

Внимательное чтение и анализ работ логических эмпиристов открывает следы того, что они исходят из каузальной теории восприятия, но не высказывают ее; однако свою «нейтральную» теорию знания они строят так, что она есть система скептических выводов, вытекающих из каузальной теории восприятия, крайне обедняющих содержание и ценность опыта.

Кроме внешнего опыта, есть еще внутренний опыт, наблюдение человеком своих чувств, желаний, своего я. Многие современные сторонники научности считают этот опыт негодным для целей научного знания, между прочим потому, что чувства и желания нельзя измерять и регистрировать так, как это делает, например, физика, изучая теплоту. Занимаясь психологией, они сосредотачивают внимание не на психических процессах, а на телесном выражении их, таким образом получается научная «объективная психология».

Кроме знания о бытии, нам нужно еще знание о ценностях бытия и о степенях ценностей, например, нужно знать, что более ценно — вкусовые ощущения или духовная деятельность. Сторонники эмпиризма, признающего лишь скудное содержание чувственного опыта, говорят, что опыт не дает знания об объективных ценностях и степенях их. Поэтому предпочтение одного вида бытия другому есть только выражение нашего субъективного вкуса. Так, например, говорит Бертран Рассел.

Научность, описанная мною, создает учение о мире, обезбоженном, обездушенном, безжизненном и лишенном смысла. Мысли наши о том, что составляет сущность достойной жизни и придает ей цену, оказываются не научными. Стоит только сполна отдать себе отчет в этом, и в голову нашу закрадывается мысль, не есть ли такое учение о научности результат какой-то ошибки в самом исходном пункте теории знания. К мысли, что внешний опыт состоит только из данных чувственного восприятия, привела каузальная теория восприятия. Может быть, эта теория ошибочна и надо выработать другое учение о восприятии? На этот оригинальный путь вступил французский философ Бергсон.

Согласно учению Бергсона, когда физические влияния внешних предметов на наши органы чувств вызывают физиологические процессы в мозгу, эти телесные процессы не суть причина, порождающая содержание восприятия, они суть только стимул, подстрекающий наше духовное я обратить внимание на сам тот предмет внешнего мира, который задел наше тело и может оказаться вредным или полезным для нас. Итак, мы непосредственно наблюдаем сам действительный предмет внешнего мира, а не субъективный образ его. Такое непосредственное созерцание самой подлинной действительности есть интуиция. Из учения об интуиции следует, что метафизика, т. е. наука о свойствах

вещей, как они существуют вне нас и независимо от нас, возможна. Бергсон не разработал теории знания. Показав возможность метафизики, он занялся этой наукой.

Разработкой учения об интуиции занялись русские философы. Надо заметить, что частичный интуитивизм, т. е. учение о том, что по крайней мере, некоторые процессы знания суть непосредственное созерцание действительности, существует у Платона, Аристотеля, Плотина, у некоторых средневековых и новых мыслителей. У русских философов, по-видимому, есть особенная склонность к этому учению. В России наиболее известная форма частичного интуитивизма имеется в философии Вл. Соловьева, который, согласно традиции, считал весь чувственный опыт и мышление состоящим из психических процессов, но прибавлял к ним третий источник знания — непосредственное восприятие независимой от нас реальности предмета. Более решительно порвал с традиционными учениями о воспитании и мышлении я, принявшись пятьдесят лет тому назад разрабатывать не частичный, а всесторонний интуитивизм, т. е. учение о том, что все познавательные деятельности суть разные виды непосредственного созерцания различных сторон бытия. К этой мысли я пришел следующим образом. Увлекаясь естествознанием, я был уверен в том, что физика, астрономия и т. п. науки дают знание о действительном внешнем мире. Но в то же время, будучи склонным к эмпиризму, я признавал, что познавать можно только предметы, имманентные сознанию, т. е. находящиеся в сознании. При этом под влиянием Юма и Канта я считал все имманентное своими субъективными душевными состояниями. Отсюда получался вывод, что никакие свойства действительного внешнего мира не могут быть познаны, и я постоянно возвращался к мысли, что даже существование внешнего мира не может быть строго логически доказано. В связи с этим произошел со мной следующий курьез. Осенью 1898 г. профессор Лесгафт пригласил меня на свои Курсы читать лекции по истории философии. Я ездил на Курсы с Фонтанки на Торговую улицу на велосипеде. Однажды, едучи на велосипеде, я глубоко погрузился в размышления о скандальном положении философии, неспособной доказать существование внешнего мира, и наскочил на телегу ломового извозчика. Велосипед серьезно пострадал, я отделался легкими ушибами, извозчик, грубый, как большинство ломовиков, наслаждался случаем разразиться смачными ругательствами, а существование внешнего мира осталось недоказанным.

Кажется, тою же осенью мы с С. А. Алексеевым (Аскольдовым) ехали на извозчике по Гороховой улице. Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: «я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния; следовательно, я знаю только свою душевную жизнь». Я посмотрел перед собою на мгlistую улицу и вдруг у меня блеснула мысль: «все имманентно всему». Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня, повернулся к своему другу и произнес эти три слова вслух; помню я, с каким выражением недоумения посмотрел он на меня. С тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моею мыслью. Разработка ее привела меня в теории знания к интуитивизму, в метафизи-

ке — к органическому мировоззрению. Теория восприятия на основе этого мировоззрения может быть названа координационной.

Всесторонний интуитивизм глубоко отличается от учений о восприятии и мышлении, укоренившихся в новой философии в течение трех столетий. Считаю, что чрезмерная самостоятельность есть скорее легкомыслие, чем открытие истины, я стал систематически искать сторонников учений, подобных моему, в послекантовской философии. Их нашлось много и таким образом в моей книге «Обоснование интуитивизма» появилась длинная глава «Учения о непосредственном восприятии транссубъективного мира в философии 19 века». В этой главе имя Бергсона не упомянуто, потому что я в то время не знал учений этого философа. В первом издании моей книги не было учения о том, какую роль играет раздражение органов чувств при восприятии предметов внешнего мира. Мой друг Алексеев (Аскольдов) сказал мне, что интуитивист Бергсон выработал учение о второстепенном значении глаза, уха, как только стимулов, побуждающих направить наше внимание на предметы внешнего мира. В дальнейших работах я стал пользоваться этой теорией. Но, конечно теория знания Бергсона меня не удовлетворила, потому что это — частичный интуитивизм. Научное знание о систематическом строении мира, наиболее ценное мною, Бергсон, подобно Канту, считает субъективной конструкцией нашего ума, а не учением о подлинных свойствах мира.

Кроме разработки всех вопросов теории знания и логики в духе интуитивизма необходимо было выработать еще метафизическое учение о строении мира, благодаря которому возможно, чтобы познающий субъект наблюдал внешний мир непосредственно. За эту работу взялись одновременно С. Л. Франк в книге «Предмет знания» и я в книге «Мир как органическое целое». Вслед за нами разработкой всестороннего интуитивизма занялись кн. Е. Трубецкой в книге «Метафизические предположения познания» (1917 г.) и два моих ученика, Д. В. Болдырев, погибший вместе с Колчаком в Иркутске, автор книги «Знание и бытие» и С. А. Левицкий, автор книги «Основы органического мировоззрения».

Учение о непосредственном восприятии внешнего мира существует в наше время не только у русских интуитивистов. В 1912 г. оно появилось в Соединенных Штатах Америки под названием неореализм и в Англии, см., например, книгу С. Александера «Пространство, время и Божество», 1920*. В настоящее время оно все более распространяется в католической неосхоластике под названием непосредственный реализм. Талантливый немецкий философ Макс Шелер, знавший русский интуитивизм, потому что моя книга была напечатана по-немецки в 1908 г**, сделал важный вклад в дело развития интуитивизма. Он выработал интуитивистическое учение о познании ценностей. Для всего нашего поведения очень важно иметь знание не только о бытии, но и о ценности его,

* Alexander S. Space, Time and Deity: The Gifford Lectures at Glasgow, 1916–1918. — London: Macmillan & Co, 1920.

** Книга «Обоснование интуитивизма» издавалась три раза на русском языке (СПб., 1906, 1908; Берлин: Обелиск, 1924), а также в немецком (1908) и английском (1919) переводах. На немецком языке эта работа издана под названием «Die Grundlegung des Intuitivismus: Eine prädeutische Erkenntnistheorie» (Halle, 1908).

а также о степенях ценностей. Согласно Шелеру, у нас есть специальный орган для постижения ценностей, именно чувства. Чувства суть наши субъективные состояния, в одеянии которых в наше сознание вступают объективные ценности предметов в подлиннике.

Поставим теперь вопрос, что такое подлинная научность. Научное знание основывается на опыте. Познающий субъект, благодаря своей интимной связи со всем миром, способен непосредственно наблюдать любые виды и стороны бытия, существующие в мире. Следовательно, есть много видов опыта. В чувственном опыте даны материальные процессы, как нечто глубоко отличное от душевных процессов, наблюдаемых путем нечувственного опыта. Далее, субъект способен наблюдать не только реальное бытие, но и бытие идеальное в платоновском смысле слова, напр., математические идеи чисел и их отношений. В религиозном опыте познается Сверхмировое начало, Бог. Ценности бытия непосредственно даны в опыте, который можно назвать аксиологическим. Особенно утонченные аксиологические данные имеются в этическом, эстетическом и религиозном опыте. Путем этих глубоко различных видов опыта человек познает все богатство и разнообразие форм бытия.

Мир построен иерархически: над низшими простейшими царствами природы надстраиваются более высокие, более сложные и более ценные ступени бытия. Таковы, например, ступени — неорганическая природа, организмы животных и растений, социальное бытие. Высшие ступени используют низшие, опираясь на них, но они не представляют собою только более сложную комбинацию процессов низшей ступени, как это думают сторонники механистического материализма; в них всегда есть творение нового бытия. Подлинная научность состоит в том, чтобы не стараться насильственно свести высшую ступень на уровень низшей, т. е. понять ее только из законов низшей ступени; научность состоит именно в том, чтобы опираясь на самосвидетельство предмета, т. е. на опыт, усмотреть оригинальные стороны высшей ступени и выразить их в новых понятиях.

Все философское знание и знание частных наук основано на опыте. Но высшая форма опыта есть опыт религиозный, свидетельствующий о бытии Бога. Бытие Бога и зависимость мира от Него есть фактор, обуславливающий строение мира, целесообразность его и иерархию ценностей в нем. Отсюда следует, что самые основные вопросы, касающиеся строения мира и развития его, могут быть разрешены не иначе, как в направлении сверху вниз, т. е. от Бога к миру. Значит, религиозная философия есть подлинно научное миропонимание.

Мнимая научность, господствующая в наше время, характеризуется чертами, прямо противоположными перечисленным. Она стремится объяснить мир, идя только снизу вверх. Сторонник мнимой научности полагает в основу своих теорий простейшие факты, относящиеся к низшей ступени бытия и потому широко распространенные в природе. К тому же и эти факты он, обыкновенно, подвергает большему упрощению, чем они в действительности существуют в природе. Стараясь понять и объяснить высшие, более значительные стороны бытия из низших, представители мнимой научности говорят, что они стоят на прочной почве опыта. В действительности, однако, они на каждом шагу обнаруживают недоверие к опыту, именно к самосвиде-

тельству предметов, данных в утонченных формах опыта: они не доверяют опыту душевной и духовной жизни, интеллектуальной интуиции (умозрению), аксиологической интуиции и, в особенности, религиозному опыту. Поэтому зачастую вместо анализа, открывающего первичные стороны мира, неразложимые на элементы, сторонник мнимой научности старается объяснить их путем синтеза их из каких-либо других элементов. Но всюду, где знание получается не как следствие анализа предмета, данного в опыте, а как следствие синтеза, т. е. конструкции, произведенной ученым, мы имеем дело не с истиною, а с вымыслом ученого. Исследуя, например, проявления альтруизма, к которому способны не только люди, но и животные, некоторые позитивисты стараются вывести их из инстинкта самосохранения: нужны фантастические синтезы, чтобы из инстинкта самосохранения получить нечто прямо противоположное ему, именно пожертвование своей жизнью в борьбе за чужую жизнь или за ценности истины, свободы и т. п.

Я, конечно, не утверждаю, что сторонники подлинной научности никогда не ошибаются. Нет, в их трудах встречается много ошибок, как во всех человеческих делах. Точно также я не утверждаю, что сторонники псевдонаучности не открывают никаких истин. Труды их часто имеют высокую научную ценность, но их искаженный идеал научности бывает иногда источником заблуждений.

Исходя из учения о подлинной научности, изложенного выше, следует признать, что русская философия, как и философия других народов, научна, но, конечно, в ней, как и в философии других народов, встречается много ошибок вследствие трудности философских проблем.

Н. О. Лосский

ПРАВДА ЛИ, ЧТО РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ НЕ САМОСТОЯТЕЛЬНА*

Б. В. Яковенко, напечатавший в Праге на чешском языке обширный труд «Историю русской философии»** (552 страницы), пишет в своей книге, что русская философия не оригинальна, и доказывает эту мысль тем, что русские философы много ссылаются на западно-европейских мыслителей. Прочитав его книгу, я сказал ему: «Только русские способны так низко ценить культуру своего народа». Он ответил: «Да, я настоящий русский: ведь я родился в Полтавской губернии». Действительно, Яковенко был настоящий русский: он родился на той территории, которую в Византийской литературе XIII в. называли почетным именем «Малая Россия», т. е. основная Россия, «откуда есть пошла Русская земля»***, подобно тому, как древние греки называли свою родную Грецию «Малая Эллада», а колониальную Грецию на юге Италии «Великую Элладю».

Я напомнил Яковенко о французском философе Буйэ, который в своей Истории картезианской философии подробно изложил философию Декарта, Спинозы, Мальбранша, а Лейбницу посвятил мало места, вообразая, будто философия Лейбница на три четверти зависит от Декарта, и указывая на то, что Лейбниц ссылается на других философов, а потому не оригинален. Вероятно, эта близорукость Буйэ вызвала насмешки: во втором издании своей книги он уделил уже Лейбницу много места. Надо заметить, впрочем, что Яковенко в своей книге считает также европейскую философию второй половины XIX в. лишённую великих мыслителей, равных классикам философии, и признает, что русская философия вполне стоит на уровне современной ей западноевропейской философии.

* Статья была опубликована в газете «Новое Русское Слово» 10 августа 1952 г.

** Труд Б. Яковенко «История русской философии» вышел в Праге на чешском языке в 1938 г.

*** В газете эта фраза была напечатана следующим образом: «откуда есть и пошла Русская земля», рукой Н. О. Лосского поверх текста зачеркнута буква «и».

Ссылки философа на других мыслителей часто свидетельствуют не о его несамостоятельности, а наоборот, о его высокой оригинальности. Это бывает тогда, когда ему удается найти глубокий принцип, использованный им для синтеза идей других мыслителей, идей, которые казались раньше несовместимыми. Так, например, Кант осуществил синтез предшествовавшего ему эмпиризма и рационализма, глубоко преобразовав оба эти направления.

Иногда не система, а одна какая-либо мысль философа так плодотворна, что служит основанием дальнейших работ многих мыслителей. Так, например, Киреевский формулировал чрезвычайно ценное методологическое правило «цельности» познания, достигаемой тогда, когда человек для постижения высших основных истин сочетает в гармоническое целое все свои духовные силы, «мышление, чувство, эстетическое созерцание, любовь своего сердца, совесть и бескорыстную волю к истине». Вл. Соловьев и все его преемники опираются на это правило. Замечательно, что ему безотчетно следует даже позитивист Михайловский, который находит поразительную внутреннюю красоту в русском слове «правда», означающем и правду — истину, и правду — справедливость, так что они «как бы сливаются в одно великое целое». Задачей своей жизни он считает выработку такого учения о правде. В моей «Истории русской философии» показано глубокое влияние Киреевского на все оригинальное русское мышление.

Хомяков выработал своеобразное понятие «соборности», которое разнообразно используется русскими философами и повлияло уже на мышление других народов. Размышляя о том, как сочетать в Церкви трудно соединимые друг с другом свободу и единство, он пришел к мысли, что принципом церковной организации должна быть соборность, разумея под этим словом совместную любовь многих лиц к Богу и абсолютным ценностям. Этот принцип можно использовать также и для решения многих проблем общественной жизни. Слово «соборность» вошло уже в немецкую и англо-американскую литературу. Содружество верующих православной и англиканской церкви издает даже в Лондоне журнал под названием «Соборность».

Соловьев основал русскую религиозную софиологию. Его учение о Софии, как личности, стоящей во главе мира, есть оригинальная форма учения о Мировой Душе. Понятие Мировой Души часто встречается в истории философии, но Соловьевым оно развито в новой плодотворной форме, как это видно из дальнейшего развития этого учения и от Павла Флоренского, от С. Булгакова, Зандера и особенно от В. Зеньковского. В этике Соловьева ценно его учение о том, что в самой природе человека есть три нравственные свойства — стыд в отношении своей животности, жалость в отношении живых существ и благоговение к Высшему началу, составляющие «индивидуально душевный корень религии». Заповедь Христа «люби ближнего, как себя самого» Соловьев применил к взаимным отношениям народов: «люби все другие народы, как свой собственный». Значительность философии Соловьева сказывается в том, как растет интерес к ней в Германии и других странах.

Оригинальность философии от Павла Флоренского выразилась главным образом в том, как он использовал в своем труде «Столп и утверждение истины»

понятие единосущия, выработанное в христианском богословии: он утверждает, что личности, сотворенные Богом, единосущны друг с другом, откуда получается множество чрезвычайно важных следствий для учения о духовной и особенно нравственной жизни. Все философские системы он делит на два класса, — признающие только подобие существ друг другу, следовательно, обособленность бытия их друг от друга, и признающие единосущие их, т. е. интимную сращенность бытия их друг с другом. На этой основе он выработал особенно ценную теорию любви, включения любящим всей индивидуальности любимого в состав своего бытия. Это не общепринятая психологическая теория, понимающая любовь, как только к субъективно-психическим переживаниям, а онтологическая (бытийственная) теория, понимающая любовь, как расширение бытия личности: «предел любви, да двое едино будут».

В творчестве от. Сергия Булгакова особенно ярко обнаруживается характерная черта русской философии — конкретность ее*. Говоря об идеях в смысле философии Платона, германские философы имеют в виду отвлеченные идеи, выразимые в общих понятиях, и разумеют под термином Логос совокупность принципов науки, а русские философы выдвигают на первый план конкретные идеальные начала, т. е. живое личное бытие, такое, как Бог-Логос, св. София, ангелы и т. п. личные существа, более высокие, чем человек. Ценно и оригинально также обстоятельно разработанное учение от. Сергия о спасении всех, устраняющее невыносимую для нравственного сознания мысль, что множество людей обречены в аду на вечно длящиеся во времени ужасные муки.

Философская публицистика Бердяева оценена уже во всем мире, как это видно из множества книг и статей о нем. Весьма ценна также его книга «Назначение человека», его «опыт парадоксальной этики», в которой показано, как мало добра в нашем земном добре. Она представляет собою хороший противовес распространенным в наше время теориям этики в духе натурализма: в них утрачена идея абсолютного добра, осуществимого лишь в Царстве Божием.

Своеобразие моей теории знания состоит в том, что она есть всесторонний интуитивизм: согласно этой теории все виды знания, и чувственное восприятие, и мышление, например математическое, и религиозный опыт, суть непосредственное созерцание нами самой действительности** в подлиннике (см. мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция»). В моей «Логике» на основе интуитивизма разработана теория всех видов умозаключений в иной форме, чем это принято в традиционной логике. Большая часть умозаключений объясняется в логике на основании отношения объемов понятий; такое направление называется экстенционализмом. Например, возьмем главный вид силлогизмов, примером которого может служить умозаключение «всякое нагревание маятника удлиняет его; всякое

* Более подробно об этой черте русской философии Н. О. Лосский писал в статье «Идея конкретности в русской философии», которая впервые была опубликована в 1933 г. в журнале «Научные труды Русского народного Университета в Праге».

** В газете в статье напечатано слово «деятельности», рукой Н. О. Лосского исправлено на «действительности».

удлинение маятника замедляет ход его, следовательно, всякое нагревание маятника замедляет ход его»*.

Традиционная логика объясняет такие умозаключения принципом «сказанное о всем классе предметов должно быть сказано и о каждом единичном предмете и в виде предметов, входящих в объем класса».

В моей «Логике» все теории умозаключений основаны на отношении содержания понятий, а не объемов их. Такое направление в логике называется компрегенсивизмом. В своей теории суждений я доказываю, что всякое суждение содержит в себе связь основания и следствия. В приведенном примере «нагревание маятника» есть основание, а удлинение маятника — следствие; далее, «удлинение маятника» есть основание, а «замедление хода маятника» — следствие. Итак, согласно моей теории принцип этого умозаключения такой: основание основания есть основание следствия. Такая теория объясняет умозаключение, исходя из более существенной стороны его, чем отношение объемов понятий. Из нее следует, что каждый шаг в нашем процессе познания требует наблюдения над содержанием понятий и чисто формальная логика неосуществима.

В наше время широко распространена так называемая математическая или символическая логика, которая задается целью быть чисто формальной логикой. Насколько эта наука резко отличается от традиционной логики, я поясню примером, как в ней понимается связь мыслей, выраженная словами «если... то», т. е. связь условия и следствия. Согласно математической логике, в условном суждении всякое истинное суждение, содержащееся в первой его части, обосновывает всякое другое истинное суждение. Поэтому, например, суждение «если дважды два — четыре, то Нью-Йорк — большой город» есть правильная связь условия и следствия. Ложное суждение служит условием для всех других суждений, как истинных, так и ложных. Значит, суждение «если дважды два равно пяти, то Нью-Йорк — большой город», а также суждение «если дважды два равно пяти, то Нью-Йорк — маленький город» содержат правильную связь условия и следствия. Только в том случае, если условие есть истинное суждение, а следствие — ложное суждение (например, «если дважды два равно четырем, то Нью-Йорк — маленький город»), получается целое, не содержащее в себе правильной связи условия и следствия. Примеры эти не выдуманы мною; они взяты из английского издания книги «Введение в логику» Тарского, одного из виднейших представителей математической логики (1941, стр. 26)**. Из них ясно, что в математической логике под связью условия и следствия, выраженной в условном суждении, разумеется чрезвычайная абстракция, резко отличная от того, как понимает условное суждение традиционная логика. Прав поэтому проф. Veatch который в своей статье

* В газетной статье предложение заканчивается на фразе «всякое нагревание маятника удлиняет его; всякое удлинение маятника замедляет ход его». Рукой Лосского на газетной вырезке дописано в конце предложения: «следовательно, всякое нагревание маятника замедляет ход его».

** Лосский скорее всего имеет в виду работу Альфреда Тарского «Введение в логику и методологию дедуктивных наук», которая впервые была опубликована в 1936 г. на польском языке и в 1941 г. с дополнениями вышла в Нью-Йорке на английском языке.

«Аристотелева и математическая логика» сказал: природа и цель логики, как она понимается в одной из этих дисциплин, может оказаться столь радикально отличающейся от того, как она понимается в другой дисциплине, что назвать их обе логикой значило бы сделать это слово безнадежно двусмысленным» (журнал «TheThomist», январь 1950, стр. 51)*.

Труды С. Л. Франка содержат в себе много оригинальных учений. В его основной работе по гносеологии «Предмет знания» есть много плодотворных мыслей; такова, например, его теория числа; существенно важный вклад в логику заключается в его учении об определении понятий, как синтетическом суждении; не менее важна его теория силлогизма, как органического целого мысли. Книга «Непостижимое» содержит в себе весьма своеобразное учение о том, что глубинная основная реальность невыразима рациональным знанием и постигается не иначе, как путем свободного «витания» над двумя противоречащими друг другу суждениями. В социальной философии Франка чрезвычайно ценно учение о том, что личность есть «я», необходимо противостоящее другой личности «ты», причем эта противопоставленность преодолевается в «мы». Необходимая соотнесенность «я» и «мы», говорит он, указывает на источник этого отношения, Бога, и таким образом устойчивое общественное бытие, избегающее как деспотизма, так и анархии, возможно лишь на основе религиозного сознания его участников.

В метафизике Карсавина оригинальна чрезмерность использования им учения о том, что Абсолютное есть Всеединство. В своей «Философии истории» он выработал ценные для историков методологические правила, показав, что взаимное влияние народов и культур не есть внешнее причинное воздействие их друг на друга, а также установив, что природа страны и все материальные условия бытия влияют на исторический процесс не сами по себе, но лишь поскольку они преломлены в сознании и претворены в социально-психический элемент.

Н. А. Васильев, приват-доцент Казанского университета, того университета, в котором Лобачевский выработал неевклидову геометрию, выполнил аналогичный труд, оригинальный в области логики: он набросал очерк неаристотелевой логики, именно без закона противоречия**.

В высокой степени оригинален также иррационализм Шестова, борющегося против «необходимых» истин рационального мышления и во многих случаях остроумно вскрывающий недостатки их.

Если принять во внимание, что русская философская мысль непрерывно развивается только в течение одного столетия, причем последние тридцать лет в крайне неблагоприятных условиях эмигрантской жизни, то нужно удивляться тому, как много оригинальных мыслей появилось в ней за этот короткий период времени.

* Статья: Veatch H. Aristotelian and mathematical logic // The Thomist. — 1950. — Bd. 13. — S. 50–96.

** Возможно, речь идет о статье Н. А. Васильева «Воображаемая (неаристотелева) логика» (Васильев Н. А. Воображаемая (неаристотелева) логика // Журнал Министерства народного просвещения. — 1912. — Август. — С. 207–246); или докладе: Vasiliev N. A. Imaginary (non-aristotelian) logic // Estratto degli Atti del V Congresso internazionale di Filosofia, 5–9 maggio, 1924, Napoli. — Naples, 1925. — P. 107–109.

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.017

УДК 276

*А. Н. Соловьев**

ДОРОГИ В ВЕЧНОСТЬ Пространственные описания посмертных событий в трудах богословов Александрийской школы**

Статья посвящена влиянию античных космологических представлений на варианты описания представителями Александрийской богословской школы событий, происходящих с душой после смерти.

Ключевые слова: пространство, патристика, античность, космология, Александрийская богословская школа, душа, смерть, герметизм, мытарства, Ориген, Василий Великий, Иоанн Дамаскин, Иоанн Златоуст, Макарий Великий, Афанасий Великий, Антоний Великий.

*A. N. Solovev
THE ROADS TO ETERNITY
Spatial descriptions of posthumous events
in the works of theologians of the Alexandrian school*

The article is devoted to the influence of ancient cosmological concepts on the variants of the description of events that occur to the soul after death by representatives of the Alexandrian school of theology.

Keywords: space, patristics, antiquity, cosmology, Alexandrian school of theology, soul, death, Hermeticism, ordeal, Origen, Basil the Great, John of Damascus, John Chrysostom, Macarius The Great, Athanasius The Great, Antony The Great.

Мир, в котором совершилось главное, по мнению христианских богословов первых веков, событие — воплощение Христа и спасение Им человечества, был миром античной культуры. И возникнув в этой культуре, христианство не стре-

* Соловьев Алексей Николаевич, магистр теологии, Русская христианская гуманитарная академия; kamdvarkin@rambler.ru

** Статья выполнена при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00610 «Трансцендентность и нарратив в становлении моделей историзма».

милось противопоставить себя ей во всем, а искало способы гармоничного сосуществования. С одной стороны, это было вызвано той задачей, которую ставили перед собой христиане: согласно завету Христа «научить все народы» (Матф. 28: 19). С другой стороны, христианство, как писал Энгельс, вступило в резкое противоречие со всеми существовавшими до тех пор религиями, что поставило его в положение *religio illicita*.

Благодаря этим факторам, христианство было вынуждено искать точки соприкосновения с поздней античной культурой. Итогом таких поисков стали апологии, на базе которых уже в III в. появляются систематическое богословие и первые христианские школы. Основой взаимодействия, безусловно, была античная философия, которая дала язык, с помощью которого христианские авторы смогли выражать и распространять свои мысли.

Но ведь полемику религиозную, христианские авторы никогда не спорили с естественнонаучными знаниями античной культуры. Христианство не создало своей, «христианской физики» или «христианской математики». Точно так же христианство не создавало «христианской космологии». Воззрения на устройство мира, выработанные античными мыслителями, без каких бы то ни было препятствий принимались ранними христианскими авторами и использовались ими.

Одна из таких теорий устройства мира, воспринятых христианскими авторами, ставит Землю в центр ограниченного космоса и окружает ее сферами (количество которых может варьироваться). Можно проследить исторически, как данная мысль на протяжении многих веков присутствует в трудах христианских богословов.

Так, например, Ориген во второй книге своего труда «О началах» в главе 3 «О начале мира и причинах его» описывает именно такое устройство мира, ссылаясь в подтверждение своего мнения на книгу пророка Варуха, имея ввиду, скорее всего т. н. Апокалипсис, или 2-ю книгу Варуха, в которой говорится о семи мирах [7, с. 106–107].

Спустя более века свт. Василий Великий в «Беседах на шестоднев» отстаивает мнение о существовании второго и третьего неба, прибавляя к этому, что «Псалом же, наименовывая “небеса небес” (Пс 148. 4), подал мне мысль и о большем числе небес». При этом свт. Василий Великий говорит о том, что это мнение ничуть не хуже общепринятой в то время теории о семи кругах «по которым, как все почти согласно признают, вращаются семь звезд, и которые, как говорят, приноровлены друг к другу на подобие кадей» [1, с. 238].

И Иоанн Дамаскин в VIII в. в своем «Точном изложении православной веры» все также описывает семь сфер как рабочую гипотезу, устраняясь при этом от собственных выводов и предоставляя читателю сделать собственный выбор в пользу того или иного мнения [4, с. 56–58].

Без сомнения, теоретические знания, почерпнутые христианскими авторами из античной мысли, подвергались христианизации. Но эти изменения вносились только в те вопросы, которые затрагивали саму суть христианства. В качестве примера можно привести тот факт, что Ориген еще считал, что планеты имеют собственные души. Для того же свт. Василия Великого и прп. Иоанна Дамаскина это категорически невозможно. Именно на основании от-

стаиваемой ими версии о неодушевленности планет они критикуют астрологию, доказывая, что зависимость действий человека от планет перечерчивает человеческую свободу. При этом тот же Иоанн Дамаскин вполне допускает, что с помощью астрологии можно предсказывать погоду: «...мы утверждаем, что хотя от них (восхождение, и захождение, и сближение этих звезд и Солнца, и Луны) и получаются предзнаменования дождя и бездождя, как холода, так и жара, как влажности, так и сухости, также ветров и подобного, но никоим образом не предзнаменования наших дел» [4, с. 60]. Христианство спорило с античной мыслью о причине мира и о том, кому он подчинен, но сами картины мироздания вполне принимались христианами авторами как рабочие, хотя, в силу наличия нескольких гипотез, и не как безусловные. Выяснить, какая из них верная, они оставляли тем, кому это интересно. Эту позицию замечательно выразил в своих «Беседах на шестоднев» свт. Василий Великий: «Мы просим еллинских мудрецов не смеяться над нами, пока они не кончат между собою своих споров» [1, с. 238].

Таким образом, не претендуя на новое видение устройства мира физического, христианство тем не менее занялось серьезным переосмыслением его духовного содержания. Это новое восприятие нематериальной составляющей тварного мира возникает уже в конце жизни апостола Павла, и его можно проследить исторически на страницах Нового Завета.

Во время проповеди в афинском Ареопаге апостол Павел называет афинян словом, которое в синодальном переводе передано как «особенно набожны» (Деян. 17: 22), в церковно-славянском переводе — «благочестивыя». В греческом оригинале стоит довольно редкое слово *δεισιδαιμονεστέρου*, основой которого является *δαίμων* — демон. То есть афиняне, по мысли апостола Павла, — «демонопочитающие» или «демонобязненные», и он не считает это чем-то зазорным.

В сознании человека, воспитанного в христианской среде, демон — безусловно отрицательный персонаж, но до второй половины I в. мнение о демонах было иным. Для человека античной культуры демон — это далеко не всегда плохо. Демон мог восприниматься, как некий дух — хранитель и помощник человека. Как мы помним из платоновской апологии Сократа, Сократ говорил о том, что некий демон наставляет его. Демонами могли называться проявления Единого в материальном мире, те же управители планет или сфер.

Столкновение христианства с античным миром на почве религиозной практики очень быстро выявило расхождение в этом вопросе. В первую очередь это было связано с обязательным для граждан римской империи принесением жертв установленным богам. Для христиан это было недопустимым поклонением твари. И для обоснования своей позиции в этом вопросе христиане, изначально не заострявшие этот вопрос, были вынуждены открыто объявить о том, что населяющие античный космос духи, т. е. демоны, к Богу не имеют никакого отношения.

И уже спустя всего пару десятилетий, в послании из уз апостола Павла, а именно в послании к Ефесянам мы читаем: «...наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6: 12). Причем, если взять язык оригинала, то «мироправители» — это не кто иные, как *κοσμοκράτορας* —

владыки космоса, т. е. те самые демоны-управители планет или сфер. Воздух же населяют не помощники человека, а исключительно злые духи. В канонических Евангелиях, появляющихся, как известно, после апостольских посланий, демоны уже предстают исключительно как отрицательные персонажи, вредящие человеку.

Таким образом, не меняя представлений о физической картине мира, христианство кардинально меняет отношение человека к нему. Очень часто приходится сталкиваться с мнением о том, что высказывание апостола Павла в 6-й главе послания к Ефессянам есть некое откровение, данное ему свыше. Но как мы видим, это отнюдь не новое откровение об устройстве мира, а новое отношение, выраженное христианами, к уже имеющемуся мировоззрению, существовавшему задолго до апостола Павла.

С IV в. христианство получает статус государственной религии и быстро распространяет свое влияние на все население Римской империи. Общая парадигма устройства мира остается неизменной. Земля по-прежнему считается центром космоса и окружена сферами. Но населяющие эти сферы духовные существа, с точки зрения христианства, являются врагами. И получается, что при переходе в духовный мир посредством смерти человек вынужден пробиваться сквозь эти полчища врагов, окружающих всю Землю. Именно благодаря такому мировоззрению, появившемуся из синтеза античной космологии и христианства, появляются рассказы о препятствиях, которые чинят демоны — обитатели сфер, окружающих Землю, душам умерших, пытающихся прорваться сквозь это окружение.

Далеко не последнюю роль в построении таких картин посмертных испытаний сыграло влияние на христианство герметизма, широко распространенного на территории Александрийской богословской школы. Так, в герметическом корпусе, а именно в трактатах «Поймандр» и «Сокровенное слово о палингенесии», мы находим фрагменты, которые полностью повторяют структуру рассказа о мытарствах, автором которого считался свт. Кирилл Александрийский, — «Слова об исходе души и Страшном суде». Сегодняшние академические исследования однозначно относят «Слово об исходе души» к разряду произведений, приписываемых свт. Кириллу [13, с. 257]. Текст «Слово об исходе» является составным и имеет большое количество прямых цитат из произведения Феофила Александрийского «На исход души и о суде» [3, с. 346–348], а также подлинную гомилию свт. Кирилла «О стоянии человека на судилище Христовом и о часе смертном», которая, к сожалению, не переведена до сих пор на русский язык.

Так, в «Поймандре» в главах 24–26 мы находим рассказ о том, как душа после смерти, отдавая демонам разных сфер все то, что недостойно божественного, восходит в высший мир:

Сначала в разложении материального тела ты предоставляешь само тело изменению, и тот облик, который оно имело, делается невидимым. И свой нрав ты бездеятельным вверяешь демону; и телесные ощущения вновь возвращаются к собственным истокам, становясь частями космоса и вновь составляясь в иные энергии. И гнев и вождление уходят в бессловесную природу. Тем самым человек отправляется назад, ввысь через гармонию космоса. И первой его зоне он

дарует энергию роста и уменьшения, второй — измышление дурных хитростей, третьей — обман вождения, четвертой — начальственное высокомерие, пятой — нечестивую порывистость и поспешность дерзости, шестой — дурные позы к богатству, а седьмой — злокозненную ложь. И тогда, скинув покровы действий космической гармонии, он оказывается в восьмой природе, обладающей собственной силой, и вместе с сущими там воспекает отца; а находящиеся там вместе радуются его присутствию. И, уподобившись сотоварищам, он слушает силы, располагающиеся превыше восьмой природы, поющие гимн богу неким собственным голосом. И тогда по порядку они восходят к отцу; ибо препоручают они самих себя силам и, сами становясь силами, оказываются в боге [2, с. 43–44].

Здесь мы видим такую же систему ступенчатого восхождения души к божеству после смерти, что и в рассказе о мытарствах, приписываемом свт. Кириллу: на каждом этапе с человеческой души совлекается то, что, по мнению автора, недостойно быть в лучшем мире. Недостойное жизни в высших сферах у души воспринимают демоны. Правда, следует помнить о том, что демоны здесь понимаются не в христианском смысле, а так, как они воспринимались в античной космологии, т. е. как некие проявления божества в низших сферах.

В трактате «Сокровенное слово о палингенесии» мы находим иерархию грехов, побеждаемых соответствующими добродетелями. Гермес в нем предстает как некто, кто обладал ранее материальным телом, но на момент повествования «возродился в Уме». Некий Тат получает наставление о том, как избавится от двенадцати мук, которые «при посредстве чувственного восприятия вынуждают страдать человека, заключенного в узилище тела» [2, с. 148], и мешают стать «новой сущностью». По сути эти муки являются аналогом того, что в последующей христианской аскетике будет названо «смертными грехами». Также эти «муки» напрямую связаны с двенадцатью знаками зодиакального круга.

Эти двенадцать мук побеждаются десятью силами, благодаря чему человек начинает пребывать на небе, на земле, в воздухе прежде своего телесного рождения и после него одновременно; у него есть некое новое тело, созданное из сил, которое уже никогда не распадется [2, с. 151]. При этом оба числа — и «12» и «10», понимаются вполне мистически, можно даже сказать пифагорейски.

Но подобные мысли в александрийском богословии возникли гораздо раньше свт. Кирилла Александрийского. Так, например, Ориген, влияние которого трудно переоценить, упоминает о необходимости после смерти нечто отдавать взывающим существам в своих беседах на Евангелие от Луки. Так, в беседе 23 на Лк. 3: 9–12 он пишет:

Не будет ли некой распущенностью намекать на что-либо иное, и раскрывать перед слушателями такие таинственные вещи, особенно перед теми, кто довольствуются лишь поверхностным значением Писания... Когда истечет век этой нашей жизни, и мы, преобразившись исторгнемся из нее, некто будет сидеть на границе мира, и словно мытарь будут останавливать нас, пытаясь найти нечто принадлежащие им [15, с. 1859–1864].

Как видно из приведенного отрывка, идея отдания того, что затрудняет человеку переход в иной мир после смерти, Оригену вполне знакома. И проис-

ходить это будет «на границе мира», о том же, что находится за этой границей, Ориген не имеет представления. Далее он продолжает:

Кажется мне, что это князь мира сего, подобно мытарю, об этом же написано следующее: Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего. Так же и тайновидец Апостол пишет с благоговением: Отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь. Не оставайтесь должными никому ничем... когда кто не имеет чем заплатить долг, сам приходит к тому, кому должен просить об отсрочке, когда же приходит время и не имеет что отдать, то ввергается в темницу [15, с. 1859–1864].

Данное толкование никоим образом нельзя объявить святоотеческим или общецерковным, и совсем не потому, что Ориген не был канонизирован, а потому, что в мировоззрении Оригена присутствовала идея цикличности мироздания. Данная концепция, безусловно, заимствована им из стоической философии. При этом у него получался довольно интересный синтез христианства и античной космологии. Ориген признавал, что Творцом мироздания является Бог, но идея того, что мир создан Богом единожды, ему была чужда. По его мнению, эоны (века) сменяют друг друга, т. е. Бог творит миры постоянно, а не единожды. При этом каждый из последующих миров становится лучше предыдущего, приближаясь к Богу. В связи с такой парадигмой мышления его толкования Св. Писания были весьма своеобразны. Так, в труде «О молитве» трактуя фразу «...хула на Духа Святого не простится ни всем веку, ни в будущем» (Мф. 12: 32), он делал вывод о том, что совершивший таковое деяние будет освобожден от своего греха через два эона (космических года) [6, с. 119].

Именно в этом ключе написан вывод в 35-й беседе Оригена на Луку в которой он разбирает отрывок Лк. 12: 58–59: «Кто должен столь много, не выйдет, покуда не выплатит последний кодрант, и будет бесконечные века выплачивать долг» [15, с. 1888–1894].

Таким образом, концепция сменяющихся эонов вкуче с идеей посмертного очищения от грехов в богословии Оригена являлись божественным инструментом спасения человека. Именно благодаря жизням в последующих эонах и прохождению некоего очистительного препятствия между ними человек, по мнению Оригена, приближается к Богу.

То есть в истории александрийского богословия мы можем выделить две концепции сотериологии, базирующихся на двух античных теориях устройства мира. Это приближение к Богу посредством перерождения, взятое из философии стоиков, и восхождение к Богу через ступени (сферы), взятое из платонизма. При этом в обоих моделях демоны (в античном их понимании) выполняют функцию очистителей человеческих душ.

Также упоминания о прохождении посмертных испытаний мы можем встретить и у других христианских авторов. Но контекст всех этих описаний говорит о том, что они являются для самих авторов не объективной реальностью, а не более чем уступкой массовому сознанию.

Так, например, свт. Афанасий Великий в житии прп. Антония Великого повествует о видении некоего «великана», стоящего в небе и «касающегося головой облаков», который заграждает путь восходящим душам в Царство

небесное [14, с. 113]. Но в этом же произведении свт. Афанасий приписывает прп. Антонию мысль о том, что сатана вообще не имеет никакой власти над христианами: «...не я смущаю их, они сами себя возмущают, а я стал немощен... Нет уже мне и места, не имею ни стрел, ни города... Пусть же соблюдают сами себя и не проклинают меня напрасно» [14, с. 75–76]. При этом он же предупреждает читателя о том, что все подобные видения могут быть ничем иным как обманом злых сил:

...демоны всякому христианину, наипаче же монаху, как скоро увидят, что он трудолюбив и преуспевает... наступают коварно и с хитростью... стараются уже устрашить мечтательными привидениями, претворяясь в разные виды и принимая на себя подобия женщин, зверей, пресмыкающихся, великанов, множества воинов... [14, с. 46–48].

Также и в другом месте: «Однажды явился с многочисленным сопровождением демон весьма высокий ростом и осмелился сказать: я — Божия сила...» [14, с. 74]

У прп. Макария Великого в «Беседе о двояком состоянии отшедших из жизни сей» есть высказывание:

Когда душа человеческая выйдет из тела, тогда совершается при сем великое некое таинство. Ибо если повинна она во грехах, то приходят толпы демонов, и недобрые ангелы и темные силы поемлют душу ту и берут в собственную свою область. И никто не должен удивляться сему; потому что, если душа в сей жизни, находясь в веке сем, им подчинялась и повиновалась и была их рабою, то тем паче удерживается ими и в их остается власти, когда отходит из мира [5, с. 160].

С одной стороны, мы можем подтвердить, что прп. Макарий высказывал такое мнение не единожды. Поскольку в беседе сорок третьей он его повторяет:

Как сборщики податей, сидя в тесных проходах, останавливают и истязывают проходящих: так и демоны наблюдают и задерживают души; и если души не совершенно очистились, то, при исшествии своем из тела, не получают дозволения войти в небесные обители и предстать Владыке своему, но уносятся вниз воздушными демонами» [5, с. 240–241].

С другой стороны, он допускает концепцию, которая по своей сути совершенно противоположна предыдущей. По его мысли, не бесы увлекают душу куда-либо, а сам Бог творит множество различных мест обитания, различных по «количеству блаженства» и именно Бог помещает туда души, в зависимости от степени их пригодности:

...мы же говорим, что много степеней, различий и мер в одном и том же царстве и в одной и той же геенне. Как во всех членах одна душа, и вверху действует она в мозгу, а внизу она же приводит в движение ноги, так и Божество объедает все твари, и небесные, и те, которые ниже бездны, и повсюду всецело пребывает в твари, хотя по своей неизмеримости и необъятности оно и вне тварей. Поэтому само Божество внемлет людям, и во всем домостроительствует премудро. И поскольку некоторые молятся, не зная, чего просят, другие постыятся, иные

пребывают в служении, то Бог, праведный Судья, каждого награждает по мере веры. Ибо что делают они, делают по страху Божью, но не все они — сыны, цари, наследники [5, с. 230–231].

Также совершенно необходимо добавить выводы и мысли исследователей, профессионально занимавшихся данным периодом свято-отеческого наследия и собственно трудами Макария Великого. Например, Иван Попов в своих «Трудах по патрологии» характеризует мировоззрение Макария Великого как не строго философское и тяготеющие к философии Плотина. В нем, по его мнению, присутствуют лишь стереотипные идеи, которые бытовали в его время даже у безграмотных слоев населения. При этом эти идеи не состояли в органической связи с его мировоззрением [12, с. 129]. Отсюда вытекает неакадемичность высказываний прп. Макария Великого и его мировоззрения в целом. Это, в свою очередь, подтверждает его подверженность непроверенным слухам и рассказам. Например, в тех же «Духовных беседах» он для обоснования существования «светоносной земли Божества» и «земли сатанинской» приводит совершенную сказку:

...по сказанию мирских мудрецов, есть горы огненные, потому что в них огонь, и там есть животные, подобные овцам; и, чтобы поймать их, делают железные кружки, забрасывают и опускают в огонь уды. поелику же животным сим огонь доставляет пищу, питье, успокоение, возрастание, жизнь, и заменяет все; то, если извлечешь их в другой воздух, они погибают [5, с. 104].

Такие примеры высказываний великого подвижника заставляют критически относиться к его описаниям. Тем более необходимо критически относиться к его попыткам описания мира нам вполне неизвестного, т. е. лежащего по ту сторону физической смерти.

Также подобные описания мы можем найти у свт. Иоанна Златоуста, который в «О терпении и том, что не следует горько оплакивать умерших» пишет:

...нам настает нужда во многих молитвах, во множестве добрых дел, в великом предстательстве ангелов, в великом водительств при нашем воздушном восхождении... чтобы спастись и миновать начала, власти и невидимых мироправителей этой воздушной области, которых Священное Писание называет гонителями, сборщиками пошлин и взыскателями [9, с. 929–930].

Хотя данный текст и относится к разряду приписываемых Златоусту, тем не менее он часто используется в богословской литературе для объяснения того, что происходит с душой после смерти.

Для самого Иоанна Златоуста данное утверждение является не непреложной истиной, а лишь догадкой и образным толкованием. Это видно из того, что несколькими строками выше он сам пишет: «...об этом и подобном тому, еще более таинственном, что знают одни только уже испытавшие это умершие...» [9, с. 929] Вывод о том, что «приступают враждебные силы, требуя отчета, обвиняя и намереваясь похитить, а затем является и тать, произносит приговор и исторгает душу из тела», делается из наблюдения за движениями находящихся при смерти больных людей, таких как вращение глазами, скрежетание зубами, попытки убежать, неконтролируемые движения и т. п. Таким образом, даже

не заостряя внимание на том, каким образом современная медицина объясняет подобные факты, невозможно делать вывод, что свт. Иоанн Златоуст излагает здесь некое христианское «учение» о том, что происходит с человеком в момент смерти и после нее. Если таковое для Златоуста и существует, то об этом «знают только умершие».

Также обращает на себя внимание то, что в данной цитате именование «мироправителей воздушной области» не кем иным, как «гонителями, сборщиками пошлин и взыскателями», приписывается Священному Писанию. Но такого текста в Священном Писании Нового и Ветхого Заветов мы не находим. При этом мы можем предположить то, Златоуст здесь ссылается на неизвестный современной науке список какой-либо из книг Библии. Но в таком случае необходима ссылка, которыми изобилуют труды святителя. В этом же месте ссылка на какой-либо текст Священного Писания отсутствует. Что, в свою очередь, действительно ставит под сомнение авторство данного текста.

Вторая часть цитаты, в которой Златоуст сам влагает свои слова в уста умершим младенцам, тоже нуждается в детальном разборе. В первую очередь необходимо еще раз отметить то, что это не слова умерших младенцев: «...все дети... обращаются к родителям с такою речью, выражая ее, если и не словами, то самым делом: не плачьте совершенно бесполезно о нас, отцы!» [9, с. 933–934] — это мысли самого Златоуста, которые он приписывает младенцам. Нам же важен ответ на вопрос о том, насколько свт. Иоанн сам придерживается подобного мировоззрения. Для его разрешения необходимо обратить внимание на то, что, по мнению Златоуста, потеряли благодаря своей смерти эти младенцы. Согласно его высказыванию, они оставили «ненавистное и достойное оплакивания тело прежде чем они стали причастны нечистоте и растлению». Эту же мысль Златоуст продолжает от лица умерших младенцев далее: «...мы невинно миновали начальников и властей тьмы воздушной... Они ведь не нашли в нас того, чего искали... Они увидели у нас неоскверненное тело, и были посрамлены...» [9, с. 933–934]

Основная мысль данного отрывка заключается в желании Златоуста утешить родителей, потерявших детей, той мыслью, что их дети приобрели гораздо больше, чем потеряли, поскольку непременно сподобятся Царства Небесного. Одна из основных причин такого положения вещей заключается в том, что они не успели согрешить своими телами и остались непорочными.

Но действительно ли свт. Иоанн Златоуст считает тело человека «ненавистным и достойным оплакивания»? Мы можем найти достаточно мест в трудах святителя, которые подтверждают совершенно противоположную мысль. Так, например, в 16-й беседе на первое Послание к Тимофею, рассуждая о евхаристии, Златоуст пишет: «Не порицай тела, которое сподобилось такой чести, пред которым трепещут даже беплотные силы» [11, с. 735–736]. Также эта мысль присутствует и в Беседе на пятую главу Послания к Галатам, где помимо нее Златоуст еще пишет: «Ведь тело есть только орудие, от орудия же никто не отвращается, ни ненавидит, а отвращаются от того, кто употребляет это орудие во зло. Мы ненавидим и наказываем не меч, а человекоубийцу... Я же признаю, что хотя плоть и ниже души, но и она прекрасна» [10, с. 804].

Это очевидным образом показывает, что в данном произведении Златоуст прибегает к подобным выражениям о теле исключительно в пастырско-педагогических целях, сознательно идя на прямое противоречие со своими личными убеждениями.

При этом в 28-й беседе на Евангелие от Матфея свт. Иоанн Златоуст прямо призывает не верить свидетельствам о посмертной жизни душ: «А откуда это известно? ...Но и это — хитрость и обман дьявола. Не душа какого-нибудь умершего вопиет, а притворяющийся так демон, для обольщения слушателей» [8, с. 317]. И продолжает: «...это — бредни пьяных старух и детские страхи». В этой же беседе Златоуст опровергает и мнение о том, что души умерших вообще могут находиться на земле, среди живых: «...из многих других доказательств всякий может легко увидеть, что душа, вышедшая из тела, не может уже здесь оставаться» [8, с. 317], что, к слову сказать, является распространенным мнением среди сторонников буквального понимания прохождения посмертных препятствий, которые, ссылаясь на житие Макария Александрийского, утверждают, что первые дни после смерти душа проводит на земле.

Суммируя высказывания представителей Александрийской богословской школы о посмертной судьбе человеческой души, мы можем однозначно сказать, что все описания прохождения посмертных препятствий помещаются ими над Землей (в воздухе или на границе мира), что, в свою очередь, является прямым следствием влияния античной космологии на христианское богословие.

Но при этом следует отметить тот факт, что для христианских писателей подобные высказывания не являются отражением объективной реальности и их собственных убеждений. Это не более чем риторические приемы, которые они применяют для обращения к аудитории, имеющей свои устойчивые стереотипы по вопросам устройства мира. Поскольку концепция мироустройства с Землей в центре космоса, окруженной некими сферами, является для богословов Александрийской школы всего лишь рабочей гипотезой, то и пространственные категории, применяемые ими для описания посмертных событий, воспринимаются ими точно также.

Восхождение души после смерти через воздух, небеса или сферы для них не более чем версия, которую еще необходимо доказать. Но поскольку христианские авторы заняты не вопросами устройства космоса, а вопросами сотериологии, то они стараются не акцентировать внимание на этой теме, оставляя, по слову свт. Василия Великого, мудрецам самим разбираться в вопросах космологии. Излагая совершенно различные, и подчас противоречащие друг другу описания посмертных событий, христианские авторы использовали их только в проповедях для народа, т. е. только для общения с людьми, не имеющими серьезного образования, с которыми необходимо было общаться на языке того уровня и с помощью тех образов, которые им понятны. Что же на самом деле переживает душа после смерти на самом деле, и направляется ли она куда-либо, и можно ли это выразить с помощью пространственных категорий, для них остается тайной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Василий Великий, свт. Творения. — М.: Сибирская благовонница, 2008. — Т. I.
2. Высокий Герметизм / науч. ред. Светлов Р. В. — СПб.: Азбука, 2001.
3. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. — М.: Московская духовная академия, 1846.
4. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003.
5. Макарий Великий, преп. Духовные беседы, поучения и слова. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.
6. Ориген. О молитве. — СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1897.
7. Ориген. О началах. — Казань: Типо-лит. Императорского ун-та, 1899.
8. Полн. собр. творений св. отца нашего Иоанна. — СПб.: С.-Петербургская Духовная академия, 1901. — Т. VII.
9. Полн. собр. творений св. отца нашего Иоанна. — СПб.: С.-Петербургская духовная академия, 1903. — Т. IX.
10. Полн. собр. творений св. отца нашего Иоанна. — СПб.: С.-Петербургская духовная академия, 1904. — Т. X.
11. Полн. собр. творений св. отца нашего Иоанна. — СПб.: С.-Петербургская духовная академия, 1904. — Т. XI.
12. Попов И. В. Труды по патрологии. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. — Т. I.
13. Православная энциклопедия. — М.: [б. и.], 2014. — Т. XXXIV.
14. Преподобный Антоний Великий. Житие и послания. — М.: Синтаγμα, 2010.
15. *Patrologia Graeca*. — Paris: J. — P. Migne, 1862. — Т. 13.

*И. В. Хмара**

ПОНЯТИЕ ВЛАСТИ В ТРУДАХ ГРИГОРИЯ НИССКОГО**

В статье при опоре на экзегетические, догматико-полемиические, нравственно-аскетические и гомилетические труды Григория Нисского рассматривается вопрос о власти. Делается вывод о коннотативном пересечении данного понятия с другими концептами — «силой» и «разумом». Сила понимается как превосходство в чем-либо, из чего следует, что истинная власть — это превосходство в добродетели, которая есть следствие устройства человека по принципам разума. В такой концепции грех — это неразумное поведение, своеволие животной части души. При переносе на общественные отношения эти принципы также имеют место, только сила здесь проявляется еще и в виде наказаний подчиненных. Наказания интерпретируются как необходимая педагогическая деятельность начальствующего, заботящегося в духе любви и кротости о нижестоящих.

Ключевые слова: Григорий Нисский, власть, каппадокийцы, антропология.

I. V. Khmara

AUTHORITY IN THE WORKS OF GREGORY OF NYSSA

The paper dedicatesto a question of authority in exegetical, dogmatic, ascetic, moral and homiletic worksof Gregory of Nyssa. The author concludes that the notion of an authority cross with notions of a power and a reason. According Gregory of Nyssa power is a superiority in anything. True power is a superiority in virtues, that is consequence of reasonhuman's organization. In this conception sin is an unreason behavior. It is self-will of a particular soul. In a social layer this principal is addedby sanctions of authority. In such system sanctions are needed as pedagogical activity of ruler, whotakes care about people in spirit of love.

Keywords: Gregory of Nyssa, authority, Cappadocian, anthropology

Григорий Нисский является одним из самых ярких христианских богословов IV в. Младший брат Василия Великого, один из «великих каппадокийцев»,

* Хмара Игорь Владимирович, аспирант, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; hmig1@mail.ru

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

он участвовал в антиарианской полемике своего времени, его имя было включено в список православных епископов, указанных в утверждающем результаты II Вселенского собора (состоялся в 381 г.) эдикте императора Феодосия [13, с. 156]. Его труды, в особенности катехизического и аскетического характера, пользовались популярностью не только в пределах Византии, но и в Армении, Эфиопии, позже — в славянских странах. Правда, их влияние было несколько ограничено в связи с осуждением учения Оригена на Вселенском соборе (553 г.). Григорий Нисский в силу своего образования и происхождения испытал влияние оригенизма (в Каппадокии — на родине мыслителя, оно чувствовалось особенно, интересно, что сам Григорий Нисский был назван в честь одного из учеников Оригена, а также почитаемого в этой местности святого — Григория Чудотворца). Соответственно, после критики концепций Оригена труды Нисского епископа попали под частичное действие цензуры: при их влиятельности обращение к ним уже осуществлялось в большей степени необъявленным образом [19, р. 7–8]. Интерес к деятельности Григория Нисского прослеживается и в современном академическом мире, поскольку он представляет собой удачную фигуру пересечения христианской веры и языческой философии, пример адаптации последней в пользу первой: для Григория Нисского, впрочем, как и для других каппадокийцев, философия является путем, который способен привести человека к соединению с Богом [12; [17, р. 62] Учитывая его влиятельность и синтетический характер его воззрений, исследование отдельных концептов его творчества приобретает важный характер.

Труды мыслителя исходя из специфического характера его тем часто рассматриваются в связи с вопросами антропологии, эсхатологии и мистического богословия. Однако, приближаясь к заданной в статье теме, отметим, что суждения Григория Нисского об устройении человека связаны с социальным измерением его взглядов [18, р. 46]. В этом смысле для рассмотрения такого социального явления, как «власть», релевантным является обращение к корпусу текстов богослова не только экзегетического, гомилетического, но и нравственно-аскетического характера.

Трактовка властных отношения органично вписывается у Григория Нисского в систему его космологических и эсхатологических представлений [16, р. 305]. Так, весь мир предстает для мыслителя как система иерархических отношений, которая может быть описана в двух модусах. В одном случае мир соотносится с нетварной Божественной природой, которая дает ему бытие. В другом — уже мир как сущее делится на умное и телесное. Телесное разделяется на живое и неживое, а живое — на чувствующее и нечувствующее [1, с. 305]. Уже из указанной схемы выводится приоритет разумного над телесным, а также принцип подчинения и сопричастности, который является основополагающим для концептуализации власти.

В слове на свое рукоположение, которое относится к периоду после 372 г., Григорий Нисский упоминает об особой харизме апостолов, которая доказывалась их делами, что имели они власть и над духами [5] В этом контексте употребляется греческое существительное ἡ ἐξουσία, что буквально можно перевести как «свобода делать что-либо», «власть и могущество». Эта «власть веры» возможна как следствие праведной жизни, что подразумевает вы-

страивание человеком иерархии, не последнюю роль при этом играет разум. По Григорию Нисскому, разум, рассудок — это отличительное человеческое свойство, отличающее его от животных и уподобляющее Богу [9]. «Животные», неразумные, движения в человеке, если они не обузданы рассудком, ведут ко греху. В своем труде «Об устроении человека», рассуждая о борьбе со страстями, Григорий отмечает:

Все это [страсти] произрашено худым деланием ума. Ибо, если страсть эта лишится содействия помыслов, то раздражительность останется чем-то скоропреходящим и бессильным, подобным пузырю, который, едва явится на воде, и тотчас лопается. Так прозорливость свиней ввела любостыжательность, и величавость коней стала началом гордыни. И все, происшедшее от скотского бессловесия и взятое в отдельности при худом употреблении ума стало пороком; как и наоборот, если рассудок воспримет власть над такими движениями, то каждое из них превратится в вид добродетели [9].

Важность рассудочной деятельности человека в соотношении с понятием власти, ее связь с исполнением человеком идеалов христианской жизни подчеркивается еще в одном примечательном произведении: «Диалог о душе и воскресении». В этом диалоге, выстроенном в подражание платоновскому «Федру» (!), ведется дискуссия между Григорием и Макриной — сестрой мыслителя, о сущности человеческой души, особенности ее устроения. Исследователи относят время написания этого диалога к 379–380 гг. [14]. Рассуждая о грехе и природе добродетели, Макрина связывает «самовластную» Божественную свободу с праведностью:

...добродетель неподвластна, поэтому в ней будет все свободное, так как свободное неподвластно. А как естество Божие есть источник всякой добродетели, то следует, что в Нем будут освободившиеся от порока, да будет, как говорит апостол, Бог всяческая во всех (1Кор. 15: 28) [6].

Особенно отмечается Макриной, что свобода не может быть достигнута, если у человека имеются «долги» — грехи, появляющиеся из-за *неразумной* жизни, направленной исключительно на удовольствия.

В экзегетическом труде «О жизни Моисея законодателя», где Григорий Нисский с нравственной точки зрения пытается проанализировать историю пророка, не раз подчеркивается самовластность человека выбирать путь своей жизни:

Если же каждый по-своему пользуется жизнью, — одни преуспевают в добродетели, а другие впадают в порок; то никто не имеет основания высшим каким-либо потребностям, установленным Божьею волею, вменять сии разности в жизни, которые содержит во власти своей произвол каждого. Посему, кто предается страсти бесчестия, о том ясно можно дознать у Апостола. Кто «не заботился иметь Бога в разуме», того не Бог, наказуя за то, что не познано им бытие Божие, предает страсти, но то самое, что не познает он Бога, служит причиною, по которой вовлекается он в жизнь страстную и бесчестную [7].

В вышеизложенных контекстах власть — это способность действовать, истинно реализовывать природу существующего посредством разумного

действия, характеризующегося в таком случае как праведное, противостоящее «закону греха» [3], который проистекает из неразумной реализации животного начала человека. В этом ключе Григорий также будет разрабатывать свои аргументы в спорах о взаимоотношении лиц Троицы [16, р. 305].

Григорий Нисский также связывает с понятием власти подчинение. Подробно он рассматривает этот вопрос в «Трактате о том, что и Сам Сын подчинится Тому, кто подчинил Себе все». Она выделяет несколько модусов подчинения, а также разрешает дилемму, может ли соотносится подчинение с природой Божества. Положительный ответ, который он формулирует, исходит из идеи сопричастности. Приведем характерное высказывание:

Итак, когда вся лукавая власть и начальство будут в нас упразднены, и никакая страсть более не будет господствовать над нашим естеством, и по общей необходимости ничто не будет господствовать над чем-либо, всё подчинится начальству [господствующему] над всеми. Ибо подчинение Богу является полным отчуждением от зла. Когда же, по мере подражанию начатку, мы все окажемся вне зла, тогда всё тело [нашего] естества, примешенное Начатку и ставшее одним объединенным телом, примет в себе господство только лишь блага [11].

Однако отметим, что в рассматриваемом тексте определяется и другой тип подчинения, совершаемый через превосходство силы. Собственно, само греческое слово «власть» (ἡ δύναστέια), которое используется Григорием Нисским для формулирования своей мысли, коннотативно отсылает к понятию силы, что подчеркивается отсылками к примерам военного характера.

До сих пор понятие власти в творчестве Григория Нисского рассматривалось нами в большей степени в соотношении с индивидом. Но какие проистекают следствия из уже рассмотренных подходов для определения власти в контексте общественных отношений? Отметим аналогичные ходы мысли. Во-первых, Григорий усматривает особую ответственность начальствующих по отношению к своим подчиненным, заключающуюся в попечении об их христианском преображении. Так, в своем позднем, написанном под конец жизни — в 390 г. — сочинении «О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве», направленном малоазийским монахам, он призывает начальника не надмеваться своей властью, «ибо в настоятельстве предстоятели должны больше других труда прилагать, начальники — смиреннее других о себе помышлять и жизнь свою как образец служения братии представлять, почитая залогом Божиим тех, кто им вверен» [8] Таким образом, начальник должен являться еще и наиболее опытным, вследствие чего его власть, в т. ч. и власть силы, проявляющейся через наказания, часто сравнивается Григорием Нисским с властью педагога. В рассматриваемом сочинении, обращаясь к настоятелям, он замечает:

Итак, пекитесь о них, как умелые пестуны — о нежных детях, вверенных их отцами. Те, наблюдая нравы детей, на одного воздействуют [телесным] наказанием, на другого внушением, на кого похваляют, на кого — чем-нибудь еще в том же роде, не делая ничего ни в угоду, ни назло им, но [лишь то], что нужно по делу и чего требует нрав [каждого] ребенка, чтобы стать им благочестивыми этого [образа] жизни [8].

Другая аналогия власти — это врачебное искусство, потому как, напомним, задача руководителя — привести своих подчиненных к христианскому спасению. Особенно ярко она представлена в «Каноническом послании Литоию, епископу Мелитинскому», направленном на Пасху 383 г. В нем даются разъяснения относительно канонических прещений за различные тяжкие грехи. Но, что важно для нас, в самом начале дается обоснование самой такой возможности со стороны священнослужителя. Епитимьи необходимы, «дабы врачевалась всякая болезнь душевная, происходящая от какого-либо греха», ведь задача священника — «руководить к спасающему упованию, от которого люди через грех отчуждены» [4].

Как же должны воспринимать власть подчиненные? Ответ находим в «Слове против тяготящихся церковными наказаниями». Примечательно, что в нем Григорий Нисский выделяет разум как одну из предпосылок праведной жизни. Именно исходя из этого принципа подчиненным следует со смирением принимать наказания, являющиеся в сути своей лекарствами или наставлениями педагога. В силу такого понимания мы находим в тексте следующий совет:

Закусив узду не свергнись в стремнину или пропасть, но подчинив выю руке всадника, направляйся по спасительному пути. Когда примешь наказание, скажи с покорным духом слова Давида: «благо мне, яко смирил мя еси, яко да научуся оправданием Твоим» (Пс. 118: 71). Не считай отлучение самовольством епископа; это отеческий закон, древнее церковное правило, начавшееся во времена закона и утвержденное во времена благодати [10].

Подводя итог, можно сделать заключение, что представление о власти в трудах Григория Нисского проистекают из антропологических и космологических представлений. Рассматриваемое понятие осмысливается в двух модусах. С одной стороны, власть — это самоволие разумной природы, исходя представлений об иерархичности мира, оцениваемой как благая и праведная. Но с другой — власть может пониматься как понуждение силой, что для подчиненных должно приобретать также этический аспект — так начальство, сравниваемое с врачами или педагогами, может вести их к праведности.

Именно приоритет разума отличает концепцию власти Григория Нисского от представлений его брата Василия, делавшего акцент на христианской любви и заботе начальника о подчиненных [15]. Также совершенно другой акцент ставится Григорием Назианзином, относящего к основным задачам государственной власти суд и обеспечение общественного порядка (см.: [2]). При том у всех трех мыслителей прослеживается положение о стоящей перед начальниками задаче — способствовать христианскому просвещению подчиненных. Таким образом, при схожести их позиций в концептуализации власти мнения каппадокийцев отличаются в акцентах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бирюков Д. Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство. Религия. Церковь. — 2014. — № 3. — С. 302–324.

2. Григорий Богослов Первое обличительное слово на царя Юлиана // Электронная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/slovo/4

3. Григорий Нисский К Олимпию о совершенстве // Электронная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/k-olimpiju-o-sovershenstve/

4. Григорий Нисский Каноническое послание Литоию, епископу Мелитинскому // Электронная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-kanonicheskoe-poslanie-svjatago-grigorija-nisskago-k-litoiju/

5. Григорий Нисский На свое рукоположение // Электронная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/na_rukopolozenie/

6. Григорий Нисский О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной // Электронная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_dushe_voskresenii/

7. Григорий Нисский О жизни Моисея Законодателя // Электронная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_moisee/

8. Григорий Нисский О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве // Электронная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o-tseli-zhizni-po-boge-i-ob-istinnom-podvizhnicestve/

9. Григорий Нисский Об устройении человека // Электронная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/

10. Григорий Нисский Против тяготящихся церковными наказаниями // Электронная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/protiv-tjagotjashhiksja-tserkovnymi-nakazanijami/

11. Григорий Нисский Трактат о том, что и Сам Сын подчинится Тому, кто подчинил Себе все // Электронная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/traktat-svjatago-grigorija-nisskogo-o-tom-cto-i-sam-syn-podchinit-sja-tomu-kto-podchinil-sebe-vse/

12. Десницкий А. Экзегеза святителя Григория Нисского («О жизни Моисея»): заметки на полях // Альфа и Омега. — 2003. — № 36. — URL: <https://www.pravmir.ru/ekzegeza-svyatitelya-grigoriya-nisskogo-o-zhizni-moiseya-zametki-na-polyah/>

13. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. — Минск, 2006.

14. Фокин А. Р. Григорий Нисский // Православная энциклопедия. — URL: http://www.pravenc.ru/text/166529.html#part_12

15. Хмара И. В. Процесс обоснования власти в трудах Василия Великого // Вестник РХГА. — 2019. — Т. 20, вып. 1. — С. 172–178.

16. Barnes M. R. The Power of God. Dunamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology. — Washington, 2001.

17. Ladner B. The philosophical anthropology of Saint Gregory of Nyssa // *Dumbarton Oaks Papers*. — 1958. — Vol. 12. — P. 59–94.

18. Maspero G. *Antropology* // *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* / ed. Mateo-Seco L.F., Maspero G. — Leiden, 2010.

19. McGuckin St. *Gregory of Nyssa: Bishop, Philosopher, Exegete, Theologian* // *Exploring Gregory of Nyssa. Philosophical, Theological and Historical studies* / ed. Marmodoro A., McLynn N. B. — Oxford, 2018. — P. 7–28.

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.019

УДК 245 (276)

*А. В. Антишкин**

ГРИГОРИЙ КОРИНФСКИЙ КАК ТОЛКОВАТЕЛЬ ГИМНОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

Статья посвящена литературному наследию византийского писателя XII в. Григория, митрополита Коринфского. В историю византийской литературы Григорий вошел как богослов, ученый и плодовитый комментатор античных авторов. Но наиболее выдающейся стороной его творчества являются его толкования на 23 канона Великих праздников. В качестве комментатора богослужебных канонов Григорий Коринфский совершенно не исследован. В настоящей работе мы предпринимаем попытку рассмотреть комментарии Григория Коринфского на канон Пятидесятницы. Данный комментарий раскрывает содержание канона в целом и объясняет смысл отдельных неясных выражений и фраз ирмосов и тропарей.

Ключевые слова: прп. Иоанн Дамаскин; Григорий, митр. Коринфский; канон на Пятидесятницу, толкования богослужебных текстов.

A. V. Antishkin

GREGORY OF CORINTH AS AN EXEGETE OF HYMNOGRAPHIC TEXTS

The present article studies the literary legacy of Gregory of Corinth, byzantine author and metropolitan of Corinth during the 12th century. Gregory of Corinth is renowned as a theologian, scholar and a prolific commentator of the ancient authors. Perhaps his most notable work is the commentary to the 23 canons on the Twelve Great Feasts. His work as a commentator of liturgical canons has not yet been extensively studied. In the current work we have attempted to analyse the author's commentary to the Pentecost canon. The commentary entirely discloses the content of the canon and it explains the meaning of obscure expressions and sentences from irmi and troparia.

Keywords: John of Damascus, Gregory of Corinth, Pentecost canon, exegesis of liturgical texts.

Такое направление византийской литературы, как толкования на богослужебные каноны, представляет собой одну из самых неисследованных областей

* Антишкин Андрей Викторович, магистр богословия, аспирант кафедры филологии, Московская духовная академия; antishkin.av@gmail.com

в мировой литературе, что обусловлено целым рядом причин. Огромное число текстов находится в рукописях, и их достаточно сложно найти и исследовать. Если же и удастся найти конкретный текст, то его нужно еще расшифровать, что под силу только специалистам-палеографам. Что же говорить об обычном читателе, который в силу своей некомпетентности в этом вопросе не способен к подобной работе? Несмотря на это, в исследовательской литературе комментариев на каноны уделяется некоторое внимание [26, р. 161–383; 30; 19, р. 279].

В настоящей статье мы рассмотрим творчество одного из комментаторов богослужебных канонов, Григория, митрополита Коринфского (XII в.), в частности более подробно остановимся на его толковании канона на Пятидесятницу.

ГРИГОРИЙ КОРИНФСКИЙ: БИОГРАФИЯ И ТРУДЫ

Биографические сведения о митрополите Григории Коринфском, или Григории Пардосе, весьма скудные. Даже определение времени его жизни долго оставалось предметом научной дискуссии. Британский лингвист Р. Н. Робинс полагал [31, р. 163], что временные рамки деятельности Григория Коринфского помещаются между 2-й половиной XII и 1-й половиной XIII в. [10, р. 13; 25, р. 55; 7, р. 13; 22, S. 15; 4, S. 248; 21, р. 87; 2, с. 113]. По мнению итальянского исследователя Ф. Монтаны, Григорий жил в период между 1092 и 1156 гг. [11, р. 9]. Карл Крумбахер и позднейшие исследователи обходили стороной вопрос хронологии, обращая внимание в первую очередь на деятельности Григория Пардоса в качестве ратора и грамматика [5, S. 148].

Рассматриваемый нами автор известен сразу под двумя именами: Григорий и Георгий. В рукописных текстах он подписан как Григорий Коринфский или Григорий Пардос (Πάρδος). Имя Георгий было дано ему при крещении, а Григорий — при монашеском постриге. Пардос — это его отчество [7, р. 14]. Греческий исследователь А. Коминис, автор обобщающей работы о жизни Григория Коринфского, пишет, что Григорий получил классическое образование, основанное на христианских началах [23, σ. 249]. Уже занимая Коринфскую кафедру, он написал ряд произведений, посвященных филологическому и риторическому анализу памятников греческой античной литературы. Читателями таких сочинений могли быть начинающие византийские риторы, которые нуждались в некотором руководстве и пособиях по античной риторике. В XII в. в Константинополе существовала Патриаршая школа, которая имела важное значение для развития всей последующей византийской культуры. В этом учебном заведении преподавали известные писатели и поэты, например, учитель грамматики Никита Хониат, свт. Евстафий Фессалоникийский и др. Известно, что до принятия епископского сана Григорий преподавал в этой школе риторiku и грамматику [6, р. 168].

Исследователи затрудняются определить срок пребывания Григория на митрополичьей кафедре. Согласно Р. Браунингу, расцвет его творчества падает приблизительно на 1120–1150 гг. [6, р. 19–20], когда Григорий был преподавателем в Патриаршей школе. На этом посту он достиг довольно больших успехов. В сочинении «О своеобразии диалектов» («Περὶ τῶν ἰδιωματῶν τῶν

διαλέκτων») [10] Григорий составил подробное описание диалектов и идиоматических оборотов греческого языка [6, р. 10]. В основу этой работы были положены сочинения античного грамматика I в. до Р. Х. Трифона и философа VI в. Иоанна Филопона. Возможно, Григорий был одним из первых писателей поздней Византии, которые после долгого перерыва вновь заинтересовались исследованием греческих диалектов [34, р. 187]. В указанном сочинении Григория приводится подробное описание каждого литературного диалекта греческого языка классического периода: аттического, дорического, ионийского и эолийского. Известно, что наш автор был знаком со словарями и схолиями к Пиндару, Аристофану, Феокриту.

В трактате «О составлении речи» (Περὶ συντάξεως λόγου) [5] Григорий коснулся отдельных вопросов греческой грамматики и синтаксиса, сделал обзор восьми частей речи: существительных, глаголов, причастий, артиклей, местоимений, предлогов, наречий, союзов. Кроме того, в этом сочинении содержатся заметки о правописании, основах словообразования и правилах склонения и спряжения.

Григорий Коринфский является автором неопубликованного трактата «О конструкции фраз». «Трактат о риторических фигурах» (Περὶ τροπῶν ποιητικῶν) [17, S. 215–226] возможно, ему не принадлежит. Также он составил «Трактат о языке Сапфо» (Περὶ τῆς Σαπφοῦς διαλέκτου) [3, р. 79–102]. В сочинении «О четырех частях совершенной речи» (Περὶ τῶν τεσσάρων μερῶν τοῦ τελείου λόγου) [12, S. 1080–1082] Григорий говорит о том, из каких частей должна состоять идеальная риторическая речь. Трактат «О том, как читать риториков и прочих» (Περὶ τοῦ πῶς δεῖ ἀναγινώσκειν ῥήτορας καὶ τοὺς λοιπούς) [16, р. 562–564] содержит рекомендации относительно того, как следует составлять свои сочинения, дабы они обрели популярность среди читателей. Григорий пишет, что работа должна содержать риторические и философские рассуждения. В качестве примера он приводит работы древнегреческого писателя и философа II в. Плутарха, ратора и философа IV в. Фемистия, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, письма Михаила Пселла, и многих других [34, р. 186].

Сочинение «Взятое у некоторых мудрецов для примера на каждый вид речей» (Τίνας τῶν σοφῶν παραληπτέον εἰς παράδειγμα ἐκάστου εἶδους τῶν λόγων) [19, р. 187–202] представляет собой перечисление выдающихся образцов христианской риторики: от свт. Григория Богослова до Михаила Пселла. В сочинении «О письмах» (Περὶ ἐπιστολῶν) [18, р. 236–248] Григорий пишет о том, на какие примеры нужно ориентироваться при написании литературного рассказа, речи или письма: по мнению автора — это сочинения Либания, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова и Михаила Пселла.

Сочинение «О ямбических стихах» (Περὶ στίχων ἰαμβικῶν) [13, р. 559–560] представляет собой восхваление этого стихотворного размера. Григорий указывает на поэтическое величие, которое создает ямбический размер, и говорит о том, что в истории византийской литературы были писатели, которые свои стихи составляли именно в ямбическом размере. Например, Григорий упоминает византийского поэта и медика XII в. Николая Калликла, автора ямбических эпиграмм, монодий и эпитафий, писателя и поэта Феодора

Продрома, который написал стихотворение в ямбических триметрах: «Против Вариса, оскорбившего меня именем еретика». К этому списку можно прибавить также Михаила Пселла, который не упомянут Григорием, но также является автором парафраза на канон Великого Четверга в ямбическом размере.

В сочинении «О героических стихах» («Περὶ στίχων ἠρωϊκῶν») [15, р. 573–574] Григорий говорит о том, что самые лучшие стихи этого размера — это сочинения Гомера, Оппиана, Дионисия Периегета, который написал дидактическую поэму (1187 гекзаметров), и других авторов [21, S. 102–108].

Григорий написал большое количество произведений и в других жанрах. Например, ему принадлежит комментарий к одному из сочинений Гермодена «О методе доказательства» (Περὶ μεθόδου δεινότητος) [14, р. 537–539] и небольшой трактат о неправильностях речи [24, S. 588].

Риторические труды Григория Коринфского довольно часто цитируются в позднейшей традиции [33, S. 547–558; 32, S. 255]. Его имя встречается в более чем 40 рукописных списках, содержащих византийские трактаты по риторике и грамматике, но начиная с эпохи Возрождения (XV в.) сочинения Григория постепенно стали забываться, а его произведения использовались уже редко [34, р. 185].

КОММЕНТАРИИ ГРИГОРИЯ КОРИНФСКОГО НА БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КАНОНЫ

Важное место в творчестве Григория Коринфского занимали толкования (комментарии) на богослужебные каноны, посвященные главным христианским праздникам. Он составил комментарии к 23 канонам, принадлежащим в основном перу прп. Космы Маюмского и прп. Иоанна Дамаскина:

1. Канон прп. Иоанна Дамаскина на Богоявление
2. Канон прп. Космы Маюмского на Богоявление
3. Канон прп. Космы на Воздвижение Креста Господня
4. Канон прп. Космы на Рождество Христово
5. Ямбический канон прп. Иоанна Дамаскина на Рождество Христово
6. Канон прп. Космы на Сретение Господне
7. Канон на праздник Входа Господня в Иерусалим
8. Канон на Великий Понедельник
9. Канон на Великий Вторник
10. Канон на Великую Среду
11. Канон на Великий Четверг
12. Канон на Великую Пятницу
13. Канон Марка и прп. Космы на Великую Субботу
14. Канон прп. Иоанна Дамаскина на Святую Пасху
15. Канон на Антипасху (Фомина неделя)
16. Канон на Вознесение Господне
17. Канон прп. Космы на Пятидесятницу
18. Ямбический канон прп. Иоанна Дамаскина на Пятидесятницу
19. Канон прп. Космы на Преображение Господне
20. Канон прп. Иоанна Дамаскина на Преображение Господне

21. Канон прп. Космы на Успение Пресвятой Богородицы
22. Канон прп. Иоанна Дамаскина на Успение Пресвятой Богородицы
23. Канон на Благовещение Пресвятой Богородицы [11, р. 21].

Согласно базе данных интернет-ресурса Pinakes [29], который позволяет проследить места хранения рукописей, сочинения Григория Коринфского разбросаны по восьми странам и находятся в тридцати манускриптах.

Комментарии Григория представляют собой пересказ текста с цитированием Священного Писания, творений святых отцов и античных авторов. Каждый комментарий начинается с введения, где автор указывает на праздник и называет автора канона, на который составлен комментарий. Далее следует описание акростиха. Такой порядок комментирования встречается в канонах на Рождество Христово, Богоявление и Пятидесятницу. Из святых отцов Григорий цитирует свт. Григория Назианзина, свт. Василия Великого, из античных авторов — чаще всего, Гомера. Каждый комментарий заканчивается молитвенным призыванием Св. Троицы, Которая будет пребывать во все дни до скончания века.

ТОЛКОВАНИЕ ГРИГОРИЯ КОРИНФСКОГО НА КАНОН ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ

Из 23 комментариев Григория Коринфского в настоящее время издан лишь один комментарий на ямбический канон прп. Иоанна Дамаскина на Пятидесятницу [9, S. 18; 34, р. 185; 27, S. 110]. Канон написан довольно редким для византийской гимнографии шестистопным ямбом — 12-сложным размером, где ударным слогом являлся каждый второй. Григорий Коринфский не сомневается в авторстве прп. Иоанна Дамаскина [1, с. 122], хотя в древней рукописной традиции канон иногда приписывается некоему Иоанну из Арклы (Аркла — местечко, находящееся недалеко от Дамаска, поэтому авторство Иоанна Дамаскина исключать нельзя). Иного подхода к авторству канона придерживается свт. Евстафий Фессалоникийский: он считает, что канон не может принадлежать Дамаскину вследствие стилистических различий [8, Col. 503–754].

Единственный современный перевод толкования на канон Пятидесятницы был осуществлен ученым Фаустом Монтаной на итальянский язык [28, р. 1–85]. По его мнению, комментарии Григория к трем ямбическим канонам (на Рождество Христово, Богоявление и Пятидесятницу) были составлены до 1125 г. [28, р. 34].

Комментируя канон на Пятидесятницу, Григорий Коринфский использует большое количество риторических тропов: эпитеты, сравнения, риторический вопрос, аналогию, перифраз, цитацию и др. Прежде всего Григорий указывает на автора канона, прп. Иоанна Дамаскина, известного также под именем Иоанна Монаха. Далее он обращает внимание на то, что канон имеет *акростих*. Вот этот акростих:

Рожденное от Бога Слово, Духа Утешителя от Себя иного / из недр Родителя
Ты послал живущим на земле / Духа невещественного Божества / как бы языками

огня, носящего знак невещественного Божества, / Твоей природы, и благодать составителям песен [11, р. 2].

Он необычно длинный, потому что образуется не по первым буквам каждого тропаря, но по первым буквам каждой строки тропаря. Примечательно также то, что первые буквы самого акростиха также образуют акростих: «Бог» (Θεός).

В начале комментария Григорий раскрывает причину, заставившую его заняться толкованием канона на Пятидесятницу: этот канон имеет много необычных и незнакомых слов, сложный синтаксис, которые понятны не всем. Григорий подчеркивает, что очень полезно для любого человека размышлять о добродетели, но не нужно стремиться познавать то, что выше умственных способностей человека, поэтому автор говорит, что он сам прокомментирует только то, что находится в пределах его сил и способностей [11, р. 8].

В первом тропаре первой песни Григорий обращает внимание читателя на то, что прп. Иоанн в тропаре, повествующем о разлуке Христа с учениками, вначале не называет прямо Христа, а использует *перифразу*: «Говорили священные и благочестивые уста» (Ἐφη τὸ σεπτὸν καὶ σεβάσιμον στόμα) [11, р. 12]. Это не прямое описательное обозначение объекта на основе выделения какого-либо его качества, признака, особенностей. Под священными и благочестивыми устами подразумевается Господь, а Григорий добавляет, что «тем самым он (поэт), вставляя поэтический троп, перифразу, посредством него формирует стихотворную строку, одновременно принося Владыке похвалу за Его силу» (Ὁμοῦ τε τὸν ποιητικὸν τρόπον ἐκκληρῶν, τὴν περίφρασιν, καὶ ταύτη τὸ ἔπος περαιῶν, ὁμοῦ δὲ καὶ τὸν εἰς δύναμιν ἔπαινον προσάγων τῷ Δεσπότη) [11, р. 13–14; 18].

В толковании на ирмос пятой песни Григорий говорит, что прп. Иоанн использует составное слово, которого нет в словаре, т. е. гапакс. Например, прп. Иоанн использует слово γλωσσοπυρρόμορφος, это составной неологизм, который можно перевести как «огненные языки». Затем Григорий говорит, что «прп. Иоанн заслуживает похвалы за его способность выдумывать такие слова» [11, р. 40].

В первом тропаре восьмой песни Григорий говорит о Святом Духе, используя *библейскую аналогию* из Нового Завета. Автор цитирует евангелие от Иоанна, в котором Господь говорил апостолам о Святом Духе: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14: 26). Далее Григорий задает *риторический вопрос* о том, как Святой Дух сможет осознать слова, которые изрек апостолам Спаситель. И отвечает на него таким образом, что «Святой Дух поселится в апостолах в форме огненных языков» [11, р. 70].

В ирмосе девятой песни прп. Иоанн прославляет Божию Матерь, используя *эпитет*. По толкованию Григория, гимнограф говорит о том, что Богородица является славой девственниц и матерей (Χαίροις, Δέσποινα, δόξα τῶν παρθένων καὶ μητέρων) [11, р. 78] и что «никакие уста, красиво и мудро движимые, говорящие и витийствующие, не способны достойно воспевать Тебя (Богородицу)» (Ἄπαν γὰρ καλῶς καὶ σοφῶς κινούμενον καὶ λαλοῦν στόμα καὶ ῥητορεῖον οὐ δύναται

σε ὑμνεῖν ἀξίως) [Ibid, p. 78]. В конце толкования Григорий пишет: «Поэтому мы с великим желанием прославляем Тебя, хотя и не способны никоим образом достичь похвал, достойных Тебя» (Ὅθεν σε μετὰ πόθου δοξάζομεν τῶν πρὸς ἀξίαν σου ἐλαίων οὐδοπῶσοῦν ἐφικνεῖσθαι δυνάμενοι) [11, p. 78].

По словам толкователя, заключительный тропарь канона на Пятидесятницу «содержит благодарение поэта и вместе с богословием славословие святой и единосущной Троице» (Εὐχαριστίαν ἐλέχει τὸ παρὸν τροπάριον καὶ μετὰ θεολογίας δοξολογίαν τοῦ ποιητοῦ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσιῶν Τριάδος) [11, p. 82]. Также Григорий выражает желание «удостоиться нам Ее (Святой Троицы) озарения» (Ἦς καταξιώθειμεν τῆς ἐλλάμψεως) [Ibid, p. 84]. В конце тропаря автор воздает обычное священническое славословие Отцу, Сыну и Святому Духу (Χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν.) [11, p. 84].

Фонетика и морфология

В области фонетики в тексте комментария не прослеживаются каких-либо значительных отклонений от классической нормы, ориентированной на аттический диалект. В частности, встречается такое общегреческое явление, как красис (κάνταῦθα).

Самым интересным является слияние двух слов κατὰ и αὐτός после элизии (отпадение конечного гласного перед начальным гласным следующего слова): ὃν δὴ καὶ ὑπηγόρευσε τῷ Ἰσραηλίτῃ λαῷ ζῆν ὀφείλοντι κατ' αὐτὸν καὶ οὕτως εὐαρεστεῖν τῷ Θεῷ [11, p. 10] — «который затем объявил людям Израиля, которые должны были жить, считая себя обязанным Ему, и поэтому угождали Богу».

Морфология текста комментария отражает в основных чертах нормы аттического диалекта с соответствующими его особенностями.

Необходимо отметить и некоторые изменения, характерные для языка эллинистического и византийского периодов истории греческого языка. Например, автор использует дорическую форму ἁγιάσαι от глагола ἁγιάζω (освящать).

Митр. Григорий использует сложную форму οὐδοπότερος вместо привычной ὀπότερος (один из обоих).

Автор употребляет слова, характерные для лексики Гомера: ἰάτο от глагола ἰάομαι (исцелять, оздоравливать), δῶς от глагола δίδωμι (давать, отдавать, ниспосылать), γλώσσησιν от γλῶσσα (язык), употребительную в греческом койне эллинистической эпохи, форму γίγεται от глагола γίγνομαι (рождаться).

Синтаксис

Синтаксис митр. Григория достаточно простой, автор избегает сложных синтаксических конструкций, свойственных древнегреческому языку. Это в очередной раз подчеркивает, что комментарий был адресован простым верующим, которые не знали тонкостей древнегреческого языка, а стремились уяснить смысл богослужебных текстов, одним из которых был канон на Пятидесятницу.

Отметим некоторые особенности, которые все-таки имеют место в комментарии. Особый интерес представляют случаи употребления винительного

содержания, или внутреннего объекта (accusativus objecti interni). Нередко в подобном аккумулятиве существительное употребляется с тем же корнем, что и глагол: *δώσω αὐτὸ δῶτὸν ἐνώπιόν σου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ* [11, p. 20] — «я принесу тебе этот дар за все дни его жизни». Винительный внутреннего объекта обычно употребляется для усиления впечатления на читателя или слушателя (ср. в русском языке: думу думать, горе горевать).

В анализируемом тексте встречается такое распространенное в древнегреческом языке явление, как аттракция относительного местоимения в определительном предложении — *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν* [11, p. 70] — «Он научит вас всему и напомнит вам обо всем, что я вам сказал».

Необходимо отметить и оборот с глаголом *ἔχω* («иметь»). В сочетании с наречием он имеет значение состояния: *πλὴν ἀλλ' ἐπαινετῶς ἔχων ἐστὶν ὅτι πρὸς τιμὴν τῆς τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἐπιφοιτήσεως οὕτως συντέθεται φιλοπόνως καὶ ἀξιοσπουδᾶστως* [11, p. 6] — «но похвалы достойно описание явления Святого Духа, оно было составлено тщательным и достойнейшим способом».

В целом синтаксис митрополита Григория Коринфского соответствует аттической классической норме древнегреческого языка.

Лексика

Лексика комментария в целом также соответствует классическому греческому языку. Однако встречаются особенности, свойственные более позднему периоду развития греческого языка.

К лексике койне словари относят *ἀκένωτος* (неистощимый, неиссякаемый), *ἀπαράλλακτος* (неизменный), *ἀστήρικτος* (не имеющий опоры, слабый), *ὁ ὀρατής* (зритель), *ὀδηγέω* (быть проводником, вести, провожать), *ἐπαναπαύομαι* (покоиться, опираться), *νεοουργέω* (делать новым, обновлять), *ἀμετάθετος* (неизменный).

Влияние койне прослеживается и в употреблении предлога *εἰς* с винительным падежом в значении *ἐν* («в» о местонахождении): *ἐγὼ γὰρ εἰς τὸν πατρικὸν θρόνον ἀνελθὼν οὐπερ ἀπελείφθην οὐδέποτε* — «ибо я восшел на трон Отца, который я никогда не покидал».

Текст представляет нам и случаи синонимии. Во вступлении к комментарию находим такое выражение: *οἷον ὁμοφυῆ καὶ ὁμογενῆ καὶ ὁμοούσιον σοὶ καὶ τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ* [11, p. 4] — «поскольку он имеет одну и ту же единственную, родственную природу с безначальным Своим Духом». Существительные *ὁμοφυής* («одной и той же природы»), *ὁμογενής* («одного и того же рода») и *ὁμοούσιος* («единосущный») в своих словарных значениях являются тождественными понятиями и полностью соответствуют определению понятия «синоним», под которым понимается полное или частичное совпадение значения слов. Другой пример: *Ἡ θεικὴ καὶ βασιλικωτάτη τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἀστράλη καὶ ἔλλαμψις ἀκατάληπτος ἐστὶ καὶ ἀκατανόητος* [11, p. 24] — Божественная и самая драгоценная молния, и озарение Святого Духа неуловима и недоступна для разума». Мы видим, что существительные *ἀκατάληπτος* (непостижимый, непонятный) и *ἀκατανόητος* (непонятный, непостижимый) равны по своему значению и с их помощью автор избегает однообразия речи в комментарии.

Яркие случаи использования антонимов связаны с созданием человеческой природы: τῆ ἐξ ἀοράτου καὶ ὀρατῆς φύσεως συντεθειμένη καὶ διηρτισμένη ἡμῶν φύσει [11, р. 32] — «из нашей сложной природы, сформированной из невидимой и видимой части». Здесь антонимы являются однокоренными словами. Первый — ἀοράτου содержит отрицательную ἀ- и переводится в данном контексте как «невидимый», а второй член противопоставления ὀρατῆς имеет первое значение «зритель», но в данном контексте буквально перевод этого слова звучит как «видимый». Другой пример: φυλαττομένης ἐκάστῃ τῆς ιδιότητος τῆς ἀγεννήσιας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως [11, р. 36] — сохраняя при этом свойство каждого из Них: нерождения, рождения и исхождения. Антонимы в данном случае также имеют общий корень γενν- (происхождение, начало, род). Третий пример: καὶ καθαρῶ ἐξ ἀκαθάρτων καὶ πιστοὶ ἐξ ἀπίστων ἐκ σαρκικῶν τε πνευματικῶν γεγονότες [11, р. 82] — «и становящиеся чистыми от нечистых и верными от неверных и духовными из плотских». Эти антонимы оттеняют, поляризуют значения друг друга, при этом сами лексемы являются нейтральными по стилистической окраске.

Таким образом, анализ лексики митрополита Григория выявляет свои особенности. Лексический запас в целом является характерным для классического литературного греческого языка, но четко прослеживается и влияние лексики языка койне. Обилие синонимов и антонимов, характеризующих с разных сторон описываемые реалии, их тонкое соотношение являются доказательством прекрасного образования автора и использования им для работы всех средств языка.

Стилистический аспект перевода

В анализируемом тексте преобладает рассуждение как тип речи, для которого характерны строго логическое развитие повествования с посылками и следующими из них заключениями. Ему присуща доказательность, т. е. все выводы обладают аргументационной базой. Эти черты определяют стиль текста как научный, для которого характерны предложения с использованием однородных членов, разные типы сложных предложений с подчинительными союзами, обилие вводных предложений с целью внесения большей ясности.

Приведем лишь несколько примеров: πόπλυσμα δὲ ποιητικὴ ἐστὶ φωνὴ παρὰ τὴν τοῦ ἤχου ιδιότητα λεγομένη □ ποπλύζειν γάρ ἐστι τὸ «πλυ πλυ» λέγειν, ὡς εἶθισται πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων ἐφ' ἵπποις λέγειν [11, р. 56] — Пόπλυσμα — поэтический словесный образ, придуманный имитацией свойства эха: фактически, πόπλυσμα эквивалентен «пу пу», который обычно используется многими людьми, чтобы погонять лошадей. В данном случае автор раскрывает для современников значение слова, которое, видимо, уже вышло из употребления. Необходимо отметить, что существительное «πόπλυσμα» имеет значение «посвистывание», «причмокивание», что является звукоподражательной лексикой. Этот прием относится к средствам художественной выразительности. Другой пример: περίφρασις ἐστὶν ὁ πρῶτος ἱαμβος τοῦ παρόντος τροπαρίου □ ἡ δὲ περίφρασις ἐκ περὶ τῶν γίνεται λέξεων, ὡς τὸ «ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο» καὶ «βίη Πρακλῆϊη», ἤγουν τοῖς ὑποκειμένοις προσώποις [11, р. 12] — первый из этих тропарей — это ямбический парафраз: парафраз состоит из переизбытка слов, что эквивалентно

высказыванию «сила святого Алкиноя» и «сила Геракла», и выполняет функцию придания большего блеска соответствующим символам. Здесь автор вновь раскрывает значение слова «парафраз», которое, видимо, было непонятно его современникам.

Но есть некоторые элементы, которые выходят за рамки научного стиля, предполагающего только строгую логику, но не эмоциональность и образность повествования. Автор использует художественные образы, а иногда и эмоционально побуждает читателя к размышлению и действию риторическими вопросами и восклицаниями, активно прибегает к средствам художественной выразительности.

Одним из них является такой прием, как аллитерация: Ὅτι τῶν παθῶν ἕκαστον ἐκστατικόν ἐστίν [11, р. 60] — «потому что каждая из страстей заставляет его выходить из себя».

Достоинны внимания и случаи использования корней, близких между собой по разным признакам. В выражении ἡ διὰ τῆς εἰδωλολατρίας ὑμῶν ἡλλοτριωμένη καὶ ἀπεξενωμένη [11, р. 72] — «она была отчуждена и сделалась врагом из-за вашего идолопоклонства» — можно увидеть игру слов на основе одинакового звучания корней. При этом слова εἰδωλολατρίας (идолопоклонство) и ἡλλοτριωμένη (отчуждать, отнимать) имеют только внешнее сходство при разных значениях (омонимия). Здесь можно усмотреть и такое явление, как народная этимология, когда на основе внешнего сходства интуитивно предполагается происхождение одного от другого. Подобная игра слов работает на смысл высказывания и оказывает эмоциональное воздействие, усиливая впечатление.

Еще одним признаком художественного текста являются риторические вопросы, представленные в анализируемом тексте в большом количестве. Приведем несколько примеров: πῶς δὲ κατασκευάζει τὸ Πνεῦμα ὑμῖν τὴν μνήμην αὐτῶν; ἐν εἶδει πυρίνων γλωσσῶν, ἐπικαθήμενον δηλονότι καὶ μένον ἐν ὑμῖν [11, р. 70] — «Как Дух готовит вас, чтобы вы помнили об этих (событиях)? В виде огненных языков зримо снизойдя и оставаясь в вас». Другой пример: Πνεῦμα ποῖον; τὸ ἄκτιστον κατὰ σέ, τὸ συνδημιουργὸν καὶ συμπλαστουργὸν καὶ σύνθρονόν σου, ὃ λέμψας ὡς ὑπέσχου πιστοῖς καὶ βεβαιοῖς τὴν ἐνανθρώπησίν σου καὶ ταύτης τιμὴν [11, р. 76] — «Какой дух? Несотворенный, как Ты, Сотрудник, Сотворец и вместе с Тобой Восседающий на троне, Которого Ты послал, чтобы подтвердить верующим и верным воплощение Твое и его Славу». В этом примере мы видим, что Григорий Коринфский использует подряд три слова с одной приставкой συν: συνδημιουργός (сотрудник, помощник), συμπλαστουργός (сотворец, совместно творящий, лепящий) и σύνθρονος (вместе восседающий на троне), чтобы подчеркнуть единство Ипостасей Духа и Сына в Божественной Триаде. Риторический вопрос усиливает эмоциональное впечатление и вызывает читателя на размышление.

Из всего вышесказанного можно заключить, что основой анализируемого текста является научный стиль, отвечающий задаче автора изложить в точности и изъяснить для современных ему читателей смысл праздника Пятидесятницы, но для удовлетворения и эстетического чувства читателей автор в толковании прибегает к элементам художественности.

Итак, филологический анализ текста комментария Григория Коринфского на канон Пятидесятницы показывает, что автор владел как аттическим диалектом древнегреческого языка, так и более поздним — койне. Базовым языком текста является классический греческий язык в аттическом варианте, Григорий использует все его средства: синтаксические, морфологические, лексические и фонетические.

Стилистической основой текста комментария является научный стиль, при помощи которого автор точно изложил и изъяснил как для своих современников, так и для читателей нашего времени смысл канона на Пятидесятницу. Но текст комментария богат и другими элементами художественной выразительности: перифраз, библейская аналогия из Нового Завета, эпитет. Также автор использует прием постановки риторического вопроса, что делает текст более живым и понятным для читателя.

Перспективы исследования в данной области заключаются в дальнейшем переводе, анализе и публикации комментария Григория Коринфского на канон Пятидесятницы для получения более глубоких сведений о языковых особенностях автора. Подобная работа позволит ввести в оборот новый текст богословского содержания, который является необходимым источником научного исследования текстов византийской гимнографии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Каждан А. П. История Византийской литературы (650–850 гг.). — СПб.: Алетейя, 2002.
2. Фрейберг Л. А., Попова Т. В. Византийская литература эпохи расцвета: IX — XV вв. — М.: Наука, 1978.
3. Aphonii Progymnasmata... Accessit Gregorii Corinthi ut fertur de Sapphonis dialecto libellum. — Leipzig, 1839. — Vol. 1. — P. 79–102.
4. Becares V. Ein unbekanntes Werk des Gregorios von Korinth und seine Lebenszeit // Byzantinische Zeitschrift. — 1988. — Bd. 81. — S. 247–248.
5. Bogiatzides J. K. Γρηγόρη μητροπολίται Κορίνθου // Byzantinische Zeitschrift. — 1912. — Bd. 21. — S. 145–149.
6. Browning R. The Patriarchal School in Constantinople in the Twelfth Century // Byzantion. — 1962. — Vol. 32. — P. 167–202; 1963. — Vol. 33. — P. 11–40.
7. Donnet D. Le traité *Περὶ συντάξεως λόγου* de Grégoire de Corinthe. Étude de la tradition manuscrite (Greek text, French translation and commentary). — Bruxelles; Rome: Institut historique belge de Rome. (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes. 10), 1967.
8. Eustathii Thessalonicensis Metropolitae. *Expositio hymni pentecostalis Damasceni* // *Patrologiae Cursus Completus. Ser. Graeca* / ed. J. P. Migne: T. 1–161. — T. 136. — Col. 503–754.
9. Giannouli A. Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. — Wien: Department of Byzantine and Modern Greek Studies, 2007.
10. Gregorii Corinthii. *Et aliorum grammaticorum libri de dialectis linguae Graecae* / ed. G. H. Schäfer. — Leipzig: A. G. Weigel, 1811.
11. Gregorio di Corinto. *Esegesi al canone giambico per la Pentecoste attribuito a Giovanni Damasceno* / ed. F. Montana. — Pisa: Giardini Editori e Stampatori. (Biblioteca di studi antichi. 76), 1995.

12. Gregorius Corinthius. *Περὶ τῶν τεσσάρων μερῶν τοῦ τελείου λόγου* / ed. I. Bekker. *Anecdota Graeca*. — Berlin, 1821. — Bd. 3. — S. 1080–1082.
13. Gregorius Corinthius. *Περὶ στίχων ἱαμβικῶν* / ed. C. Walz // Walz C. *Rhetores Graeci*. — Stuttgart: J. G. Cotta, 1834. — Vol. 3. — P. 559–560.
14. Gregorius Corinthius. *Περὶ μεθόδου δεινότητος* / ed. C. Walz // Walz C. *Rhetores Graeci*. — Stuttgart: J. G. Cotta, 1834. — Vol. 9. — P. 537–539.
15. Gregorius Corinthius. *Περὶ στίχων ἠρωϊκῶν* / ed. C. Walz // Walz C. *Rhetores Graeci*. — Stuttgart: J. G. Cotta, 1834. — Vol. 3. — P. 573–574.
16. Gregorius Corinthius. *Περὶ τοῦ πῶς δεῖ ἀναγινώσκειν ῥήτορας καὶ τοὺς λοιπούς* / ed. C. Walz // *Rhetores Graeci*. — Stuttgart: J. G. Cotta, 1834. — Vol. 3. — P. 562–564.
17. Gregorius Corinthius. *Περὶ τροπῶν ποιητικῶν* / ed. L. Spengel // *Rhetores graeci ex recognitione Leonardi*. — Leipzig: Teubner, 1856. — Bd. 3. — S. 215–226.
18. Gregorius Corinthius. *Περὶ ἐπιστολῶν* / ed. D. Donnet. *Le Traité Peri συντάξεως λόγου de Grégoire de Corinthe, Etude de la tradition manuscrite, édition, traduction et commentaire*. — Bruxelles; Rome: Academia belgica, 1967. — P. 236–248.
19. Gregorius Corinthius. *Τίνας τῶν σοφῶν παραληπτέον εἰς παράδειγμα ἐκάστου εἴδους τῶν λόγων* / ed. D. Donnet. *Le Traité Peri συντάξεως λόγου de Grégoire de Corinthe, Etude de la tradition manuscrite, édition, traduction et commentaire*. — Bruxelles; Rome, 1967. — P. 187–202.
20. Hörandner W. *Beobachtungen zur Literasthebiek der Byzantiner. Einige byzantinische Zeugnisse zu Metrik und Rhythmik* // *Byzantinoslavica*. — 1995. — Vol. 56. — S. 279–290.
21. Hörandner W. *Pseudo-Gregorios Korinthios, Über die vier Teile der perfekten Rede* // *Medioevo greco*. — 2012. — Vol. 12. — P. 87–131.
22. Hunger H. *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. — München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978. — Bd. 1–2.
23. Κομίνης Α. *Γρηγορίου τοῦ Κορινθίου ἐξηγήσεις εἰς τοὺς ἱεροὺς λειτουργικοὺς κανόνας Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ Κοσμά τοῦ Μελαφδοῦ*. — München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958.
24. Krumbacher K. *Geschichte der byzantinischen Literatur*. — München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1897.
25. Maas P. *Zur Datierung des Gregorios von Korinth* // *British Numismatic Journal*. — 1921. — Vol. 2. — P. 53–55.
26. Mai A. *Spicilegium Romanum. Commentarius in hymnum pentecostalem S. Iohannis Damasceni*. — Romae: Typis Collegie Urbani, 1841.
27. Mavrommatides P. *Unbekannte Handschriften des Kommentars des Gregorios Pardos zum Canon Pentecostalis von [Iohannes Damaskenos]* // *Lesarten: Festschrift für Athanasios Kambylis zum 70. Geburtstag dargebracht von Schülern, Kollegen und Freunden Vassis, Ioannis*. — Berlin, 1998. — S. 110–118.
28. Montana F. I. «*Canoni giambici*» di Giovanni Damasceno per le feste di Natale, Teofania e Pentecoste nelle esegesi di Gregorio di Corinto // *Koinonia*. — 1989. — Vol. 13. — P. 31–49.
29. Online resources Pinakes: <https://pinakes.irht.cnrs.fr/>
30. Pitra J. B. *L'Hymnographie de l'Église grecque*. — Rome: Analecta sacra, 1967.
31. Robins R. H. *The Byzantine Grammarians: Their Place in History*. — Berlin: Mouton de Gruyter, 1993.
32. Spengel R. *Rhetores graeci*. — Leipzig: ublisherin aedibus B. G. Teubneri, 1853–1856. — Vol. 3. — 255 S.
33. Walz C. *Rhetores Graeci*. — Stuttgart: J. G. Cotta, 1834. — Vol. 3. — S. 547–558.
34. Wilson N. G. *Scholars of Byzantium*. — London; Baltimore: Duckworth, 1983.

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.020

УДК 130.2: 81: 2

*В. Ю. Быстров, В. М. Камнев**

КОНЦЕПЦИЯ ЕДИНОЙ РЕЛИГИИ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА**

В статье рассматриваются положительные и отрицательные стороны концепции единой религии, принятой как возможное основание межрелигиозного и межконфессионального диалога. В качестве исторического прототипа концепции единой религии представлены учения о «вечной философии» (М. Фичино) и «изначальной традиции» (Р. Генон). Показано, что концепция единой религии опирается, во-первых, на определенную антропологическую потребность, на стремление к самосовершенствованию и к целостности, во-вторых, на утвердившуюся в современной философии и психологии идею «трансценденции».

Ключевые слова: толерантность, диалог, религия, традиция, трансценденция.

V. Bystrov, V. Kamnev

*THE CONCEPT OF SINGLE RELIGION AS THEORETICAL FOUNDATION
OF INTERRELIGIOUS AND INTERCONFESSIONAL DIALOGUE*

In the article there are considered positive and negative sides of the concept of single religion accepted as possible basis of interreligious and interconfessional dialogue. As a historical prototype of the concept of single religion there are submitted doctrines about

* Быстров Владимир Юрьевич, доктор философских наук, профессор, профессор с возложенными обязанностями заведующего кафедрой, кафедра философской антропологии, Санкт-Петербургский государственный университет; Vyb83@yandex.ru;

Камнев Владимир Михайлович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философской антропологии, Санкт-Петербургский государственный университет; kamnevladimir@yandex.ru

** Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект 19-011-00779 «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы».

“eternal philosophy” (M. Ficino) and “initial tradition” (R. Guenon). It is shown that the concept of single religion relies, first, on a certain anthropological requirement, on aspiration to self-perfection and to integrity, secondly, on the idea of “transcendence” approved in modern philosophy and psychology.

Keywords: tolerance, dialogue, religion, tradition, transcendence.

Любая религия претендует на то, что она дает человеку путь к абсолютной истине, и в этом смысле она может быть только единственной истинной религией, тогда как все остальные представляют собой либо ложные учения, либо учения, содержащие только неполную, относительную истину. Казалось бы, в такой ситуации религия либо должна отказаться от претензий на обладание абсолютной истины (т. е. перестать быть религией), либо отказаться от всякого диалога с другими религиозными формами. Однако практика свидетельствует об ином. Известный опыт экуменического общения христиан показывает, что именно убеждение в едином пути оказывается наиболее эффективным средством организации межконфессионального диалога. Поэтому вполне логичным выглядит выдвижение гипотезы о существовании не только единого пути, но и единой религии. Парадоксальным образом такая гипотеза не претендует на отражение самой реальности, т. е., иными словами, не имеет решающего значения тот факт, существует или нет такая «единая религия» на самом деле. Гораздо более важной является регулятивная функция этой гипотезы, ее способность активно содействовать экуменическому сближению конфессий, делать диалог религий более глубоким и плодотворным. В том, что это необходимо, сегодня убеждены пусть и не все, но очень многие христиане, мусульмане и иудеи.

Истории человеческой мысли известны формы воплощения такой концептуальной модели. Примером может быть учение о *Philosophia perennis*, «вечной философии», весьма популярное в религиозных и религиозно-философских течениях XIX–XX вв. Термин *Philosophia perennis* был введен в XVI столетии применительно к философскому учению Марсилио Фичино, бывшему одновременно и священником и главой флорентийской платоновской академии. Общеизвестно, что Фичино — одна из самых ярких фигур итальянского Ренессанса, и, как и многие другие его представители, он был убежден, что философия Платона дарована человечеству свыше, главным образом для того, чтобы обогатить христианство философской аргументацией. Согласно этому убеждению, философия Платона и христианское вероучение не только обладают равным авторитетом, но, в своей сущности, они тождественны. Платон, его философия находятся у истоков универсальной теологии:

Платон, как нам представляется, не препятствует нашему доверию общей теологии евреев, христиан и арабов, говорящей о том, что мироздание некогда имело свое начало, что ангелы были сотворены с самого начала, и что души людей создаются ежедневно [11, с. 737].

Такое отождествление философии и религии можно понимать двояко: либо как обоснование христианского вероучения философскими аргументами, либо как оправдание самой философии тем, что она начинает занимать весьма важное место в христианстве. Принято считать, что Фичино как носитель антропоцентристского мировоззрения склонялся к первому способу, хотя вполне

возможна и обратная интерпретация. Для Фичино и учение Платона, и учение Христа имеют свой источник в Боге. Но точно так же и «вечная философия» не только предшествовала учению Платона и учению Христа, но и выступала в качестве их общего основания, способного объединить философию и христианство. Более того, согласно Фичино, не только христианство, но и все другие религии имеют один общий источник, который когда-то существовал в виде единой религии, но затем принял самые различные формы (зороастризм, религия древних египтян, философии Платона, учение Христа и т. д.).

Хотя учение о «вечной философии», или перенниализм, продолжает существовать и после Фичино, к началу XVII столетия оно уходит на второй план интеллектуальной сцены Западной Европы. В XIX в. оно неожиданно возрождается в связи тем, что европейцам становятся известны Веды, которые и воспринимались как сохранившаяся форма «вечной философии». Особенно популярной эта идея становится у французских оккультистов — у Э. Леви («оккультная философия была кормилицей или крестной матерью всех религий, тайным рычагом всех интеллектуальных сил, ключом ко всем божественным неясностям и абсолютной царицей общества в те времена, когда единственным ее назначением было воспитание первосвященников и царей» [6, с. 5]), Фабра де Оливье [10] и др.

Явные признаки учения о «вечной философии» можно увидеть в возникшем в конце XIX столетия теософском движении, где центральное понятие «тайная доктрина» означало «древнюю мудрость», некий изначальный источник всех религий, книги Гермеса и Веды. Параллельно с теософией идеи перенниализма дают о себе знать в учении об изначальной традиции, в частности у Ж.де Местра. «Древние таинства, — полагает Местр, — развивали истины, предугаданные мудрецами». Платон, «человеческое введение к Евангелию», «обращался к истинным источникам истинных традиций»; Сенеке и Плутарху они также были известны; «наши важнейшие догматы уже существовали повсюду в первоначальном виде» [1, с. 617]. Обращение к идеям «вечной философии» требовало определенной реабилитации язычества, недопустимой для ортодоксального христианства. Для Ж.де Местра «само язычество есть лишь совокупность истин искаженных или представленных в ложном порядке, и что достаточно их, так сказать, очистить и поставить на подобающее место, чтобы они вновь засверкали всеми своими лучами» [7, с. 564–565].

Наиболее развитую форму это учение об изначальной традиции получило у Р. Генона, которого считают основателем специфического религиозно-философского направления, называемого традиционализмом. В книгах Генона (прежде всего в таких, как «Теософия, история одной псевдорелигии» [3] и «Заблуждение спиритов» [2]) можно встретить негативное отношение к оккультизму начала XX в. и к некоторым тайным обществам. Сам Генон в молодости был близок к ряду парижских оккультистских кружков, в частности к ордену мартинистов, откуда он мог получить представление об изначальной традиции. Существенное содержание традиции, согласно Генону, состоит в сумме истин сверхчеловеческого или божественного происхождения. В структуре традиционной цивилизации (к которой относится не только Восток, но и средневековый Запад) таким образом понятая традиция занимает центральное положение, а все остальные сферы жизни производны от нее

и являются приложением этих истин к социальной или индивидуальной области. Традиция разделяется на внутреннее (эзотерическое) ядро и внешнюю (экзотерическую) оболочку. Экзотеризм закономерно формируется как попытка сохранить хотя бы форму этого внутреннего ядра, когда сохранить неизменным его содержание уже невозможно. Исторически оптимальной формой такого сохранения является религия, играющая по отношению к ядру традиции роль внешней оболочки. Поэтому, согласно Генону, история знает всего три религии — иудаизм, христианство, ислам, — а все остальные религиозные формы, особенно, восточные, строго говоря, религиями не являются. Само ядро традиции также имеет определенную внутреннюю структуру, где центральное положение занимает метафизика, а ее приложениями служат традиционные науки. Большую роль у Генона играет понятие инициации, открывающей человеку эзотерическое измерение традиции. Подлинная («эффективная») инициация отлична и от формализованного ритуала, лишённого внутреннего содержания, и от рискованных опытов мистиков, отправляющихся в область трансцендентного на свой страх и риск.

Последователи Генона также разделяли его представления об едином источнике всех религий — об изначальной традиции как сумме сверхчеловеческих знаний. Характерно название одной из книг Ф. Шуона — «Трансцендентное единство религий» [13]. Каждая религия имеет, помимо своего буквального значения, эзотерический смысл, который является извечным, универсальным и непреходящим. Таким образом, для традиционалистов диалог религий возможен и даже необходим, но этот диалог обращен не к собственному их вероучению, а к скрытому эзотерическому измерению религиозных форм. Религии, более или менее чисто и без искажений передающие традицию, тем не менее далеко не в равной степени достоверны. Приоритет традиции по отношению к любой религиозной форме основан именно на степени достоверности. Если, с одной стороны, как свидетельствует история человечества, именно религии глубже всего разделяют людей, то, с другой стороны, именно единая традиция, существующая за самыми разнообразными религиозными формами, должна этих разделенных людей прочнее всего объединить.

Гипотеза единой религии созвучна учению об изначальной традиции, хотя по некоторым параметрам явно расходится с этим учением. Эта гипотеза предусматривает двойное основание. Первое основание заключается в том, что в единой религии существует антропологическая потребность. Существенной чертой человека является неотъемлемое стремление к самосовершенствованию и к целостности. Поэтому можно утверждать, что всякая множественность, плюрализм, разнообразие и фрагментарность в той или иной мере противоречат человеческой природе. Возможно, относительно разнообразия следует сделать пояснения: разнообразие как единство многообразия вовсе не противоречит человеческой природе, но в данном случае речь должна идти именно о единстве многообразия, то есть, о более высокой степени единства. Поэтому естественное тяготение человека к разнообразию следует интерпретировать как стремление к единству, только в более высокой и сложной форме. Там, где дух человека испытывает тяготение к разнообразию, там на самом деле имеет место поиск глубоко сокрытой гармонии и единства или в одном общем

знаменателе, или в своеобразной позитивной идентичности (если таковая проявляется в некоем реальном многообразии). На уровне интуиции любой человек понимает, что многочисленность, множественность, фрагментарность бытия и его многообразия не тождественны. Сам по себе плюрализм, лишенный гармонического единства своих элементов, никогда не может стать тем фундаментальным принципом, на котором человек может строить свои знания и действия. Любой позитивно воспринимаемый плюрализм всегда содержит в себе определенное единство, служащее ему основанием. Плюралистическая концепция, которая отвергает единство как более высокую ступень, ведет к отрицанию всякой метафизики. Все эти рассуждения более общего характера применимы и к более частному вопросу о существовании «единой религии», которая, таким образом, может рассматриваться как метафизический принцип, позволяющий в области изучения разнообразных религиозных форм подняться выше плюрализма и фрагментарности.

Второе основание концепции «единой религии» связано с тем, что человек в любой религиозной форме видит трехступенчатую структуру, которую он пытается включить в некое разумное гармоническое целое и представить в виде единства многообразия. Этими тремя ступенями являются: во-первых, сам человек, во-вторых, действительность, превосходящая наличное здесь-бытие, в-третьих, конечный смысл и цель человеческого существования. Причем в философии XX столетия первая ступень — человек — понимается прежде всего под знаком открытости вовне. В философии экзистенциализма и в экзистенциальной психологии широко используется категория «трансценденция», предполагающая понимание человека как существа, находящегося в отношении открытости к более высокой инстанции существования, наделяемой высшими ценностями и обладающей тем смыслом существования, который должен быть обретен человеком. Таким образом, человек — это существо, постоянно выходящее за пределы своего собственного существования, постоянно самого себя превосходящее. По словам Ж.-П. Сартра,

человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы [9, с. 343].

Только следуя путем трансценденции, человек остается человеком.

В экзистенциальной психологии можно обнаружить аналогичные выводы. В. Франкл как следствие своих наблюдений и исследований в психологии, формулирует: «Существовать — значит постоянно выходить за пределы самого себя» [12, с. 93]. Таким образом, сущность человеческого существования раскрывается в постоянном преодолении этих пределов, в постоянном преодолении самого себя. Быть человеком — значит осуществлять в своих действиях и мыслях более высокий принцип, чем тот, который определяет наличное существование. В ходе истории развития культуры и религии в качестве предельно высшего онтологического принципа выступает трансцендентная божественная реальность. Поэтому религиозное содержание трансценденции

совпадает с богословским понятием «обожения» человека. И тот факт, что с точки зрения философов-экзистенциалистов и психологов сущность человека ориентирована вовне, где человек призван искать высшие смыслы существования, в полной мере можно охарактеризовать как религиозное целеполагание. Уточним, что религиозен не сам человек, но тот поиск высших смыслов, который он осуществляет в своей жизни, его творческая самореализация. Это непреходящее движение к высшей цели нельзя отождествлять с движением к промежуточным целям, подчиненным исполнению определенной функции и служащим в конечном счете целям адаптации. С точки зрения психологов гуманистического направления, если человеку свойственно активное и открытое восприятие опыта своей жизни, то его творческая самореализация имеет позитивный религиозный смысл. Если же главная цель человека — остановиться на достигнутом, отказаться от риска и подавить в себе волю трансцендирования, то действия и помыслы такого человека в конечном счете обретают чисто негативный характер.

В этом отношении религиозность заключается в том, что мысли и действия человека направлены на высшую, божественную реальность и определяются трансцендированием. В христианстве отношения человека с Богом мыслятся как отношения свободных личностей. При этом, как отмечает В. Франкл, «чем более всеобъемлющ смысл, тем менее он постижим. Бесконечный смысл необходимо лежит вне постижения конечного существа» [12, с. 88]. Б. Паскаль в связи с этим говорил об особой логике сердца:

У сердца свой порядок, у разума — свой, основанный на правилах и доказательствах. У сердца порядок другой. Вы не станете доказывать, что вас следует любить, рассуждая по порядку о причинах любви; это было бы смешно [8, с. 161].

Человек обладает свободой в своем целеполагании, поэтому процесс трансцендирования ни чем не гарантирован, он всегда несет в себе высокую степень риска, он всегда может обернуться неудачей. Человек открывает другому человеку свою психологическую установку веры и свою мировоззренческую уверенность или неуверенность в успехе трансцендирования. В ответ он может рассчитывать на взаимную открытость со стороны другого человека, но такая открытость опять-таки ничем не гарантирована. И точно так же, как строятся в этом плане отношения между двумя свободными личностями, осмысливаются и отношения между человеком и Богом. Эти отношения реализуются в истории, и поэтому человек исторически обращен на Бога, который через свою божественную свободу передает нам смысл и веру в форме исторического события.

Но если довольно легко найти людей, у которых отсутствует сознательная религиозность (что косвенным образом подрывает концепцию единой религии), то в их отношении вполне допустимо говорить о религиозности бессознательной. В этом смысле христианские богословы говорят о душе, которая по своей природе является христианской. Но можно вести речь и от таких психологических феноменов, как вера в высший порядок, во всемогущество разума, убеждение в «предустановленной гармонии», которые хотя и выражены в нерелигиозной форме, но под этой формой скрывается религиозное содержание. В настоящее время в религиоведении говорят о феномене т. н.

латентной религиозности, особенно характерной для секулярных обществ нашего времени. К такой латентной религиозности можно отнести весьма широко распространенное понимание семьи как абсолютной ценности, как сакральной субстанции, ради сохранения которой оправданы любые жертвы. К этой же латентной религиозности следует, вероятно, отнести и распространенное среди гуманитарной интеллигенции представление о существовании конечной цели человеческой истории.

Человек нередко более религиозен, чем он подозревает. Часто эта подсознательная вера выступает как вытесненная религиозность; с не меньшим правом, однако, ее можно назвать стыдливой религиозностью. Ведь сегодняшний интеллеktуал, воспитанный в традициях натурализма, натуралистического образа мира и человека, склонен стыдиться своих религиозных чувств [12, с. 129].

Можно предположить, что такого рода латентная религиозность остается именно латентной в условиях относительно благополучного существования современных европейцев. И если эти условия по той или иной причине будут нарушены, то резонно предположить, что эта латентная религиозность очень быстро трансформируется в религиозность традиционную, открытую и последовательную.

Если теперь вернуться к изложенной выше трехчастной схеме религии, то ее элементы можно обозначить в более близкой религиозному и теологическому языку лексике. Всякая религия предполагает наличие трех элементов: 1) божественная реальность, вечная и непостижимая; 2) человек, рассматриваемый во всей полноте тайны своего существования; 3) связь между божественной и человеческой реальностью, которая и предстает в качестве пути человека к Богу, трансцендирования, «обожения», самоосуществления человека. Эта схема в той или иной модификации является свойственной всем религиям. По этой причине эта схема может быть принята и в качестве схемы «единой религии» [4, с. 17].

Теперь следует обратиться к вопросу о том, соответствует ли такая схема самой реальности или же она является исключительно вымышленной спекулятивной конструкцией, удобной в религиозоведческом анализе и в теологических спорах, но в самой конкретике существования религиозных форм ничему не соответствующей. Здесь следует признать, что помимо отрицательного ответа на данный вопрос, существуют только два варианта связи этой схемы с реальностью.

Первый вариант основывается на утверждении, что если человек един по своей природе и если божественная реальность также отличается единством, то и связь между человеческой и божественной реальностью также должна быть единой. Эти три вида единства логически непреложны, и все разнообразия, различия, несходства в характеристике этих трех элементов связаны не с сущностью «единой религии», а с ее формами, обусловленными теми различными историческими культурными условиями, в которых эти три вида единства не могут не проявляться. Единая религия в таком случае — это ядро всех существующих религий, или их эмбриональная, зародышевая форма, которая в дальнейшем развитии меняется лишь для того, чтобы в более полной мере соответствовать внешним условиям существования. Важно отметить,

что единая религия при таком понимании не может быть отождествлена ни с одной из исторических форм религии. Но по отношению к этому ядру все исторические религии равноценны между собой.

Другой вариант связи единой религии с реальностью предполагает возможность рассмотрения ее как исторически первичной формы религии. Истинная религия когда-то существовала, но затем на смену ей пришли различные исторические формы, которые, не утрачивая связи с единой религией, стали модификациями этой истинной религии, приспособленными к различным историческим и культурным условиям. Этот вариант можно осмыслить и иначе, если признать, что истинная религия не исчезла в своей собственной форме, но продолжает существовать в виде одной из реально существующих религий, например в виде христианства. В таком случае все остальные религии являются не чем иным, как модификациями христианства. Отсюда следует, что с точки зрения истинной религии иные исторические религии следует не отвергать, но интегрировать в себя то истинное, что делает их религиями.

Таким образом, единая религия либо остается неизменной на протяжении всей человеческой истории, сохраняя свою полноту в виде ядра, скрытого под оболочкой относительного и обусловленного внешними факторами, либо она именно в процессе своего исторического развития восходит к этой полноте, отбрасывая те свои элементы, которые оказываются случайными и второстепенными. Заметим, что любой из вариантов возможности связи единой религии с ее историческими модификациями не только не противоречит идее диалога религий, но и, наоборот, сообщает этому диалогу вполне определенную цель. Диалог религий так или иначе содействует утверждению истинной религии, религии, единой для всех людей. В первую очередь это правило диалога распространяется на межконфессиональное взаимодействие внутри христианства. Это взаимодействие завещано еще апостольским преданием.

Не одного ли Бога и одного Христа имеем мы? Не один ли Дух благодати излит на нас, не одно ли призвание во Христе? Для чего раздираем и расторгаем члены Христовы, восстаем против собственного тела, и до такого доходим безумия, что забываем, что мы друг другу члены [5, с. 165].

Но этот призыв в полной мере может быть распространен и на диалог христианства с иными религиями. Всем религиям без исключения свойственно стремление преодолеть разрыв между Богом и миром, между Богом и человечеством как частью мира, и это преодоление не может быть осуществлено путем уничтожения одной из сторон.

Необходимо добавить, что единая религия может быть понята и как динамическая форма объединения существующих исторических форм религии. В современных исследованиях выделяются четыре аспекта этого живого, динамического объединения:

- 1) географическая модель — религии являются путями различных народов с различными менталитетами и культурами к единой вершине;
- 2) физическая модель — многообразие религий является радугой, которая становится зримой, когда божественный белый свет действительности проходит сквозь призму человеческого опыта;

3) геометрическая модель — одна первичная форма в силу влияний в пространстве и времени испытывает почти бесконечное число возможных превращений, религии являются топологическими вариантами одного энтитета;

4) антропологическая модель — всякая религия способна к изменению во времени и развитию, как язык, религии воздействуют друг на друга и заимствуют друг у друга, не теряя при этом своей идентичности [4, с. 24–25].

Если в истории реализуется цель, ради которой возникают религии, если в истории ложные пути к спасению отбрасываются и остаются истинные, то процесс трансценденции неизбежно будет предполагать, что в ходе исторического развития религии будут вступать друг с другом во все более глубокие и интенсивные отношения, подтверждая тем самым, что они находятся на истинном пути. Характеристика этих все более и более интенсивных отношений также важна для обоснования необходимости диалога между религиями. Возможные формы соотношения между религиями, давно известные религиоведению, — это синкретизм (все религии равноценны и все обладают одинаковыми изъянами), эксклюзивизм (лишь одна религия является истинной, все остальные суть ложь) и инклюзивизм (все религии представляю собой ступени на пути познания Абсолюта, но сами эти ступени неравноценны).

Но и сторонники, и противники идеи единой религии сходятся в убеждении, что диалог религий абсолютно необходим. В этом отношении концепция единой религии призывает не к смешению исторических форм религии, но к их открытому и глубокому диалогу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виат О. Граф Жозеф де Местр // Местр де Ж. Санкт-Петербургские вечера. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 609–660.
2. Генон Р. Заблуждение спиритов. — Калининград: Тотенбург, 2015.
3. Генон Р. Теософизм: история одной псевдорелигии. — Калининград: Тотенбург, 2014.
4. Данилов А. В. Единство и многообразие религии. — Минск: Издательский центр БГУ, 2004.
5. Климент Римский, св. Первое послание к коринфянам. // Писания мужей апостольских. — М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. — С. 135–174.
6. Леви Э. Учение и ритуал высшей магии. — М.: Magic-Kniga, 2000.
7. Местр де Ж. Санкт-Петербургские вечера. — СПб.: Алетейя, 1998.
8. Паскаль Б. Мысли. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995.
9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1990.
10. Фабр д'Оливе. Философическая история человеческого рода или человека. — СПб.: Алетейя, 2018.
11. Фичино М. Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах. — СПб.: Владимир Даль, 2020.
12. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990.
13. Schuon F. De l' unite transcendante des Religions. — Paris: Gallimard, 1947.

*К. В. Преображенская, прот. Илья Осокин**

МОДЕЛИ И ТИПОЛОГИЯ ОТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА И ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИЙ И ВЫЗОВОВ СОВРЕМЕННОСТИ

Статья посвящена исследованию типологии отношений государства и христианской церкви. Детальное внимание уделено эволюции моделей государственно-церковного взаимодействия, в частности рассмотрены особенности моделей «симфония властей» и «цезарепапизм». Также обращено внимание на такую форму взаимоотношений государства и церкви в христианстве, как папоцезаризм. Особый акцент сделан на трансформациях модели отношений государства и христианской церкви в Российской империи, а также ее трансформациях в советский период и на современном этапе. Кроме того, проведен отдельный анализ таких актуальных моделей, как партнерская, кооперационная, солидарная. Результаты исследования позволили прийти к выводу, что модель государственно-церковных отношений в христианстве каждой отдельной страны определяется не только законодательством, но и историческим опытом народа, спецификой становления его государственности.

Ключевые слова: христианство, церковь, модель, государство, «симфония властей», «цезарепапизм», партнерство.

Kira V. Preobrazhenskaya, Ilya Osokin

MODELS AND TYPOLOGY OF RELATIONS BETWEEN THE STATE AND THE CHRISTIAN CHURCH IN THE CONTEXT OF MODERN TRANSFORMATIONS AND CHALLENGES

The article is devoted to the study of the typology of relations between the state and the Orthodox church. Detailed attention is paid to the evolution of models of state-church interaction, in particular, the features of the «symphony of power» model and the

* Преображенская Кира Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, начальник управления научных исследований и социальных проектов, Русская христианская гуманитарная академия; kira459@list.ru;

Илья Евгениевич Осокин, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; ier-ilya@yandex.ru

«caesarepapism» model are considered. Attention is also paid to such a form of relations between the state and the church in Christianity, as papocaesarism. Particular emphasis is placed on transformations of the model of relations between the state and the Orthodox church in the Russian Empire, as well as its transformations over time in the Soviet period and at the present stage. In addition, a separate analysis of such relevant models as partnership, cooperation, and solidarity was carried out. The results of the study led to the conclusion that the model of state-church relations in Christianity of each individual country is determined not only by legislation, but also by the historical experience of the people, the specifics of the formation of its statehood and the development of the nation.

Keywords: Orthodox, church, model, state, «symphony of authorities», «caesarepapism», partnership.

Современность с ее спецификой размывания институциональных, государственных, ценностных границ с одной стороны, а с другой — с несомненным усилением влияния духовных, религиозных, квазиидеологических факторов, ставит национальные государства и христианскую церковь как институции перед непростым выбором. Тяготение к инерционным, традиционалистским схемам, несомненно, способно создать временную и локальную устойчивость как в функционировании церкви и государства, так и в формах их взаимодействия. Между тем, по мере расширения влияния информационной среды на восприятие широких общественных сил становится все более очевидным, что соблюдение статус-кво в ближайшей временной перспективе станет невозможным и потребуются переосмысление веками устоявшихся моделей и практик, смена парадигм мировоззренческого «объяснения» смысла и направлений взаимодействия церкви и государства.

Христианская церковь и государство в течение всего периода своего сосуществования находились и продолжают находиться в состоянии диалектического взаимодействия. Очевидно, что эти институты отличаются по происхождению, целями, структуре, но в то же время они тесно связаны между собой [6, с. 145]. Каждый из них имеет свою особую социальную ценность и значимость, обусловленную не только ролью в социальном устройстве, но и фундаментальным значением в социальном восприятии и мироощущении.

Эволюция средневековой христианской философской мысли сформулировала концепции «двух мечей» и «симфонии властей», в которых были заложены идеи равноценных властей — светской и церковной. Эти концептуальные основы значительно повлияли на развитие последующих парадигм, в соответствии с которыми складывались отношения между государством и церковью на основе идеи разделения сфер компетенций в духовной и светской практике. Политико-философские концепции эпохи Реформации, эпохи Просвещения, а также политическая практика эпохи буржуазных революций конца XVIII в. создали идейное основание для формирования большинства современных моделей государственно-церковных отношений, которые в общих чертах отражают реалии взаимодействия этих двух общественных институтов в современности и в исторической ретроспективе [8, с. 268].

Возвращение православия сначала в публичное пространство, а затем и в политическое, стимулировало бурные трансформации внутри уже сложившихся моделей отношений. Исчезновение идеологического контроля со стороны

государственной власти создало благоприятные условия для формирования новой фундаменталистской идеологии. В течение последнего десятилетия XX в. и первого десятилетия XXI в. этот тип религиозного мировоззрения не только распространился в границах внутреннего дискурса православия, но и активно способствует трансформации самой традиции и существенно влияет на жизнь христианской церкви.

При этом следует отметить, что в современном информационном обществе принципиально меняются представления о соотношении духовного и материального, религиозного и светского. Вполне очевидным и бесспорным является тот факт, что церковь не вмешивается во внутренние дела государства, а последнее, в свою очередь, не вмешивается во внутреннюю церковную жизнь. Вместе с тем не только не исключается, но и предполагается духовно-нравственное влияние церкви и ценностей, защищаемых ею, на государственную власть и общество в целом. Действуя согласованно, государство и церковь могут решить многие актуальные для общества проблемы, в частности содействовать социальному примирению, согласию, взаимопониманию [13, с. 647]. Между тем следует отметить и то, что само общество, тяготея к новой «постмодернистской» парадигме интерпретации свободы личности как отрицания четко определенных норм и ценностей, намечает линии «вытеснения» и государства, и церкви из аксиологического поля. Это остается верным и в отношении существенной части верующих, которые готовы переосмыслить традиционные ценности религии и культуры как своего рода «относительные» ориентиры.

Очевидно, что перманентные трансформации общества, смена парадигмы развития ключевых государственных институтов актуализируют вопросы типологизации и поиска нового формата отношений государства и христианской церкви в контексте международных связей, глобализационных вызовов, развития интегрированного пространства. Это обуславливает необходимость признания соответствующего статуса церкви в государстве на основе равноправия, принимая во внимание в прошлом неудачный и бесперспективный опыт ее восприятия как второстепенного или, скорее, вспомогательного и совещательного элемента в процессах становления государства.

Теоретические аспекты взаимодействия церкви и государства (здесь можно выстраивать целый исторический ряд от самых истоков становления христианства) в зависимости от исторического контекста и идеологических установок авторов показывают самые широкие спектры обоснования социального статуса этих институций и их влияния на общественные процессы, обуславливая, в свою очередь, разнонаправленные логики возможных интерпретаций.

Так, идея о том, что религиозное есть отражение антропологического, в свое время находила развернутые толкования в западной мысли (Л. Фейербах, французское Просвещение); обратный тезис — о том, что религиозный фундамент мировоззрения формирует национальный характер и, соответственно, социальную и государственную реальность, еще до известного труда Макса Вебера, был высказан в российской публицистической и научной традиции (П. Я. Чаадаев, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. Н. Леонтьев).

Что касается современного дискурса, то, несмотря на значительное количество работ и весомые научные достижения по исследуемой проблематике,

необходимо отметить, что исследователи в большей степени либо обращают внимание на отношения христианской церкви и государства в отдельных странах, либо сосредотачиваются на анализе конкретных моделей, не формируя при этом обобщенной картины существующих государственно-церковных отношений. Также имеется потребность в работах, в которых освещались бы основы формирования партнерской модели государственно-церковных отношений, особенно в контексте современной ситуации.

Церковно-государственные отношения являются многомерными, со сложной внутренней структурой и настройками, а потому они весьма непросты для восприятия и исследования. Именно поэтому их анализ требует обоснованного и рационального выбора методологического инструментария познания. Сочетание государственно-правовых и теологических аспектов, использование методов философско-мировоззренческого уровня, в т. ч. традиционной для отечественной науки материалистической диалектики, обогащенной синергетическим подходом как научной концепцией, призванной объяснить возникновение согласованного, кооперативного поведения в сложных самоорганизующихся нелинейных системах с разной природой, — на наш взгляд, подобный синтетизм должен рассматриваться не только как возможный, но и как должный инструментарий в подходах к обозначенной проблематике.

Христианская религия, репрезентатором которой является церковь, существует в неразрывной культурной связи с государством. И церковь, и государство, и культура в широком смысле находятся в постоянном движении, трансформируясь в единое измерение государственно-церковных отношений. Между тем, с точки зрения христианской догматики, религиозная составляющая четко отделена от государственной: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу. И удивляйтесь Ему» (Мк. 12: 13–17; Мф. 22: 15–21). Эта евангельская максима становится неисчерпаемым источником конфликтов, потому что не всегда интересы церкви совпадают с государственными, на что обращал внимание еще Аврелий Августин [12, с. 170]. И если на Востоке мощное государство в состоянии подчинить церковь собственным интересам и за счет этого укрепиться и стабилизироваться, то на Западе, наоборот, сила церкви, ее самостоятельность выходят за пределы, обеспечивающие государственную стабильность.

Расхождение интересов церкви и государства в процессе эволюции отразилось и на развитии моделей церковно-государственных отношений. На Востоке Римской империи казалось бесспорным, что церковно-государственные отношения должны выстраиваться на принципах сотрудничества, взаимной поддержки и ответственности без вмешательства в компетенции друг друга. Такая модель получила название «симфония властей», она сформировалась на основании представлений об идеальной форме отношений церкви и государства, где последняя признавала православную церковь высшей народной святыней [8, с. 263–281].

В рамках такой модели государство, благодаря применению внешних средств социального управления, берет на себя обязательство соблюдать в политике принципы христианской морали, беречь ценности православного культа и вероучения, способствовать развитию и распространению православной веры, защищать монастыри, храмы и принадлежащую религиозным общинам

собственность, а также обеспечивать реализацию и санкционирование норм церковного права.

В свою очередь церковь признает государство не только как явление, существующее отдельно от нее, но и как необходимую форму существования общества. Церковь принимает государство в качестве необходимого «буфера» для защиты населения от внешних врагов и для поддержания внутреннего порядка в обществе. Признавая за государством принадлежащее ему право законодательной власти и контроля за соблюдением законов, церковь предписывает христианам воздавать гражданской власти все необходимое, что входит в круг социального и нормативного поля.

Однако даже в условиях идеализации модели симфонии следует признать, что практика ее реализации была далека от идеала и осуществлялась со значительными нарушениями и искажениями, что дает основания говорить о существовании модели «цезарепапизма» в христианстве.

Ярким примером существования модели цезарепапизма в отношении христианской церкви и государства являются западные части Римской империи, где государство, повинувшись линиям исторической диалектики, присваивало себе власть и многие функции церкви [7, с. 163]. В современном мире данная модель в более явной форме обнаруживается в протестантских странах (Великобритании, Швеции, Дании), где существует одна или более государственных церквей.

В Российской империи также имела место модель цезарепапизма, особенно это было характерным для императорской России в XVIII — начале XX вв. Эта модель подразумевала активное вмешательство российского государства в хозяйственную и имущественную деятельность церкви, территориальное увеличение юрисдикции Русской Православной церкви. В частности, к началу XX в. на подконтрольных империи территориях, распространялась только юрисдикция последней. В качестве главы православной церкви выступал император, а церковь выполняла роль одного из институтов государственной системы.

Также следует обратить внимание на такую форму взаимоотношений государства и церкви в христианстве, как папоцезаризм. Она предполагает подчинение государства религиозным учреждениям. В этом типе отношений самостоятельная государственная власть практически отсутствует. Данная модель характерна для католических стран, в которых папа как римский первосвященник имеет не только церковную, но и государственную власть.

Наряду с моделью папоцезаризма следует выделить и протекционистскую модель, суть которой заключается в том, что она обеспечивает определенной конфессии привилегированный статус государственной церкви, которая является политическим институтом поддержки светской власти. Исторически эта модель сложилась в эпоху Реформации и предполагает непосредственное делегирование церковным структурам определенных функций. Примеры протекционистской модели — современная Греция с государственной православной церковью, Англия с англиканской церковью. Государственными церквями в Европе также являются лютеранская церковь в Норвегии, Швеции и Дании, Финляндии и т. п. Статус государственной

церкви, кстати, имела и Русская Православная церковь в XVIII — начале XX в., хотя ее значительное сращение с государственным аппаратом отличает ее от вышеприведенных примеров.

Учитывая несомненную связь между идеологией государства как институцией внутри христианской концепции земной жизни, следовало бы обратить внимание не только на «конфессиональную» специфику государственно-церковных отношений (очевидно, что «папоцезаризм» и «цезарепапизм» на христианском Западе и на христианском Востоке — это разные феномены в силу существенных различий в социальных и антропологических пластах мировоззрения западного и восточного христианства), но и на специфику исторического пути русской государственности в ее преемственности с «византизмом», как его понимал К. Н. Леонтьев.

Здесь можно говорить и о таком развороте интерпретации зоны взаимодействия «церковь-государство», как цивилизационные парадигмы, или «культурные коды». Как показывает развитие современного дискурса о социально-государственной сфере в контексте мировой геополитики, следует различать «национальные государства» и «государства-цивилизации» [9, с. 14–21]. Это различие, установленное для прояснения специфики исторических контактов и причин соперничества в сфере мировой политики, тем не менее дает интересный повод и для оценки «показателей» отношений между церковью и государством. Особенно учитывая специфику внутреннего восприятия России как Третьего Рима и православной веры (русского православия) как единственно верного пути к Истине (см. идеи славянофилов и т. п.)

Национальное государство — стихия, в которой возможно оперирование тактическими задачами, а солидарность и общественное согласие — это факторы, которые в известной степени поддаются конструированию и рациональному управлению. Принципы общественного договора, *secular values* и *cultural identity* описывают пространство государственности как устойчивой системы. Эта условная ограниченность национального государства дает ряд стратегических преимуществ: обозримость пространства, культуры, этнического состава, четкие линии исторического прошлого, определенность ценностных акцентов. В этом смысле специфика «внутренних» отношений национальных государств и государственных церквей, как, например, на протестантском Западе, будет отличаться от тех эффектов, которые неизбежно дает мессианская идея, характерная для русской православной культуры.

Когда мы сталкиваемся со сложной, многоаспектной системой цивилизации, мы отчасти оказываемся на пути «угадывания» ее внутренних механизмов и исторических фундаментов: цивилизация имеет чрезвычайно глубокие корни и пеструю мозаику разнородных фрагментов картины мира. Цивилизационная логика имеет скорее «органический» характер — именно так полагали русские мыслители, стоявшие у истоков теории культурно-исторических типов (Николай Данилевский, Константин Леонтьев). По их мнению, Россия — это цивилизация, особый культурно-исторический тип, тесно связанный с восточной ветвью христианства. Можно согласиться с Ги Меттаном [10] в том, что современную геополитическую ситуацию, как и внутренние социальные конфликты, необходимо рассматривать сквозь призму исторических событий,

предопределивших конфессиональные спектры христианства в европейских странах и на православном Востоке.

Постсоветский период, начало XXI в. задают дополнительные сложности в научной интерпретации модели взаимодействия церкви и государства, связанные со сменой исторических эпох и по существу — слома традиционных моделей государственности. Один из современных исследователей, А. В. Еремин, отмечает:

...для объяснения причин происходящих явлений в сфере церковной деятельности в постсоветский период (в контексте изучения ее историко-культурного дискурса) и ее влияния на общество нам необходимо было исследовать не только масштабный событийный ряд и исторически значимый эмпирический материал, но и выявить, а затем изучить цивилизационные парадигмы и закономерности, которые находятся за рамками прямого эмпирического наблюдения, но определяют специфику историко-культурного развития российского общества [4, с. 4].

Такой подход предполагает не столько следование за «буквой» исторической событийности, сколько учет всего многообразия факторов, определяющих как реальную ситуацию, так и ее глубинные интенции.

Нельзя также обойти и тему постсекулярности. И если говорить о российских реалиях, то необходимо говорить о «русской постсекулярности» [3]. Д. К. Богатырев и М. И. Шишова отмечают, что

Русь практически не восприняла из Византии богатейшую рациональную культуру — как философскую, так и правовую. У нас, как и по большей части в Византии, противостояние светской и духовной властей никогда не перерастало в войну, что было характерно для Запада. Уже в секулярную эпоху в России не было ни Реформации, ни религиозных войн, но оборотной стороной этого стала несформированность культурных предпосылок для разделения властей и реальной многопартийности. Сильная президентская власть, самому институту которой доверяет большинство населения, — естественное порождение византийского архетипа [3, с. 103].

Как отмечают исследователи, отсутствие Реформации как силы, противодействующей государственной секуляризации, дополнительно вносило элементы в сакрализацию фигуры российского государя. Вероятно, эта особенность стала одной из характерных черт российской политической культуры, от архетипа «Петр Великий — антихрист» (в негативной сакрализации) до «сращивания» государства и религии (в т. ч. — в широком «культурном» смысле — религии советской) в специфическом мировоззренческом контексте.

Отдельно следует отметить, что обозначенные модели церковно-государственных отношений («цезарепапизм», «папоцезаризм») — в большей степени клише, которые наполняются исследователями теми смыслами, к которым их подталкивают идеологические основания мировоззрения. Стоит согласиться с Н. А. Бердяевым в том, что

папоцезаризм и цезарепапизм были двумя формами «христианского государства», двумя ложными попытками власти этого мира выдать себя за христианскую... Подлинная теократия есть откровение богочеловечества на земле, откровение Св. Духа в соборном человечестве. В христианской истории, в «историческом

христианстве» времена этого откровения еще не наступили, и человечество соблазнялось, жило в своей коллективной истории по-язычески [2, с. 128–129].

Реформы, которые переживала христианская церковь на рубеже XIX–XX вв., в частности в России, способствуя большему наращиванию контроля власти над обществом, делая еще более подконтрольными своих граждан, привели к образованию массовых форм социального тоталитарного типа, которые, в свою очередь, отразили всю недееспособность такого подхода к человеческой личности и заставили административный аппарат искать новые пути для осуществления государством своей миссии.

Интересным в этом аспекте может быть исследование истории взаимоотношений между Русской Православной церковью и правительством Советского Союза.

Сращивание государства и церкви в России берет свое начало еще со времен существования империи, затем находит яркое отражение на протяжении советского периода, когда церковь была во многом отдана на милость государственных органов. Модель государственно-церковных отношений советского периода российской истории демонстрирует чрезвычайно большую зависимость религиозных организаций от праздно-распорядительных решений государственных органов при всей декларативной обособленности первых [9, с. 570]. Соответственно, в России речь может идти о разных уровнях зависимости, о формах близости к принятию решений в государственном бюрократическом механизме, о многочисленных преференциях, но не о наличии полноценной государственной церкви.

В целом можно выделить пять этапов трансформации отношений православной церкви и государства в советский период:

1) 1917–1925 гг., патриарх Тихон делает все от него зависящее в борьбе за сохранение свободы для церкви;

2) 1925–1943 гг. — поиск митрополитом Сергием *modus vivendi*;

3) 1943 г. — инициатива Сталина по возрождению церковной жизни, обусловленная началом Великой Ответственной войны, продолжавшемуся вплоть до 1959 г.;

4) период правления Хрущева, при котором во всех сферах наблюдалась либерализация, однако это не касалось церкви; характерным во взаимоотношениях церкви и государства было уменьшение ее прав и преследования верующих, доходило даже до применения сфабрикованных уголовных дел;

5) 1964–1988 гг. — возникновение и обуздание диссидентского движения. Именно в этот период, в 1976 г., был основан Христианский комитет защиты прав верующих, в функции которого входило оказывать помощь не только православным, но и неправославным верующим. Комитет тесно сотрудничал с Хельсинкской правозащитной группой миссии.

В настоящее время, по мнению авторов, как теократия, так и цезарепализм остались в прошлом, и сегодня уже невозможно говорить о существовании таких типов государственно-церковных отношений в христианстве.

Современная российская модель государственно-церковных отношений не предусматривает понимание Русской Православной церкви как «государ-

ственной» церкви, которая существует по модели англиканства в Великобритании, лютеранства в Дании или модели преимущественного покровительства как в Греции.

На сегодняшний день можно наблюдать попытки утвердить гибридную модель взаимодействия руководства Русской Православной церкви с руководством государства при восприятии общества как пассивного объекта двойного воздействия [5, с. 28]. Однако такая модель, по мнению авторов, может работать только при условии фактического полного подчинения церкви как «духовной власти» государству, которое является реальным институтом власти.

На данный момент времени в условиях активизации постсекуляризационных процессов в России христианская церковь и религиозные организации предпочитают позиционировать себя в качестве институтов гражданского общества. В данном контексте представляется, что взаимодействие государства и христианской церкви в России должно осуществляться не как синергия усилий двух институтов власти, а в виде специфической разновидности социального партнерства государства и верующих граждан, государства и религиозных организаций.

С методологической точки зрения в вопросе интерпретации современного типа взаимодействия государства и христианских церквей в разных странах и на разных континентах мира не существует единого, согласованного мнения.

Если более детально проанализировать общественно-политическое развитие современной Европы, то в последнее время христианство пытается восстановить свои позиции. Причин активизации христианских конфессий можно выделить несколько. Во-первых, это постепенное увеличение роли исламского фактора. Проникая в Европу, он всячески пытается занять доминирующую позицию. Пользуясь лояльностью европейского законодательства к религиозным вопросам, все больший авторитет набирают различные мусульманские организации (Европейский исламский совет, Исламская миссия и др.), вокруг которых объединяются сторонники учения Мухаммеда. И хотя в настоящее время они не несут реальной угрозы дестабилизации общественного спокойствия на континенте, с каждым годом их роль будет только усиливаться. Прогнозируют, что мусульмане будут составлять от 10 до 15% населения Западной Европы в 2025 г. и от 20 до 25% — в 2050 г.

Следующая причина достаточно специфична и касается социальной составляющей развития европейского общества. Сегодняшний высокий уровень жизни, социальная защищенность и финансовая стабильность негативно влияют на религиозность населения постепенно заменяя духовные ценности материальными. Сюда же можно отнести и активное развитие науки. Опыты, связанные с клонированием, эксперименты в Европейском центре ядерных исследований и др. ставят под сомнение божественное происхождение человека и Вселенной. Еще одной причиной активизации христианства и развития различных моделей его взаимоотношения с государством можно выделить распространение неорелигиозных и нетрадиционных религиозных движений и учений.

Главный их бум пришелся на 90-е гг. прошлого века, когда можно было наблюдать разрушение устоявшихся общественных стереотипов. Распад СССР

и прекращение холодной войны повлекли за собой снятие «железного занавеса» и переориентацию социалистического развития стран Центрально-Восточной Европы на демократический вектор. А это, в свою очередь, позволило населению после более чем 40 лет «религиозного вакуума» почувствовать духовную свободу. Кроме того, современные глобализационные процессы, которые дают возможность свободно знакомиться с культурой и традициями других народов, привели к появлению в Европе нетрадиционных для нее культов и ритуалов евразийского, индуистского и африканского образцов. И хотя пик деятельности неорелигий и нетрадиционных религиозных движений уже прошел, а численность их приверженцев не превышает 1% от общего количества жителей Старого света, все же они занимают свое место в социальной структуре европейского общества и на их позицию также следует обращать внимание светской власти.

Указанные выше факты свидетельствуют, что в начале XXI в. модель отношений государства с христианской церковью столкнулась с реальными трудностями, которые могут привести к потере авторитета последней в Европе. Собственно, из-за осознания приведенных угроз происходит переосмысление основ деятельности христианских конфессий, которое направлено на восстановление значимости в обществе этой духовно-религиозной институции.

Основываясь на результатах исследования, можно отметить, что на сегодняшний день развитие получила партнерская (кооперационная, солидарная) модель, которая понимается как сотрудничество государства и церкви в виде общественных институтов в интересах всего общества, основываясь на системе конкордатов [1, с. 46]. В странах ЕС система конкордатов распространилась по инициативе папы Римского и сегодня является действенной в Польше, Австрии, Венгрии, Литве, Словакии, Италии, Португалии.

Вместе с тем партнерская модель не может сводиться только к системе конкордатов и договоров, как и основываться исключительно на особенностях национального законодательства.

Кроме того, внедрение партнерской модели взаимоотношений государства и христианских церквей на постсоветском пространстве, в т. ч. и в России, происходит в условиях неясности относительно нормативной классификации этих моделей и идейного оптимизма, касающегося перехода к систематическому партнерству государства и церкви, государства и общества.

Таким образом, подводя итоги, можно сделать следующие выводы. Эволюция политико-философской мысли о природе и рамках отношений между государством и христианской церковью сыграла важную роль в формировании исторических и современных типов моделей государственно-церковных отношений, свойственных определенной стране в определенный исторический период.

От начала развития православия и до начала XX в., а в некоторых странах и позднее, распространенными были конфронтационная, теократическая модель, модель цезарепапизма.

Для настоящего времени преимущественно характерны сепарационная и партнерская модели. При этом, по мнению авторов, не подлежит сомнению тот факт, что модель государственно-церковных отношений определяется

не столько внутренним или международным законодательством, поскольку оно сегодня отличается высоким уровнем унификации, а поэтому требует отделения церкви и государства, а прежде всего историческим опытом народа и спецификой становления его государственности, особенно в случаях, когда религия трансформируется в национальный символ и имеет высокий уровень доверия общества, что приводит к тому, что государство вынуждено выстраивать с религиозными организациями партнерские отношения через систему дополнительных договоров о сотрудничестве.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алонцева Д. В. Церковь и государство: современные интерпретации // История государства и права. — 2019. — № 3. — С. 44–49.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989.
3. Богатырев Д. К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, № 3. — С. 95–109.
4. Еремин А. В. Государственно-церковное взаимодействие в постсоветской России: культурный опыт: автореф. дис. ... д-ра культурологии. — Саранск: Изд-во Ярославского государственного педагогического ун-та, 2016.
5. Меньшикова Н. С. Государство и русская православная церковь: формирование новой модели партнерских взаимоотношений // Человек и закон. — 2015. — № 3. — С. 25–32.
6. Миронова О. А. Основные исторические этапы развития взаимоотношений государства и православной церкви // Евразийский юридический журнал. — 2015. — № 8(87).
7. Brugger, W. From Hostility through Recognition to Identification: State-Church Models and their Relationship to Freedom of Religion // *Secularization and the World Religions*. — Saarland, Germany, 2006.
8. Brugger, W. Separation, Equality, Nearness: Three Church-State Models // *International journal for the semiotics of law = Revue internationale de sémiotiquejuridique*. — 2012. — Vol 25, N2.
9. Civilisations, states, and world order. Where are we? Where are we heading? A report forThe DOC Rhodes Forum. By Richard Higgott with contributions by AmitavAcharya, Jiahong Chen, Anthony Milner, Kira Preobrazhenskaya, N. SelinSenocak, Luk Van Langenhove, and Maya Jani. — Berlin, 2019.
10. Mettan G. Russie-Occident. Une guerre de mille ans. La russophobie de Charlemagne à la criseukrainienne. Pourquoi nous aimonstantdétester la Russie. Editions des Syrtes, Genève, 2015.
11. Sandberg, R.; Doe, N. Church-State Relations in Europe // *Religion compass*. — 2007. — Vol 1, N5.
12. Separation of church and state: founding principle of religious liberty / Frank Lambert. — Macon, Georgia: Mercer University Press, 2014.
13. Wanner, C. Southern Challenges to Eastern Christianity: Pressures to Reform the State-Church Model // *A Journal of Church and State*. — 2010. — Vol 52, N4.

*Иером. Мефодий (Зинковский), Л. П. Павлова**

ГРЕХ И ПОКАЯНИЕ: ДВА ВЕКТОРА РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ СОГЛАСНО АРХИМ. СОФРОНИЮ (САХАРОВУ)

Статья посвящена анализу учения архим. Софрония (Сахарова) о грехе и покаянии как противоположных векторах развития человеческой личности. Важным положением учения о. Софрония является утверждение ипостасности, т. е. личного характера грехопадения и покаяния, как и любого пути совершенствования.

Подчеркивая, что причина появления зла коренится не в природе человека, а в свободном произволении, о. Софроний акцентирует внимание на личностном разрыве живого общения Адама с Богом и с себе подобными. *Следствием этой онтологической трещины становится* братоубийство, а в последующих поколениях она выражается в индивидуализме, стремлении доминировать, все более приводя человечество к распаду единого ипостасного-природного бытия.

Рассматривая покаяние, как возможность восстановления личного общения с Богом и с себе подобными, о. Софроний акцентирует ипостасный характер этого изменения. В динамике развития личности движение к покаянию происходит от внешнего делания к личностному самоумалению, в котором полнота кенозиса предвдывает полноту совершенства. О. Софроний различает два вида покаяния: аскетическое, или этическое, и онтологическое, открывающее в сердце место для Духа Святого.

Рассматривая покаяние в его вселенском измерении, о. Софроний отмечает важность подвига покаяния не только за себя, но и за других. В личностном кенозисе-покаянии человечество призвано реализовать многоипостасное единство в уподоблении Богу-Троице и единении с Ним. Этот путь бесконечен, как и покаяние на земле не имеет конца.

Ключевые слова: личность, Христос, грех, покаяние, ипостасный кенозис, личностное единство, совершенство.

* Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич), доктор богословия, доцент кафедры теологии, Русская христианская гуманитарная академия; m.zink@yandex.ru;

Павлова Людмила Петровна, магистр богословия, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; milka_pv2007@mail.ru

Hieromonk Methody (Zinkovskiy), L. Pavlova
SIN AND REPENTANCE: TWO VECTORS OF HUMAN PERSON DEVELOPMENT
ACCORDING TO ARCHIM. SOPHRONY (SAKHAROV)

The article is devoted to the analysis of the teaching of archim. Sophrony (Sakharov) about sin and repentance as the opposite vectors of the development of human person. An important statement of fr. Sophrony teaching is the affirmation of hypostatic, i. e. the personal character of both the fall and repentance, and of any path of improvement.

Emphasizing that the reason for the appearance of evil is not rooted in human nature, but in the free will, fr. Sophrony focuses on the personal split in the live communication of Adam with God and with his own kind. As a consequence of this ontological crack the fratricide steps forward and in subsequent generations it is expressed in individualism, the desire to dominate, leading humanity more and further to disintegration of a united hypostatic-natural existence.

Considering repentance as a possibility of restoration of personal communication with God and his own kind, fr. Sophrony emphasizes the hypostatic nature of this alteration. In the dynamics of personal development the movement to repentance proceeds from external action to personal self-abasement, in which the fullness of kenosis precedes the fullness of perfection. Fr. Sophrony distinguishes two types of repentance: ascetic, or ethical, and ontological, which opens a place in the heart for the Holy Spirit.

Considering repentance in its universal dimension, fr. Sophrony underlines the importance of the feat of repentance not only for oneself, but also for others. In the personal kenosis-repentance humanity is called to realize the multi-hypostatic unity in likeness to God-Trinity and unity with Him. This path is endless, just as repentance on earth has no end.

Keywords: person, Christ, sin, repentance, personal unity, hypostatic kenosis, perfection.

ГРЕХ И ПОКАЯНИЕ В ХРИСТИАНСТВЕ КАК АТРИБУТЫ ЛИЧНОСТНОГО ОБЩЕНИЯ

Желая проанализировать размышления выдающегося богослова и мыслителя XX в. архим. Софрония (Сахарова) о поврежденности образа существования человеческой природы грехом и о последствиях этого повреждения, вспомним основополагающее положение христианской антропологии, согласно которому, личностный Бог творит человека по Своему образу и подобию. Будучи личностью по образу Лиц Святой Троицы, но личностью тварной, человек способен к свободному выбору, связанному с ограниченностью творения, выбору между лучшим и худшим, грехом и добродетелью.

Согласно архим. Софронию, в отличие от ветхозаветного понимания греха как нарушения закона Моисея [27, с. 54], сущность греха в христианском мировоззрении обретает новую смысловую окраску в свете персонального характера отношений человека с Богом, вне которых «нет и не может быть» как «понятия о грехе» [35, с. 37], так и понятия о покаянии.

В рамках новозаветного благовестия и святоотеческой традиции победа над грехом заключается в преобразении «внутреннего» человека и представляет собой не просто успешное и неукоснительное соблюдение внешних предписаний, но гармоничную и свободную встроенность в соработничество с Творцом и Промыслителем, осознанно не допускающую противления воле Божией, потери единства с Богом, «отрыва от бытийной, онтологической основы нашего личностного существа» [27, с. 55].

Не отрицая необходимости соблюдать в динамике личного становления определенные, отработанные прежними поколениями нормы, мы не можем ограничиться только этим. С одной стороны, опасна фарисейская «правовая» закосность, а с другой — и пренебрежение выработанными правилами, которое приводит к стагнации динамического роста человеческой личности. Аскетические, этические и культурные нормы [16, с. 268] оказываются не самоцелью, а средствами, ступенями, ведущими человека от неглубоких горизонтальных связей в общении с себе подобными к вертикальному уровню — богообщению [23, с. 78], возвращающему и к более глубокому общению с другими людьми.

Показное благочестие далеко отстоит от замысла Божия о человеке, уподобляя его фарисею-законнику, служащему букве закона и не готовому пойти на малейший кенозис — истощание или самоумаление — ради ближнего, поскольку во главу угла он все-таки ставит свое, пусть даже «хорошее» «я». Формальные отношения с Богом бессмысленны и бесплодны: «если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев», то есть закона Моисеева в узкой интерпретации, — «то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф. 5: 20).

Архим. Софроний никогда не ставил Христианство на один уровень с религиями, основанными исключительно на нормах морали и закона, замечая, что такой подход еще никого не привел к достижению совершенства (см., напр.: Евр. 7: 19). Христианство если и закон, то «закон» духа жизни во Христе (см. Флп. 1: 21), закон личностного общения с Богом и ближними, «правило» самоистощающейся любви, которая «в этом мире неизбежно страдает» [30, с. 170] и «не может забыть» [39, с. 65] первоначальные и конечные смыслы-векторы бытия человека.

ОТНОШЕНИЕ КО ГРЕХУ И ПОКАЯНИЮ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Два с половиной десятилетия о. Софроний нес духовническое служение в афонских обителях, а по возвращении во Францию «совершенно “дезориентировался”» [35, с. 106], столкнувшись с людьми, которые считали себя православными христианами, но которым был чужд истинный Дух Господень [35, с. 65]. Как он сам вспоминал: во время исповеди он «просто не находил ни слов, ни внешних форм общения. То, что монахи воспринимали с благодарностью, в Европе сокрушало людей» [35, с. 106]. Отсюда страшно и, по-видимому, провокационно, было говорить и учить о призвании к совершенству. Следствиями непонимания современными людьми, и даже христианами, сути благовестия Христа стали «оправдание разрыва союза с Богом» [44, с. 94], снисходительное отношение к порокам, нежелание и отказ следовать на свою личную Голгофу по пути Христа [43, с. 82].

Находясь в состоянии глубочайшей скорби от невозможности передать приходящим к нему учение Христа о кенотической любви, о. Софроний убедился в том, что подавляющее большинство людей остается на уровне естественной «человеческой морали» [34, с. 48], сводя Евангелие «на уровень моралистиче-

ской доктрины». Именно в силу этого они не в состоянии ощутить глубиной своего сердца «подлинную природу греха» [34, с. 237] и всю его гибельность для души. По мысли о. Софрония, «ядром духовного падения» [35, с. 101] Адама послужила «непреодоленная гордость» личности, и поскольку в современном человечестве «сей злой корень остается непреодоленным», «трагизм истории» человечества гиперболически нарастает [34, с. 22].

ИПОСТАСНЫЙ ХАРАКТЕР ГРЕХОПАДЕНИЯ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

В замысле Бога человечество должно было прийти к «нетленной славе богосыновства» [34, с. 257], но Адам, предназначенный стать «скрепой» чувственного и духовного миров [9, с. 438], нарушил божественную заповедь. Грехопадение Адама отнюдь не явилось простым преданием чувственно-материальным наслаждениям через вкушение запретного плода [27, с. 48], но как гордый шаг личности «к отделению... от Бога» [6, с. 144] имело именно ипостасный характер.

Сознательное принятие греха, состоящее в желании автономного становления «богом» через личный разрыв [27, с. 59] с Творцом, исказило человеческую природу. Человек с его индивидуалистическим сознанием и перекошенным восприятием божественных смыслов-логосов стал словно «нуждаться» в грехе. В этой необходимости проявилась разрушительная динамика личности, состоящая в «постоянном коснении в одобрении греха» [1, с. 12].

В ипостасном характере грехопадения о. Софроний видит онтологическую трещину, приведшую к разрыву живого общения человека не только с Богом, но и с другими людьми. Трагическими последствиями разрыва Адамом личностных отношений с Богом стали братоубийство Каина и гибель Авеля. Грех братоубийства повлек за собой борьбу за индивидуальное существование, страстное стремление доминировать над ближним, привязанность к земному в потомках Адама и все более вносил распад в изначальное единство ипостасного-природного бытия человечества.

Довольно резко, но точно о. Софроний говорит, что ныне «атмосфера земли пресыщена запахом крови» [34, с. 34]. Принимая исповеди после Второй мировой войны, он замечал, что каждый человек сопричастен греху убийства, поскольку известия, что «т. н. врагу были нанесены большие потери», приносили людям радость, и «как бы ни смотреть на сие с обычной человеческой точки зрения, в плане Евангелия это является моральным соучастием в убийстве» [38, с. 89]. Но убийство ближнего ведет к неизбежному самоуничтожению (см.: [13]), ввиду потери «нераскаянными моральными соучастниками нескончаемых братоубийств» личного благополучия и утраты пути к богообщению [34, с. 316].

ГРЕХ КАК АПОСТАСИЙНОЕ ДВИЖЕНИЕ К САМООБОЖЕНИЮ

«Самоистукан бых страстьми...»

Песнь 4-я Великого Канона

Человек несет в себе врожденное ипостасно-природное стремление к Творцу как отражение божественного замысла и духовное дарование от Бога. Но если вектор этой способности к устремлению направляется вразрез с божественными заповедями-смыслами, то оно становится обманчивым движением к самообождению [34, с. 127].

В нарциссическом становлении «богом» без Бога человек уподобляется «дикому зверю» [40, с. 123]. Нарушение личной связи с Богом [28, с. 134] в поисках безличного «абсолюта» и псевдодуховных вершин задает обратный характер динамике личности, выраженный в болезненном обращении на себя и прогрессирующей духовно-телесной дисгармонии. Но вопреки росту внутреннего дисбаланса человек все более впадает в гордое, преувеличенное мнение о себе [34, с. 256] и так достигает «трагической гибели» [34, с. 108].

Поиск независимости от Творца стал «худшим безумием» в потомках Адама, помимо «всех прочих форм безумия» [34, с. 31]. Подобное состояние сравнимо с затемненным зеркалом души, переставшим «отражать своего Создателя» [46, р. 6] (ср. 1 Кор. 13: 12). Доныне человечество соскальзывает по пути тления и распада, когда синергичное со-участие каждой личности со Христом в домостроительстве спасения всего Адама и со-творении «вечных богов» [31, с. 203] подавляется со-разобщенностью с Творцом, что медленно, но верно «умерщвляет» единое тело все-человека.

ЗНАЧЕНИЕ ИПОСТАСНОГО ПРОИЗВОЛЕНИЯ В БОРЬБЕ С ГРЕХОМ

«Каиново превзойдя убийство, по произволению
сделался я убийцей совести своей души».

Песнь 1-я Великого Канона.

Поддавшись советам змия, Адам в своем личном свободном выборе (греч. «προαίρεσις» — выбор, намерение, образ мышления или действия, пользования естественными способностями, природной волей и энергией, предпочтение одной из возможностей) [18, с. 317–318] искажил благие принципы бытия всего человечества и тем самым принял залог смерти. Дисгармония отношений Творца и творения лишила творение «живоначального дыхания Божия» [5, с. 241] и сделала человека смертным.

Смерть, вошедшая в человеческую природу по грехопадению, вовсе не является Божественной карой и, как ни парадоксально, рассматривается святыми отцами в качестве «попечения Божия о человеке». Грех имеет накопительный эффект, и если бы не существование смерти в природе, подвластной страстям, то человек, «совершенствуясь во зле, в конечном счете, уподобился бы демонам»

[2, с. 335]. Человеческий дух бессмертен, а телесная смерть как промыслительное «лекарство спасения» [10, с. 101] является временным состоянием для человека в его ипостасно-природном единстве, о чем свидетельствует вера Церкви: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» (11 и 12 члены Символа веры).

Согласно православному богословию, «в Боге нет ничего негативного» [27, с. 48], а значит, в Его предвечном замысле априори не было никакого лукавого умысла. В отличие от эллинской философии, гласившей, что зло существует «в ипостаси», т. е. сущностно, святыми отцами Церкви оно признается как «не-сущее» [44, с. 227] (без-существенное), следовательно, не имеющее некой «злой» природы за собой. Причина появления зла коренится «не в природе человека, а в его произволении» [18, с. 318], в неразумном пользовании свободой. Таким образом, выбор личностью «добра или зла зависит от образа нашего произволения, а не от самой природы» [18, с. 318], грех «живет» в личном, потенциально способном к неверному выбору произволении.

Вот почему духовная борьба христианина должна быть «не против тела», которое, по ошибочному учению многих античных философов является источником греха [11, с. 99]. Согласно православной мысли, «тело» — храм Духа Святого (1 Кор. 6: 19) и подвержено страданию после грехопадения в педагогических целях, тогда как основная борьба христианина ведется на личном уровне.

Личность человека «неотделима от существующей в ней природы» [15, с. 183], поэтому всякий грех, понимаемый как онтологическое искажение или противоречие логосам природы, приводит к нарушению гармонии целостного природно-личного бытия. В результате личностных ошибок, допущенных человечеством в цепочке актов греха, наше ипостасно-природное состояние становится разбалансированным, де-гармонизированным и далеко не таким, каким ему надлежит быть [22, с. 82–83]. Возвращение ипостасно-природной целостности происходит через исцеление личностного произволения на пути покаяния.

ПОКАЯНИЕ КАК ПОСТЕПЕННОЕ ВОССТАНОВЛЕНИЕ СОЮЗА ЛЮБВИ С БОГОМ

Адам, наделенный от Бога возможностью непрестанного, постепенного роста через богообщение [26, с. 57], поддался на искушение змия совершить «чудесный», «революционный рывок» в Божественное «благобытие» [16, с. 271], «за короткий промежуток времени» [34, с. 258] достичь совершенства личности [35, с. 106. Но, разорвав личный союз с Богом, Адам не предполагал, что восстановление отношений будет возможно только через тысячелетия покаянного плача и мучительное распятие павшего естества в следовании Христу.

Покаяние — явление трагическое и в то же время необычайно великое. Греческий эквивалент термина «покаяние» (от греч. μετάνοια — перемена) дословно обозначает радикальное изменение ментального «подхода ко всей жизни, переход от старого мировоззрения к иконографической перспективе» [27, с. 106; 34, с. 78]. Человек в замысле Творца является «иконой», образом

Бога (см.: [9, с. 309]). Восстановление «подлинного лика» Создателя [12; 14, с. 17] во внутреннем человеке через воссоздание личностной сращенности с Ним и с себе подобными в союзе любви происходит постепенно. Именно поэтоу личностное покаяние всегда возвращает нас «к истокам всемирной трагедии» [27, с. 82]. Исполняя евангельские заповеди, мы исправляем ошибку Адама, преступившего заповедь Бога в Раю. В ипостасной покаянной молитве [35, с. 133–134] мы повторяем плач Адама по изгнанию из Рая [41, с. 167].

ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ЗАПОВЕДИ КАК САМО-ОТКРОВЕНИЕ БОГА ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ

Глубокий сакраментально-онтологический смысл евангельских заповедей как ступеней для личностного роста подчеркивают современные мыслители, смело называя их «исповедью Бога» перед человеком. В подобном ракурсе правила открывают закон не как средство манипуляции подзаконными, а как ипостасное самораскрытие Троицы-Законодавца человечеству ради привлечения нас к духовному росту. Преподобный Максим Исповедник «различает свободно соделанный грех (προαίρετικῶν ἁμαρτίαν) и природное состояние, грехом вызванное. Первый совершен Адамом при грехопадении, когда он лично переориентировал себя от Бога к чувственному миру, а второе — воспринято Христом ради исцеления нашей природы» [18, с. 318]. В силу того, что Сын Божий воспринял в Свою Божественную Ипостась нашу природу, подверженную страданиям и смерти, не восприняв при этом личностного человеческого греха, со-существование которого в принципе несовместимо с бытием Бога, то и «исповедь» Сына Божьего нам — безгрешная, мотивирующая к добру наши личности.

Другими словами, заповеди представляют собой не «военный приказ», а само-откровение Творца о Своей преславной внутренней Жизни [22, с. 152], с которой душа христианина, приоткрывая эту Тайну тайн, влечется согласовать свое личное существование. «Исповедуюсь»-раскрываясь перед нами, Бог призывает стать со-причастниками вечной Славы Его. Но для того, чтобы войти в личные, взаимно-согласованные отношения со Христом, необходимо пройти порог страданий, т. е. радикально изменить своего «внутреннего человека», стать «новым творением». И это даст основу нашему личностному, и потому у каждого уникальному, пребыванию в Боге и Бога — в нас.

ОТ ЭТИКИ К ОНТОЛОГИИ

Личностное покаяние, полагается о. Софронием как краеугольный камень духовной жизни, «бесценный дар человечеству» [34, с. 33], сопутствующий нам на протяжении всего земного пути «до гроба» [41, с. 167]. Наш мыслитель различает две ступени покаяния, именуя первую психологическим или «этическим актом», вторую — онтологическим «переходом с временной орбиты на вечную» [33, с. 304]. Первая ступень покаяния заключается «в отвержении

плотского мудрования» (Рим. 8: 6), болезненном сожалении о соделанных грехах до ненависти к ним (выход из «минуса») и характеризуется большим физическим акцентом изменений в жизни кающегося. На этом этапе личная аскеза сводится к борьбе с укоренившейся привычкой нашей природы ко греху. Но «постепенно напряженность страдания и горячность покаяния» [5, с. 246] приводят человека к более тонкому, личностному аспекту кенотического от-вращения от себя, вплоть до «святой ненависти к себе» (Лк. 14: 26) [44, с. 65, 241], вдохновляющей «на всецелое покаяние» [5, с. 79] и уступание сердечного «места» для ипостасного вселения Духа Святого [27, с. 82].

С необычайной выразительностью о. Софроний говорит о переходе на вторую ступень покаяния (вступление в «плюс»), описывая одухотворенные состояния человеческой личности, устремленной к личному общению с Богом: «томительная жажда Бога Живого, перейдя меру наших сил вынести, вырывает наш дух из всего тварного» [34, с. 51]. На этой ступени мы укрепляемся благодатью, сверхъестественно преображающей «внутреннего» человека и делающей наш ум хриstopодобным. «Ум Христов» (1 Кор. 2: 16) [4, с. 14] не лишает нас человеческого ума, не воипостазируется в нашу личность и не становится неким «приложением» к уму, но по благодати «просвещает способность нашего ума», делая его более восприимчивым к деликатнейшему личностному богообщению и тайнам Божественной жизни [21, гл. 22].

Два вида покаяния сосуществуют в жизни христианина. Этический, психологический уровень остается до конца жизни, но чем «более увеличивается сила покаяния, тем далее отступает психологический уровень» [5, с. 242], и человек, восходя на орбиту богосыновства, «приобретает бытийное познание ипостасного Бога», выражающееся в «экзистенциальном общении» с Ним [5, с. 247], что ведет в конечном счете к качественному преобразению характера общения покаявшегося с другими людьми.

КЕНОТИЧНОСТЬ ИПОСТАСНОГО ПОКАЯНИЯ

Вторя словам святителя Григория Богослова о том, что «самая лучшая польза от жизни — умирать ежедневно» [25, с. 206], о. Софроний пишет: «жить по-христиански нельзя; по-христиански можно только умирать, как умирал апостол Павел на каждый день (1 Кор. 15: 31)» [42, с. 270]. Эти слова о. Софрония являются точным кредо его личной жизни. Самоотверженно предавая себя ежедневному распятию за мир, он бесконечно служил людям, погружаясь в болезненный, но созидательный плач о спасении человечества.

Покаянная молитва за других для о. Софрония является проявлением кенотической личностной любви на пути со-распятия Христу, непрестанно отдающему Себя миру. Тяжесть бремени в молитвенном томлении души за все человечество усиливалась от понимания того, что «мир в целом отталкивает сию молитву с неприязнью» [35, с. 129], предпочитая тьму свету.

Глубокий личностный характер богообщения о. Софрония находит подтверждение в его удивительном свидетельстве: «...в молитвах я предложил Богу свой план, и Он исполнил его с математической точностью» [35, с. 91].

Такое исполнение человеческого плана Богом доказывает, что о. Софроний лично возрос в меру «сыновства Всевышнему» по благодати (Пс. 81: 6). Что может быть величественней слов Бога Отца, обращенных ко Второй Ипостаси Святой Троицы, но по благодати применимых и к нам — «Сын Мой, Аз днесь родих тя» (Пс. 2: 7) [3, с. 302]. Но здесь крайне важно, что только тот, кто кенотическим личностным подвигом служения ближним и молитвы о них пережил крайне болезненный переход от смерти в жизнь вечную, услышит слова Христа: «все Мое — твое» (Лк. 15: 31).

Процесс реализации тлоса Бога о человеке сопряжен с добровольным включением человека в поток божественных идей. Преподобный Силуан Афонский пишет о блаженном состоянии души, которая «знает Бога» [42, с. 156] и, «хотя бы отчасти, волю Его» [42, с. 367]. Троичный Бог живет вне времени, вне протяженности и имеет «альфу» и «омегу» (первую и последнюю мысль, т. е. полноту замысла) о каждом человеке, и святые, личным усилием пребывающие в русле усвоения «плана» Божия, познают открывшуюся им первую и последнюю мысль (или с-мысл жизни) не только о себе самих, но и о других людях как о представителях единого организма.

Именно с перехода от индивидуалистической самодостаточности, замкнутости на себе к осознанию глубинной связи с каждой, подобной нам, человеческой личностью начинается и продолжается подлинное общение с Богом Лицом к лицу [20, с. 67] и с себе подобными. Живо ощущая в многоипостасном бытии человечества прообраз Троичных отношений, о. Софроний указывает на то, что полнота личного смирения перед Другим, тайна «ипостасного кенозиса» во Святой Троице заповедана как тайна жизни и человечеству, в том числе через личное «истощание в акте покаяния» [19, с. 200]. Томительность сего подвига сопряжена с великой болью о падшем человечестве, но огненное покаяние способно «вырвать» нас из «мертвых объятий эгоистического индивидуума» и ввести в общение и «созерцание нетварного света» [44, с. 117; 34, с. 175].

КОСМИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОКАЯНИЯ

Христос начинает (Мф. 4: 17; Мк. 1: 15) и заканчивает (Лк. 24: 47) Свою проповедь со слов о покаянии. Призыв к покаянию — это «главный Евангельский призыв» [34, с. 54] Личности Христа к нашим личностям, отправная точка в духовной жизни [7, с. 244].

Обращаясь к библейской мысли Ветхого Завета, можно заметить, что и здесь с первых страниц звучит призыв к покаянию. Бог, столкнувшись с «малодушием Евы и дерзостью Адама» [5, с. 206–207], не перестает верить в человека, но идет искать его, искать именно тот образ, который Он создал, заключающийся в единстве не только с Ним, но и с себе подобными. Взыванием к совести нашего праотца: «Адам, где ты?» (Быт. 3: 9), словно умаляя Свое вездесущие, Бог «сделал вид, что не знал ничего о происшедшем», тем самым подавая Адаму шанс личного обращения с ложного пути (см.: [17, гл. 2]). Но вместо того, чтобы возродить прежний образ покаянием, Адам прибегает к оправданию себя, обвинению жены, первопричиной своего падения

в конце концов называя Бога (Быт. 3: 12). Падение праотца в первую очередь заключалось в нарушении принципа личностного единства с Евой, в «отказе признать, что он был тоже повинен в грехе» [7, с. 243]. Этим отказом Адам и отдаляется от Бога, и раскалывает единое тело человечества.

Отказываясь «принести покаяние за других», каждый из нас «повторяет грех Адама» [7, с. 243]. И если падение нашего праотца поразило всю Вселенную, разрушив симфонию отношений между человеком и Богом, человеком и творением, то и всякий личный грех «выходит за пределы индивидуальной жизни» [42, с. 37], разрушая окружающую жизнь.

Аналогичным образом покаяние, сосредоточившись в таинственной глубине сердца человеческой личности, исполненное болью и любовью ко всякому человеку, имеет последствия космического значения [34, с. 85]. «Гласом кающегося» называет о. Софроний слова Великого покаянного канона преп. Андрея Критского: «вонми, небо, — к тому, что я буду говорить, — внушай, земле!» (ирмос 2-й песни). В этих словах он усматривает удивительный закон — «один человек кается в своих грехах, но это событие приобретает сверхкосмическое значение» [32, с. 247], поскольку как первый грех нарушил единство с Творцом и гармонию всего мира, так и личное покаяние способно восстановить разрушенное грехом человеческое естество. Так мыслить может тот, кто действительно созерцает «первую и последнюю мысль Бога о человеке, как он задуман Творцом в плане вечности» [26, с. 39]. Так, через личный кенозис, вырываясь за пределы ущербности эгоистичного бытия, можно «жить» «трагедию всего человечества» [35, с. 67] как свою личную.

Великий пророк Иоанн Предтеча, приветствуя Господа словами: «вот Агнец Божий, Который берет на себя грех мира» (Ин. 1: 29), использует при этом не множественное число слова «грех», а употребляет его в единственном значении, говорит не о грехе отдельно взятого человека или людей, но о грехе всех. Следовательно, «помимо личных грехов каждого, существует более глубокая греховность» человеческого рода, «которая включает в себя мир» [7, с. 249].

Молитва Господня, которую отец Софроний читал в «блаженном ужасе» от чувства таинственного присутствия Божия, открывает нам замысел Бога о единстве всех людей и научает мыслить себя не обособленно от других личностей. Переживая глубоко личную связь с Богом, старец пишет: едва прочитав первые два слова молитвы, «пойти дальше я не мог. Ум останавливался; все во мне замолкало» [35, с. 54]. Митр. Каллист (Уэр) отмечает, что молитва «Отче наш» лишена эгоистическо-индивидуалистической направленности. «В ее содержании мы не найдем слов “мне” или “мое”». Произнося слова «наш», «нас» (встречаются четыре раза) [8], мы «живем» не только личное единство с Богом, но и лично переживаем, что «в вечности все мы едино» [42, с. 55].

Молитва покаяния за других противна падшему человеческому естеству и кажется сложно выполнимой, но, исходя из принципа единства, должна стать нитью, «сшивающей» разрывающуюся «ткань жизни» [37, с. 54]. Ту же мысль высказывал русский философ Алексей Степанович Хомяков: «не спасается человек один» [45, с. 62; 27, с. 94]. Без знания о личностном единстве человечества невозможно подлинное служение ближнему. «Блаженна душа, любящая брата: в ней ощутимо живет Дух Господень и дает ей мир и радость,

и она плачет за весь мир» [42, с. 402]. В этих словах преподобного Силуана усматривается духовная необходимость «жить жизнью» других людей [22, с. 57] (ср. Мф. 22: 39). История Церкви хранит немало примеров, когда святые брали на себя «труд покаяния за чужие грехи» [41, с. 43]. И если покаяние за личные грехи можно сравнить с «семенем или корнем», то «покаяние за ближних — это плод, произрастающий на ветвях духовного дерева» [7, с. 244]. Несение скорбей за грехи ближних в великом Адамовом плаче приобщает нас к Гефсиманской молитве и крестной смерти Христа [35, с. 18]. В состоянии такой молитвы «любить ближнего, т. е. всякого со-человека», становится для нас естественным [43, с. 177].

Благодать личного покаяния за себя и за всех укрепляет силы души, расширяет и преобразует наше целостное, природно-личностное бытие. В сострадании всему человечеству молитва «постепенно принимает космический характер, становится носящей в себе всего Адама» [там же]. Достигая подобия Триипостасному Богу, мы становимся способными вместить полноту всечеловеческого бытия, «всю полноту неделимой человеческой природы» [24].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наша личность в процессе движения к Богу призвана возрасти от «естественно»-привычного уровня, к сожалению, неразрывно связанного с грехом, до состояния «невозможности грешить» даже в мыслях, что достигается кропотливой работой над своим многоуровневым падшим естеством при содействии Божией благодати.

Первозданный Адам имел возможность постепенно и безболезненно достичь обожения, свободно избирая этот путь через всестороннее и созидательное, личностное общение с Богом и ближними. После грехопадения, как разрыва личного общения, человек может взойти на высоту совершенства только с помощью Христа-Богочеловека. Происходит это «не односторонним вмешательством Бога, а всегда в соединении с покаянием и расположением людей, потому что Бог ничего не делает с человеком без человека» [34, с. 46].

Христианская мысль никогда не говорила о совершенстве человека как данности. Архим. Софроний особенно подчеркивает, что путь к обожению лежит через свободно-личностный кенозис-самоумаление, позволяющий приобщиться к тайне страданий Христа, где личный кенозис предваряет Воскресение. О. Софроний формулирует духовный закон христианской жизни — полнота совершенства достигается через полноту истощания [34, с. 62].

Путь к достижению личной или ипостасной универсальности как способности «проживать» жизнь человечества в качестве содержания личной жизни бесконечен, ибо это есть уподобление и единение с Самим Богом. Возрастание в богоподобном совершенстве будет продолжаться как изначально задуманный, безболезненный процесс и в жизни вечной, а в пределах земли оно соединено с не имеющим конца до смерти покаянием [29, с. 157].

ЛИТЕРАТУРА

1. Василий Великий, свт. Беседа на первую часть первого псалма // Василий Великий, свт. Беседы на псалмы. — М.: Изд-во Сибирская Благовонница, 2014. — С. 5–14.
2. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: учебное пособие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
3. Захария (Захару), архим. Вспомни твою первую любовь / пер. с англ. иером. Доримедонта (Литовко). — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2018.
4. Захария (Захару), архим. Пища для монахов. 2-е изд. — Монастырь Путна: Nicodim Caligraful, 2013.
5. Захария (Захару), архим. Христос как Путь нашей жизни: введение в богословие старца Софрония (Сахарова). — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2002.
6. Иустин (Попович), преп. Подвижнические и богословские главы // Иустин (Попович), преп. Собр. творений / пер. с серб. С. Фонова: в 5 т. — М.: Паломник, 2004–2007. — Т. 1. — С. 107–147.
7. Каллист (Уэр), еп. Нужно молиться за всех. Спасение по учению преподобного Силуана Афонского // Церковь и время. — 1999. — № 2 (9). — С. 232–258.
8. Каллист (Уэр), митр. Я люблю — следовательно, я существую / пер. О. Антоновой. — URL: <https://www.pravmir.ru/ya-lyublyu-sledovatelno-ya-sushhestvuyu/> (дата обращения: 16.05.2020).
9. Кирилл (Зинковский), иером. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
10. Кирилл (Зинковский), иером. Учение Климента Александрийского о материи: обзор литературы и постановка задачи // Труды Перервенской Православной Духовной Семинарии. — 2013. — № 7. — С. 92–109.
11. Кирилл (Зинковский), иером. Учение о материи Платона. Есть ли оно основа христианского умозрения? // Вестник МГОУ. Сер. Философские науки. — 2014. — № 2. — С. 94–102.
12. Клеман О. Космология, церковный гнозис и тайна тварного бытия // Альманах Метапарадигма. — 2016. — № 10. — С. 66–77.
13. Клеман О. Пробуждение души. Размышления о Великом каноне / пер. с франц. А. Кузнецовой // Вода Живая. — 2008. — № 3. — С. 53–55.
14. Клеман О. Смысл Земли. — М.: ББИ св. ап. Андрея, 2005.
15. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.
16. Мефодий (Зинковский), иером. Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте // Вестник РХГА. — 2011. — Т. 12, вып. 2. — С. 267–274.
17. Мефодий (Зинковский), иером. Значение добродетели смирения в христианской жизни. — СПб., 2020. В печати.
18. Мефодий (Зинковский), иером. Термин «proairesis» и богословие личности // СХОЛН. — 2014. — Vol. 8. 2. — С. 312–327.
19. Никитина С. В. Понятие кеносиса в тринитарном учении и антропологии архимандрита Софрония (Сахарова) // XXI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ, Москва, 17–23 ноября 2010 г. — М.: ПСТГУ, 2011. — Т. 1. — С. 196–204.
20. Никитина С. В. Тринитарный подход к понятию послушания в антропологии архимандрита Софрония (Сахарова) // XX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ, Москва, 9–14 октября 2009 г. — М.: ПСТГУ, 2010. — Т. 1. — С. 63–70.
21. Никодим Святогорец, преп. Евергетинос, или Свод богоглаголивых речений и учений богоносных и святых отцов: в 4 т. — Святая Гора Афон: Келья во имя рождества

Иоанна Предтечи Хиландарского монастыря, 2010. — Т. 4. — URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/paterik/everg_8/txt02.html (дата обращения: 17.05.2020).

22. Рафаил (Нойка), иером. Живи мя по словеси Твоему. Духовные беседы / пер. с англ. иером. Доримедонта (Литовко). — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014.

23. Рафаил (Нойка), иером. Культура Духа. — М.: Святая Гора, 2006.

24. Симеон (Брюшвайлер), архим. Тайна и измерение личности // Альфа и Омега. — 2004. — № 1 (39). — С. 155–169. — URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/039/brushw39.htm>(дата обращения 19.05. 2020).

25. Симфония по творениям свт. Григория Богослова. — М.: ДАРЪ, 2008.

26. Снытко Е. А. Духовно-нравственное воспитание личности в свете учения схиархимандрита Софрония (Сахарова): дис. ... магистра педагогики. — СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2016.

27. Софроний (Сахаров), архим. Аз есмь. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, монастырь Святого Иоанна Предтечи, 2017.

28. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 12: Богопознание через подвиг истощания и плача // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 1. — С. 130–140.

29. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 14: О хранении ума в Боге // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 1. — С. 151–159.

30. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 18: Как стать персоной и жить как личностный дух // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 2. — С. 159–173.

31. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 18: Путь к богоподобию // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 1. — С. 200–212.

32. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 28: «Вонми, небо, и возглаголю»: покаяние и апофатика // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 2. — С. 244–253.

33. Софроний (Сахаров), архим. Беседа 29: От этики к онтологии // Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы: в 2 т. — Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007. — Т. 1. — С. 303–312.

34. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2011.

35. Софроний (Сахаров), архим. О молитве. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2010.

36. Софроний (Сахаров), архим. Об основах православного подвижничества. — URL: https://royallib.com/read/saharov_sofroniy/ob_osnovah_pravoslavnogo_podvignichestva.html#0 (дата обращения: 17.07.2018).

37. Софроний (Сахаров), архим. Письмо матушке Наталье от 27 июля 1957 г. // Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. Переписка с семьей протоиерея Бориса Старка. — М.: Отчий дом, 1997. — С. 52–57.

38. Софроний (Сахаров), архим. Письмо о. Борису и м. Наталье, Пасха 1966 года // Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. Переписка с семьей протоиерея Бориса Старка. — М.: Отчий дом, 1997. — С. 86–90.

39. Софроний (Сахаров), архим. Письмо семье протоиерея Бориса Старка от 11 декабря 1963 г. // Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. Переписка с семьей протоиерея Бориса Старка. — М.: Отчий дом, 1997. — С. 65.

40. Софроний (Сахаров), архим. Письмо 23 // Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 121–124.
41. Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). 2-е изд. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.
42. Софроний (Сахаров), схиархим. Преподобный Силуан Афонский. 5-е изд. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2017.
43. Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокоебимое. — Эссекс: Свято-Иоанно Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2000.
44. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2012.
45. Хомяков А. С. Церковь одна. — Монреаль: Изд-во братства преп. Иова Почаевского, 1975.
46. Cooper T. The hypostatic principle and its illumination of the meaning of suffering // The word. — 2018. — N5. — P. 5–9.

*А. А. Пирогов**

ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСТОКИ ПЕНИТЕНЦИАРНОЙ СИСТЕМЫ В РОССИИ XIX В. В СВЕТЕ ФОРМИРОВАНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МОДЕЛИ ТОЛЕРАНТНОСТИ**

В статье исследуются духовно-религиозные истоки отечественной пенитенциарной системы XIX в. и подготовки ее реформирования. Проводится сравнение идейных основ деятельности личностей отечественных филантропов и пенологов с трудами европейских и североамериканских гуманистов, предлагавших прогрессивные концепции реформирования тюрем. Отстаивается точка зрения, что в России шел самостоятельный поиск пути развития науки об исправлении и наказании, а научные интуиции XIX столетия актуальны и по сей день, особенно в свете формирования отечественной модели толерантности и дискурса об отмене моратория на применение смертной казни. Делается вывод об исторической преемственности отечественной и европейской мысли, а также подчеркиваются особенности российского подхода к проблематике пенитенциарной системы.

Ключевые слова: философия истории, наказание, пенитенциарная система, пенология, толерантность.

A. A. Pirogov

*SPIRITUAL AND RELIGIOUS ORIGINS OF THE RUSSIAN PRISON SYSTEM IN THE XIX CENTURY IN THE LIGHT OF THE FORMATION OF A DOMESTIC MODEL OF TOLERANCE****

The article explores the spiritual and religious origins of Russian prison system and the preparation of penitentiary reforms in XIX century. The ideological foundations of the

* Пирогов Алексей Алексеевич, аспирант Института философии СПбГУ; medicus@inbox.ru

** Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект 19-011-00779 «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы».

*** The article was supported by the RFBR Grant № 19-011-00779 on the theme “Illiberal concepts of tolerance: history, practice, prospects”.

activities of Russian philanthropists and scholars are compared with the ministry of European and North American humanists, who offered progressive concepts of reformation for the penitentiary system. Russia had an independent way to develop the science about punishment. The scientific intuitions of humanists were still relevant today, especially in the way of the formation of the model of tolerance and discourse about of the death penalty moratorium. The conclusion is that the historical continuity of prison's researches take place, as well as the peculiarities of Orthodox approach to the problems of prison policy.

Keywords: the penitentiary system, tolerance, history, philosophy, death penalty.

Пенитенциарной системой сегодня принято считать совокупность государственных институтов исполнения уголовного наказания, также осуществляющих комплекс мер для исправления личности, побуждения ее к изменению поведения. В современной пенологии существует несколько подходов к определению данного понятия. Пенитенциарная система обычно описывается двояко:

...в широком смысле как совокупность мероприятий, направленных на достижение целей уголовного наказания, ресоциализации осужденного, предупреждения совершения новых преступлений, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания, составляющих пенитенциарную систему в узком смысле [2].

Другими словами, пенитенциарная система — это тюремные учреждения, которые выполняют основные ее функции — наказание и исправление. Устойчивая смысловая ассоциация с тюремной системой возникла сравнительно недавно — в XVIII–XIX вв., когда появились государственные тюрьмы, получившие название пенитенциарии (от лат. *poenitentia* — «раскаяние, поворот»). Они предназначались для содержания бродяг, нищих, должников, воров и разного рода уголовных преступников. В нашей статье понятия пенитенциарная и тюремная системы являются синонимическими. Идею и структурное формирование пенитенциарной системы в России происходит в XIX в., под влиянием как личностей гуманистов, так и религиозных концепций и идей Просвещения.

В основе гуманизации тюремной системы по всему миру лежит идея протестантского движения — Религиозного общества друзей квакеров — о покаянии преступника как основе его исправления. Общество квакеров было основано английским проповедником Джорджем Фоксом (George Fox, 1624–1691), который всесторонне изучил тюремную проблематику, поскольку сам несколько раз находился в заключении за свои убеждения. Фокс и его последователи распространили гуманистические и пацифистские идеи квакеров на Северную Америку и Европу.

Принято считать, что первая пенитенциарная система образовалась в конце XVIII в., когда североамериканские квакеры в Пенсильвании в 1787 г. основали «Общество облегчения страданий арестантов». Пенологи сходятся во мнениях, что квакеры не только разработали философское и теологическое осмысление таких функций пенитенциарной системы, как исправление и наказание, но и добились испытания ее на практике. Этому мнению придерживались либеральные французские пенологи Алексис де Токвиль (Alexis de Tocqueville, 1805–1859) и Гюстав-де-Бомон (Gustave de Beaumont, 1802–1866), которые популяризировали квакерскую систему в Европе. Итогом их совместного

путешествия по США стала изданная на французском языке в 1833 г. книга с подготовленным для правительства отчетом о состоянии пенитенциарных учреждений в США «Тюремная система в США и ее применение во Франции» (Du systeme penitentiare aux Etats-Uais et de son application en France), где авторы с восторгом говорят о гуманности системы, предложенной квакерами, и настаивают на необходимости перенесения опыта одиночного заключения в Европу. Они предлагают замену широко применяемого наказания в виде ссылки и смертной казни одиночным заключением. Книга повлияла на ход реформ пенитенциарной системы и не только переиздавалась на французском языке в 1836 и 1845 гг., но и переводилась на английский и немецкий языки (1833). Данное произведение было весьма популярно в научных и общественных европейских кругах XIX столетия и положило основу социального дискурса о гуманизации тюремной системы. В штате Пенсильвания, названном в честь отца лидера квакеров Уильяма Пенна (William Penn, 1644–1718), «в 1876 г. голос квакеров был услышан» [13, р. 4] и создаются основы новейшей, впоследствии названной пенсильванской, тюремной системы, по тем временам весьма прогрессивной. Она подразумевала: полное разделение заключенных, одиночное заключение арестанта в камере, создание условий для вдумчивого чтения Библии, тишину, которая позволяла размышлять над содеянным и раскаиваться. В родственной ей обернской системе (по имени города Оберн, штат Нью-Йорк) для лучшего исправления к одиночной изоляции добавлялись воспитательный труд и более жесткая дисциплина. Эксперимент удался так, что «первый штат, где прижилась данная система был Нью-Йорк, который в 1797 году принял основы новой системы заключения в уголовное право» [13, р. 4]. Реформа пенитенциарной системы далее идет по территории североамериканских штатов и Европы, наказания становятся более мягкими, а одиночное заключение теперь применяется вместо смертной казни. Стоит отметить, что результаты труда заключенных использовались обществом, и это также служило доказательством исправления преступников, публичным подтверждением заглаживания его вины. В XVIII–XIX столетиях это была весьма передовая и гуманная система, а сами квакеры также выступали за отмену смертной казни, против жестокого обращения с заключенными и психически больными. Ведь в тогдашней пенитенциарной системе повсеместно в качестве гуманной практики по отношению к преступникам применялись смертная казнь, ссылка и телесные наказания. Результаты наработок квакеров, как и идеи пенологов-гуманистов англичан Джона Говарда (John Howard, 1726–1790) и Иеремии Бентама (Jeremy Bentham, 1748–1832), также предлагавших свои альтернативные подходы в пенитенциарной сфере, распространялись стремительно.

Почему квакеры начали заниматься реформой пенитенциарной системы? Во-первых, так они видели свою миссию в мире, по-протестантски буквально понимая слова Христа: «в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф. 25: 36). Они не только исполняли миссионерское поручение посещать тюрьмы, но также стремились делать узникам добро, так, как они сделали бы самому Христу. Надо отметить, что это буквальное понимание текста Евангелия было достаточно распространенным не только в протестантской среде. Квакеры в Европе были религиозными диссидентами, наконец обретшими в Северной Америке религи-

озную свободу и право заниматься миссией. Они стремились к личной святости и хотели увидеть ее проблески в окружающих людях. Это была социально-преобразовательная активность. Во-вторых, квакеры верили, что печатное Слово Божие может сверхъестественным образом воздействовать на человека так, что он, читая Библию, переживет личное озарение, внутри него воссияет Внутренний Свет как ощущаемый опыт [3, с.15]. Объяснениями сущности этого процесса изобилует литература квакеров. Внутренний Свет не тождествен совести или разуму, это некое ощущение присутствия Христа [9]. Арестант, переживший мистический внутренний опыт, обязательно встанет на путь исправления, поскольку квакеры не верили в первородный грех и полную испорченность человеческой природы. Таким образом, последующее изменение жизни преступника доказывало непреложность и практическую истин Писания, а также верность учения самих квакеров. Ответа на молитву сами квакеры ожидали в полной тишине и сосредоточенном размышлении, что мы видим и в практике одиночного заключения, где нередко религиозно неподготовленному человеку предлагается не только побыть наедине со своими мыслями, но и посвятить время молитве, а также чтению и изучению Библии. Не стоит упускать из внимания тот факт, что секта квакеров была европейского происхождения, одним из результатов Реформации. В Северную Америку квакеры прибыли, спасаясь от религиозных гонений, это наложило отпечаток на их неконформистское мировоззрение. Из Америки квакеры вновь распространяют свое идейное влияние на Европу [9]. Это своеобразное «второе пришествие» мистических идей протестантских сект, обновленных не только теорией, но главное — практическими победами радикального учения на поле социальной деятельности.

Токвиль, сравнивая новую успешную тюремную систему с французской, отмечает, что «инфекция взаимного общения, которая развращает заключенных в наших тюрьмах, не вредит их душе и их телу» [13, р. 97], поскольку арестанты находятся в гуманном одиночном заключении. При этом квакеры понимали, что уровень грамотности у заключенных весьма разный, поэтому также предлагали им начальное религиозное и общее образование. Интересно, что квакеры, которые отрицают всякие символы веры и официальные церкви, в своих исканиях все-таки обращаются к известным в раннехристианской церкви практикам и основам покаяния, подробно описанным в «Исповеди» блаженного Августина. В церкви наряду с исповеданием веры (*confessio fidei*) существовала практика публичной исповеди, исповедание грехов (*confessio peccatorum*), когда человек без принуждения открыто называл свои грехи, таким образом выражая желание получить прощение от Бога и исправиться. Например, это имело место в известной истории Амвросия Медиоланского и императора Феодосия, который вынужден был превысить власть и уничтожить граждан в Фессалониках. Епископ Амвросий побуждал императора публично покаяться в содеянном, что и было сделано монархом. Здесь мы обращаем внимание на факт публичного покаяния, которое происходило под влиянием представителя церкви и под пристальным вниманием социума. В роли Прощающего выступала сама церковь, действующая от имени и по поручению Бога, а народ выступал как семейная община, принимающая грешника после покаяния.

В исповедании (*confessio*) достигается значимая для индивида и общества практическая истина. Она является средством как познания Бога, так и понимания кающимся грешником самого себя. Этот процесс точно охарактеризован французским феноменологом Жаном-Люком Марионом в его книге, представляющей комментарий на «Исповедь» блаженного Августина: «Истина может даваться лишь тогда, когда истина творится — и в первую очередь тогда, когда творится истина обо мне, получающем ее» [7, с. 186]. Таким образом, арестант — это универсальный кающийся грешник, который должен осознать истину вне себя и в самом себе, встретиться с ней. В ранней церкви кающийся одевался в специальные покаянные одежды (*penitentium*), следовал особому чину покаяния (*ordo penitenciorum*). Нетрудно заметить аналогию с арестантской одеждой, практикой, применяемой и по сей день. Обязателен был пост как древняя ветхозаветная практика, указывающая на глубокое смирение и раскаяние. В трудах «Сумма теологии» Фомы Аквинского и «Толкования псалмов» блаженного Августина упоминается еще один необходимый атрибут покаяния, хорошо известный в ранней церкви, — дела милосердия (*opera misericordiae*) [12 р. 1664]. Псалом 125 посвящен такой практике покаянных дел: «Сеявшие со слезами будут пожинать с радостью, с плачем несущий семена возвратится с радостью, неся снопы свои» (Пс. 125: 5–6). Традиционно сеемые семена толкуются как дела милосердия [1], которые принесут кающемуся в слезах плод в вечностной трансцендентной перспективе. Квакеры, отрицавшие любую официальную церковь, переносят данную практику на общество: преступник раскаивается и облачается в тюремные одежды, а в случае с пенсильванской системой — особую арестантскую робу с капюшоном, защищавшим лицо от зрительных контактов. Арестант также трудится на общественных работах, совершает дела, свидетельствующие об изменении его образа жизни. Обратим внимание на то, что примирение происходит не с церковью, а с Богом и обществом, которое по-отечески принимает блудного сына в свои ряды, как послушного гражданина. Этот процесс и его результат воодушевляли Токвиля, видевшего в данной системе прежде всего инструмент воспитания послушных и полезных обществу граждан, где Церковь как институция находится в стороне.

В России проект тюремной реформы был весьма востребован с начала XIX в., но подготовлен только в 1867 г., а на его доработку потребовалось еще два десятилетия, на полное осуществление, как известно, постоянно не хватало финансов. Формально реформа завершилась созданием в 1879 г. Главного тюремного управления. В 1872 г. царем-освободителем Александром II (1855–1881) была учреждена специальная Комиссия, которая инспектировала российские тюрьмы, а в научных и практических разработках широко использовала международный опыт реформ системы наказаний.

Какие же основные духовно-религиозные идеи повлияли на формирование российской тюремной системы этого периода? Не стоит преувеличивать воздействие религиозных идей секты квакеров. Проповедники квакеров, будучи весьма активными, несомненно, встречались с русскими царями, общественными деятелями и благотворителями [9]. Петра Первого они своими взглядами не заинтересовали, т. к. занимали откровенно антицерковную позицию.

Некоторое влияние на выработку российских основ пенитенциарной системы возымела книга лидера квакеров Уильяма Пенна «Плоды уединения» (Fruits of Solitude), которую он писал с 1693 по 1702 г. Русское издание было выполнено российским просветителем Н. И. Новиковым в 1790 г. и нашло своего пытливого читателя. Квакеры определенно не верили в полную испорченность человека, но надеялись на возможность его совершенствования, это сближало их с либералами, скептически смотревшим на политические реформы государственной системы, отдававшими дань уважения просвещенному разуму. Квакеры ожидали, что арестант из глубин своего естества, где сияет Внутренний Свет, может ответить Богу и измениться. Для этого отклика заключенному достаточно услышать текст из Библии. Налицо некоторый дуализм, который вместе с радикальным противопоставлением секты любой официальной церкви и авторитетам, делал квакеров изгоями даже в протестантской среде, поскольку в массе своей протестанты считали человека тотально испорченным и соотносили себя с той или иной крупной конгрегацией. Система, которую предлагали квакеры, была не только мистична, но и рационалистична. Она оказалась практичной для Северной Америки, но в неадаптированном виде была неосуществима в России. Во-первых, большая часть населения принадлежала к Православной церкви, а для православного мышления характерны общность и аскетичность. Религиозность квакеров прагматична, проявляется в резком противопоставлении себя церковным структурам, прежде всего католицизму (православие квакерам, особенно в столкновении с их учением, совсем не было знакомо). Накопленные финансовые средства квакеры тратили на благотворительные и миссионерские проекты, улучшали быт узников, открывали школы. Они словно предлагали свои дружеские усилия Богу и обществу в деле разумного усовершенствования человека. В русском религиозном менталитете помощь бедствующему человеку являлась скорей проявлением любви и милосердия и не была самоцелью или сущностью какой-либо рациональной миссии. У русских право миловать принадлежало Богу и монарху, который подавал благой пример народу, объединенному православием. В бедственных случаях православный обычно находил спасение в Церкви, тогда как протестанты искали такого убежища во внутреннем созерцании и чтении, привычке ежедневного изучения священных текстов. Подобной протестантам повсеместной практики, у русских людей до XIX в. не наблюдалось.

В среде российских благотворителей, пытавшихся реформировать пенитенциарную систему, можно выделить несколько групп. Во-первых, благотворители иностранного происхождения. Они были воспитаны в европейской культуре и находились под влиянием как идей Просвещения, так и западных религиозных идеалов, исполнены искренней симпатии к России. К ним без сомнения можно отнести: филантропа немецкого происхождения врача католика Федора Гааза и тюремного врача лютеранина Фёдора Граля (1770–1835), родившегося в немецкой семье в Киеве. За заслуги благотворительности в Перми, где он жил и работал, Граля прозвали «наш Гааз», посмертно установили ему памятник. Косвенным образом сюда же относится и филантроп, врач, кальвинист-конгрегационалист [14, р. 123] по вероисповеданию Джон Говард, который много трудился в России и умер в Крыму. Его идеи внесли суще-

ственный вклад в становление российской уголовно-исправительной системы, способствовали формированию ее нравственных основ. Несомненно, Говард относится к фигурам общеевропейского масштаба, как и члены Лондонского тюремного общества протестанты братья Вальтер и Джон Веннинги, которые также искренне посвящали свои труды России. Эти люди способствовали тому, что в 1816 г. в России было создано Попечительское о тюрьмах общество. Основой деятельности благотворителей этого типа и склада мышления был религиозный и практический опыт, рациональное понимание методов и целей наказания, а также вера в то, что своей жизнью арестант должен проявить зримые обществом плоды исправления. Они максимально направляли свои усилия на облегчение страданий узников, видя российскую пенитенциарную систему XIX в. весьма несовершенной. Идеалистическая религиозная составляющая их деятельности выражалась также в попытке массового распространения трактатов с цитатами из Библии, которые, как тогда представлялось, могли повлиять на духовную жизнь арестантов. Федор Гааз особенно заботился о распространении печатной продукции среди осужденных, «пользуясь дружбою петербургского негодяя Мерилиза, он склонил его к обширным пожертвованиям (до ста тысяч экземпляров) духовно-нравственными книгами и Священным Писанием для раздачи арестантам, сам, кроме того, закупал большие партии таких книг для отсылки в Сибирь» [6]. Подобная практика, как уже было сказано ранее, более характерна для протестантов. Также доктор Гааз раздавал арестантам свой собственный трактат «А. Б. В. христианского благочестия» («Азбука христианского благонравия»). Его перу принадлежал и трактат «Наставление женщинам» («Appel aux femmes»), который был написан на французском языке и «издан после его смерти в 1864 г.» [5]. В самом начале этого текста (в русском переводе Л. Н. Никифорова) мы встречаем интересный пассаж о том, что предназначение женщины состоит

не в том, чтобы царить чувственно, что высший закон супружеского союза должен очистить человека, постепенно возвышая его от чувственной к безусловной любви, что для достижения этой цели женщина-христианка должна пленять душу своего мужа не искусностью эфемерных нарядов, не блеском гибнущей красоты, но негибнущими очарованиями нравственной красоты, непреодолимой привлекательностью добродетели, лучезарным блеском невидимого человека, обитающего в сердце; она должна подчинить росту своей чистоты все, что есть в природе ее мужа нечистого и животного; она должна, так сказать, переродить эту природу, потопив плотского человека со всеми его дурными наклонностями и вожделениями в безграничной своей христианской любви [4]

Упомянуты: лучезарный блеск невидимого человека, его рост и воспитательное воздействие усилий на перерождение природы ближнего. Не указывают ли эти метафоры на характерный словарь известных североамериканских стяжателей Внутреннего Света? Очевидно, что филантроп буквально воспринимал некоторые слова Библии и придавал большое значение чтению арестантами священных текстов. Девиз Гааза «Спешите делать добро!» основан на текстовых фрагментах посланий апостола Павла. Между тем личный пример Гааза воздействовал намного сильнее, чем раздаваемые им трактаты,

поскольку доктор, как справедливо заметил А. Н. Кони, «требовал осуществлять справедливое отношение к осужденному и проводить резкую грань между отбыванием наказания и напрасным отягощением и без того горькой участи виновного» [6].

К группе благотворителей российского происхождения можно в первую очередь отнести митрополита Московского и Коломенского Филарета Дроздова (1783–1867) и князя А. Н. Голицина (1773–1844). Они объединили (совместно с вышеупомянутым католиком Гаазом) усилия в деятельности Попечительного о тюрьмах общества, основанного в 1819 г., привлекая средства благотворителей на нужды пенитенциарной системы, искали пути ее реформирования. Попечительное о тюрьмах общество так видело средства исправления преступников:

...ближайший и постоянный надзор над заключенными; размещение их по роду преступлений или обвинений; наставление их в правилах христианского благочестия и доброй нравственности, на этом основанной; занятие их приличными упражнениями; заключение провинившихся или буйствующих в уединенное место [8].

Очевидно, что усилия филантропов были сосредоточены не только в материальной области, но и в духовно-религиозной. Более того, здесь мы видим исток важнейшей будущей толерантной составляющей гражданского общества — доступ в тюрьмы получали общественные деятели и частные лица. Несомненно, личность Митрополита Филарета столь масштабна, что заслуживает отдельного рассмотрения. Он представляет собой тот тип деятельных русских православных святых, которые пытались изменить и улучшить всё, к чему прикасались. Духовные истоки и мотивация филантропической деятельность министра духовных дел и просвещения князя А. Н. Голицина, первоначально возглавлявшего это общество, у исследователей вызывают множество вопросов. Формально православный Голицин исповедовал некое мистическое христианство и не особо скрывал это от современников. Некоторые исследователи утверждают, что А. Н. Голицин также практиковал масонство как тайную квазирелигию. Однако эти суждения лишь отчасти объясняют предпринимаемые им усилия по улучшению пенитенциарной системы посредством религиозного просвещения, которое сопровождается массовым чтением Библии на понятном, родном языке. Распространение печатных изданий религиозной литературы и духовное наставление виделись важнейшими средствами исправления преступников. Именно усилиями князя А. Н. Голицина в 1812 г. было организовано Российское библейское общество, деятельность которое в 1826 г. была приостановлена.

К вышеупомянутым благотворителям-чиновникам, которые отличались тем, что выполняли конкретные задачи, поставленные правительством, понимавшим важность реформы несовершенной российской пенитенциарной системы, по праву следует также отнести графа В. А. Сологуба (1813–1882). Он проводил по долгу службы исследования и эксперименты пенитенциарной системы с целью ее дальнейшего государственного реформирования и является одним из основателей отечественной пенитенциарной науки. Социально значимые результаты трудов В. А. Сологуба сравнивают также с деятельностью

английского пенолога и филантропа Джона Говарда. Сам граф писал в воспоминаниях: «...посвятил себя тюремноведению, в котором и нахожу свое настоящее призвание. Я бы хотел издать по этой части какое-нибудь дельное сочинение, но вряд ли успею, хотя материала много собрано» [10, с. 651]. В. А. Соллогуб, будучи главой Приказа общественного призрения, выступал против далекой ссылки заключенных в Сибирь и организовывал для них обучение в школах и артелях. Здесь мы видим несомненную параллель с аналогичной деятельностью квакеров, чей протестантский опыт повлиял на Соллогуба косвенным образом, через его ознакомление с английской, шведской и датской пенитенциарными моделями. Он направлял современную научную мысль к пенитенциарным реформам Екатерины II, которые производились под влиянием идей Просвещения. Например, в уста своего героя в повести «Тарантас» (1845) Соллогуб вложил слова, обращенные к состоятельному классу: «Поймите только свое призвание, осветитесь лучом просвещения, и неоспоримая ваша любовь к отчизне доведет вас до духа единства и общности, и тогда, поверьте мне, не только вся Россия — весь мир будет в ваших руках» [11, с. 170]. Русский народ нужно только духовно направить, ведь в лучшие моменты истории им движет христианская любовь, в которой «таится и гражданственное спокойствие и семейное счастье, все, что мы можем просить от земли, все, что мы должны просить от неба» [11, с. 276].

Российские гуманисты XIX в. единогласно требуют реформ и смягчения наказаний преступникам, объясняя это не только бедственным состоянием тюрем, но также несовершенством определения степени вины. Соллогуб опубликовал свою повесть задолго до того, как стал заниматься пенологией. Однако уже в этом произведении видна озабоченность содержанием узников российских тюрем. Герой повести обращается к современникам: «Небольшо весело, барин, сидеть в остроге. Духота такая, что не вытерпишь. На руках железы. Хочешь руки поднять — нельзя. Хочешь лечь — негде. Хочешь есть — вода тебе, да хлеб. Не приведи Бог попасть в острог!» [11, с. 104]. Русские общественные деятели и филантропы услышали этот крик страдающей души и использовали лучшие религиозные и рациональные направления научной мысли для облегчения страданий узников тюремной системы.

В отечественной науке до последней четверти XIX в. не сложилось единого направления, которое полным образом описывало бы пенитенциарную проблематику, ее основы и духовно-религиозные истоки. Исследованием тюрем некоординированно и бессистемно занимались политики, чиновники, правоведа, священники и врачи. Философские основания тюремной благотворительной деятельности в последующее время также анализировались недостаточно, поскольку часто представляли собой лишь разрозненные текстовые фрагменты статей, цитаты выступлений, выдержки из писем, страницы мемуаров и воспоминаний. Отечественные пенологи XIX в. значительно большее внимание уделяли отчетам, докладам и конкретным предложениям по улучшению и реформированию тюремной системы. В духовно-религиозных истоках пенитенциарной системы XIX в. прослеживается историческая преемственность отечественной и европейской мысли, заметно влияние идей Просвещения и протестантизма. В усилиях отечественных филантропов ярко

выражены личностные черты и особенности традиционной национальной религиозности. Вышеизложенный подход к пенологической проблематике в результате привёл к очеловечиванию и смягчению всей системы исправления, постепенной замене наказания в виде смертной казни на тюремное заключение, что представляется актуальным в свете формирования отечественной модели толерантности и реформы российской пенитенциарной системы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Блаженный «Толкование на псалом 125». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/tolkovanie-na-psalom-sto-dvadsat-pjatyj/ (дата обращения: 12.04.2020).
2. Балуев, Е. Н. «Пенитенциарная система»: плюрализм подходов к обозначению социально-юридического феномена и средства охраны и защиты законности и правопорядка // Общество. Среда. Развитие. — 2010. — № 3. — С. 111–114.
3. Бринтон Г. История и вера Общества Друзей со времени основания квакерского движения Джорджем Фоксом. — М.; Friends House Moscow, 1988.
4. Гааз Ф. П. Призыв к женщинам: Посмертное издание / пер. с франц. Л. Н. Никифорова. — М., 1897. — 56 с. 5. Злочевский Г. Д. Спешил делать добро: О Ф. П. Гаазе // Библиография. — 2001. — № 5. — С. 130–143.
6. Кони А. Ф. Фёдор Петрович Гааз. Биографический очерк. — СПб., 1896.
7. Марион Ж.-Л. Это, или Наделенный собой. — М.: Рипол-классик, 2019.
8. Попечительное о тюрьмах общество // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1898. — Т. 24а. — С. 546–547.
9. Религиозное общество друзей. Квакеры. Официальный сайт. — URL: <https://quakers.ru/> (дата обращения: 06.04.2020).
10. Соллогуб В. А. Воспоминания. — М.; Л.: Academia, 1931.
11. Соллогуб В. А. Тарантас. Путевые впечатления. — СПб.: Изд. книгопродавца Андрея Иванова, 1845.
12. Augustini Sancti Aurelii. Hipponensis Episcopi. Opera Omnia (Latin ed.). — Parisi, 1841. — Vol. 4.
13. Beaumont G. de, Tocqueville A. de. On the Penitentiary System in the United States and its Application to France. — Palgrave Macmillan, 2018. — 342 p.
14. Jewkes Y., Bennett J. Dictionary of Prisons and Punishment. — Willian Publishing, UK, 2008. — 416 p.

*С. Л. Фирсов***

**ГОСТЬ НА «ПИРУ БОГОВ».
К вопросу об участии Сергея Николаевича Булгакова
в работах Великого Московского Собора 1917–1918 гг.****

Статья посвящена рассмотрению деятельности на Поместном Соборе 1917–1918 гг. известного экономиста, философа и богослова Сергея Николаевича Булгакова. Проделав путь «от марксизма к идеализму», С. Н. Булгаков встретил революцию глубоко верующим православным христианином, непримиримо относившимся к идеям социалистического переустройства общества. С первых дней работы Поместного Собора он принял в нем активное участие, был избран членом Высшего Церковного Совета, разрабатывал и писал ряд постановлений и посланий Собора. В настоящей статье делается анализ соборных докладов С. Н. Булгакова о социализме, ранее неизвестных широкому кругу исследователей. Автор показывает, что деятельность С. Н. Булгакова была проникнута мыслью о сохранении единства Православной Российской Церкви, стремлением противостоять натиску антиклерикального большевизма и желанием построить такие отношения Церкви с государством, которые отвечали бы интересам православных верующих. Собор стал для С. Н. Булгакова доказательством того, что Церковь жива и способна к религиозному творчеству даже в условиях революционных пертурбаций.

Ключевые слова: С. Н. Булгаков, Поместный Собор, соборность, Православная Российская Церковь, революция, большевизм, социализм, Декрет об отделении Церкви от государства, Патриарх Тихон.

* Фирсов Сергей Львович, доктор исторических наук, профессор кафедры ЮНЕСКО, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии; sfirsofff@mail.ru.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00272 «С.Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

S. L. Firsov
GUEST AT THE «FEAST OF THE GODS».
*On the question of the participation of Sergei Nikolaevich Bulgakov
in the works of the Great Moscow Council of 1917–1918.*

The article is devoted to the consideration of the activities at the Local Council of 1917–1918, the famous economist, philosopher and theologian Sergei Nikolaevich Bulgakov. Having made the path “from Marxism to idealism”, S. N. Bulgakov met the revolution as a deeply believing Orthodox Christian, who was irreconcilable with the ideas of the socialist reorganization of society. From the first days of the work of the Local Council, he took an active part in it, was elected a member of the Supreme Church Council, developed and wrote a number of resolutions and messages of the Council. This article analyzes the conciliar reports of S. N. Bulgakov on socialism, previously unknown to a wide circle of researchers. S. L. Firsov shows that S. N. Bulgakov’s activities were imbued with the idea of preserving the unity of the Orthodox Russian Church, the desire to resist the onslaught of anti-clerical Bolshevism and the desire to build relations between the Church and the state that would meet the interests of Orthodox believers. The Council became for S. N. Bulgakov proof that the Church is alive and capable of religious creativity even in conditions of revolutionary perturbations.

Keywords: S. N. Bulgakov, Local Council, conciliarity, Orthodox Russian Church, revolution, Bolshevism, Socialism, Decree on the separation of Church from state, Patriarch Tikhon.

Протоиерей Сергей Булгаков (1871–1944) широко известен как выдающийся русский философ, богослов, экономист и общественный деятель. О нем много писали и пишут и в России, и на Западе; его работы издаются и переиздаются [23]. Учение отца Сергия о Софии Премудрости Божией вызвало бурную полемику в среде православных богословов, в середине 1930-х гг. было осуждено Московской Патриархией и названо еретическим — Русской Православной Церковью Заграницей. Таким образом, не будет преувеличением сказать, что его личность и его творчество никогда не игнорировались исследователями, как историками, так и теологами. И все же следует признать, что история участия отца Сергия в работе Великого Московского Собора 1917–1918 гг. до сих пор не стала предметом специального изучения. Между тем, тема эта исключительно важная, прежде всего потому, что помогает лучше почувствовать влияние рокового времени на жизнь одного из наиболее ярких русских мыслителей, проделавшего непростой путь «от марксизма к идеализму». Сергей Николаевич Булгаков принял священный сан в 1918 г., когда некогда «главенствующая» конфессия империи — Православная Российская Церковь — стала гонимой и преследуемой, будучи жестко «отделена» от государства, со всеми вытекавшими отсюда морально-нравственными и социально-экономическими последствиями.

Поместный Собор открылся в Москве, в Храме Христа Спасителя, 15 августа 1917 г. Его открытию предшествовали подготовительные работы, начатые вскоре после падения монархической государственности. Разумеется, можно сказать, что «подготовка» велась и ранее — о необходимых переменах в церковном управлении и о насущных церковных реформах много писали отечественные публицисты, богословы и историки, начиная с конца XIX в. О реформах (в т. ч. и о необходимости созыва Поместного Собора) говорили в своих «Отзывах» епархиальные архиереи в 1905–1906 гг. (см.: [14]). Огромную

работу проделали члены Предсоборного Присутствия 1906 г. (см.: [11]), а также Предсоборного Сопещения 1912–1916 гг. (см.: [13]). Наконец, «для обсуждения назревших вопросов, касающихся устройства Православной Российской Церкви», 12 июня 1917 г. в Петрограде приступил к работе Предсоборный Совет. Для участия в его деятельности еще 25 мая 1917 г. Св. Синод решил пригласить известных богословов, историков и церковно-общественных деятелей. Список состоял из 18 лиц, вторым номером в нем был поставлен ординарный профессор политической экономии Московского коммерческого института С. Н. Булгаков. Тогда же, от имени синодального обер-прокурора, ему было выслано персональное приглашение с предложением приехать на заседание в столицу и с указанием на то, что «деньги на расходы по проезду и за участие в трудах Предсоб[орного] Совета будут выданы <...> в Петрограде» [6, с. 40, 174]. Спустя полтора месяца, 10 июля 1917 г., Св. Синод составил поименный список членов Предсоборного Совета, получивших право быть членами Поместного Собора (всего было 33 имени). Открывался список именами руководителей ведомства православного исповедания: обер-прокурора Св. Синода В. Н. Львова и его товарища по должности А. В. Карташёва. С. Н. Булгаков в этом списке, составленном, как и предыдущий, не в алфавитном порядке, занимал десятую позицию [6, с. 54].

Известно, что в силу целого ряда причин субъективного характера С. Н. Булгаков участия в трудах Совета не принимал — из Москвы в Петроград не приезжал (в данном случае С. Н. Булгаков был не одинок: кроме него, еще 10 человек, избранных и/или приглашенных в Предсоборный Совет, по разным причинам не приняли в его работах участия. Среди «не принимавших участие» был митрополит Владимир (Богоявленский), профессора Н. А. Заозерский и В. И. Экземплярский, князь Е. Н. Трубецкой, М. А. Новосёлов и другие известные в церковной среде деятели. [7, с. 1312–1315].). Но в данном случае важнее отметить иное: синодальные деятели, занимавшиеся подготовкой созыва Поместного Собора, к тому времени прекрасно понимали, что профессор Московского коммерческого института — выдающийся религиозный мыслитель, способный четко и ясно формулировать вопросы и находить ответы на принципиальные вопросы текущей церковной жизни революционной России. Не случайно при обсуждении в Предсоборном Совете вопроса «О Богословском институте» председатель Богословской комиссии И. П. Николин вспоминал, как в 1909 г., по просьбе Учебного Комитета, профессор С. Н. Булгаков рассматривал «программу по социализму», заявив, что «потребности усложняющейся жизни требуют от пастыря понимания экономических и социальных отношений», а приобретение элементарных познаний в данной области «потребуется едва ли меньше 3–4 учебных часов в неделю» [7, с. 972].

То, что о «программе по социализму» вспомнили летом 1917 г., конечно, удивления вызывать не может: именно тогда «социалистические» лозунги стали пользоваться исключительной популярностью в массах, и Церковь не могла это игнорировать. Не будем также забывать, что программа под названием «О введении в духовных семинариях преподавания обличения основ социализма» была введена в курс семинарского преподавания именно с 1909–1910 учебного года, а сам курс являлся составной частью преподававшегося в ду-

ховных школах нравственного богословия [22, с. 196–222]. С. Н. Булгаков, преодолевший «искушение марксизмом», как никто другой задолго до падения самодержавной государственности понимал, какую опасность несут красивые лозунги социальной справедливости для страны, большинство населения которой не умело ни читать, ни писать.

В дальнейшем, как показала история работ Поместного Собора, С. Н. Булгаков неизменно выступал категорическим противником большевистского социализма и непримиримым борцом с провозглашенной большевистскими лидерами идеей построения нового государства, антиклерикального по своей сути. На Соборе он был одним из тех, кто наиболее активно участвовал в заседаниях, дискуссиях, составлении важных соборных документов вплоть до июля 1918 г. Однако прежде чем повести об этом речь, следует сказать о том, как С. Н. Булгаков стал полноправным членом Поместного Собора. Месяц спустя после открытия Собора, 20 сентября 1917 г., состоялось заседание, на котором был оглашен доклад Отдела личного состава по проверке полномочий соборян, признавший членами Собора членов Предсоборного Совета, среди которых (последним в списке) значился и С. Н. Булгаков. Одновременно с этим, на том же заседании, полномочия С. Н. Булгакова, как «совершенно правильно» избранного на епархиальном избирательном собрании Таврической епархии, также были признаны законными [9, с. 46, 48]. Как видим, парадоксальным образом, в качестве члена Собора он был избран дважды.

А уже неделю спустя, 27 сентября 1917 г., С. Н. Булгакова, вместе с князем Е. Н. Трубецким и профессором П. П. Кудрявцевым, избрали в состав Комиссии для составления послания к православному народу об участии в выборах в Учредительное Собрание [9, с. 59]. Проект послания был оглашен уже 30 сентября, тогда же Соборный Совет (исполнительно-распорядительный орган, составлявший президиум Собора) постановил сделать в нем некоторые исправления и передать их составителю — С. Н. Булгакову [8, с. 90]. Тогда еще никто не мог представить, что Учредительное Собрание соберется лишь на один день и в ночь с 5 на 6 января 1918 г. будет разогнано свергнувшей Временное Правительство «рабоче-крестьянской» властью. Надежды определить форму будущей российской государственности демократическим путем, оказались разбитыми. Среди «проигравших» оказались и соборяне, желавшие укрепить влияние Церкви в государстве путем привлечения в состав Учредительного Собрания своих «верных чад».

Впрочем, до январских событий тогда было далеко, главным вопросом Собора был вопрос о восстановлении патриаршества. Он много и широко обсуждался соборянами, среди которых был и С. Н. Булгаков. На Соборе он выступил горячим сторонником восстановления патриаршества, доказывая достаточно многочисленным соборным «скептикам» необходимость возглавления Православной Церкви первосвященником в патриаршем сане.

28 октября 1917 г., спустя три дня после захвата власти большевиками, состоялось очередное заседание Собора, перед началом которого его председатель — митрополит Московский Тихон (Беллавин) совершил молебен об умиротворении Державы Российской. На заседании обсуждались различные вопросы, в т. ч. и посвященные основным положениям о высшем управлении

Церкви. К этому заседанию С. Н. Булгаков подготовил специальную статью — «Смысл патриаршества в России», вскоре опубликованную в одном из выпусков «Деяний» Собора в 1918 г.

В первых строках статьи он заявлял: «в недрах соборности церковной родилось патриаршество» [10, с. 706–707]. На прозвучавшие слова следует обратить пристальное внимание: Поместный Собор профессор воспринимал как место, где свершалось возрождение «соборности», когда наиболее зримо проявляется сущность Церкви как «народа Божия». Любопытно, что современные западные теологи, занимавшиеся изучением богословского содержания Собора 1917–1918 гг., называют С. Н. Булгакова вместе с князем Е. Н. Трубецким «предводителями» центристского течения в среде соборян, выступавшими на первое место именно принцип соборности [3, с. 107–108].

Для С. Н. Булгакова было очевидно, что «восстанавливаемое патриаршество не есть лишь реставрация, но совершенно новый акт Русской Церкви, хотя, конечно, она и действует здесь в согласии с древним преданием». Он отдельно подчеркивал, что патриаршество есть исторически возникшее церковное установление, не только имеющее твердую основу в каноническом и вероучительном предании, но и вызываемое потребностями развивающейся жизни. Из сказанного понятно и отношение С. Н. Булгакова к Патриарху, который, по его мнению, имеет не только церковно-канонические права, но и особый иерархический авторитет, «ибо в нем выражается живое единство Поместной Церкви», «в нем Поместная Церковь осознает себя органической частью Церкви Вселенской» [10, с. 707, 708, 709].

Другими словами: Патриарх есть символ единства Русского Православия с Православием Вселенским или, если угодно, добавим от себя, Патриарх есть «лицетворение» идеи соборности, ее «гарант» и хранитель. Откликаясь на злобу дня, С. Н. Булгаков напоминает критикам идеи восстановления патриаршества, что оно символизирует церковную независимость в то время, когда «приходится вести церковный корабль по бурным волнам среди всеобщей смуты, вместо прежней безопасности в гавани государства». Патриаршество «есть орган вселенского сознания Православной Церкви, каким не мог являться провинциальный коллегиум Синода». Слово найдено: патриаршество может послужить преодолению церковного «провинциализма». Даже в трагедии войны и революции, разрушившей (и продолжавшей разрушать) Россию и Европу, С. Н. Булгаков видел осуществляемое зло, которое было посеяно тысячу лет назад, когда назревала «последняя распря» Константинопольского и Римского престолов.

Таким образом, богослов смотрел на воссоздание института патриаршества в России не столько с исторической, сколько с историософской и религиозной точки зрения, не скрывая надежду на то, что появление Патриарха будет способствовать ощущению близости чуда — «нового мира по всей Вселенской Церкви» [10, с. 709, 710, 711].

Не будем обсуждать мечты — жестокая реальность не дала им возможности осуществиться. Но в том, что сторонники восстановления патриаршества на Соборе победили, есть заслуга и С. Н. Булгакова: в начале ноября 1917 г., путем жеребьевки, Патриархом Московским и всея России был избран ми-

трополит Московский Тихон (Беллавин), интронизация которого была проведена в Успенском соборе Кремля в праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы. С того времени и фактически, и формально закрылась последняя страница в истории Синодальной эпохи. Главное дело Поместного Собора оказалось исполненным. Характерно, что накануне интронизации, 18 ноября, выступая перед членами Собора, С. Н. Булгаков затронул вопрос и о прерогативах власти Патриарха, заметив: они не поддаются *точному* юридическому определению. «Будем молить Господа Бога, — говорил профессор, — чтобы этого определения нам не понадобилось, чтобы не возникло несогласий, и мы жили бы в мире и любви». Он выступал противником ограничения прав Патриарха накануне его наестонования [19, с. 140].

Наступали новые времена, когда остро встал вопрос об отношениях с государством, новые властители которого не скрывали своего намерения окончательно и бесповоротно «отделить» Церковь от государства, не только лишив ее государственных субсидий, но и полностью изолировав от влияния на процесс морально-нравственного воспитания православного (по рождению) народа. Уже тогда, в ноябре 1917 г., соборяне достаточно много и активно обсуждали вопрос о том, как должна Церковь реагировать на предполагавшееся «отделение», что она должна сказать захватившим кормило власти богоборцам.

В первые дни после Октябрьского переворота большинство соборян не отдавали себе отчета в случившемся, реагируя на конкретные события (например, ими выдвигались предложения о необходимости отозваться «на московские события последних недель», избрав особую для этого комиссию). Речь шла о вооруженном подавлении большевиками вставших на поддержку свергнутого в Петрограде Временного Правительства московских юнкеров. Среди выдвигавших подобные предложения был и С. Н. Булгаков. Соборяне стремились остановить самосуд и иные виды «кровавой расправы» [8, с. 146, 147]. Затем они стремились добиться разрешения на участие священнослужителей «в погребении убитых в дни междоусобной распри студентов, курсисток, сестер милосердия», назначенном на 13 ноября. Среди присутствовавших на заседании был и С. Н. Булгаков [8, с. 151–152].

Ситуация накалялась, старая центральная власть полностью потеряла рычаги управления страной. Политика новой власти вызывала не только неприятие, но и резкое осуждение со стороны соборян. 11 ноября на заседании Собора С. Н. Булгаков зачитал проект обращения Собора к народу в связи с поруганием святынь Кремля. Собор этот проект принял [19, с. 120]. И хотя слово «большевик» в нем не прозвучало, было ясно, что речь в обращении (получившем в дальнейшем наименование «Послания») шла именно о них. В нем говорилось, что Российская держава рушится от «беснующегося безбожия», что вместе с храмами Кремля начинает рушиться все ее «мирское строение» и некогда могучая страна распадается на части. «Для тех, кто видит единственное основание своей власти в насилии одного сословия над всем народом, не существует родины и ее святыни. Они становятся изменниками Родины, которые чинят неслыханное предательство России и верных союзников наших». Собор призывал всю Церковь принести покаяние за великий грех своих сынов, впавших «в братоубийство и кощунственное разрушение святынь народных» [16, с. 122–127].

Ближайшее будущее показало, что то был «глас вопиющего в пустыне». В условиях разгоравшейся Гражданской войны вопрос о святынях новой властью не воспринимался в качестве принципиального. Мнение Церкви об «изменниках родины» не могло изменить «политическую природу» большевизма и их харизматического лидера. Власть и Церковь жили в «параллельных мирах», не признавая ценности и святыни друг друга. За это «непризнание» Церкви придется заплатить огромную цену, но это случится лишь после того, когда большевики сумеют удержаться в качестве самодержавных правителей страны. А в ноябре 1917 г. ситуация была совершенно неясной. И члены Собора, включая С. Н. Булгакова, активно обличали большевистское руководство в предательстве национальных интересов и в небрежении к традиционным религиозным ценностям народа.

В качестве примера можно привести предложение С. Н. Булгакова и князя Е. Н. Трубецкого, сделанное 17 ноября. Они выступили с заявлением «о предположениях внести, за подписью установленного числа лиц, письменное заявление Собору с предложением выразить протест против начатых группой лиц, силою оружия захвативших власть в свои руки, переговоров о заключении мира» [8, с. 170]. В тот же день, на очередном заседании, было заслушано заявление членов Собора (первым его подписал С. Н. Булгаков, скорее всего и являвшийся составителем текста) с предложением немедленно вынести постановление.

Постановление констатировало:

В последнее время группа людей, силою оружия захватившая власть в Петрограде, Москве и некоторых других городах, взяла на себя смелость накануне открытия Учредительного Собрания вступить с Германией от лица русского народа и Русского государства в переговоры о мире.

Далее соборяне указывали, что

лица, вступившие от лица Российского государства в международные сношения, не являются свободно избранными представителями населения и выразителями мысли и воли нации, почему и не могут быть признаны правомочными в деле ведения мирных переговоров.

Прочный мир, по мысли соборян, мог быть заключен лишь в согласии с союзниками, на иных условиях он

был бы изменой нашим союзникам, предательством единоверных нам народов и мог бы свергнуть Россию в горшие бедствия, от чего да избавит ее Господь Бог [8, с. 171–172].

Никакой официальной реакции ленинского Совнаркома на заявление Собора, как и следовало ожидать, не было. Никакого впечатления на большевиков не могли произвести и заявления соборян о необходимости составления особого послания «по поводу распространения масонства и социализма среди православного русского населения» (составление поручалось С. Н. Булгакову) [8, с. 180]. Уже одно то, что слова «масонство» и «социализм» были поставлены в единый ряд, говорило о весьма специфическом понимании соборянами социальных пертурбаций, наступивших в России после Февраля 1917 г.

В случае обнаружения подобного послания у большевиков появлялся повод объявить представителей Церкви «черносотенцами». В тот раз этого не произошло, но в дальнейшем прилагательное «черносотенное» будет непременно употребляться в тех случаях, когда штатные идеологи большевизма пожелают соединить его с существительным «духовенство», разумеется, с простой целью «заклеймить» православный клир, и священников, и архиереев.

Между тем события развивались, вслед за обсуждением вопроса о сепаратном мире большевиков с немцами на повестке дня появился означенный нами выше вопрос — об отделении Церкви от государства. 5 декабря 1917 г. было оглашено заявление 34 членов Собора, в котором предлагалось обсудить проект СНК об отделении Церкви от государства и вынести соответствующее постановление [8, с. 241]. Патриарх Тихон предложил составить соответствующее обращение, для чего образовать специальную Комиссию. Ее членом стал С. Н. Булгаков. В январе 1918 г., но до опубликования декрета об «отделении», Соборный Совет постановил образовать еще одну Комиссию — «для обсуждения вопроса о возможных мероприятиях духовной власти в случае осуществления Советом народных комиссаров предположения о захвате церковного имущества». А неделю спустя, 18 января, в первый день работы второй сессии Собора, Соборный Совет рассмотрел среди прочего декларацию С. Н. Булгакова об отношении Церкви к государству. К тому времени она уже была напечатана [8, с. 268].

Впрочем, необходимо отметить, что «декларация» была составлена и зачитана профессором задолго до января 1918 г. — спустя две недели после избрания Патриарха и за шесть дней до его интронизации — 15 ноября 1917 г. «Отсрочка» обсуждения была вызвана принятием предложения князя Е. Н. Трубецкого, полагавшего, что до тех пор, пока «декларация» не будет напечатана и роздана соборянам, обсуждение лучше не проводить [9, с. 136, 149].

«Декларация» начиналась словами, которые могли быть восприняты только верующими христианами и, соответственно, не могли встретить не только сочувствия, но и понимания у большевистских лидеров: «Церковь Христова озаряет мир светом истины, она есть соль, его осоляющая». Далее шло богословско-апологетическое истолкование этого тезиса, которое должно было помочь в объяснении того, как Православная Церковь относится к новым государственным формам. Утверждалось, что Церковь «не имеет суждения об этих формах со стороны их политической целесообразности; но она неизменно стоит на таком понимании власти, по которому всякая власть должна быть христианским служением». Сказано твердо и однозначно. В данной «декларации» не нашла (и, полагаю не могла найти) отражение известная формула Кавура: *libera Chiesa in libero Stato*. Собор констатировал: если Российское государство

не захочет отрывать себя от духовных и исторических корней, само должно охранять первенствующее положение Православной Церкви в России, внимая ее нуждам и со своей стороны пролагая разумными мерами путь для духовного ее воздействия на народную жизнь [15, с. 399, 402, 403].

Выступая 15 ноября, С. Н. Булгаков патетически восклицал:

Должно быть осуждено, отвергнуто и признано абсурдным то, что называется отделением Церкви от государства, предоставление государству исключительного мирского господства и уход Церкви куда-то в пространство, вне истории и вне жизни.

Не подвергая сомнению то, что сферы в е дня Церкви и государства следует разделить, он тем не менее указывал:

...то, что обычно называется отделением Церкви от государства, имеет много толкований <...>. Я говорю здесь о религиозном отделении [19, с. 128].

На следующий день, 16 ноября, продолжая разговор о правовом положении Церкви в государстве, С. Н. Булгаков напомнил соборянам, что церковный проект

строился в сознании необходимости союза между Церковью и государством. Кто настолько ошеломлен последними событиями, что отчаялся совершенно в будущем русской государственности, тот, конечно, должен отвергнуть мысль о союзе Русского государства и Русской Православной Церкви. Но тогда весь проект должен построяться совершенно иначе [19, с. 131].

В том-то, думается, и было дело: в условиях большевистской диктатуры церковный проект следовало составить «иначе». Но в ноябре 1917 г. никто в России не мог представить, что большевики пришли «всерьез и надолго», что новой моделью государственной власти будет власть антиклерикально настроенной коммунистической партии, драпируемой «властью Советов». Такую власть соборяне не принимали, а само понятие «большевизм» воспринимали как синоним демагогического максимализма. Собор даже организовал специальную «Комиссию о большевизме в Церкви», в которую весной 1918 г. был включен и С. Н. Булгаков. Он заменил протоиерея А. П. Рождественского, «ввиду множества других занятий» не имевшего возможности полноценно работать в Комиссии [20, с. 323] (о «церковном большевизме» см. подр.: [18, с. 292–296]).

Возвращаясь вновь к декрету об «отделении», следует также упомянуть о том, что вскоре после его обнародования, 25 января 1918 г., по предложению князя Е. Н. Трубецкого Собор постановил образовать особую комиссию для составления специального послания народу, в котором должна была найти отражение церковная позиция по поводу этого законодательного акта. Членом комиссии тогда же стал и С. Н. Булгаков [9, с. 253]. Постановление Собора, составленное в тот же день, звучало как обвинительный акт по отношению к большевистскому руководству.

«Под предлогом “отделения Церкви от государства”, — говорилось в нем, — Совет Народных Комиссаров пытается сделать невозможным самое существование храмов, церковных учреждений и духовенства». Собор официально указал, что изданный СНК декрет «представляет собою под видом о свободе совести злостное покушение на весь строй жизни Православной Церкви и акт открытого на нее гонения», а также что всякое участие в издании декрета и в попытках его проведения в жизнь несовместимо с принадлежно-

стью к Православной Церкви и навлекает на виновных суровые кары, вплоть до отлучения [17, с. 158, 160].

Нетрудно понять, что те, кому адресовались соборные предостережения, были давно далеки и от религии, и от Церкви (если по рождению к ней некогда принадлежали). Собор лишь зафиксировал свою позицию, которая и так была хорошо известна большевикам. Подобные выступления они могли характеризовать (и характеризовали) в свойственной им манере как контрреволюционные. Соответственно, «контрреволюционерами» в их глазах были и те, кто их составлял и поддерживал. В их числе не мог не быть и С. Н. Булгаков, к слову сказать, еще с 11 января 1918 г. состоявший и в Комиссии, заблаговременно составленной для обсуждения вопроса о возможных мероприятиях духовной власти в случае осуществления СНК предположения о захвате церковного имущества [8, с. 265].

Одновременно с вопросом об отношении Церкви и государства в конце 1917 г. возник и другой вопрос исключительной важности, касавшийся Всеукраинского Областного Собора. Собор этот, открывшийся 8 января 1918 г., задолго до начала его заседаний вызывал большое беспокойство соборян. Дело заключалось в том, что в числе сторонников и противников автокефалии Украинской Церкви находились люди различных убеждений — и националисты, и монархисты, и сторонники единой Православной Российской Церкви, и те, кто стремился отойти от подчинения ей. Противниками автокефалии были епископы, а сторонниками — представители низшего духовенства и православные украинские интеллигенты, за которыми шла значительная масса верующих «простецов».

Понимая всю сложность вопроса, Собор уже 24 ноября 1917 г. решил послать делегацию в Киев, согласившись на предложенную профессором С. Н. Булгаковым формулировку: «Всероссийский Церковный Собор, высоко ценя сыновнюю верность не только вселенскому, но и местному преданию, приглашает украинскую митрополию выяснить свои местные нужды касательно устройства церковного быта. Вместе с тем он выражает надежду, что приверженность местному преданию не побудит сынов земли украинской отступить от преданий Всероссийской Церкви и тем нарушить единство любви церковной» [9, с. 169; 19, с. 155].

История показала, что Гражданская война — не лучшее время для решения церковных проблем. И тем не менее Всеукраинский Собор, работавший до декабря 1918 г. (до захвата Киева петлюровцами), не встал на путь сепаратизма, чему в исключительной степени содействовал избранный в апреле 1918 г. митрополитом Киевским известный поборник церковного единства Украины и России Антоний (Храповицкий) [21, с. 58–145]. В нашем случае следует обратить внимание не столько на историю Всеукраинского Собора, сколько на то, что формулировка С. Н. Булгакова оказалась исключительно корректной, учитывавшей не только исторические и канонические принципы церковного единства, но и психологические моменты восприятия украинскими верующими их многовековых связей с Российской Церковью.

В конце 1917 г. изменился и «соборный статус» С. Н. Булгакова. 7 декабря 1917 г. Собор принял определение о Священном Синоде и Высшем Церков-

ном Совете, которым, совместно с Патриархом, принадлежало право управления церковными делами, а уже 8 декабря 1917 г. в результате голосования С. Н. Булгаков стал членом Высшего Церковного Совета от мирян, получив максимальное число выборщиков (всего в качестве кандидатов баллотировался 21 соборянин, из которых в Совет вошло шесть человек) [9, с. 234–236]. ВЦС состоял из 15 членов во главе с Патриархом, в него входили три члена Синода (по избранию самого Синода), представитель монашеской братии, пять клириков и шесть мирян. То, что одним из шести стал С. Н. Булгаков, свидетельствовало о его авторитете среди членов Собора, признании его богословских и государственных талантов. В условиях, когда пропаганда антирелигиозного социализма и антиклерикализма постоянно усиливались, он зарекомендовал себя глубоким и вдумчивым церковным аналитиком, пытавшимся найти ответы на злободневные вопросы русской жизни.

В этой связи необходимо упомянуть доклад о социализме, который С. Н. Булгаков сделал 9 февраля 1918 г. Доклад представлял собой квинтэссенцию взглядов профессора на социализм, окончательно сформировавшихся после того, как он отказался от марксистских подходов к социальному переустройству общества. Прежде всего С. Н. Булгаков повторил тезис об осуждении Церковью алчности, сребролюбия и похоти, «которые положены в основу новейшего хозяйственного строя, приводящего к угнетению трудящихся и взаимной зависти и вражды». Хозяйственная жизнь и социальные отношения, по его мнению, должны определяться началами христианской нравственности, а члены общества — осознавать свою ответственность перед Богом за распоряжение имуществом и приложение труда. Классовый и личный эгоизм должны умеряться этим сознанием.

С. Н. Булгаков отрицал эгоизм как единственную основу хозяйства, признавая, что новейший капиталистический строй, приведший к Мировой войне, «породил и духовную отраву классово-борьбы и современного социализма». «Церковь, — продолжал он далее, — благословляет хозяйственный труд, совершаемый во славу Божию как общественное служение, призывает имущих к заботе о неимущих, а трудящихся к ответственности пред своим трудом». Из заявленного следовало, что «социализм как практическое течение, порожденное хозяйственным строем, представляет собою смешанную совокупность добра и зла». Совершая правое дело любви к ближнему в своем стремлении облегчить положение трудящихся и униженных, социализм соединяет это правое дело «с ложными учениями, составляющими отраву наших дней».

В третьем тезисе С. Н. Булгаков поясняет, что имеет в виду под словом «отрава», называя социализм «в распространенных учениях» явлением, в основе имеющим «безбожие (или человекоборие), которое в основу человеческих отношений налагает корысть, зависть, злобу, разжигает ненависть классов и разрушает духовные основы общества и хозяйства». С. Н. Булгаков повторяет старое утверждение, согласно которому социализм, лишая веры в Бога, вселяет в человека уверенность в достижении рая на земле путем борьбы и ненависти, искореняя сознание греха и необходимости покаяния и борьбы с грехом. «Поэтому учение безбожного социализма есть антихристианство, прельщение от которого остерегает Церковь чад своих».

Исходя из сказанного профессор переходил к анализу действий современных социалистов, прикрывающих вражду к христианству выражением об отделении государства от Церкви. «Действия “совета народных комиссаров”, открывших прямое гонение на церковь об этом свидетельствуют всей России, — подчеркивал он, указывая далее: — ...кстати, социалисты обнаружили антихристову ненависть к Церкви. В этой вражде сходятся различные социалистические течения, неверие полагающие в свою основу. Сыны церкви, борясь с антихристовыми прельщениями безбожного социализма и ложными его обетованиями должны внести христианский дух в социальное движение». Резюмируя, С. Н. Булгаков полагал правильным предложить Церкви обратиться к православным рабочим, с приглашением образовать православные курсы, имеющие свой храм и святого покровителя или же группирующиеся около православного народа» [4, л. 110].

Как видим, С. Н. Булгаков огульно не отрицал призывы социалистов к справедливости и помощи униженным, но видел невозможность осуществления ими благих дел в силу порочной основы — воинствующего антихристианства и безбожия. Социализм (в его практическом — большевистском — исполнении) признавался «делом антихристовым». Предложение профессора обратиться к православным рабочим в условиях 1918 г., было, конечно, наивным, но сама «диагностика», выполненная с учетом православного подхода к проблеме богатства и бедности, должна быть признана вполне корректной.

Впрочем, на том же заседании С. Н. Булгаков выступил с еще одним докладом, в котором также тезисно изложил вопрос об отношении христианина к хозяйственному (и не только) деланию, по сути продолжив разговор о социальной справедливости и отношении к ней учения социализма. Прежде всего профессор вспомнил библейское учение о предназначении человека, подчеркнув, что труд, имеющий природу свободного и бескорыстного, любовного и непринужденного творчества, был райским жребием человека. Лишь первородный грех искажил (не изменив в существе) природу человека.

Возникает хозяйственная неволя человека у природы и человека же, которая принимает различные формы от наиболее грубых до самых тончайших, но никогда человек, облеченный в сие тело смерти не может своими силами сбросить с себя этого хозяйственного ига и освободиться от этого хозяйственного плена. Он должен послушно и терпеливо нести наложенное на него бремя не только как наказание, но и как спасительную заповедь Божию... [5, л. 112]

Далее профессор рассказывал, к чему должен стремиться христианин в своем делании, не допуская того, чтобы им овладела низкая корысть. Однако более интересно утверждение о том, что Церковь никогда не связывала и не связывает себя ни с какой из форм *собственности*, не отрицая, но и не утверждая института частного общественного строя и имущественных отношений. Для Церкви важны не формы, а их исполняющий дух. «Во всяком общественном строе Церковь призывает к исполнению своего долга каждым в своем звании не ради своего интереса и себялюбия, но ради Господа».

Резко протестуя против учения о свободе человеческой природы от искижения и порчи первородным грехом и, следовательно, против утверждения

о том, что естественный человек волен служить своим страстям и похоти «в полном доверии к своему совершенству», С. Н. Булгаков резко отзывается о поклонившихся «мамоне вместо Бога». Ревнители наживы («золотого тельца»), по его словам, «заразили и отравили обездоленные трудящиеся массы, которые прониклись ответной завистью и злобой». Мир распался на два стана: владеющих и желающих овладеть, ослепление себялюбия потрясает мир, губит родину. И причина этого в том, что люди забыли Бога, поклонившись золотому тельцу и возведя личную корысть в «закон законной жизни» [5, л. 112а-112б об.].

Поклонением мамоне называл С. Н. Булгаков и «безбожный социализм», своим учением отравляющий народные массы. «Отдавая душу безбожью, зависти и злобе, социализм обещает в тоже время наступление земного рая со всеобщим довольством и гармонией». Называя социализм средством духовного прельщения и обмана, профессор усматривал религиозную сущность социализма («этой духовной язвы наших дней, которая хуже чумы и голода, ибо есть массовая одержимость и беснование, тихое и буйное») в злобе против Церкви и боевом антихристианстве. «Беснование», по Булгакову, вскормило безбожие капитализма, поставившего наживу единственным законом бытия и превратившего рабочий люд в материал для эксплуатации. Грехи капиталистического своекорыстия и подготовили почву для социализма, до определенной степени делая понятным и правым его гнев и негодование. «Если бы имущие поступали по-христиански, то и не было бы той правды обличения [со стороны] социализма, которую ныне нельзя отрицать», — вынужденно признавался С. Н. Булгаков, вновь повторяя фразу о том, что Церковь, не связывая себя с какими-либо практическими средствами социальной помощи и любви, «благословляет всякое братолюбивое делание и призывает к нему каждого в своем знании».

И что ж в итоге?

Только одно, достаточно скромное утверждение, гласившее, что

в попечении о массах народных, подвергающихся особому духовному соблазну от социализма, церковь призывает пастырство и мирян возжигать святости христианского просвещения среди рабочих, создавать для него очаги, соединять их около веры и церкви Божией, вызывая к жизни православные содружества и объединения среди рабочего люда.

И в конце — о желательности «народнения» рабочих братств, преследующих сугубо религиозные цели [5, л. 112в об.].

Не требуется больших усилий для того, чтобы понять: точно определяя социальную болезнь современного ему «цивилизованного мира», С. Н. Булгаков предлагал не способ ее лечения, а паллиатив, сама возможность использования которого в то время была под большим вопросом. Разумеется, винить его в этом было бы абсурдно. Но следует признать, что у Церкви в 1917–1918 гг. не было ясного представления о способах «лечения» той самой «болезни», вызванной поклонением «золотому тельцу» и спровоцировавшей социальные «судороги» русской революции, проходившей под лозунгами социализма, которые для большинства «искусившегося» народа укладывались в одно предложение:

«грабь награбленное». Большевики, к слову, даже не стеснялись об этом открыто говорить. Так, советский психиатр и лидер педологического движения СССР А. Б. Залкинд вскоре после окончания Гражданской войны писал:

«Не укради» эксплуататорской Библии давно и хорошо было заменено этической формулой товарища Ленина: «грабь награбленное», которая является лишь русским видоизменением Марксовой формулы «экспроприация экспроприаторов». — Конечно, товарищ Ленин вовсе не освящал огульного грабежа, а лишь доказывал, что ограбленное буржуазией у трудящихся должно быть возвращено обратно трудящимся [12, с. 53].

Подобное признание, хотя и было сделано *post factum*, однозначно свидетельствовало о том, что надежды членов Собора 1917–1918 гг. на возможность изменения государственной антицерковной политики были напрасными: уже принятие декрета об отделении Церкви от государства стало юридической подготовкой, прологом к изъятию церковных ценностей, иначе говоря, — к ограблению Церкви, к «экспроприации» тех, кого власти не стеснялись называть «экспроприаторами».

Менее чем за три месяца до вынужденного окончания работ Собора профессор С. Н. Булгаков принял священный сан: рукоположение состоялось 11 июня 1918 г. в Даниловом монастыре Москвы. А уже 25 июня (8 июля) в соединенном присутствии с ВЦС, Патриархом и Священным Синодом было принято постановление о разрешении священнику Сергию Булгакову месячного отпуска в пределы Таврической епархии. Отпуск начинался со 2 (15) июля [8, с. 492]. Больше на заседаниях Собора он не появлялся. В 1919 г. жил в Киеве, затем в Крыму. С 1919 по 1921 гг. служил профессором богословия и политической экономии Таврического университета в Симферополе, затем жил в Ялте. В 1922 г. ЧК вспомнило об отце Сергии, осенью у него был проведен обыск, затем его арестовали и отправили в Симферополь, где объявили постановление о высылке за границу. 30 декабря 1922 г. он навсегда покинул Россию, сев на пароход, следовавший из Севастополя в Константинополь.

Впрочем, находясь еще в России, отец Сергей сумел издать небольшую книгу, называвшуюся «На пиру богов. (Pro и Contra). Современные диалоги» (Киев, 1918). В этой книге, содержащей рассуждения русских людей о революции, ее причинах и следствиях, автор затронул и вопрос о проходившем в Москве Поместном Соборе. В обсуждении принимали участие рожденные воображением автора «Общественный деятель», «Боевой генерал», «Дипломат», «Известный писатель», а также «Беженец» и «Светский богослов». Именно эти два персонажа и рассуждали о Соборе. Первый весьма скептически оценивал Собор, восклицая:

Может быть, мои впечатления от собора и недостаточны, однако они говорят мне, что здесь много благочестия, верности преданию, ну, староверия, что ли, в самом лучшем, самом положительном смысле, но движения религиозного здесь нет, по-видимому, даже мало вкуса к религиозным вопросам, догматического волнения. Разве это на самом деле собор? Церковно-учредительное собрание — да!<...> Нет жажды, нет тревоги. Нужны ли примеры: как отнеслись к огнепаляющему вопросу о почитании имени Божия? В сущности, никак, с ледяным равнодушием, если

не говорить о примешавшихся сюда личных самолюбиях. <...> Какая беспомощность в вопросах оккультизма и вообще антропологии!

«Беженец» констатировал как непреложный факт:

...и на соборе, как и вне его, царят догматическая вялость и спячка, а при таком условии мы даже права не имеем притязать на настоящий собор, кроме как на созванный сверху, по щучьему велению, по обер-прокуророву хотению. <...> А это не собор, а лишь всероссийский церковный съезд, облеченный чрезвычайными полномочиями. Только всего [2, с. 341].

Отвечая на столь жесткий приговор, «Светский богослов» заявлял, что сказанное «Беженцем» совершенно неверно, что для понимания «нужно войти в самую гущу соборной работы, изо дня в день участвовать в соборной жизни, чтобы оценить всю беспримерность этой работы и по напряженности, и по плодотворности, и по быстроте». «Светский богослов» указывал, что ранее принимал участие в различных ученых и политических собраниях, но никогда не видел собрания, подобного собору, отличавшегося просвещенностью, добросовестностью, вообще «годностью».

Можно излечиться от всякого скептицизма относительно судеб России, бывая на заседаниях собора. А что касается мнимого равнодушия к вопросам догматическим, то ведь всякому овощу свое время. Надо нам сначала очередные задачи разрешить, вымести из храма веками накопившийся сор, тогда и придет уже время для догматических вопросов. Впрочем, в церковной жизни вообще нет недогматических вопросов, и всякий вопрос ее устройства связан с основами церковного вероучения.

Отрицал полемист и обвинение в отсутствии обсуждения оккультизма и антропологии («Еще не хватало бы на соборе излюбленные их вопросы “третьего завета” обсуждать, о поле, например. Нет, на соборе не должно быть места для хлыстовщины») [2, с. 341–342].

Под «Светским богословом» легко угадывается сам С. Н. Булгаков, создававший свои «диалоги» еще будучи участником Собора — в апреле-мае 1918 г. Но важно не только время создания текста, не менее принципиально и то, как он реагировал на обвинения оппонентов, утверждавших, что Собор следует считать лишь всероссийским церковным съездом, хотя и с чрезвычайными полномочиями. Можно также сказать, что он понимал правомерность некоторых претензий пристрастного «Беженца», напоминавшего, в частности, о необходимости разрешения «имяславского» вопроса. Понимая, С. Н. Булгаков («Светский богослов») не отказывался от его разрешения в будущем. Другое дело, что, будучи «гостем на пиру богов», современником великих событий, он не мог знать «времена и сроки», мог только «уповать». «Упование» оказалось во многом напрасным. Пребывая в Ялте, в 1922 г. отец Сергей написал новые диалоги (под названием «У стен Херсонеса»), в которых устами вымышленных собеседников обвинил Собор в превращении Патриарха в «конституционного монарха», в продолжении монашеского чинопоследования как образца для приходских служб и даже во включении мирян на Собор на правах полноценных членов. Чем было

вызвано подобное обвинение, можно только догадываться, но известно, что в дальнейшем отец Сергей от этой работы отказался. При его жизни диалоги «У стен Херсонеса» не публиковались, впервые попав к заинтересованному читателю в 1991 г. [3, с. 260, сноска 109].

Больше он о Соборе и о своем участии в его работах не писал. Четыре года спустя после кончины отца Сергия, в 1948 г., парижское издательство YMCA-PRESS опубликовало его «Автобиографические заметки». В «Заметках» была и глава «Моя жизнь в Православии и в священстве», в которой, однако, не нашлось места даже для упоминания Собора. Однако о понимании русских революционных событий (в контексте собственной «церковности»), отец Сергей кратко поведал.

«Я должен сказать по совести, — писал он, — никогда и ни в какой мере я не колебался в верности своему священству <...> но происходившее кругом меня всё решительнее научило меня постигать историческую относительность внешних форм. Это не значит, что их можно бросать или менять своевольно, но они сами нуждаются в корректуре относительности. Особенно это относится к иерархическому устройению в Церкви». Он вспоминал, как во времена «Крымского сидения под большевиками» испытал чувство страшной незащитности церковной организации и ее дезорганизованности, неготовности к борьбе. Годы спустя, составляя «Заметки», отец Сергей подчеркнул, что «теперь» думает: «духовная, мистическая готовность ее оказалась гораздо большей, чем тогда казалось» [1, с. 48].

Это, полагаю, то главное, что можно было бы с полным правом отнести и к оценке деятельности Поместного Собора 1917–1918 гг. *in corpore*. Отец Сергей оказался в то эпохальное время, выражаясь его собственными словами, гостем на пиру богов. Но воспоминания о «пире» были столь болезненными, что в течение последующей жизни он о них не вспоминал, предпочитая светлую веру в Христа грядущего и ожидая «ч у д а в истории, как раскрытия в ней воли Божией, высшего ее смысла» [1, с. 57].

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков Сергей, прот. Автобиографические заметки. — Paris: YMCA PRESS, 1991. — 166 с.
2. Булгаков С. Н. На пиру богов. Pro и Contra. Современные диалоги // Вехи. Из глубины. — М.: Правда, 1991. — С. 290–353.
3. Дестивель И., свящ. Поместный Собор Российской Православной церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. — М.: Изд-во Крутицкого Подворья; Общество любителей церковной истории, 2008. — 312 с.
4. Доклад проф[ессора] С. Н. Булгакова. (Приложение к протоколу № 23) // Государственный архив Российской Федерации. — Ф. 3431. — Оп. 1. — Д. 337. — Л. 110.
5. Доклад С. Н. Булгакова // Государственный архив Российской Федерации. — Ф. 3431. — Оп. 1. — Д. 337. — Л. 112.
6. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. — М., 2012. — Т. 1: Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. — Кн. 1. — 710 с.

7. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. — М.: Издательство Новоспасского монастыря, 2012. — Т. 1: Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. — Кн. 2. — С. 711–1370.

8. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. — М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2013. — Т. 2: Протоколы Соборного Совета. — 734 с.

9. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. — М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2014. — Т. 3: Протоколы Священного Собора. — 800 с.

10. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. — М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2015. — Т. 5: Деяния Собора с 1-го по 36-е. — 928 с.

11. Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). — М.: Общество любителей церковной истории, Изд-во Новоспасского монастыря, 2014. — Т. 1–4. — 904 с., 1096 с., 1064 с., 384 с.

12. Залкинд А. Б. Революция и молодежь. Сборник статей. — М.: Изд. Коммунистического университета имени Свердлова, 1925. — 140 с.

13. Записка С. Г. Рункевича о Предсоборном Совещании при Святейшем Синоде (1912–1916) // Российский государственный исторический архив. — Ф. 796. — Оп. 205. — Д. 269.

14. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. — М.: Общество любителей церковной истории, Изд-во Крутицкого подворья, 2004. — Ч. 1, 2. — 1040 с., 1056 с.

15. Положение Православной Церкви в Русском государстве «Об отношении Церкви к государству». (Составлено по поручению Отдела членом его С. Н. Булгаковым) // «Приспело время подвига...». Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. о начале гонений на Церковь. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2012. — С. 399–404.

16. Послание Священного Собора к православному народу в связи с поруганием святынь Кремля // «Приспело время подвига...». Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. о начале гонений на Церковь. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2012. — С. 122–127.

17. Постановление Священного Собора Православной Российской Церкви по поводу Декрета об отделении Церкви от государства // «Приспело время подвига...». Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. о начале гонений на Церковь. — М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2012. — С. 157–161.

18. Рогозный П. Г. Генезис термина «большевизм» в церковной среде. К изучению языка Российской революции // Источник, историк, история. Сборник научных работ. — СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2002. — № 2. — С. 292–296.

19. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний / под общ. ред. профессора Гюнтера Шульца. — М.: Изд-во Крутицкого Подворья, Общество любителей церковной истории, 2002. — Т. 1: Первая сессия. — 452 с.

20. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор деяний / под общей редакцией профессора Гюнтера Шульца. — М.: Изд-во Крутицкого Подворья, Общество любителей церковной истории, 2001. — Т. 2: Вторая сессия. — 548 с.

21. Феодосий (Процюк), митр. Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине (1917–1943). М.: Издательство Крутицкого Подворья, Общество любителей церковной истории, 2004. — 640 с.

22. Фирсов С. Л. Религиозная критика социализма в Православной Российской Церкви начала XX века. (К постановке проблемы) // Фирсов С. Л. Церковь в Империи. Очерки из церковной истории эпохи Императора Николая II. — СПб.: Сатисъ, Держава, 2007. — С. 196–222.

23. Sergij Bulgakov. Bibliographie Werke, Briefwechsel und Übersetzungen. Mit ausgewählter Sekundärliteratur und einem tabellarischen Lebenslauf / Hrsg. von Barbara Hallensleben und Regula Zwahlen. — Münster: Aschendorff-Verlag, 2017. — Bd. 3.

*А. А. Григорян**

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА В РУССКОЯЗЫЧНЫХ ОРГАНАХ ПЕЧАТИ АРМЯНСКОЙ ССР В ПЕРИОД ПРАВЛЕНИЯ Н. С. ХРУЩЕВА

В статье проводится общее исследование характера антирелигиозной пропаганды в русскоязычных органах печати Армянской ССР в период правления Н. С. Хрущева. Основной целью исследования является раскрытие особенностей и характера борьбы против национальной религии в Армянской ССР в сравнении с аналогичными задачами в центральных изданиях РСФСР и Азербайджанской ССР. Для анализа были использованы антирелигиозные публикации за 1953–1964 гг. в местных газетах «Коммунист», «Комсомолец» (до 1956 года «Сталинец») и «Голос Колхозника», столичных — «Московский Комсомолец» и «Московская Правда» и азербайджанских — «Бакинский рабочий» и «Молодежь Азербайджана». Особое внимание в исследовании уделяется специфике публикуемых статей, их хронологической последовательности в рамках исторического контекста, а также соотношению пропаганды общего типа с непосредственными упоминаниями деятельности Армянской Апостольской Церкви и ее оценкой. В результате выявлено, что антирелигиозная пропаганда в газетах Армянской ССР носила преимущественно обобщенный характер, напрямую практически не затрагивающий национальную религиозную организацию.

Ключевые слова: Армянская Апостольская Церковь, Армянская ССР, антирелигиозная кампания, пропаганда, «Комсомолец», «Сталинец», «Коммунист», «Голос колхозника».

A. A. Grigorian

ANTI-RELIGIOUS PROPAGANDA IN THE RUSSIAN-LANGUAGE PRESS OF THE ARMENIAN SSR IN THE PERIOD OF THE GOVERNING OF N. S. KHRUSHCHEV

This article conducts a study of anti-religious propaganda in the Russian-language press of the Armenian SSR in the period of the governing of N. S. Khrushchev. The main purpose of this study is to reveal the features and character of the campaign against national religion

* Григорян Арсен Артурович, магистр богословия, аспирант, Московская духовная академия; esenin1992@gmail.com

in the Armenian SSR in comparison with similar tasks in the central editions of the RSFSR and the Azerbaijan SSR. Anti-religious publications in local newspapers for the period of 1953–1964 were used for analysis. Their names are “Kommunist”, “Komsomolets” (until 1956 «Stalinet») and “Golos kolhoznika”. The Moscow’s newspapers “Moskovskii Komsomolets” and “Moskovskaia Pravda” and the Azerbaijani “Bakinskii Rabochii” and “Molodezh Azerbajdžana” were used too. Particular attention in the study is paid to the specific of articles, their chronological sequence within the historical context, and the correlation of common type propaganda with mentions and appraisal of the activity of the Armenian Apostolic Church. As a result, it was revealed that the anti-religious propaganda in the newspapers of the Armenian SSR was mainly of a generalized character, and almost did not affect the national religious organization.

Keywords: Armenian Apostolic Church, Armenian SSR, anti-religious campaign, propaganda, «Komsomolets», «Stalinet», «Kommunist», «Golos kolhoznika».

С приходом к власти в России коммунистической партии и изменением государственного строя изменилось и отношение к религии. Идея религии как «опиума народа» изначально определила взаимоотношения правящей партии к религиозным организациям в стране. Характерным можно назвать высказывание В. И. Ленина, который писал:

Современный сознательный рабочий, воспитанный крупной фабричной промышленностью, просвещенный городской жизнью, отбрасывает от себя с презрением религиозные предрассудки, предоставляет небо в распоряжение попов и буржуазных ханжей, завоевывая себе лучшую жизнь здесь, на земле [38, с. 143–144].

В истории Советского Союза известны две волны репрессий против духовенства: при И. В. Сталине и при Н. С. Хрущеве. Первая характеризовалась физическим истреблением религиозных групп, вторая — крупной агитационно-пропагандистской кампанией, осуществлявшейся также и через средства массовой информации. Красной нитью через всю печатную прессу проходит лейтмотив «мракобесия» в отношении религиозного мировоззрения. Наибольшей критике подвергалась Русская Православная Церковь, поскольку являлась крупнейшей религиозной организацией в СССР. Однако не обошла стороной пропаганда и иные религиозные течения, например Армянскую Апостольскую Церковь, юрисдикция которой в пределах Советского Союза в основном распространялась на территорию республики Армения. Осуществляемая здесь через прессу часть антирелигиозной кампании 1953–1964 гг. представляет собой особый интерес, поскольку отличается от той же кампании, проводимой через центральные издания СССР.

Незадолго до того как в московских газетах начинают активно публиковаться статьи на тему вреда религии, в «Коммунисте», издаваемом в Армянской ССР, в мае 1954 г. публикуется краткий некролог [36, с. 3], посвященный Верховному Патриарху и Католикосу всех армян Георгу VI, который скончался после продолжительной болезни на 87 году жизни. Сообщение носит исключительно фактический характер (отсутствует упоминания об активной общественной деятельности католикоса Георга, которые, например, встречаются в некрологе журнала Московской патриархии [50, с. 66–69]), но в то же

время в выпусках «Сталинец» (так называлась газета «Комсомолец» до 1956 г.) за майский период вовсе не было упоминания о кончине католикоса. Зато в данной газете за апрель–май того же года религиозной жизни армянского народа посвящены две крупные статьи антирелигиозного направления: «Почитатели церковных обрядов» [16, с. 3] Р. Давтяна и «Боженька, пошли мне тройку!» [49, с. 3] Н. Пакова.

Обе статьи представляют собой бытовые зарисовки из жизни простых людей, работниц артели «Арагац» и учениц школы № 11, и связаны общей идеей. В первом случае работницы в силу своих религиозных убеждений не выходят на работу в Светлую седмицу, что приводит к невыполнению производственного плана, во втором — ленивые школьницы проваливают экзамены, чрезмерно надеясь на помощь Божию. В заключение обеих историй следует идентичный вывод о том, что в армянских школах и на предприятиях уровень антирелигиозной пропаганды, необходимой для складывания мировоззрения «истинно советского человека», не соответствует должному. В статье «Почитатели церковных обрядов» приводится также отчет по делу работниц артели и предлагается система мер по устранению религиозности граждан.

Такой разный подход к описанию и характеристике религиозной жизни сохраняется в армянских изданиях вплоть до 1958 г. В этот период газета «Сталинец» продолжает публиковать статьи яркого агитационного направления: в одних религия характеризуется как пережиток буржуазного прошлого [72, с. 1], в других она называется естественным препятствием на пути научного прогресса [17, с. 3]. Всего за 1954–1955 гг. было опубликовано семь статей, так или иначе затрагивавших тему антирелигиозного воспитания. Поднимались вопросы роли Католической церкви в установлении мирового господства США [7, с. 4], истории религиозных учений и их места в современном мире [43, с. 3], связи религии и естествознания [14, с. 2–3; 15, с. 2–3; 25, с. 2–3]. Основной темой, однако, остается сектантство и его тлетворное влияние на молодые умы. Если в столичных газетах на первый план выставляется факт малочисленности сект и их общая неорганизованность [41, с. 2], то армянский «Сталинец» рисует картину массового религиозного помешательства в армянских селах и отсутствия каких-либо мер со стороны комсомола для его прекращения хотя бы среди молодежи [9, с. 3].

В «Коммунисте» церковная деятельность в Армянской ССР за тот же период представлена с противоположного ракурса. В 1954 г. был опубликован один только некролог католикоса Георга VI, а в 1955 г. выходит сразу пять публикаций, освещающих исключительно в позитивном ключе важные события из жизни Армянской Апостольской церкви. В одной из сентябрьских статей [59, с. 3] приводится отчет о завершении реставрационных работ в Эчмиадзинском кафедральном соборе. Особое внимание уделяется его культурной ценности как образца архитектурного наследия армянского народа, почему для восстановления и были привлечены лучшие мастера республики. Не обошел стороной рассказ и хранящиеся в соборе рукописи, для которых был создан новый музей. В конце статьи подчеркивается значимость сотрудничества Армянской Апостольской церкви и Совета министров Армянской ССР в деле восстановления собора.

Следующие выпуски газеты содержали ряд статей, посвященных избранию нового католикоса. Подробно описан прием в Армянском обществе культурной связи с границей в честь прибытия представителей зарубежных армян [56, с. 3]. На встрече в Ереване присутствовали иностранные делегаты из США, Египта, Румынии, Киликии, Иерусалима, Англии, паломники, интеллигенция Армянской ССР. Среди гостей были также представители Русской Православной церкви — митрополит Минский и Белорусский Питириим и епископ Псковский и Порховский Иоанн. Сообщение завершается речью председателя совета по делам религиозных культов СССР Ивана Васильевича Полянского о важной роли церкви в жизни Армении, о сохранении ею национального характера, культуры армян, а также о вкладе в борьбу за мир и разоружение. Председатель же по делам Армянской церкви при Совете министров Армянской ССР Рачия Георгиевич Григорян пожелал удачной работы Национально-церковному собору. «Прием прошел в обстановке исключительной сердечности и теплоты» [56, с. 3], — подводится итог в статье.

29 сентября 1955 г. в Эчмиадзине состоялось открытие Национально-церковного собора Армянской церкви, главным вопросом которого стало избрание нового Католикоса всех армян. Подробное описание этой процедуры было изложено в 233 номере «Коммуниста» [48, с. 3]. С приветственным словом на первом заседании собора выступили представители Русской Православной церкви. На следующий день, после Божественной литургии и панихид в честь католикоса Георга VI, состоялось второе заседание, на котором новым Верховным Патриархом и Католикосом всех армян был избран епископ Вазген (Палчян).

В связи с интронизацией католикоса в «Коммунисте» была опубликована его фотография и краткая биография [45, с. 3], в которой особое внимание уделялось образованности нового католикоса и его миротворческой деятельности. В целом личности католикоса Вазгена I давалась весьма положительная оценка.

В № 234 той же газеты за 1955 г. отдельно освещался приезд в Армению Председателя Межпарламентского союза (международная организация, состоящая из представителей парламентов различных стран. Создана для регулирования взаимодействия государств, см.: [37, с. 242]) лорда Стэйнсгэйта и его участие в церковных мероприятиях в Эчмиадзине [54, с. 3]. Этим заканчиваются публикации на религиозные темы в «Коммунисте» и «Сталинце» в 1955 г.

Период 1954–1957 гг. в русскоязычных органах печати Армянской ССР можно охарактеризовать как подготовительный этап в деле антирелигиозной пропаганды среди читателей, поскольку статьи носят в основном информативный характер. В зимних и весенних номерах «Коммуниста» за 1957 г. встречаются только две публикации, но они уже отличаются по своему настроению от более ранних. В февральском номере появляется краткая ознакомительная заметка [20, с. 2] об открытии в Харькове четырехмесячных курсов по подготовке лекторов-пропагандистов антирелигиозной направленности с указанием материала, который будет изучаться на занятиях. В марте, к 75-летию со дня кончины Чарльза Дарвина, выходит его биография [3, с. 3], в которой особо отмечается, что ученый внес вклад в формирование нерелигиозного представления о происхождении и развитии жизни на Земле. Эта публика-

ция пересекается со статьями Х. Гюльбекияна «О происхождении жизни» [14, с. 2–3] и «О происхождении человека» [15, с. 2–3], в которых автор критикует религиозную картину мира и утверждает, что она далека от действительного положения вещей.

Таким образом, когда в мае 1958 г. в армянской прессе впервые выходит атеистическая статья-откровение «Почему я порвал с религией?» [19, с. 3–4] за авторством бывшего священника П. Дарманского, базис для восприятия заложенных в ней идей уже был создан. Подобные откровения разуверившихся семинаристов и священников с 1958 г. становятся частым приемом атеистической пропаганды в прессе не только в Армянской ССР. Например, в «Московском комсомольце» еще в январе появляется статья «Почему я перестал верить в бога?» [22, с. 2–3; 23, с. 2–3, 24, с. 2–3] Е. Дулумана, которая по содержанию очень схожа с откровением Дарманского. В обоих случаях авторы оказываются в семинарии в юном возрасте, который сами называют наиболее восприимчивым для религиозного влияния. Во время обучения для апологии своей веры они обращаются к атеистической литературе, под ее влиянием у них зарождаются сомнения в истинности христианства, которые они и излагают. Однако автор статьи московской газеты более критичен к церкви по сравнению с автором статьи, опубликованной в армянской прессе. Если в итоге первого можно назвать убежденным атеистом, то последнего заставляют окончательно разувериться жизненные сложности. В повествовании Дулумана используется ряд ярких художественных приемов, чтобы настроить читателя против христианства: «религиозный дурман», «благочестивый обман», «гнилые идеи — гнилая жизнь», «вековой арсенал церкви для затуманивания умов», «отсталые средневековые обряды», «причастие — замаскированный акт каннибализма» и т. д. По мнению автора, религиозное мировоззрение убивает в человеке здоровое сознание, а обряды и та строгость, с которой их исполняют, влияют на психику гораздо сильнее словесной проповеди. Для эффектности своего заявления Дулуман ссылается на слова Максима Горького о том, что церковь всеми видами своей деятельности подобно туману и угару притупляет критическое мышление, ограничивая его ложными понятиями, потому тормозит развитие общества. Критика христианства в статье переходит в прямой призыв отречься от религии и защитит от ее влияния молодежь. Косвенные ответы на эти обвинения можно найти в трудах отечественного ученого профессора Дмитрия Викторовича Шмони́на [79; 80, с. 206–221].

Как уже говорилось, статья Дарманского, несмотря на то что композиционно выстроена в аналогичном ключе, не имеет гневных высказываний в адрес церкви, в ней не говорится о христианстве как о вредной болезни общества, в ней описывается личный кризис веры автора. «Чувство моральной неудовлетворенности, ощущение обременительности своего положения заставили меня искать моральную поддержку за пределами церковного мира» [19, с. 4], — пишет автор. Стоит отметить, что хотя статья Дарманского была опубликована в армянской газете, сам он был чадом Русской Православной церкви, потому не подвергает критике Армянскую Церковь.

Эти первые откровения выпускников духовных учебных заведений дают начало целой серии аналогичных писем, как в армянских, так и в русских га-

зетах, где излагается причина отказа от религиозных взглядов людей самых разных слоев населения [68, с. 2; 27, с. 2; 67, с. 3; 66, с. 3–4; 34, с. 3; 46, с. 3]. Цель данных публикаций — проиллюстрировать новый вектор антирелигиозной кампании правительства в печатной прессе. Также в выпусках «Коммуниста» 1958 г. это реализовывается с помощью идеи о невозможности сосуществования религиозного и научного мировоззрения. Для доказательства этой гипотезы М. Гапочка в статье «Социализм и религия непримиримы!» [8, с. 2] и Т. Псяян в статье «О религии и религиозных предрассудках» [57, с. 3] используют разные аргументы. Последний говорит о религиозном мировоззрении как о способе первобытного человека охарактеризовать окружающие его природные явления, перед которыми он был беспомощен. Продолжая эту мысль, автор статьи утверждает, что с появлением классового общества вера стала способом утешения для обиженных и угнетенных, а для господствующих классов — способом контроля простых людей; однако с уничтожением буржуазии как класса влияние религии сошло на нет, и советскому человеку оно чуждо. Тем не менее автор признает наличие отдельных очагов воцерковленности среди населения, но сводит это к помешательству под влиянием сект, народной привычке или активным попыткам иностранного внедрения религиозных установок.

В свою очередь М. Гапочка также высказывает мысль о том, что религия является не только внутренней, но и внешней угрозой для советского общества, однако использует для этого иные доводы. По ее мнению, за границей идеи марксизма зачастую сплетаются с идеями христианства. В СССР церковные организации приняли аналогичную модель поведения, направленную на сближение с коммунизмом: достижения советской науки приравнивают к воле Божьей, а учение коммунизма называют тождественным учению Иисуса Христа. Автор статьи не соглашается с данными высказываниями и говорит, что религиозные проповеди «дурманят» население, отвлекая его от строительства светлого будущего. Поэтому не стоит воспринимать веру иначе как врага любого советского гражданина.

В другом центральном издании Армянской ССР, «Комсомольце», за тот же период можно обнаружить похожие публикации. В одной из них [29, с. 4] религия сравнивается с кандалами, которые сковывают душу. Автор статьи, П. Иришин, считает, что молодые люди зачастую не понимают смысла религиозного учения, а исповедуют его просто потому, что «так нужно», суть же учения заключается в идеологии «раба», потому упоминание этой роли присутствует во всех церковных текстах, а особенно тяжелым в христианстве является положение женщины. Также автор заявляет, что религия отрицает идею мира во всем мире, ведь чужая вера всегда воспринимается как зло. Мировой истории, действительно, известны случаи религиозных войн и различного рода конфликтов, взять, к примеру, католичество и протестантизм (см. напр.: [78, с. 64–65]), однако такое поведение чуждо христианскому учению.

Московская пресса в 1958 г. прибегает к особому жанру антирелигиозной пропаганды. Речь идет о карикатуре, которая использовалась для изображения отсталости мышления религиозного человека. Например, живой иллюстрацией этого является рисунок «Молодые» [44, с. 2], где набожная пара с иконами в руках ставится в противовес собственным постаревшим и сгорбленным

теням, в чем прослеживается намек на устарелость религиозного мировоззрения, которое должно быть чуждо советской молодежи.

В армянских газетах карикатура появляется только через год. Одна из статей «Комсомольца» [70, с. 3], где подымается тема отношения религии к труду, сопровождается сатирическим портретом Акопа Мецатуряна, находящегося в постоянной праздности. Эту праздность автор публикации связывает с религиозными взглядами Акопа и изображает его глупым и жалким человеком, который разлагает общество. Похожего плана карикатура [18, с. 4] появилась в июльском выпуске «Голоса Колхозника». На ней верующие жуют кору деревьев, растущих возле особо чтимого монастыря, на глазах у шокированных мышей, надеясь, что Бог таким образом дарует им исцеление.

Стоит отметить, что в 1959 г. состоялся запуск ракеты в сторону Луны. Это поворотное событие для всей советской науки дало новый толчок антирелигиозной пропаганде в армянских газетах. За указанный год в них появилось порядка двадцати статей на религиозную тему, включая уже упомянутые. Космические открытия натолкнули атеистов на создание новой вехи в пропаганде несовместимости науки и религии, благодаря чему отдельные исследования стали посвящаться космогонии [30, с. 3] и биологии [5, с. 3; 62, с. 2; 63, с. 2].

Достижения космонавтики Советского Союза не могли не сказаться на обострении международных отношений, особенно с Соединенными Штатами, где христианство, по мнению советского человека, обладало невероятно сильным авторитетом. Это обстоятельство было использовано в антирелигиозной пропаганде, в первую очередь против католичества и американского сектантства. Уже в мартовском выпуске «Коммуниста» кандидат философских наук В. Сергеев утверждал, что все христианские деноминации, не имеющие центром своей юрисдикции СССР, являются политическим инструментом Америки в стремлении поработить мир [64, с. 3]. Главным идеологом использования религии в этом вопросе он называет главу Федерального совета христианских Церквей США Джона Фостера Далласа, о котором говорилось и в московской прессе [12, с. 2; 33, с. 2]. Сергеев видел опасность в этом человеке, поскольку он являлся также и главой особого фонда, созданного для объединения всех церквей мира «под руководством Америки». Отдельно отмечает автор статьи Свидетелей Иеговы как опаснейшую религиозную организацию, являющуюся агентом Соединенных Штатов, в чем с ним согласен и П. Сумарев в своей статье «Ч» [69, с. 2–3]. На основании вышеизложенного Сергеев делает вывод, что коммунистическая мораль совершенно отличается от морали религиозной. И если ранее авторы говорили про их схожесть по форме, но несоответствие по сути, то теперь вся религиозная нравственность объявлялась чуждой ценностям советского человека. О различии моральных ориентиров говорится и в другой статье [73, с. 3], но уже на примере понимания труда религией и социализмом. Здесь утверждается, что коммунизм видит труд наиболее полезным занятием в жизни человека, способствующим как его личному развитию, так и прогрессу всего общества, а религия преподносит это понятие как некую форму божественного проклятия за первородный грех Адама и Евы. Такое отношение к труду, по мнению автора статьи, ведет к стагнации.

В «Коммунисте» также можно встретить призыв [61, с. 3; 39, с. 3] усилить антирелигиозную пропаганду среди населения. В частности, в Армении предлагается два способа: национализация церковных праздников и агитационные мероприятия среди школьников и их родителей. Второе в республике организовано слабо, а многие родители отказываются сотрудничать, что усложняет насаждение атеистической идеологии в Ереване, Эчмиадзине и Шамшадинском районе.

Газета «Комсомолец» дополняет призыв, напечатанный в «Коммунисте», несколькими публикациями. В январе в рамках рубрики «Прочти эти книги» выходит справочная сводка «Для верующих и неверующих» со списком универсальной литературы, способствующей формированию атеистического мировоззрения. Аналогичная сводка одновременно публикуется и в московских газетах [21, с. 2; 77, с. 3; 60, с. 2; 76, с. 2].

Проводить как можно больше атеистических семинаров и лекций призывает и С. Погосян, автор нескольких зарисовок [51, с. 3; 52, с. 2] из жизни рядовых граждан. В своих статьях он использует примеры трагедий в семьях верующих людей, акцентируя внимание на отсутствие помощи Божьей в решении этих проблем. Автор делает вывод, что Бога не существует, а религиозные течения затуманивают сознание людей, потому особая антицерковная пропаганда требуется в Ленинкане (ныне город Гюмри), Ереване и Эчмиадзине как самых религиозных городах Армении.

Загравивается в армянской прессе и тема влияния религии на семейную жизнь. Кандидат педагогических наук К. Беляева в своей статье [6, с. 2] описывает крайности, в которые могут впадать верующие: случаи уморения себя голодом в пост среди мусульман, тяжелые болезни и высокая смертность среди младенцев, прошедших «ледяную» купель крещения, повсеместное пьянство из-за обилия религиозных праздников и рабское положение женщины.

В начале 60-х г. агитационные статьи «Коммуниста» снова ставят в центр внимания «противоречия» между религией и наукой. По данной теме выходит три научно-популярных статьи. Например, публикация [10, с. 3] доктора философских наук Н. Губанова посвящена вопросу наличия религиозности среди советских ученых, на что часто ссылаются верующие при защите своих убеждений. Этот тезис не опровергает и автор статьи, приводя историческую справку, однако он утверждает, что у данного феномена было две причины: стереотипы общества и личная ограниченность конкретных ученых в вопросах познания. Теперь же, по мнению автора, когда в науке господствует диалектический материализм, все больше ученых отрицают существование Бога. В том числе ученые-врачи, благодаря деятельности которых медицина в XX в. вышла на новый уровень. Несмотря на это, в Армении сохраняются большой процент религиозности среди врачей, а также процветает знахарство, о чем говорится в статье [42, с. 3] А. Меграбяна. Третья статья [26, с. 2] представляет собой краткое изложение основных взглядов В. И. Ленина по вопросам религии в социалистическом государстве. Опираясь на вождя коммунизма, автор статьи Е. Иванов объявляет Церковь пережитком буржуазного общества, в котором она всегда находится на службе у господствующего класса и помогает задурманивать пролетариев. Именно по этой причине при создании СССР борьба за отделение Церкви от государства имела крайне важное значение.

В июньском номере «Комсомольца» за 1960 г. впервые встречается письмо-откровение [32, с. 2] человека, ушедшего из Церкви. Его автор — бывший воспитанник Эчмиадзинской духовной семинарии В. Карчикян. Это откровение не носит столь антирелигиозного характера, как все предыдущие. По сдержанности его можно сравнить лишь со статьей П. Дарманского. Однако автор письма не вдается в критику христианских догматов, как это делал упомянутый выше бывший священник, не обвиняет духовенство в лицемерии и алчности, как это было в подобных статьях, опубликованных ранее в других изданиях. Эта история расставания молодого человека с религией проистекает, в первую очередь, от маловерия. Учеба в семинарии не была его сознательным выбором, он поступил туда, поскольку воспитывался в верующей семье. Переломным моментом для него становится запуск спутника в космос, который он считал домом Божиим. По мнению юноши, раз Творец не оградил свои владения от человеческого вторжения, значит, Его не существует. Это дало семинаристу повод без особых сомнений уйти из церкви, жизнь в которой была ему в тягость.

Совершенно иной характер носит статья «“Святой отец” сбежал» [4, с. 2] А. Балабекяна и Г. Гукасяна. Она повествует о новом священнике села Бжни Разданского района Тер-Арсене. Его фигура представляет собой собирательный образ всех пороков, приписывавшихся духовенству. Авторы статьи обвиняют священника в лицемерии, ростовщичестве, пьянстве, сквернословии, праздности и придают соответствующую отталкивающую внешность: тучный, маленькие глазки, неприятный голос. Сначала отец Арсен пользуется большим почетом у граждан, получая хорошие пожертвования, но позже под влиянием антирелигиозной коммунистической пропаганды жители села, как говорят авторы, осознают всю ничтожность этого человека и учения, которое он проповедует. Священник, а в его лице и Армянская Апостольская церковь, изгоняется прочь из села.

Вслед за этой зарисовкой приводится отчет [74, с. 2] по антирелигиозной деятельности в Эчмиадзине, вопрос о которой поднимался в выпусках предыдущего года. Комсомольцы отчитывались о проведении атеистических семинаров, а также введении в Эчмиадзине практики культурного просвещения и национализации церковных праздников.

Анализируя публикации 1961–1962 гг. можно сделать вывод, что антирелигиозная пропаганда начинает утихать. Особенно это заметно на фоне двух последних статей, приведенных выше. В «Комсомольце» за 1961 г. не выходит громких агитационных публикаций, а «Коммунист» ограничивается повторным исследованием [11, с. 3–4] отличий религиозной и коммунистической морали. В кратко обрисовывая историю христианства, Н. Губанов делает вывод, что религиозная мораль всегда эгоцентрична. В ней человек остается мерилем всех вещей, объектом всех действий, на которые при этом не в силах повлиять. Также одной из тем этого года вновь становятся секты и образ жизни их участников. В двух статьях, посвященных данному вопросу, особое внимание уделяется насилию над детьми: в первой [71, с. 3] описывается убийство мальчика отцом-сектантом, а во второй [58, с. 4] — затворническая жизнь детей, желающих вырваться из порочного круга религиозных предрассудков родителей. Через год аналогичная по характеру статья будет опубликована в газете «Комсомолец» [2, с. 2].

Период 1962–1963 гг. можно охарактеризовать как время спада антирелигиозной активности в армянской прессе. Последние несколько статей публикуются в основном в газете «Коммунист». В первый месяц 1962 г. выходит обновленный манифест о невозможности сосуществования религии и коммунизма, к которому прилагается программа антирелигиозной пропаганды на ближайшие годы [35, с. 2–3]. В документе повторяются тезисы о несовместимости науки и веры в Бога. Отдельно освещаются методы борьбы с религией в Армянской ССР: создание атеистических народных университетов, проведение атеистических вечеров и лекций в школах. В планах на будущее отмечается выпуск отдельного журнала «Религия и Наука» и распространение антирелигиозных брошюр.

Несмотря на это, в конце года была опубликована небольшая статья [47, с. 3] о тождественном открытии Национально-церковного собора в Эчмиадзине, где присутствовали иностранные делегаты, а Католикос всех армян Вазген I зачитал доклад о преданности Армянской Апостольской церкви миротворческим идеям.

В 1963 г. уже не публикуются научно-популярные статьи, где религия подвергается критике и противопоставляется науке. Более широкое распространение получают зарисовки из частной жизни. В «Комсомольце» за этот год выходит одна заметка [13, с. 3] о деятельности муллы Парнаке, который якобы лечит людей путем изгнания бесов. Читателей на конкретных примерах предупреждают об опасности деятельности таких шарлатанов, чьих пациентов только чудом удалось спасти от гибели благодаря своевременной помощи квалифицированных врачей. В статье также отмечается, что ограничивать деятельность подобных обманщиков — весьма сложная задача, ведь, несмотря на предание их обмана широкой огласке, в некоторых местах люди по-прежнему продолжают верить псевдоцелителям.

В том же ключе вновь освещается деятельность сектантов [55, с. 3]. Основной проблемой все еще является, несмотря на увеличение масштабов антирелигиозной пропаганды в Армянской ССР, высокая восприимчивость населения к их идеям. Для пробуждения в советском человеке естественного отвращения к подобным организациям в подробностях описываются скрытые под «святыми» идеями такие пороки нетрадиционных христиан, как жестокость, лицемерие, алчность, тунеядство и разврат.

С подобным негативом упоминаются и крупнейшие западные церкви. В частности, в «Коммунисте» выходит статья [65, с. 3] об англиканском епископе Джоне, который ради привлечения новых прихожан, переписывает основные постулаты своей религии в угоду современным тенденциям. Через характеристику деятельности епископа читателю озвучивается идея, что за границей подобные случаи не редкость, и «святые» люди стремятся приблизить религиозные обряды к популярной культуре, чтобы заинтересовать молодежь, пренебрегая самыми основами их веры.

В том же году выходят три итоговые статьи по идеологической пропаганде в Армянской ССР [40, с. 2; 31, с. 2; 28, с. 2]. Частично в них затрагиваются и вопросы атеистического просвещения среди населения. Отмечается, что за период 1962–1963 гг. число антирелигиозных кружков и семинаров повсе-

местно возросло на треть, однако руководители промышленных предприятий безответственно подходят к качеству содержания антирелигиозных курсов. Также недостаточное внимание уделено популяризации самостоятельного изучения атеистической литературы советскими гражданами.

На основе изученного выше материала можно сделать вывод, что антирелигиозная пропаганда в прессе Армянской ССР в период правления Н. С. Хрущева носила в основном общий характер и не была столь активной, как в прессе РСФСР. Критике в основном подвергалось религиозное мышление как таковое. Приоритетными являлись три направления: противопоставление науки и религии, откровения ушедших из Церкви людей и борьба с сектантством. Духовенство Армянской Апостольской Церкви не подвергалось критике, за исключением статьи 1960 г. «Святой отец» сбежал», где представлен негативный собирательный образ армянского священника. Немногочисленны и публикации, затрагивающие армянских верующих: набожные армяне высмеиваются в четырех статьях, и еще одна говорит об отречшемся армянском семинаристе. К тому же в газете «Комсомолец» освещаются значимые события из жизни Армянской Апостольской церкви, такие как Национально-церковные соборы и интронизация католикоса. Учитывая обстановку, в которой находилась Армянская церковь, и понимая, что в данной статье исследуются центральные республиканские газеты, можно сделать вывод, что церковь практически не критиковалась из-за желания Советского правительства влиять на огромную армянскую паству за границей. Однако общий корпус антирелигиозных статей в армянской прессе весьма велик, в то время как в газетах Азербайджанской ССР за тот же период встречается лишь две антирелигиозные статьи, одна направлена против господствующей религии, ислама [1, с. 2–3], а вторая — против культа Евангельских христиан-баптистов [53, с. 2–3]. Исходя из этого говорить о лояльном отношении к Армянской Апостольской Церкви даже со стороны властей Армянской ССР не приходится.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдуллаев Г. О реакционной сущности ислама // Бакинский рабочий: Орган Центрального и Бакинского комитетов Компартии Азербайджана. — 1960. — № 4. — С. 2–3.
2. Алтунян А. В паутине сектантов // Комсомолец: Орган Центрального комитета ЛКСМ Армении. — 1962. — № 109. — С. 2.
3. Арутюнян Р., Казарян А. Чарльз Дарвин (к 75-летию со дня смерти) // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1957. — № 93. — С. 3.
4. Балабекян А., Гукасян Г. «Святой отец» сбежал // Комсомолец: Орган Центрального комитета ЛКСМ Армении. — 1960. — № 100. — С. 2.
5. Батикян Г. Биология — враг религии // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1959. — № 219. — С. 3.
6. Беляев К. Религия и семья // Голос колхозника: Орган Калининского райкома КПА и райсовета депутатов трудящихся. — 1959. — № 46. — С. 2.
7. Возчиков М. Ватикан — орудие международной реакции // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1954. — № 128. — С. 4.
8. Гапочка М. Социализм и религия непримиримы // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1958. — № 180. — С. 2.

9. Григоров Н. Обвенчался раб божий Иаков // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1954. — № 73. — С. 3.

10. Губанов Н. Почему некоторые ученые веруют в бога? // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1960. — № 54. — С. 3.

11. Губанов Н. Христианская мораль и жизнь // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1961. — № 138. — С. 3–4.

12. Гудожник Г., Рясной В. Чудеса, техника и господь бог // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1958. — № 142. — С. 2.

13. Гулоян М. В рясе «святого» // Комсомолец: Орган Центрального комитета ЛКСМ Армении. — 1963. — № 117. — С. 3.

14. Гюльбекян Х. Происхождение жизни на Земле // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1954. — № 113. — С. 2–3.

15. Гюльбекян Х. Происхождение человека // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1954. — № 122. — С. 2–3.

16. Давтян Р. Почитатели церковных обрядов // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1954. — № 50. — С. 3.

17. Давтян Р. Почитатели церковных обрядов (продолжение) // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1954. — № 63. — С. 3.

18. Даже мышам завидно / Рис. И. Сычева // Голос колхозника: Орган Калининского райкома КПА и райсовета депутатов трудящихся. 1959. № 56. — С. 4.

19. Дарманский П. Почему я порвал с религией? // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1958. — № 126. — С. 3–4.

20. Для антирелигиозной пропаганды // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1957. — № 39. — С. 2.

21. Для верующих и неверующих // Комсомолец: Орган Центрального комитета ЛКСМ Армении. — 1959. — № 6. — С. 2.

22. Дулуман Е. Почему я перестал верить в бога? // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1958. — № 8. — С. 2–3.

23. Дулуман Е. Почему я перестал верить в бога? (продолжение) // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1958. — № 11. — С. 2–3.

24. Дулуман Е. Почему я перестал верить в бога? (продолжение) // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1958. — № 13. — С. 2–3.

25. Зигель Ф. Наука и религия о происхождении небесных тел // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1954. — № 125. — С. 2–3.

26. Иванов Е. В. И. Ленин о религии // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1960. — № 150. — С. 2.

27. Иванова Н. Он не нашей веры! // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1959. — № 51. — С. 2.

28. Идеологическую работу — на уровень задач развернутого строительства коммунизма // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1963. — № 167. — С. 2.

29. Иришин П. Цепи, сковывающие душу // Комсомолец: Орган Центрального комитета ЛКСМ Армении. — 1958. — № 141. — С. 4.

30. Исаян Т. Космогония против религии // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1959. — № 119. — С. 3.

31. Казарян Н. Боги умирают // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1963. — № 112. — С. 2.

32. Карчилян В. Как я и мои друзья порвали с религией // Комсомолец: Орган Центрального комитета ЛКСМ Армении. — 1960. — № 78. — С. 2.
33. Кисиль А. Воспитатели в сутанах // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1959. — № 24. — С. 2.
34. Клименко А. В. Смелее рвите религиозные пути! // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1960. — № 176. — С. 3.
35. Коммунизм и религия // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1962. — № 17. — С. 2–3.
36. Кончина Верховного Патриарха-Католикоса всех армян Георга VI // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1954. — № 110. — С. 3.
37. Краткий политический словарь. М.: Издательство политической литературы, 1988. — 476 с.
38. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 12. — М.: Издательство политической литературы, 1968. — 576 с.
39. Манучарян И. Атеистическое воспитание учащихся // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1959. — № 238. — С. 3.
40. Марксистско-ленинскую теорию широким массам трудящихся // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1963. — № 160. — С. 2.
41. Маят Е., Узков И. Кто такие «пятидесятники-трясуны»? // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1958. — № 178. — С. 2.
42. Меграбян А. Религия и медицина // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1960. — № 89. — С. 3.
43. Микаелян В. Классовая сущность религии // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1954. — № 50. — С. 3.
44. Молодые / Рис. Е. Скакальского // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1958. — № 236. — С. 2.
45. О Верховном Патриархе-Католикосе всех армян Вазгене I // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1955. — № 235. — С. 3.
46. Осипов А. А., Петухов Н. С. Они отошли от религии // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1960. — № 300. — С. 3.
47. Открытие армянского церковного собора // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1962. — № 231. — С. 3.
48. Открытие собора Армянской церкви // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1955. — № 233. — С. 3.
49. Паков. Н. Боженька, пошли мне тройку! // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1954. — № 63. — С. 3.
50. Памяти Верховного Патриарха-Католикоса всех армян Георга VI // Журнал Московской патриархии. — 1954. — № 6. — С. 66–69.
51. Погосян С. Берегись «капризов» бога // Комсомолец: Орган Центрального комитета ЛКСМ Армении. — 1959. — № 8. — С. 3.
52. Погосян С. Во власти предрассудков // Комсомолец: Орган Центрального комитета ЛКСМ Армении. — 1959. — № 123. — С. 2.
53. Полонский Л. Сектанты-мракобесы // Молодежь Азербайджана: Орган ЦК ЛКСМ Азербайджана. — 1958. — № 20. — С. 2–3.
54. Пребывание в Армении Председателя Межпарламентского союза лорда Стэйнсгэйта // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1955. — № 234. — С. 3.

55. Прибылов И. Вот они «Святые пастыри» // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1963. — № 161. — С. 3.
56. Прием в Армянском обществе культурной связи с заграницей в честь представителей зарубежных армян // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1955. — № 232. — С. 3.
57. Псаян Т. О религии и религиозных предрассудках // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1958. — № 84. — С. 3.
58. Равич Н. Сектанты уродуют детей // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1961. — № 288. — С. 4.
59. Реставрация Эчмиадзинского кафедрального собора // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1955. — № 231. — С. 3.
60. С позиций научного атеизма // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1958. — № 62. — С. 2.
61. Саакян В. Усилить научно-атеистическую пропаганду // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1959. — № 33. — С. 3.
62. Сальников Е. Т. Как наука и религия объясняют жизнь и смерть // Голос колхозника: Орган Калининского райкома КПА и райсовета депутатов трудящихся. — 1959. — № 21. — С. 2.
63. Сальников Е. Т. Как наука и религия объясняют жизнь и смерть (продолжение) // Голос колхозника: Орган Калининского райкома КПА и райсовета депутатов трудящихся. — 1959. — № 22. — С. 2.
64. Сергеев В. Коммунистическая и религиозная мораль непримиримы // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1959. — № 61. — С. 3.
65. Серов В. Скандал в святом семействе // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1963. — № 129. — С. 3.
66. Соколович В. Я больше не служитель церкви // Голос колхозника: Орган Калининского райкома КПА и райсовета депутатов трудящихся. — 1959. — № 69. — С. 3–4.
67. Спасский. Н. Почему я отрекся от церкви? // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1959. — № 158. — С. 3.
68. Столцова В. Почему я стала безбожницей? // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1959. — № 14. — С. 2.
69. Сумарев П. Что скрывается за проповедями сектантов? // Голос колхозника: Орган Калининского райкома КПА и райсовета депутатов трудящихся. — 1959. — № 66. — С. 2–3.
70. Теряев А. Стиляга с крестом на шее // Комсомолец: Орган Центрального комитета ЛКСМ Армении. — 1959. — № 83. — С. 3.
71. Томчин И. «Дети божьи» и их земные дела // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1961. — № 118. — С. 3.
72. Усилить антирелигиозную пропаганду среди молодежи // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1954. — № 3. — С. 1.
73. Фролов Ю. Наука и религия о значении труда // Коммунист: Орган Центрального комитета КП Армении. — 1959. — № 135. — С. 3.
74. Хачатрян С. Умело вести антирелигиозную пропаганду // Комсомолец: Орган Центрального комитета ЛКСМ Армении. — 1960. — № 102. — С. 2.
75. Хтрян Г. Религиозные пророчества и научные предвидения // Сталинец: Орган ЦК и ЕК ЛКСМ Армении. — 1955. — № 101. — С. 2.
76. Чернов А. Против религиозного дурмана // Московская правда: Орган Московского городского комитета КПСС и Моссовета. — 1959. — № 58. — С. 2.

77. Чикин В. Для верующих и неверующих // Московский комсомолец: Орган МК и МГК ВЛКСМ. — 1959. — № 10. — С. 3.

78. Шмонин Д. В. Введение в философию контрреформации: иезуиты и вторая схоластика // Verbum. — 1999. — № 1. — С. 58–79.

79. Шмонин Д. В. Технология блага: очерки теологии образования. — М.: Познание, 2018. — 280 с. 80. Шмонин Д. В. Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестник РХГА. — 2015 — Т. 16, вып. 4. — С. 206–221.

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.025

УДК 13.00.01

*А. А. Корольков**

О ТРАДИЦИИ ДУХОВНОГО НАСТАВНИЧЕСТВА В ОБРАЗОВАНИИ

В статье прослеживается история духовного наставничества (учительства) как самая длительная и поучительная. Исследуются различные формы наставничества — от пастырского попечения до писательского учительства русской литературы. Обосновывается необходимость преподавания русской философии в высшей школе как компонента духовного возрастания личности.

Ключевые слова: учитель, наставник, пастырь, старец, художественная литература, русская философия.

A. A. Korolkov

ON THE TRADITION OF SPIRITUAL GUIDANCE IN EDUCATION

The article traces the tradition of spiritual guidance (or tutorship) as a long and instructive way of training. Different forms of tutorship are investigated — from the spiritual tutorship of priests to the guidance of writers in Russian literature. A necessity to teach Russian philosophy in the higher institutes of learning as a component of the spiritual growth of one's personality is grounded.

Keywords: teacher, tutor, mentor, *starets* (spiritual father, monastic elder), literature, Russian philosophy.

Формирование человека во все века происходило под влиянием наставников — родителей, воспитателей, и не случайно еще в ветхозаветной культуре постоянно используются метафоры «отец» и «сын» для обозначения в текстах учителя и ученика [2, с. 76]. История духовного наставничества — самая длительная и поучительная, но в нашей философской и педагогической литературе

* Корольков Александр Аркадьевич, академик РАО, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; a-korolkov@mail.ru

она обойдена вниманием. О высшей форме учительского служения писали прежде всего как о духовном служении.

История учительства в христианстве неотделима от Христа и его ближайших учеников. «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то» (Ин. 13: 13). Около IV в. наименование Отцы и Учителя Церкви стало прилагаться к признанным среди верующих вероучителям, излагавшим свое учение как устно, так и письменно. Г. В. Флоровский в главе об Иоанне С.: Иоанне Златоусте выделил заголовок «Златоуст как Учитель» и отметил замечательную особенность Златоуста быть пастырем душ, а не оратором: «...его задача не в том, чтобы раскрыть или развить до конца ту или другую объективную тему, но в том, чтобы тронуть живое сердце» [16, с. 211]. Вот эта задача — тронуть живое сердце — открывается, к сожалению, не всякому педагогу, хотя обездушенная, бессердечная педагогика перестает быть педагогикой, учительством. А задача становится выполнимой, если слово учителя рождено самостоятельным преломлением книжных знаний, творческим отношением к своему делу. Еще в текстах Григория Паламы и Лествице встречаем мы уподобление наставника кормчему, которому «неприлично преподавать наставления, выписанные из сочинений других, так как и живописцам, когда они делают только списки с чужих рисунков» [10, с. 472].

О наставнической роли Учителя, отраженной в Евангелиях, писали многочисленные комментаторы, в т. ч. историки педагогики. «Содержанием педагогического учения (равно как и традиции) выступает в христианстве не только учение, но и личность Учителя» [2, с. 215]. Христианское воспитание предполагает высшую степень личностного воздействия учителя на ученика, в т. ч. следование наставлениям и жизни Христа. Существенно то, что, в отличие от других древних школ, «окружающие Господа были связаны с Ним не единством происхождения по плоти, но узами духовными» [9, с. 30].

В западной теологии и православном богословии издавна пристальное внимание было приковано к роли пастыря, а постепенно сложившаяся наука пастырского богословия обращена к изучению деятельности пастыря, этики пастырского служения, личностных качеств душепопечителя [1; 11]. Душепопечение пастыря не ограничивалось пределами храма, просвещенные священнослужители не только не чуждались науки, светской культуры, но являли подчас образцы преданности науке. В Российскую академию наук входили в свое время митрополиты Филарет, Макарий (Булгаков), Платон (Левшин), членом Российской академии образования уже в наше время стал патриарх Московский и всея Руси Алексий. А каким нераздельным служением и Церкви, и практической хирургии стала подвижническая жизнь епископа Луки (Войно-Ясенецкого)!

Чтобы приблизить образ Иисуса к воспитанию детей, предпринимались попытки расширить сведения об его детстве, это особенно выражено в апокрифических евангелиях. Во многих ранних комментариях апокрифа апостола Фомы его называют «философом» — так называли в те времена учителей высокого ранга, имевших вокруг себя более или менее устойчивые кружки — школы. Духовное наставничество распространялось не только на детей, в духовном попечении нуждаются все, независимо от возраста, образованности

и социального статуса. Даже святые стремились к еще большим духовным высотам, поскольку сознавали, что абсолютное совершенство недостижимо, оно не может быть совершеннейшим, «потому что совершеннейшее возрастать не может» [4, с. 168]. А совершенствование предполагает наставничество, попечение — непосредственное или совершающееся через воздействие книги, за которой тоже стоит человек.

Старцы, старчество — особо почитаемая в России форма наставничества. Пробудившаяся к религиозности интеллигенция второй половины XX столетия стала искать духовной опоры у монахов, батюшек, которых молва причисляла к старцам, — плыли на остров к отцу Николаю Гурьянову, ехали, шли к отцу Иоанну (Крестьянкину). Особое отношение к старчеству повторило искания интеллигенции начала XX в., оно обнаруживалось тогда даже у натур бунтарски свободолюбивых, это отразилось в автобиографических признаниях С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева. Старцев-наставников искали и их предшественники — Достоевский, братья Киреевские, Леонтьев; они нашли своего старца Амвросия в Оптиной Пустыни, он многое определил в их духовной биографии. Духовная встреча не может быть односторонней: если нет доверия к старцу, если гордыня препятствует вслушаться в его советы, предостережения, то встреча не произойдет, пример тому известен — это неизжитое возрастом бунтарство Льва Толстого.

Духовное наставничество проявляется более широко в исповедальных беседах с духовником, подчас именно с ним советуются о самом важном, сокровенном. Причем духовник равно нужен и крестьянину, и интеллектуалу, и даже патриарху. Мудрость духовника не в исключительности его интеллекта, а в душевной отзывчивости, ею с особенной остротой и силой обладали старцы, о них и сказано предельно точно — «сердцем мудрые». Именно так и назвал свою глубокую статью о старцах Достоевского Р. В. Плетнев, в ней показано, что многое из мыслей, поступков Зосимы созвучно с реалиями личности не только оптинского старца Амвросия, но и святителя Тихона Задонского, и с духовными исканиями самого Достоевского, в т. ч. в «Дневнике писателя». Плетнев писал:

Нет случайных имен героев... Впервые имя Зосимы упомянуто в «Бесах», когда Ставрогин посещает Лебядкина, то последний, указывая на скучную обстановку своей комнаты, говорит: «Вот-с живу Зосимой»... Достоевский влагал в уста Зосимы не только общие идеи православия, но и свои мысли и свою тоску по правде и по милосердию. Он отыскивал жадно в Житиях, у Тихона, в речах Амвросия учения о спасительности искушения. Он жаждал святых, ибо был так создан, по его словам, что «не мог жить без святых». Нужен был авторитет, традиция, народное, основное и вместе с тем — всемирное. И он обрел это в старчестве. По богословскому определению «старчество» состоит в искреннем духовном отношении духовных детей к своему духовному отцу, или «старцу», т. е. «окормителю» духовному [12, с. 83, 90].

Духовное наставничество проявило себя наиболее колоритно в XVIII столетии, когда тысячи паломников стали обращаться за молитвенной поддержкой к старцу Паисию Величковскому. «Но самый тип “учительного старца”, — как отмечал писатель Борис Зайцев, — идет из греческих монастырей, и у нас

в XV в. известен, например, учительный старец Филофей Псковский» [6, с. 122]. Учительство старца Филофея не ограничилось сроками его жизни, оно исторически определило судьбу России: его слова о Москве — Третьем Риме веками поддерживают традиции православия. И ныне, когда возродился Спасо-Елеазаровский монастырь неподалеку от Пскова, учительство старца Филофея, житие которого запечатлено в истории монастыря, незримо воздействует на паломников — слова старца Филофея, обращенные к великому князю Василию III остаются назиданием для всех поколений: «Богатству, что притекает, не отдавайте сердца... Не надейся на золото и богатство, и славу, и все это здесь собирается и здесь, на земле, остается» [15, с. 18]. Подобные назидания свойственны всем мировым религиям, поддерживающим духовное здоровье народов.

По-видимому, в современных условиях требуется органическое сочетание в формировании человека знаний философских и религиозных, поскольку они несут в себе высокое духовное содержание. Классик исследования пайдейи В. Йегер считал, что Платон «отождествил философию с пайдейей, таким образом наделяя это традиционное понятие высочайшим духовным достоинством» [8, с. 201]. Вместе с тем, как был убежден Йегер, «христианская пайдейя — это Библия... В Писании Дух говорит с человечеством, словно мудрый наставник, который никогда не забывает об узких границах возможностей своих учеников» [8, с. 137].

В России к этому всемирно значимому для образования сочетанию философии и религии надо непременно добавлять еще и художественную литературу, выделяя прежде всего духовные сокровища классической литературы. Русская литература сыграла спасительную роль в сохранении духовного здоровья нации, когда господствовала идеология атеизма. Очень точно эту роль выразил Валентин Распутин:

Две силы — родная вера и родная литература — духовно сложили русского человека, дали ему масштаб и окрылили его. Такого влияния и такого значения литературы ни в одном народе увидеть больше нельзя [14, с. 580].

Литературу у нас принято было называть учителем жизни, герои ее часто созидали лучшие качества детей, молодежи. Даже негативные качества героев направляли читателя к собственным нравственным оценкам и тем самым способствовали выработке шкалы духовной культуры. Понятно, что Онегин, Печорин, Базаров далеки от идеала для подражания, но их образы пробуждают собственные размышления читателя и эти размышления просветляют душу. С. С. Хоружий констатирует почти бесспорное:

Появление русской классики... создало литературе беспрецедентный, почти неограниченный авторитет в обществе, доставило ей невиданную силу воздействия на умы и породило в общественном сознании особую харизматическую фигуру «писателя-наставника», наделенного «учительной миссией» [18, с. 9].

Почему приходится сказать «почти бесспорное»? Потому что приведенное утверждение было бесспорным для определенного исторического времени — для эпохи классической русской литературы и советского периода,

когда писателя, настоящего писателя, а не борзописца, ценили как человека, несущего своим творчеством добро и красоту. Правда, русских писателей-классиков сбрасывали с корабля современности не только авангардисты, но и глубоко воцерковленные люди, убежденные в том, что вся светская культура изменила подлинно духовной литературе, музыке, живописи и ее учительские притязания извратили духовное становление личности. Трагический российский опыт XX столетия говорит о том, что не просто верующие, а даже семинаристы и священники впадали в безбожие или создавали для себя и других «новую духовность». Некоторые преодолевали помрачение и даже становились глубокими богословами, религиозными философами, как это произошло с С. Н. Булгаковым. Одну из глав автобиографической книги он так и назвал «Мое безбожие», это безбожие длилось от юношеских 14 лет до тридцатилетия. Нигилизм на длительное время убил все усилия родительского воспитания в семье священника, и только через полтора десятилетия открылись его глаза на то, что «в русской истории духовное сословие, при всех немощах, было действительно и наиболее духовным» [3, с. 25]. Виной разочарований в религиозной духовности часто становилась формализация школьного преподавания основ религиозной культуры; об уроках Закона Божия найдется немного радужных воспоминаний. Будущий религиозный философ Н. А. Бердяев получил в кадетском корпусе на экзамене по Закону Божию единицу при двенадцатибальной системе оценок. Духовность — не рассудочная категория, она может передаваться лишь от сердца к сердцу. Большая учености учителя — не залог того, что духовность затронет душу школьника, студента. «Есть истинное удивление мысли о Боге — радостное богословие. Флоренский, вопреки всей своей учености, учил именно этому богословию... Величие Флоренского не в учености, но в преодолении ее» [17, с. 34], — так писал о подлинном учителе сын выдающегося московского пастыря Иосифа Фуделя Сергей Фудель.

Нынче наступило время без эмоциональных крайностей адекватно отнестись к урокам духовности советского периода. Был там и аскетизм Павла Корчагина, были и искренние поиски нравственного совершенствования личности, были подвиги самопожертвования во имя спасения Отечества. Можно по-разному оценивать духовные мотивы подвигов индустриализации и Великой Отечественной войны — одни считают их плодами новой идеологии, другие — проявлением нравственных заповедей, укорененных в исторических традициях. В любом случае это было служение надындивидуальным целям, смыслом, т. е. проявлением духовных мотивов, противоположных эгоистическому себялюбию. Родители, школа, литература стремились воспитать порядочность, совесть, человечность, веру в существование высших целей жизни человека. Фактически это были попытки утвердить внерелигиозную духовность, в которой место Бога занял Идеал. Э. В. Ильенков написал статью «Идеал» как родственную классической его статье «Идеальное» для «Философской энциклопедии», издал популярную книгу «Об идолах и идеалах», а посмертно вышла книга его статей «Искусство и коммунистический идеал» [7]. И это тоже было духовное наставничество, которое существенно влияло на образование.

Было бы большой ошибкой сводить духовное учительство лишь к религиозному образованию и воздействию литературы, тем более что никогда не было однозначно просветляющего воздействия уроков религиозной культуры и литературы. Всегда в этих уроках, лекциях остается главное — кто и как воздействует.

Находили путь к читателям и книги о духовном наставничестве, опирающиеся на традиции исторического бытия народа. Эльмар Соколов сумел в 70-е гг. XX в. объединить коллектив авторов для написания книги «Духовное становление человека», изданной неправдоподобным для начала следующего века тиражом — 78 тысяч экземпляров [5].

Ныне остро стоит вопрос о возможностях высшей школы влиять на духовное формирование молодежи. Такие возможности находят творчески работающие учителя даже в преподавании математики. Впрочем, им есть на что опираться в отечественной педагогике. Сложившаяся на рубеже XIX–XX вв. Московская философско-математическая школа [13] прочертила яркий след и в математике, и в философии. Ведущим теоретиком школы был Н. В. Бугаев, автор философско-математических работ «Основные начала эволюционной монадологии». «Математика и научно-философское мировоззрение». Показательно, что П. А. Флоренский, внесший немалый вклад в достижения этой школы, относился к Н. В. Бугаеву как к своему учителю, а учительство рассматривал как основу действенного мировоззрения. Он был убежден, что только диада «учитель — ученик» способна подниматься по лестнице познания и духовного совершенствования. Флоренский считал высшей формой обучения живое общение учителя и ученика. Эти убеждения противоположны современным стремлениям организаторов образования вытеснить лекционно-семинарскую форму обучения из университетских аудиторий и заменить ее дистанционной, то есть фактически заочной. Дистанционное обучение, конечно, в условиях применения новых средств коммуникации несопоставимо с возможностями столетней давности, но оно не может стать абсолютной заменой живого общения профессора, научного руководителя со студентом, аспирантом.

Особую роль в духовном возрастании личности способна сыграть история русской философии, поскольку именно она выразила проблемы духовности, она была сосредоточена на выявлении смысла человеческого бытия, на отношении к проблемам добра и зла, смерти и бессмертия. Приходится сожалеть, что в условиях отсутствия социальных ограничений на чтение текстов религиозной философии не совершен прорыв в расширении и углублении изучения истории русской философии в высшей школе. Даже аспиранты в своем образовании вынуждены ограничиваться знакомством лишь с позитивистски ориентированным курсом истории и философии науки. Дело не просто в расширении философской эрудиции, а в углублении духовных запросов и духовной культуры современного образованного человека. История русской философии может выполнить существенные задачи духовного учительства, наставничества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний, митр. Сурожский. Пастырство. — Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2005. — 460 с.
2. Безрогов В. Г. Традиции ученичества и институт школы в древних цивилизациях. — М., 2008 (Памятники исторической мысли). — 459с.
3. Булгаков Сергей, прот. Автобиографические заметки. 2-е изд. — Paris: YMCA-PRESS, 1991. — 166с.
4. Григорий Палама, св. Триады в защиту священнобезмолствующих. — М., Канон, 1995. — 384с.
5. Духовное становление человека / сост. Э. В. Соколов. — Л., 1972. — 176с.
6. Зайцев Б. К. Св. Сергей — чудотворец и наставник // Зайцев Б. К. Избранное. — М.: Никая, 2015.
7. Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. — М.: Искусство, 1984. — 350 с.
8. Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2014. — 216 с.
9. Кассиан, еп. Христос и первое христианское поколение. 3-е изд. — Париж; М.: YMCA-PRESS, 1996. — 370 с.
10. Лествица Иоанна, игумена Синайской Горы. — М.: Лествица, 2002. — 472 с.
11. Макаров Илья, свящ. Грани современного пастырства: этика. — СПб., Изд. СПбПДА, 2018. — 174 с.
12. Плетнев Р. В. «Сердцем мудрые» (О старцах Достоевского) // О Достоевском. Сб. статей под ред. А. Л. Бема. — Прага, 1933. — Т. 2. — С. 73–92.
13. Половинкин С. М. Московская философско-математическая школа // Половинкин С. М. Русская религиозная философия. Избр. статьи. — СПб.: РХГА, 2010. — С. 280–300.
14. Распутин В. Г. «Откройте русскому человеку свет». О Ф. М. Достоевском // У нас остается Россия. — М., 2015. — С. 576–581.
15. Спасо-Елеазаровский монастырь. — СПб., 2014.
16. Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века. — Paris: YMCA-PRESS, 1990. — 240 с.
17. Фудель С. И. У стен Церкви. Моим детям и друзьям. — Троице-Сергиева Лавра, 2016. — 264 с.
18. Хоружий С. С. Философское и богословское творчество российской диаспоры // Русская философия в изгнании. Исследования и публикации. — М., 2012. — С. 8–95.

*Е. Н. Васильева**

**«САМЫМ ДИКИМ ИЗ ЛЮДЕЙ БЫЛ ЦАРЬ»:
ПЕТР I ГЛАЗАМИ МОНТЕСКЬЕ****

В статье рассматриваются особенности восприятия личности и реформаторской деятельности царя Петра I у Ш. — Л. Монтескье. Петровская тема раскрывается на материале не только магистральных сочинений писателя (роман «Персидские письма» и трактат «О духе законов»), но и вспомогательных текстов (сборники мыслей и наблюдений). В частности проанализированы происхождение сведений о Петре I и их интерпретация. Особое внимание уделяется устным источникам — свидетельствам очевидцев, которые способствовали формированию специфически негативного образа русского царя. В статье продемонстрировано, что Монтескье опирается на существующую европейскую традицию первой половины XVIII в., но значительно переосмысляет ее, ставя под сомнение широко распространенный взгляд на Петра I как на гениального правителя.

Ключевые слова: Петр I, Монтескье, образ, варвар.

E. N. Vasilyeva

**«THE MOST BARBAROUS OF ALL THE PEOPLE WAS THE TSAR»:
PETER THE GREAT THROUGH THE EYES OF MONTESQUIEU**

The paper deals with the specific perception of the tsar Peter the Great's personality and reforms by Montesquieu. The Petrovian topic is examined through the main writings of the French philosopher (the novel "Persian Letters" and the treatise "The Spirit of Laws"), but also through several secondary texts (the notebooks). The paper seeks to explore the sources of knowledge on Peter the Great and their interpretation. Particular attention is given to the oral sources — the accounts of eyewitnesses which contributed to form a specific negative

* Васильева Екатерина Николаевна, кандидат филологических наук, старший преподаватель Кафедры истории зарубежных литератур филологического факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; katia_vasilyeva@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, в рамках научного проекта № 19-011-00247 «Монтескье в отечественной и мировой философии и культуре: история и современность».

image of the Russian tsar. It was demonstrated that Montesquieu's conception of Peter the Great is based on the European tradition of the first half of the XVIIIth-century, but it is largely reinterpreted by the writer who contests the common representations of the tsar like a genius sovereign.

Keywords: Peter the Great, Montesquieu, image, barbarian.

«До сих пор лишь у людей, исключительно привязанных к географии или всеобщей истории, могло возникнуть намерение узнать Московию; но путешествие, которое его царское величество только что совершил во Францию, и его визит в Париж пробудили *всеобщее любопытство*» (курсив мой. — Е. В.) [13]. Это и подобные ему высказывания, которые нередко встречаются на страницах описаний путешествий в Россию первой половины XVIII в., емко резюмируют ту атмосферу, которая была вызвана в Европе вторым заграничным путешествием Петра I, продолжавшимся с января 1716 по октябрь 1717 г., и прежде всего его пребыванием во Франции. Французскому эпизоду действительно было суждено сыграть исключительную роль в истории идей: визит Петра I во Францию, по сути, открыл Россию для французов, положив начало диалогу между двумя странами. После долгого периода абсолютной незаинтересованности и пренебрежения, продолжавшегося несколько столетий, Россия оказывается в эпицентре политического, но также и философского интереса французских просветителей.

Будучи значимым событием международной политической жизни, визит Петра I во Францию и в особенности его пребывание в Париже были подробно освещены франкоязычной прессой, в частности авторитетными изданиями “La Gazette de France” и “La Gazette d’Amsterdam” [9, с.44]. К слову, именно эти газеты, наряду с более молодой лондонской “The Whitehall Evening Post”, основанной Д. Дефо, составляли основной круг источников политической информации для Ш. — Л. Монтескье. Ряд газетных вырезок из этих изданий, представлявших, по всей видимости, определенный интерес для французского писателя, был им сохранен в сборниках «Pensées» и «Spicilège», предназначенных преимущественно для записи собственных мыслей, а также цитат из произведений других авторов. В числе газетных вырезок довольно многочисленны те, которые имеют отношение к делам российским, однако упоминание о Петре I встречается лишь однажды. В статье, извлеченной из “La Gazette d’Amsterdam” (которую Монтескье, по традиции своих соотечественников, называет “Gazette de Hollande”) от 14 января 1718 г., сообщается об избрании Петра I почетным членом парижской Академии наук. В частности, автор статьи приводит подробности, связанные с отправкой новоизбранному члену экземпляра «Истории Королевской Академии наук», упомянув также благодарственное письмо, содержащее заверения в том, что «через тщательное изыскание всего, что его величество сможет обнаружить нового и любопытного в своих владениях, он попытается... заслужить имя достойного члена этой прославленной академии» [11, с.729].

О том, какое значение придавали в Европе визиту Петра I в Париж, свидетельствует также обильная литературная продукция самой различной жанровой природы — драматические произведения, памфлеты, мемуары и пр. Это со-

бытие послужило серьезным импульсом для формирования интереса к фигуре русского царя как персонажа художественного произведения и, как следствие, способствовало развитию петровской темы во французской литературе. Не будучи собственно историческими документами, эти сочинения тем не менее представляют исторический интерес, т. к. свидетельствуют о специфике восприятия личности и деятельности Петра I его европейскими современниками. Особенность рецепции заключается прежде всего в самой амплитуде реакции, которая колеблется от восторженного одобрения до жесточайшей критики. Как правило, предметом восхищения европейских авторов были выдающиеся качества Петра I как правителя: твердое намерение модернизировать страну, его независимый взгляд на ряд принципиальных вопросов социальной политики (меры, нацеленные на раскрепощение женщин, идея превосходства личной заслуги над происхождением) и религии (толерантность в отношении протестантов). В свою очередь, линия обвинения выстраивается преимущественно на критике царских манер, которые квалифицируются авторами как грубые, дикие, варварские. В числе наиболее распространенных общих мест в изображении Петра I во французской литературе XVIII в. следует отметить упоминания о пугающей внешности, сумасбродном поведении, пристрастии к алкоголю, вольном обращении с женщинами. Любопытно, что подобного рода гривуазные анекдоты о русском царе встречались во французской литературе еще задолго до знаменательного визита в Париж. Достаточно упомянуть анонимную книгу «Воспоминания шеваляе Азара», опубликованную впервые в 1703 г.: «никому никогда не доводилось видеть монарха со столь необычайными манерами»; «он походил больше на медведя, чем на человека»; «барышня не могла отвести от него глаз; ему вздумалось, будто он вызывает в ней такой же пыл, что и она в нем... он хотел было обнять ее без всяких церемоний; но она не пожелала этого терпеть и грубо оттолкнула его, отчего он весьма оскорбился. Он бросил ей какое-то грубое слово и захотел получить, силой то, чего добивался лаской»; «ему принесли водки с перцем... это было его обычное питье, он пил ее как обычную воду»; «когда его наконец удалось разбудить, он так разгневался, что готов был всех убить; никто не осмеливался приблизиться к нему, настолько он был разъярен» [8, с. 213–220].

Примечательно обращение Монтескье к петровской теме в контексте романа «Персидские письма» (1721). Учитывая относительную устойчивость представлений о Петре I в интеллектуальном пространстве Европы, очевидно, что образ царя у автора «Персидских писем» не является оригинальным: письмо LI, в котором раскрывается эта тема, почти полностью скроено из более или менее точно воспроизведенных выдержек, взятых из популярных в свое время сочинений о России, преимущественно из описаний путешествий. К примеру, автор письма, посланник Персии в Московии Наргум, пишет Узбеку о Петре I: «Он абсолютный властелин над жизнью и имуществом своих подданных...» [2, с.80]. Это высказывание дословно совпадает с текстом книги англичанина Джона Перри «Состоянии России при нынешнем царе», пользовавшейся особым вниманием Монтескье: «Корона Московии передается по наследству, а власть монарха столь деспотична, что он является *абсолютным властелином над жизнью и имуществом своих подданных*» (курсив мой. — Е. В.) [13, с. 8]. Между

тем, эти слова не принадлежат самому Перри. Оригинал сочинения был издан в Лондоне в 1716 г. под названием «The State of Russia under the present Czar», однако уже в 1717 г. вышло в свет сразу несколько изданий на французском языке. В частности, Монтескье пользовался парижским изданием, в котором собственно перевод сочинения Перри был дополнен исторической частью от издателя, основанной на различных свидетельствах «лучших историков». К такому более раннему источнику восходит и высказывание об абсолютной власти русских монархов. Возможно, источником послужило «Описание трех посольств графа Карлейля», автор которого еще в 1669 г. писал: «Правление в Московии не только монархическое, но также и деспотическое, или тираническое, потому что цари являются не только монархами, но и господами и полными властелинами над жизнью и имуществом своих подданных» (курсив мой. — *Е. В.*) [10, с. 344].

В том же письме ЛН Наргум касается принципиального вопроса о реформаторской деятельности Петра I и ее восприятию его подданными: «Но царствующий ныне государь решил все переменить. У него вышла большая распря с ними по поводу бород...» [2, с. 81]. Монтескье не останавливается подробно на этом сюжете, лишь вскользь упомянув о негодовании, с которым была встречена инициатива царя по борьбе со старообрядческой традицией ношения бороды. Между тем, эта частная тема борьбы с бородами впоследствии настойчиво проникает в различные тексты Монтескье, прежде всего на страницы трактата «О духе законов» (1748). Например, писатель намекает на нее в кн. XI гл. 2 «Различные значения, придаваемые слову “свобода”»: «Некий народ долгое время принимал за свободу обычай носить длинную бороду», уточняя в примечании: «Московиты не могли смириться с тем, что царь Петр их стриг» [3, с. 136].

Но, пожалуй, наиболее симптоматично появление этой темы в контексте кн. XIX гл. 14. В этой главе, носящей название «Каковы естественные средства изменения нравов и обычаев народа», Монтескье излагает свою идею о принципах справедливого управления. В частности говорит о том, что если монарх намерен произвести серьезные перемены в жизни своего народа, он «должен преобразовать посредством законов то, что установлено законами, и изменять посредством обычаев то, что установлено обычаями» [3, с. 265]. С точки зрения автора «Духа законов», менять существующие нравы и обычаи народа на новые путем внедрения закона недопустимо, поскольку речь идет о категориях разного порядка. Необходимо, чтобы нравы и обычаи, будучи естественным проявлением духа народа, эволюционировали естественным путем. Между тем, Монтескье пишет: «Закон, обязывавший московитов брить бороду и укорачивать платье, и насилие Петра I, приказывавшего обрезать до колен длинные одежды каждого, кто входил в город, были порождением тирании» [3, с. 265].

В глазах французского писателя сам факт того, что Петр I намеревался изменить старинные обычаи русского народа (обычай носить длинную бороду и длинные одежды) и приблизить их к европейским, являл собой положительную инициативу. Однако царь стремился к тому, чтобы его замысел был осуществлен сиюминутно, для чего прибегнул к наиболее эффективному,

но вместе с тем и наиболее радикальному способу — закону, обязывающему его подданных следовать новой моде. Именно в этом, по мысли Монтескье, и состояла его главная ошибка, поскольку была выбрана неверная политическая тактика. Вместо того, чтобы действовать мягкостью, посредством примера, Петр I использовал тиранические меры по отношению к своему народу и тем самым проявил себя плохим законодателем. Для Монтескье подобная линия поведения является существенным аргументом в пользу идеи о деспотическом характере власти в России. Очевидно, что многократное возвращение Монтескье к тому эпизоду русской истории, который связан с петровским «законом о бороде», неслучайно и что вообще интерес к фигуре Петра I проистекает не из простого «любопытства», которым отмечена французская литература первой половины XVIII в., а из серьезного раздумья над проблемой законодателя, которая имеет принципиальное значение в системе идей Монтескье.

Притом что «Персидские письма» и «Дух законов» содержат, безусловно, основной материал, из которого формируется образ не только Петра I, но и России в целом, специфика этих книг состоит именно в том, что они представляют собой законченные, хорошо продуманные сочинения, предназначенные для широкого распространения. На фоне «отшлифованных» высказываний, содержащихся в главных сочинениях Монтескье, выделяются мысли, заключенные в сборниках “Pensées” и “Spicilège” — своего рода интеллектуальной лаборатории писателя. По определению К. Дорнье, эти книги образуют некий авантекст — комплекс идей, предназначенных для дальнейшего употребления в ином дискурсивном пространстве [7, с. 304]. Эти спонтанные идеи, не подвергшиеся авторской самоцензуре или какому-либо переосмыслению, способны существенно дополнить образ русского царя, обнажив в нем новые грани.

В частности, “Pensées” и “Spicilège” содержат записи устных сообщений иностранных собеседников Монтескье. Эти записи относятся преимущественно к 1728 г., т. е. к периоду, когда писатель находился в начале своего трехлетнего путешествия по Европе. Европейский grand tour, в ходе которого Монтескье посетил Австрию, Венгрию, Италию, Германию, Голландию и, наконец, Англию, продолжался с апреля 1728 по май 1731 г. Первым и одним из важнейших направлений этого путешествия была Вена. Этот город — своего рода перекресток дипломатического мира в эпоху Просвещения — являл собой в высшей степени идеальное место встреч для занимающих известное положение иностранцев. Монтескье прибыл в Вену в сопровождении своего друга лорда Вальдеграва, только что назначенного послом английского короля в Вене, и благодаря этому обстоятельству легко был принят в венское дипломатическое общество. Именно здесь ему случилось завязать связи с несколькими иностранцами, которые и сообщили ему некоторые сведения о личности и политической деятельности Петра I. В отличие от многих других «мыслей», эти сведения напрямую не были использованы писателем впоследствии при работе над соответствующими главами «Духа законов», но они определенно способствовали формированию специфического образа русского царя, подтверждая некоторые «предустановленные» идеи Монтескье, сложившиеся на основании прочитанных им книг.

Среди венских собеседников Монтескье стоит упомянуть датчанина Эверта (Эдуарда) Дейхмана. В 1725 г. Дейхман был назначен командующим флотом

Священной Римской империи и проявил достаточную энергию, предприняв ряд инициатив по реформированию флота и его стратегическому развитию. Согласно записи в “Spicilège”, сделанной Монтескье со слов адмирала, прежде чем принять командование императорским флотом, Дейхман намеревался поступить на русскую службу. Случай предоставился в Варшаве, где Дейхман мог лично видеть Петра I, однако встреча произвела на датчанина крайне негативное впечатление, видимо, послужившее причиной его отказа от своего намерения. Сведения, почерпнутые Монтескье из бесед с датским адмиралом, касаются преимущественно нравов Петра I, который изображен как человек «склонный к пьянству», «страшный во хмелю» и «совершенный безбожник» [11, с. 830]. В частности, Дейхман сообщал следующие подробности: «...он запер в закрытом помещении десяток мужчин, которых нарек кардиналами, напоил их водкой, заставляя отпивать с ложки как будто для причащения. Затем заставил их пройти процессией, чтобы избрать Папу. <...> Чтобы высмеять греческую религию, он заставил нарядить шута патриархом и усадил рядом с собой за стол» [11, с. 830].

Монтескье лишь фиксирует анекдот, не вынося никаких оценок событиям, которым, по всей вероятности, ни он сам, ни его собеседник не были в состоянии найти какого-нибудь более или менее подходящего объяснения. Между тем, сцены, свидетелем которых был Дейхман, являются не чем иным, как шутовской затей Петра I, известной как «Всешутейший, всепьянейший и сумасброднейший собор». Как многократно отмечалось исследователями этого явления, Собор, где главные роли были распределены между первыми сановниками государства, политическими единомышленниками царя, был своего рода пародийным социальным институтом, структура и церемониал которого были разработаны самим Петром I как жестокая карикатура на структуру и церемониал церкви, прежде всего православной. Традиционно расцениваемые как увеселительное действо, Соборы в известном смысле продолжают, хотя, как отмечает Л. А. Трахтенберг, и в несколько маргинальном ключе, европейскую традицию карнавальная культуры, уходящую корнями в Средние века [4, с. 89–90]. Вместе с тем они выходят далеко за рамки сугубо шутовского действия, являя собой свидетельство революционного характера преобразовательной деятельности Петра I в области религии, которая в конечном счете была нацелена на отделение церкви от государства. Именно потому, что истинный смысл петровской затей в том виде, в каком она была изображена Дейхманом, не был понятен Монтескье, писатель не дал дальнейшего развития этому сюжету. Вместе с тем рассказ датчанина дополнял портрет Петра I новыми непривлекательными чертами.

Представляется, что из числа венских информаторов наибольшее воздействие на Монтескье оказал португалец Жуан Гомеш да Силва, граф де Тарука. На момент встречи в Вене граф исполнял функции полномочного министра Португалии, зарекомендовав себя как влиятельный политик, в частности за счет значительного вклада в работу мирного конгресса в Утрехте, призванного положить конец Войне за испанское наследство подписанием Утрехтского мирного договора в 1713 г. Как отмечает И. Клуни, обширная переписка графа, в которой нашли отражение его колоссальный опыт дипломатической работы и глубокое

знание политических интриг крупнейших дворов центральной и северной Европы, содержит исчерпывающие сведения для изучения внешней политики этих стран в первой половине XVIII в. [5, с. 427]. Монтескье, очевидно, полностью разделяет общее мнение о своем собеседнике и выражает ему абсолютное доверие. В своих путевых заметках, впервые опубликованных лишь в XIX в. под названием «Путешествия», Монтескье скажет о нем: «... человек очень уважаемый, в том числе и самим императором [Карлом VI], которому он оказал не одну услугу, когда тот был еще Карлом III в Португалии, человек приветливый, обходительный, любезный, рассудительный, к тому же очень умен» [12, с. 13].

Неудивительно, что Монтескье с особым вниманием отнесся к сообщению графа де Тарука о Петре I, зафиксированному им с мельчайшими подробностями. Рассказ графа, очевидно, произвел на Монтескье сильнейшее впечатление, которое нашло выражение в словах: «Самым диким из людей был царь. Во время своего второго голландского путешествия он был еще диче» [11, с. 828]. Петр I находился в Голландии в то самое время, когда граф завершал там свою очередную дипломатическую миссию. По свидетельству графа, во время своего голландского путешествия царь демонстрировал поведение, недостойное монаршей особы: разъезжал без сопровождения в повозке, которая от быстрой езды на глазах очевидцев опрокинулась в канал, раздавал пощечины всякому, кто осмеливался подойти слишком близко, и пр. Между тем, рассказ графа содержит не только свидетельства голландских происшествий, но и множество других событий, не имеющих отношения к голландскому периоду и вообще не относящихся к разряду личных свидетельств. Многие из описываемых событий произошли через много лет после возвращения Петра I из заграничного путешествия и, кроме того, носят очень личный, даже интимный характер:

Он [граф де Тарука] говорил также, что... он [Петр I] был отравлен царицей. Обнаружилась ее связь с одним французом, а после смерти сына, которого он назначил своим преемником, он решил умертвить ее и жениться на наследнице греческой династии, которая живет в Московии и якобы имеет какие-то права на Константинопольскую империю, чтобы однажды ими воспользоваться; — что императрица, опасаясь этого, сказала беременной, чтобы остановить его; — что в этот период царю вдруг разохотилось ее ... [ср. в тексте: «le Czar un jour se trouva en goût de b... pour elle »], так что он сказал ей: «Нужно признать, ты пленяешь меня, я вздумал было отделаться от тебя, но более не осмеливаюсь»; что она приняла это к сведению и что она и Меншиков сделали свое дело... [11, с. 828–829]

Сбивчивый, фрагментарный рассказ графа на первый взгляд представляет собой мозаику невероятных фактов, на фоне которых отчетливо просматриваются контуры отталкивающего портрета царя: человек, не знающий меры, одинаково страшный как в страсти, так и в ненависти, способный к крайним проявлениям любви, которые таят в себе опасность молниеносно и беспричинно обернуться безжалостным преследованием, — и сами чувства его, и образ действий чрезмерны, гипертрофированны, безрассудны. Это в равной мере касается всех сфер его жизни и деятельности: семьи, дружбы, политики.

Между тем, все упомянутые факты так или иначе соотносятся с реальными фактами биографии Петра I. Действительно, отравление — одна из версий

кончины царя в 1725 г. Согласно этой версии, к отравлению были причастны приближенные царя, в первую очередь, Екатерина I и князь Меншиков. Далее граф упоминает о связи царицы с неким французом — вероятно, речь идет о камергере Екатерины I, немце (а не французе) Виллиме Монсе, пользовавшемся милостью царицы и казненном в 1724 г. Смерть сына, о которой говорится далее, была другой большой трагедией Петра I. Известно, что царь возлагал большие надежды на маленького Петра Петровича, видя именно его продолжателем своего дела, однако в 1719 г. трехлетний царевич умер, оставив российский престол без наследника. Известно также, что после его смерти вопрос о наследнике стал одной из основных забот царя — именно в этих обстоятельствах появляется княжна Мария Кантемир, сестра знаменитого поэта, русского посла в Лондоне, затем в Париже Антиоха Кантемира. Связь Петра I с княжной Кантемир была довольно прочной, и у Екатерины I были основания для тревог в случае, если бы ребенок родился. Что касается сведений о претензиях на «Константинопольскую империю», они также имеют под собой основание, хотя и не подтвержденное, согласно которому мать Марии Кантемир, Кассандра Кантакузен, вела свое происхождение от византийских императоров.

Граф де Тарука, которому Монтескье приписывает сообщение об этих событиях, казалось бы, демонстрирует глубокую осведомленность в отношении частной жизни русского царя. Однако стоит признать, что по объективным причинам он не мог быть свидетелем этих событий, которые, таким образом, восходят к иному источнику. Представляется, что происхождение этого рассказа может быть связано с таким явлением, как исторический анекдот. Жанр исторического анекдота был весьма популярен в XVIII в. в Европе, а затем и в России. Примечательно при этом, что как в Европе, так и в России, одним из наиболее популярных персонажей исторических анекдотов был русский царь Петр I. Повышенный интерес к царю как персонажу исторического анекдота свидетельствует одновременно о признании его исключительной роли в историческом процессе и о необходимости осмысления, поиска источников и мотивов его поступков, этой «чрезмерности», которая лежит в основе всех его действий. В свою очередь, в силу своей популярности анекдоты сыграли существенную роль в создании образа Петра I как в русской, так и европейской мысли [1, с. 19].

Как отмечает С. А. Мезин, применительно к XVIII в. исторический анекдот следует рассматривать в узком значении, как разновидность исторического повествования, при этом не отождествляя его напрямую с историей [1, с. 18]. Согласно определениям во французских словарях эпохи Просвещения, этим словом обозначались истории о тайных делах монархов, не предназначенные для обнародования. Например, словарь А. Фюретьера (1727) дает следующее определение:

Термин, которым пользуются некоторые историки, чтобы озаглавить историю о тайной или частной жизни монархов; т. е. воспоминания, которые до сих пор не были напечатаны и не должны были увидеть свет, потому что в них говорится либо слишком свободно либо слишком откровенно о нравах и поведении лиц высшего ранга [6].

В этом смысле история и исторический анекдот имеют разнонаправленный интерес. Если первая повествует прежде всего об историческом человеке и его великих деяниях, во втором акцент смещается на собственно человека в исторической личности, его нравы и поведение. Человек и государственный деятель выступают как две независимые категории. Следуя этой логике, собственно человеческие качества, поведение и образ жизни человека должны оцениваться независимо от его качеств как государственного деятеля. Плохой человек не обязательно является плохим законодателем. Наиболее распространенный взгляд на Петра I в Европе был именно таков: большинство европейских авторов, современников царя, отмечали его дурные манеры, но единогласно признавали его гениальным правителем, превратившим «варварскую» Московию в «цивилизованную» Россию. Многочисленные анекдоты, обнажая грубость нравов Петра I, тем не менее не отменяли величия его заслуг.

Однако позиция Монтескье существенно отличается. В контексте зарождающегося в Европе мифа об искусном монархе, творце новой нации Монтескье очень сдержан в оценке петровских реформ. Дело в том, что Монтескье не допускает разделения на человека и государственного деятеля: эти две ипостаси исторической личности, существующие во взаимодействии, оказывают непосредственное влияние друг на друга. Для Монтескье плохой человек не может быть хорошим государственным деятелем. Характеризуя Петра I как «самого дикого из людей», писатель, по сути, отказывает ему в том, что для большинства европейских просветителей составляло его основную заслугу. Монтескье одним из первых среди мыслителей Просвещения усомнился в Петре I именно как в государственном деятеле, связав его неудачу не с чем иным, как с его человеческими качествами. В глазах Монтескье грубые манеры царя выступают естественным препятствием для правильной и эффективной реализации его программы реформ.

В то время как общепринятая тенденция сводилась к тому, чтобы изображать московитов варварами, а Петра I — героем, которому принадлежала заслуга в одиночку вырвать их из состояния варварства, приобщив к искусствам и наукам, Монтескье в определенном смысле изображает ситуацию в опрокинутом виде, как бы меняя стороны ролями. Это вовсе не означает, что писатель отрицает «варварское» начало московитов, но, в отличие от своих современников, не обвиняет их в этом, а напротив, объявляет жертвами. Петр I стремился изменить нравы и обычаи своих подданных, сообщив им нравы и обычаи «цивилизованных» народов, но, преследуя в целом благую цель, он использовал те методы, которые были понятны ему самому. Он рос в атмосфере жестокости (династические интриги, кровавые восстания, пытки и смертная казнь), она была для него в самой природе вещей и потому стала его естественным орудием преобразований. Петр I прибегал к жестокости по отношению к своему народу, потому что считал его диким, однако сам был «самым диким из людей». Как могут они не быть варварами, если их наставник — варвар? Однако именно в этом, по мысли Монтескье, и заключалась роковая ошибка царя, обращавшегося со своими подданными с жестокостью, которой они не заслуживали, и хотевшего преобразовать страну путем насильственного насаждения новых обычаев, в то время как в этом не было необходимости.

Свидетельство графа де Тарука не только не противоречило представлению Монтескье о Петре I, но напротив, укрепляло будущего автора «Духа законов» в его мнении, во многом способствуя формированию негативного образа Петра-законодателя. Беспощадный портрет царя, восходящий к расказу графа, завершается ироничными словами Монтескье:

Эти вещи и многие подобные им... дают весьма дурное представление об этом герое. Он объяснял свою жестокость тем, что его народ создан для того, чтобы к нему так относились, но люди одинаковы везде. Не может быть, чтобы тут были одни скоты, а там — одни ангелы. Если они не стоят большего, в том вина законодателя [11, с. 829].

Наконец, в сборниках мыслей Монтескье содержится также ряд критических высказываний, в которых подвергается сомнению эффективность преобразований Петра I в области торговли, которая, как известно, была одним из приоритетных направлений политики царя. Полагая, что развитие внутренней и внешней торговли является неременным условием для укрепления страны, Петр I предпринял ряд беспрецедентных мер: по всей стране прорываются каналы, открывающие новые пути сообщения; обосновавшись на балтийском побережье, Петр добивается того, чтобы именно здесь, в Петербурге, находился главный морской порт, занявший место прежнего порта в Архангельске, располагавшегося на Белом море. Тем самым он вершил настоящую революцию во внешней торговле России, развернув само направление торговых путей таким образом, чтобы сократить дистанцию между европейскими и русскими портами.

Следует отметить, что проблема торговли, так же, как и проблема законодателя, является одной из чувствительных сфер интересов Монтескье. Опираясь на примеры разных стран, автор «Духа законов» одобрительно оценивает опыт тех из них, чьи законы способствовали развитию внешней торговли и, напротив, критикует политические меры, направленные на ее ограничение. Понимая торговлю как вид экспансии, Монтескье тем не менее признает ее положительную роль для всех участников торговых отношений, которая выражается в стимулировании государственной мощи и укреплении свободы [14, с. 19]. В этом плане развитие торговых отношений выступает выгодной альтернативой военному завоеванию, которое встречает жесткую критику Монтескье, расценивавшего его как форму проявления деспотизма.

Между тем, инициативы Петра I, нацеленные на развитие торговых отношений, не находят поддержки у Монтескье, чьи идеи в целом созвучны былым настроениям соотечественников царя. Одна из мыслей, зафиксированных в «*Spicilège*», гласит: «Когда царь перенес торговлю из Архангельска в Петербург, он полностью уничтожил торговлю Московии...» [11, с. 781] Писатель находит по меньшей мере восемь причин, которые, с его точки зрения, объясняют несостоятельность петровского замысла. Примечательно при этом, что почти половину из них составляют причины климатического характера: Финский залив замерзает на более продолжительное время, чем Архангельское [Белое] море; Балтийское море очень бурное, опасное; каналы большую часть времени

покрыты льдом и т. д. Таким образом, опираясь на свою климатическую теорию, Монтескье стремится доказать, что огромные риски, на которые пошел Петр I, переводя главный торговый порт России из Архангельска в Петербург, не были оправданы: согласно Монтескье, сам климат региона, который, по замыслу царя, должен был взять на себя функцию основного торгового направления страны, противоречит логике торговли, являясь мощным препятствием для ее успешного развития.

Не меньший скептицизм писатель демонстрирует и в отношении тех мер, которые были предприняты Петром I на юге страны: «Царь Петр I соединил Черное море с Каспийским с помощью канала, идущего от Танаиса [Дона] до Волги. Между тем, следовало соединять народы с народами, а не пустыни с пустынями» [11, с. 541]. Сведения об этом грандиозном начинании Петра I восходят, с большой степенью вероятности, к упоминавшейся ранее книге англичанина Джона Перри «Состояние России при нынешнем царе», использовавшейся Монтескье в качестве приоритетного источника сведений о России. Обращение к этому источнику, содержащему множество субъективных, а порой и вовсе ошибочных суждений, в данном случае оправдано тем, что автор книги и есть непосредственный участник описываемых событий, как нельзя лучше осведомленный о предмете описания: именно под началом Перри велось строительство канала, призванного обеспечить сообщение между Доном и Волгой, о чем подробно засвидетельствовано в книге. В частности, английский инженер сообщает, что, прибыв в Россию по личному приглашению Петра I для осуществления работ по строительству канала, он смог с успехом реализовать проект лишь наполовину — начавшаяся война со шведами не позволила довести начатое дело до конца [13, с. 6]. Говоря о соединении Черного и Каспийского морей как о свершившемся факте, Монтескье не очень внимателен к исторической правде, но очевидно, что правда здесь уступает генеральной идее, которая прослеживается во всей совокупности высказываний о Петре I: энергия, с которой русский царь принялся за преобразование своей страны, будь то в сфере культуры и быта или в сфере экономической, зачастую находит неверное применение. Сообщение Перри, как и многочисленные сообщения прочих информаторов Монтескье, трактуется им таким образом, чтобы дискредитировать образ Петра I как великого реформатора.

В глазах Монтескье проекты Петра I амбициозны, дерзки, поражают своим масштабом, соотносясь с натурой и обликом самого царя (в одной из своих «мыслей» Монтескье писал: «Царь был не высок, он был огромен» [11, с. 469]), однако реальный эффект от них едва ли ощутим, а порой и вовсе губителен. Восприятие личности и политики русского царя у Монтескье на всех этапах его творческой биографии далеко от идеализированного, набиравшего силу в европейской литературе, приведшего к формированию «петровского мифа». Для автора «Духа законов» истоки этого мифа следует искать в произведениях таких авторитетных писателей, как Фонтенель («Похвальное слово царю Петру I», 1725) или Вольтер («История Карла XII», 1731), однако в действительности созданный ими образ не более чем досадный предрассудок. Монтескье, по сути, демифологизирует Петра I, отказывая ему в роли творца новой России и героя эпохи Просвещения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мезин С. А. Анекдоты о Петре Великом как явление русской историографии XVIII в. // Историографический сборник. — Саратов: Изд-во СГУ, 2002. — Вып. 20. — С. 18–54.
2. Монтескье Ш.-Л. Персидские письма // Французский фривольный роман / пер. с фр., примеч. А. Бондарева, А. Михайлова, В. Жирмунского. — Москва: Эксмо, 2008.
3. Монтескье Ш.-Л. О духе законов. — М.: Мысль, 1999.
4. Трахтенберг Л. А. Сумасброднейший, Всешутейший и Всепьянейший собор // Одиссей: Человек в истории. — М.: Наука, 2005. — С. 89–118.
5. Cluny I. O conde de Tarouca e a diplomacia na época moderna. — Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
6. Dictionnaire universel contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes des sciences et des arts, par A. Furetière, éd. revue, corrigée et augmentée. — La Haye, 1727. — Т. I.
7. Dornier C. Les “Pensées” de Montesquieu comme espace de constitution de l’auteur // Studi Francesi. — 2010. — Vol. 161 (LIV / II) . — P. 304–314.
8. Mémoires du Chevalier Hasard. Traduits de l’anglois sur l’original manuscrit. — Cologne: Pierre Le Sincère, 1703.
9. Mézine S. La visite en France de Pierre le Grand en 1717 dans la presse francophone // Вивлююика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. — 2016. — Vol. 4. — P. 43–58.
10. Miège G. La relation de Trois Ambassades de Monseigneur le Comte de Carlisle. — Paris: P. Jannet, 1857.
11. Montesquieu Ch.-L. Pensées. Le Spicilège, éd. Louis Desgraves. — Paris: Robert Laffont, 1991.
12. Montesquieu Ch.-L. Voyages. — Paris: Arléa, 2003.
13. Perry J. État présent de la Grande Russie ou Moscovie: Contenant l’histoire abrégée de la Moscovie: Un abrégé chronologique des Czars ou Empereurs qui y ont régné jusqu’à present: Et la relation de ce que Pierre Alexeowitz à present regnant a fait de plus remarquable dans ses Etats / traduite de l’anglois de Jean Perry. — Paris: chez Jean Boudot, 1717.
14. Spector C. Montesquieu, l’Europe et les nouvelles figures de l’empire // Revue Montesquieu. — 2005–2006. — N8. — P. 17–42. — URL: http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM08_Spector_17-42.pdf (дата обращения: 29.07.2020).

*А. П. Жуков**

ПУТЬ К ПЕРЕСТРОЙКЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ В БРАЗИЛИИ И ТЕОРИЯ Ш.-Л. МОНТЕСКЬЕ О РАЗДЕЛЕНИИ ВЛАСТЕЙ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)**

Статья посвящена рассмотрению системы политического устройства современной Бразилии в сопоставлении с теорией разделения властей Ш.-Л. Монтескье как основы правильного функционирования государства и гаранта свободы каждого человека. Отмечается разграничение понятий общества и государства у Монтескье. Анализируется современное состояние системы государственного управления в Бразилии, привлекаются труды современных бразильских ученых, а также высказывания политических деятелей, в которых указывается острая необходимость проведения реформ в современном меняющемся мире. Делается вывод о том, что система Монтескье, являясь гарантом свобод личности, вместе с тем оказывается тем сдерживающим фактором, который делает невозможным внедрение новых принципиальных и необходимых реформ.

Ключевые слова: Монтескье, теория разделения властей, Бразилия, реформа.

A. P. Zhukov

THE PATH TO THE RESTRUCTURING OF THE POLITICAL SYSTEM IN BRAZIL AND THE THEORY BY CH.-L. MONTESQUIEU ON THE SEPARATION OF POWERS (TO POSE THE PROBLEM)

The article deals with the system of political structure of modern Brazil in comparison with the theory of separation of powers of S. L. Montesquieu, as the basis for the proper functioning of the state and the guarantor of freedom of every person. It is noted about the

* Жуков Андрей Павлович, кандидат филологических наук, доцент кафедры истории зарубежных литератур Филологического факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; a.p.zhukov@spbu.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00247 «Монтескье в отечественной и мировой философии и культуре: история и современность».

differentiation of the concepts of society and the state in Montesquieu's works. The article analyzes the current state of the public administration system in Brazil, draws on the works of modern Brazilian scientists and statements of political figures, which indicate the urgent need for reforms in the modern changing world. It is concluded that the Montesquieu's system, being the guarantor of individual freedoms, is at the same time a deterrent that makes it impossible to introduce new fundamental and necessary reforms.

Keywords: Montesquieu, theory of separation of powers, Brazil, reform.

Шарль-Луи Секонда барон де Ла-Бред и де Монтескье (1689–1755) явился главным теоретиком общества и государства во Франции эпохи Просвещения. Он занимает особое место среди ученых, которые анализируют вопросы осуществления власти в государстве. Несмотря на то что концепция разделения властей в прообразе восходит еще к Аристотелю (который говорил о совещательной, исполнительной и судебной властях, не затрагивая при этом вопросов об их разделении), а Джон Локк посвятил много страниц вопросам концентрации властей в одних руках, именно Монтескье принадлежит первенство в формулировке теории разделения государственной власти на три ветви — законодательную, исполнительную и судебную — как наилучшую форму ее организации. Эти вопросы Монтескье так или иначе рассматривает в своих основных трудах: «Персидские письма», «Рассуждения о причинах величия и падения римлян» и в особенности в книге «О духе законов», в которой и сформулирована окончательно данная теория.

Теория Монтескье возникла в эпоху абсолютной монархии во Франции, основы которой были заложены в правление Людовика XIV (вспомним его девиз: «Государство — это я») и при которой монарх одновременно является законодателем, исполнителем и судьей. Именно в противопоставление этой отживающей системе Монтескье в русле новых идей эпохи Просвещения разрабатывает теорию разделения властей как основу для создания и защиты свободы людей в государстве, где не будет перевеса того или иного органа и соответственно угрозы политическим свободам, т. к. предоставление исполнительной и законодательной власти одному и тому же лицу неизбежно приводит к тирании (так как судебная власть при таком раскладе не будет объективна, а станет защищать интересы власти, установившей закон и исполняющей его).

Во избежание злоупотреблений со стороны одного лица (или группы лиц) и чтобы государство не стало тиранией, на каждую ветвь власти нужно возложить собственные полномочия, имеющие определенные ограничения: необходима система «сдержек и противовесов», чтобы исключить злоупотребление властью для любой из ветвей.

С точки зрения Монтескье, разделение властей — основа правильного функционирования государства: «Чтобы не было возможности злоупотреблять властью, необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга» [1, с. 290].

Такая концепция, по мысли Монтескье, гарантирует безопасность граждан от произвола и злоупотребления власти. Произвол же следует из человеческой природы: «Любой человек, наделенный властью, склонен злоупотреблять ею, и он идет в этом направлении, пока не достигнет установленной для нее границы», — отмечал Монтескье [1, с. 345].

Законодательная власть в свободном государстве есть в первую очередь выражение общей воли народа. Она должна предоставить право в виде законов, обязательных для всех граждан. По мысли Монтескье, законодательная власть должна быть передана народу. В случае, если это не может быть реализовано из-за большого количества людей, эту функцию должен брать на себя представительский орган.

Исполнительная власть есть орган исполнения общей воли государства, она распространяется на всех граждан. Ее функции — выполнять законы, принятые законодательной властью. Исполнительная власть должна сосредотачиваться в одних руках, поскольку эта «сторона правления почти всегда требует быстрых действий, выполняется лучше одним, чем коллективом» [1, с. 541].

Судебная власть «карает преступников и решает споры частных лиц» [1, с. 575], тогда как две предыдущие власти регулируют и выполняют общие дела государства. Важно, что свобода и безопасность граждан зависят прежде всего от функционирования судебной власти.

По мысли Монтескье, наличие законов — важнейший принцип государственности, именно они регулируют отношения между людьми. При этом верховным законом должно выступать благо народа. Государство — категория абсолютной справедливости. Монтескье писал: «Государство не может быть несправедливым, не имея в своем распоряжении рук, посредством которых эти несправедливости совершаются» [1, с. 236].

В своих работах Монтескье, кроме того, разграничивает понятия общества и государства. Возникновение государства он связывает с определенным этапом исторического развития общества. Монтескье писал, что «главная цель государства — примирить противоречия, возникшие между людьми в обществе, и направить их в русло правовой формы развязки споров между частными лицами, используя общую силу, если отдельные индивиды не захотят подчиняться установленному правопорядку» [1, с. 223]. Согласно теории общественного договора, он считает государство исторически необходимым условием существования общества, предопределенного всеми факторами постепенного его развития.

Возникнув в трудах Монтескье, теория разделения властей реализовалась в бытовании государственных аппаратов всей современной цивилизации. Эта идея с момента своего возникновения формулировалась как теория контроля и равновесия социально-политических сил в обществе. В современной мире демократическая система правления характеризуется тем, что имеет конструкцию, позволяющую властям контролировать друг друга и при этом оставаться независимыми. Данная теория нашла прямое отражение и закреплена в учредительной документации демократических государств, которые имеют самостоятельные и независимые ветви власти: законодательную, исполнительную, судебную. Большое внимание при этом уделяется вопросу взаимодействия властей.

Подчеркнем, что в настоящее время не создано другой более эффективной теории государственного управления, если не говорить о деспотических формах и концентрации всех властных полномочий в одних руках. При этом такая система далеко не идеальна и не абсолютна. Обратимся

в связи с этим к политической ситуации в Бразилии, взглянув на нее с самых истоков.

Возникновение национальных государств в странах Латинской Америки восходит в целом к периоду XVI–XVII вв. Уже на ранних этапах государственности здесь имело место разграничение национальной и региональной властей. При этом федерализм в странах Латинской Америки был тесно связан с уже отжившим к тому времени в Европе феодализмом и зачастую основывался именно на нем. Так, центральная власть копировала европейские образцы, а местная власть базировалась на старых традиционных местных принципах. Федеративные системы в некоторых странах Латинской Америки, в т. ч. в Бразилии, впервые возникают в начале XIX в. и во многом основываются на опыте США.

В последней четверти XX в. в странах Латинской Америки происходил переход к новой демократической модели управления.

В настоящее время по форме государственно-политической организации Бразилия является федерацией, разделенной на 26 штатов, федеральный округ (со столицей) и муниципалитеты. В состав федерации входят три федеральные территории. Бразилия — президентская республика. Президент обладает широкими полномочиями. Высшая законодательная власть в Республике Бразилии согласно ст. 44 Конституции осуществляется Национальным конгрессом. Двухпалатный Национальный конгресс состоит из Палаты депутатов (487 депутатов) и Федерального Сената (72 члена). Обе палаты избираются прямым и тайным голосованием (депутаты на 4 года, сенаторы — на 8 лет).

Глава государства, правительства и верховный главнокомандующий — Президент Республики, избираемый непосредственно гражданами на 4 года (до 1994 г. — 5 лет) без права переизбрания. Одновременно с Президентом избирается Вице-президент.

В Бразилии наших дней, несмотря на то что полнота политической и экономической власти находится в руках центрального правительства, региональные власти имеют большие полномочия, необходимые в т. ч. и для эффективного сбора налогов и расходования средств для поддержания экономики (децентрализованная система). Важно подчеркнуть, что разделение властных полномочий между центральной и региональной властями оказывает существенное влияние на политику и политические решения.

Д. Шиавон, современный исследователь политической ситуации в странах Латинской Америки, отмечает:

По мере усиления распределения властных полномочий приходится согласовывать все большее количество интересов и позиций для формирования большинства, необходимого для изменения *status quo*. Политические изменения становятся все более дорогостоящими с точки зрения времени и ресурсов, что делает тенденцию к сохранению *status quo* доминирующей. Следуя логике *ceteris paribus*, можно заключить, что страны с президентской формой правления в меньшей степени готовы к переменам и менее эффективны, чем политические системы с парламентской формой правления. Страны с двухпалатным парламентом — в меньшей степени, чем страны с однопалатным парламентом. Страны

с федеративной формой государственного устройства — в меньшей степени, чем централизованные государства [2, с. 160].

Здесь артикулируется важная, на наш взгляд, мысль о том, что именно политическая система (в Бразилии она сходна с описанной) лежит в основе консервативных взглядов и малой подвижности в сторону реформ и преобразований.

В современной науке остро дискутируются вопросы о взаимовлиянии политики и экономики, политических структур и общества. При этом зачастую в центре внимания оказываются вопросы политического конституционного устройства, наиболее отвечающего сегодняшним реалиям, наиболее эффективного с точки зрения управления, сохранения политической стабильности и экономического роста. Так, например, исследователи часто сравнивают два типа правления — президентскую и парламентскую республики. Появляются исследования о роли конституциональных конфигураций и, конечно же, о распределении полномочий и власти между исполнительной, законодательной и судебной ветвями.

При этом негативные явления напрямую связываются с тем, что не соблюдаются положения Монтескье, предусматривающие сдерживающие механизмы: «...это происходит из-за того, что некоторые законы, разработанные Монтескье, находятся в противоречии с тем, что происходит в современной Бразилии» [4, с. 2645].

В научной литературе неоднократно отмечается факт «кризиса политической системы Бразилии и необходимости ее перезагрузки» [6, с. 52], показательны и сами заголовки статей: «Перечитывая Монтескье» [6], «Отправив Монтескье в чулан: о несоблюдении заповедей конституционной независимости трех ветвей власти республики» [5], «Прощай, Монтескье» [3]. В последней статье автор прямо заявляет:

Если мы видим какое-то будущее у административно-правового поля, нам необходимо построить новую аналитическую модель. В XXI в. мы нуждаемся в гораздо более объемной модели, охватывающей все разнообразие мира, учитывающей весь накопленный опыт, чем то, что было предложено Монтескье [3, р. 14].

Важным среди прочих является и вопрос о разграничении полномочий между центром и местными, региональными властными структурами. В научной литературе [2] принято говорить об унитарных системах, т. е. таких, в которых конституция устанавливает формальное единство между центральными и региональными властями. Именно такую систему мы видим в современной Бразилии.

Отмечается, что уже концу 70-х гг. XX в. политическая жизнь Бразилии находилась в тупике [3]: множество политических партий, ограничения законодательных полномочий Конгресса, раздробленность и поляризация всей политической системы. В 1983 г. Бразилия перешла к демократии, при этом изначально существовала тенденция к конфликту между органами власти различных уровней.

В 1988 г. в Бразилии прошли важные конституционные реформы, которые расширили полномочия Президента Республики. Но Президент не имеет

большинства в Конгрессе из-за сохранившегося хаотичного (разнородного) состава политических партий и слабой партийной дисциплины.

Так, например, Бразильская Прогрессивная партия, возглавлявшаяся в 90-е гг. президентом Колором ди Мелу, имела очень низкий уровень представительства в законодательном органе (8,2% и 6,2% в Палате представителей и Сенате соответственно), при этом Партия Бразильского демократического движения, имевшая большинство, контролировала только 21,7% в верхней палате и 32,1% — в нижней [2, с. 164]. Поэтому имел место максимально возможный уровень разделенного правления.

В результате это создает большие препятствия для стабилизации и проведения серьезных политических реформ. Между обществом и Президентом в последние десятилетия наблюдается разрыв, предложения, как правило, не получают должной поддержки. Это не ведет к стабилизации экономической системы.

Если бы губернаторы и мэры обладали меньшими полномочиями, они не служили бы помехой на пути необходимых преобразований. Президенты Бразилии, начиная от Жозе Сарнея, стремились стабилизировать экономику и реформировать государство, но не могли этого сделать из-за существующей системы разделения властей.

На этом фоне конфликт между органами власти различных уровней очевиден и играет роль сдерживающего механизма на пути реформирования страны. Поэтому в проводимой в последние десятилетия странами Латинской Америке публичной политике Бразилия сохраняет консервативные позиции и придерживается устоявшейся традиции, лишь поверхностно проводя общезначимые реформы, что приводит к закрытости ее экономики и отставанию по многим показателям от других стран.

Принятие Конституции 1988 г., а также ряда поправок к ней в 2001 г. не привело к решению первостепенных вопросов в контексте преобразований в системах экономического, научного, культурного и коммуникативного потенциала страны «как выражения феномена глобализации» [6, с. 54].

Таким образом, система разделения властей Монтеस्कье, с одной стороны, является гарантом свобод и государственности в Бразилии, с другой — сдерживающим фактором на пути политических преобразований и развития экономики, необходимых в современном меняющемся мире. Новый мир требует новой системы, которая, однако, не сформулирована, хотя потребность в ее создании остро намечена.

ЛИТЕРАТУРА

1. Монтеस्कьё Ш.-Л. Избр. произв. — М.: Госполитиздат., 1955.
2. Шиавон Дж. Разграничение властных полномочий между центром и регионами в странах американского континента и обновленный мексиканский федерализм: старые институты, новые политические реалии // Сравнительное Конституционное обозрение. — 2006. — № 3 (56). — С. 155–165.

3. Ackerman Bruce. Adeus, montesquieu. Good-bye, Montesquieu // Revista de direito administrativo. — Rio de Janeiro. — 2014. — Vol. 265, jan./abr. — P. 14-23.
4. Nogueira Dourado E. A., Augusto N. F., Andrade Correa Rosa, C. M. De. Dos Três Poderes de Montesquieu à Atualidade e a Interferência do Poder Executivo no Legislativo no Âmbito Brasileiro // Anais do V Congresso Internacional de História. — Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá. — P. 2638-2649.
5. Pinheiro I. A., Vieira L. J., Motta P. S. Mandando Montesquieu às favas: o caso do não cumprimento dos preceitos constitucionais de independência dos três poderes da república // Revista da administração pública — Rio de Janeiro. — 2011. — N45(6), nov./dez. — P. 1733-1759.
6. Zaidan de Carvalho A. D. Montesquieu e a releitura da separação de poderes no estado contemporâneo: elementos para uma abordagem crítica //. Revista Lex Humana. — 2019. — Vol. 1, N2, jul. — dez. — P. 40-65.

ДОСТОЕВСКИЙ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА (к 200-летию со дня рождения писателя)

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.028

УДК 128

*В. Ш. Сабиров, О. С. Соина**

О «ПРЕДАТЕЛЬСТВЕ» НАТУРЫ ЧЕЛОВЕКА**

На материале романа «Преступление и наказание» рассматривается дар Ф. М. Достоевского как художественно-антропологического экспериментатора. Р. Раскольников совершает сложно мотивированное преступление, главным мотивом которого является стремление через убийство старухи-процентщицы осознать себя принадлежащим к «необычным» людям, возвышающимися над добром и злом, имеющим право судить и наказывать кого бы то ни было. Этот жуткий антропологический эксперимент, задуманный и осуществленный Раскольниковым над самим собой, не удался, ибо его человеческая натура не выдержала содеянного им преступления и он невольно стал совершать поступки, его разоблачающие. Поскольку его натура не была создана для преступления и на деле в ней сохранилась подлинная человечность, она и повела себя так «предательски». В статье детально рассматривается понятие природы человека в трактовке Ф. М. Достоевского, опирающегося на восточно-христианскую антропологическую традицию.

Ключевые слова: преступление, «кровь по совести», натура человека, «кожаные ризы» aberrация совести, идейная моноomania, сверхчеловек, вина, человечность, любовь, возрождение.

V. Sh. Sabirov, O. S. Soina
ABOUT THE "BETRAYAL" OF HUMAN NATURE

Based on the material of the novel "Crime and punishment", the authors consider the talent of F. M. Dostoevsky as an artistic and anthropological experimenter. R. Raskolnikov

* Сабиров Владимир Шакирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики; sabirov-soina@211.ru;

Соина Ольга Сергеевна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и истории, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики; sabirov-soina@211.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-90001\19.

commits a ambiguously motivated crime, the main motive of which is the desire to realize oneself as belonging to “unusual” people who rise above good and evil, who have the right to trial and punishment over anyone. This terrible anthropological experiment, conceived and carried out by Raskolnikov on himself, failed him, because his human nature could not stand the crime he had committed, and he unwittingly began to commit acts that exposed him. Since his nature was not created for crime, and in fact it retained a genuine humanity, it behaved so “treacherously”. The article deals in detail with the concept of human nature in the interpretation of F. M. Dostoevsky, based on the Eastern Christian anthropological tradition.

Keyword: crime, “blood on conscience”, human nature, aberration of conscience, ideological monomania, Superman, guilt, love, humanity, revival.

Рассудок знает только то, что успел узнать (иного, пожалуй, и никогда не узнает; это хоть и не утешение, но отчего же этого и не высказать?), а натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательно и бессознательно, и хоть врет, да живет.

Ф. М. Достоевский. Записки из подполья

Ф. М. Достоевский до сих пор является одним из наиболее читаемых авторов. Его художественный авторитет непоколебим, а его творческое наследие до сих пор привлекает внимание знатоков и истолкователей его творчества. Он также по праву занял место одного из величайших мыслителей человечества, несмотря на то что не написал ни одного собственно философского трактата! Однако в то время как Ф. М. Достоевский уже достаточно хорошо изучен как писатель и мыслитель, как это ни парадоксально, остается практически неисследованным его уникальный дар художественно-антропологического экспериментаторства, т. е. его способности ставить своих персонажей в самые необычные житейские обстоятельства, детально исследуя при этом характер их поведения и реакцию на них окружающих людей. Так, можно с полной уверенностью утверждать, что ряд его произведений представляет собой виртуозно поставленные и безупречно срежессированные художественно-антропологические эксперименты, где посредством неподражаемого творческого мастерства писателя показано, как порой в невыносимых по тяжести житейских обстоятельствах испытываются душа человека, его свобода, ум, воля, характер. В этих искусственно созданных писателем условиях существования, зачастую совершенно провокационного свойства, человек действительно раскрывает себя в полной мере, совершая неожиданные поступки, среди которых равным образом возможны и нравственные падения, и духовные взлеты.

Мотивы преступления Раскольникова

В данной статье мы сосредоточимся на романе «Преступление и наказание», который также в целом представляет собой некий уникальный художественно-антропологический эксперимент, не имеющий аналога во всей мировой литературе.

Так, с нашей точки зрения, Ф. М. Достоевский в этом романе пытается понять, как себя поведет себя человек, замысливший сложно мотивированное преступление, поскольку в его основе лежат: во-первых, экономический

фактор (крайняя нищета и абсолютная «тупиковость» жизненного положения Раскольникова); во-вторых, сознательно прокламированная жажда социальной справедливости, оформляемой им в виде своеобразной идеи-фикс, некой мономании, осознаваемой им как ожесточенная потребность восстановить всячески попираемую социумом социальную справедливость:

Сто, тысячу добрых дел и начинаний, которые можно устроить и поправить на старухины деньги, обреченные в монастырь! Сотни, тысячи, может быть, существований, направленных на дорогу; десятки семейств, спасенных от нищеты, от разложения, от гибели, от разврата, от венерических больниц, — и все это на ее деньги. Убей ее и возьми ее деньги, с тем чтобы с их помощью посвятить потом себя на служение всему человечеству и общему делу: как ты думаешь, не загладится ли одно, крошечное преступленье тысячи добрых дел? За одну жизнь — тысячи жизней, спасенных от гниения и разложения. Одна смерть и сто жизней взамен — да ведь тут арифметика! Да и что значит на общих весах жизнь этой чахоточной, глупой и злой старушонки? Не более как жизнь вши, таракана, да и того не стоит, потому что старушонка вредна. Она чужую жизнь заедает... [1, с. 54];

в-третьих, глубокое, духовно обусловленное стремление преступить запретную для людей роковую «черту», за которой злодеяние как бы само собой превращается в подвиг, а преступление перестает быть таковым и знаменует нечто столь великое, что решившийся на «кровь» человек может разом превратиться в подобие Наполеона, возвысившегося над добром и злом, и, таким образом, осуществить в себе радикальный онтологический переворот, отдаляющий его от остальной, серой и убогой человеческой массы («Тварь ли я дрожащая или право имею...» [1, с. 322]). Иначе говоря, Раскольников замыслил произвести над самим собой, над собственной человеческой природой некий чудовищный антропологический эксперимент, дабы на деле убедиться в своей принадлежности к некой особой элите «необычных» людей.

Надо сказать, что писатель с усердием и методичностью истинного «естествоиспытателя» наблюдает процесс реализации Раскольниковым этого чудовищного «эксперимента», выявляя чрезвычайно много несовпадений между замыслом и реализацией преступления, между, так сказать, «теорией» и «практикой», планом «предприятия» и реальными обстоятельствами его осуществления. Более того, затем писатель испытывает своего героя уже в плане маскировки им своего уже совершенного злодеяния, а также попыток избежать разоблачения следователем и другими людьми, равно как и полагающегося ему, как преступнику, наказания за убийство двух человек с последующим ограблением их имущества. Наконец, и это самое главное, в романе Ф. М. Достоевский исследует очень сложный духовно-нравственный процесс саморазоблачения Раскольникова, крах его личностных притязаний, а также драму и трагедию преступника, содержащего в себе самом невыносимую муку и жесточайшее наказание за содеянное.

Натура человека по замыслу Ф. М. Достоевского

Одним из главных помощников писателя, можно сказать, прямым и непосредственным «руководителем» его художественно-антропологического

эксперимента является гениальный следователь Порфирий Петрович, оказавший тончайшим знатоком потаенных глубин человеческих душ, вследствие чего прекрасно понимающем поведение и психологию людей, дерзнувших совершить тяжкое преступление:

Ну, так вот-с, продолжаю-с: остроумие, по-моему, великолепная вещь-с; это, так сказать, краса природы и утешение жизни, и уж какие, кажется, фокусы может оно задавать, так что где уж, кажется, иной раз угадать какому-нибудь бедненькому следователю, который притом и сам своей фантазией увлечен, как и всегда бывает, потому тоже ведь человек-с! Да натура-то бедненького следователя выручает-с, вот беда! А об этом и не подумает увлекающаяся остроумием молодежь, «шагающая через все препятствия» (как вы остроумнейшим и хитрейшим образом изволили выразиться). Он-то, положим, и солжет, то есть человек-то-с, частный-то случай-с, incognito-то-с, и солжет отлично, нахитрейшим манером; тут бы, кажется, и триумф, и наслаждайся плодами своего остроумия, а он — хлоп! да в самом-то интересном, в самом скандалезнейшем месте и упадет в обморок. Оно, положим, болезнь, духота тоже иной раз в комнатах бывает, да все-таки-с! Все-таки мысль подал! Солгал-то он бесподобно, а на натуру-то и не сумел расчитать. Вон оно, коварство-то где-с! Другой раз, увлекаясь игривостию своего остроумия, начнет дурачить подозревающего его человека, побледнеет как бы нарочно, как бы в игре, да слишком уж натурально побледнеет-то, слишком уж на правду похоже, ан и опять подал мысль! Хоть и надует с первого раза, да за ночь-то тот и надумается, коли сам малый не промах. Да ведь на каждом шагу этак-то-с! Да чего: сам вперед начнет забегать, соваться начнет, куда и не спрашивают, заговаривать начнет беспорывно о том, о чем бы надо, напротив, молчать, различные аллегории начнет подпускать, хе-хе! Сам придет и спрашивать начнет: зачем-де меня долго не берут? хе-хе-хе! И это ведь с самым остроумнейшим человеком может случиться, с психологом и литератором-с! Зеркало натура, зеркало-с, самое прозрачное-с! Смотри в него и любуйся, вот что-с! Да что это вы так побледнели, Родион Романович, не душно ли вам, не растворить ли окошечко? (нежирный курсив наш. — В. С., О. С.) [1, с. 263–264].

Так вот, в данной статье мы как раз бы и хотели детально рассмотреть феномен НАТУРЫ человека, чтобы понять ее роль в совершении и укрывательстве преступления, а главное — в саморазоблачении, самообличении, признании и последующем претерпевании наказания преступником.

С нашей точки зрения, натура человека у Ф. М. Достоевского-художника обладает строго индивидуализированными характеристиками, об этом убедительно свидетельствует не только приведенный выше монолог Порфирия Петровича, но и суждения Разумихина, сомневающегося в причастности к убийству маляра Николая:

...неужели ты, доктор, ты, который прежде всего человека изучать обязан и имеешь случай, скорей всякого другого, натуру человеческую изучить, — неужели ты не видишь, по всем этим данным, что это за натура этот Николай? Неужели не видишь, с первого же разу, что все, что он показал при допросах, святейшая правда есть? [1, с. 109].

Вообще понятие природы довольно часто встречается в романе, это слово употребляется в прямой речи писателя или его героев. Однако было бы

ошибочным полагать, что натура есть просто какая-то специфическая черта характера отдельного индивида, пусть даже главенствующая (предположим, алчность, скупость, добродушие, безалаберность, честность и т. д.). Более того, натура человека ни в коей мере не привязана и к определенным психотипам. Здесь уместно напомнить широко известное самоопределение писателя, объяснявшего современникам и потомкам смысл и предназначение его творческого гения: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой» [4, с. 65]. Следовательно, пытаюсь понять феномен натуры человека, открытой, понятой и пронизательно истолкованной Ф. М. Достоевским, необходимо, следуя его особой духовно-творческой «методологии», получить доступ именно в сокровенную глубину души человека, готовящегося совершить или уже совершившего преступление.

Правда Божья, земной закон и натура человека

В одном из писем к М. Н. Каткову Ф. М. Достоевский дает такое объяснение поведения Раскольникова и отчасти других преступников:

Несмотря на то что подобные преступления ужасно трудно совершаются — то есть почти всегда до грубости выставляют наружу концы, улики и проч. и страшно много оставляют на долю случая, который всегда почти выдает виновных, ему — совершенно случайным образом — удается совершить свое предприятие и скоро и удачно.

Почти месяц он проводит после того до окончательной катастрофы. Никаких на него подозрений нет и не может быть. Тут-то и разворачивается весь психологический процесс преступления. Неразрешимые вопросы встают перед убийцею, неподозреваемые и неожиданные чувства мучают его сердце. Божия правда, земной закон (курсив наш. — В. С., О. С.) берет свое, и он — кончает тем, что принужден сам на себя донести. Принужден, чтобы хотя погибнуть в каторге, но прикнуть опять к людям; чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его. Закон правды и человеческая природа (курсив наш. — В. С., О. С.) взяли свое, убеждение внутреннее, даже без сопротивления. Преступник сам решает принять муки, чтоб искупить свое дело. Впрочем, трудно мне разъяснить вполне мою мысль. ... В повести моей есть, кроме того, намек на ту мысль, что налагаемое юридическое наказание за преступление гораздо меньше устрашает преступника, чем думают законодатели, отчасти и потому, что он и сам его нравственно требует [5, с. 136–137].

Обратим внимание читателя на ряд моментов, отмеченных самим писателем.

Во-первых, он утверждает, что существует Божья правда (закон правды), нарушение которой посредством преступления (убийства) неизбежно производит в убийце перестройку его внутреннего душевного мира, в который вторгаются новые, неожиданные для него мысли и переживания, не могущие не отразиться также на его внешнем поведении, кажущимся в лучшем случае неестественным для него, а в худшем — эксцентричным и вызывающим.

Во-вторых, писатель особо выделяет также земной закон, действующий с жесткой необходимостью, производящий в преступнике глубокие перемены в его внутреннем состоянии, внешнем облике и поступках.

В-третьих, Достоевский утверждает, что человеческая природа «берет свое». В данном случае, по нашему убеждению, человеческая природа — это и есть та самая натура, на которую так настойчиво указывает Порфирий Петрович, видящий в ней зеркало человеческой души с буквально отраженным в нем совершенным преступлением. Мы уверены также, что натура человека в полной мере проявляется, согласно терминологии К. Ясперса, в особых пограничных ситуациях, предполагающих резкое и зачастую трагическое нарушение норм, правил и привычек человеческого общежития и обыденности индивидуального бытия. Несомненно, что и убийство одним человеком другого относится именно к таким ситуациям, если, разумеется, речь идет не о временах войн, революций и других социальных катаклизмов, где убийства превращаются уже в обыденные факты.

Итак, по Ф. М. Достоевскому, получается, что из-за преступления человек разом нарушает и Божественный порядок бытия, и земной человеческий закон, под которым, смеем предположить, писатель имел в виду не только юридические законы государства, но и гораздо более глубокие, онтологические законы существования человека на земле: земли как почвы, вечной теллурии, рождающей, сохраняющей и удерживающей от распада устои человеческого рода, а также и великой человеческой общности (народа), вне которых он не может ни просто жить естественной жизнью, ни стать человеком, т. е. обрести себя в деле, семье и призвании, ни, наконец, открыть и явить миру подлинный смысл своего существования (см.: [10, с. 211–221]). Замечательно, что именно Соня Мармеладова, «падшее» существо, по глубокому убеждению всех социально благополучных героев романа, того же Лужина, например, смогла в полной мере постичь онтологическую глубину духовного падения преступника, выразив тем самым излюбленную мысль писателя:

Встань! (Она схватила его за плечо; он приподнялся, смотря на нее почти в изумлении.) Поди сейчас, сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету, на все четыре стороны, и скажи всем, вслух: «Я убил!» Тогда Бог опять тебе жизни пошлет [1, с. 322].

Нет страдания без вины

Несомненно, что Раскольников вплоть до совершения преступления чрезвычайно страдал и физически, и морально: от нищеты, неустроенности жизни и отсутствия каких-либо существенных перспектив в плане социального преуспевания, а главное — от невозможности спасти от прозябания и возможного социального и нравственного падения своих ближайших родственников — мать и сестру, любимых им отчаянной, почти болезненной любовью. Однако совершив убийство двух женщин с их ограблением, которое, как он предполагал изначально, должно было как-то поправить его материальное положение, он только усугубил свои страдания, приобретшие теперь уже совершенно другое измерение: и метафизическое, и онтологически-экзистенциальное.

Так, по существу вещей, Раскольников, как и всякий человек, совершивший тяжкое преступление, неизбежно посягнул на внутреннее существо самой жизни, представляющей собой некую нерасчлененную целостность, где каждый

фрагмент человеческих отношений вплетен в единую и бесконечную ткань бытия, вечно живую и мощную, разрыв или покушение на глубочайшее единство которой неизбежно провоцирует разрушение духовно-душевного устройства человека. Именно поэтому посягательство на жизнь в любых формах несет возмездие в самом себе, сложное действие которого обнаруживается в самой экзистенции человека, выступающей как онтологическая коллизия целостности бытия и его уничтожения; друженности жизни и ее враждебности, судьбы и возмездия. Очень глубоко понял этот онтологический закон Гегель:

Уничтожение жизни не есть ее не-бытие, но есть ее разъединение; и уничтожение заключается в том, что жизнь преобразуется во врага. Она бессмертна и, будучи уничтоженной, предстает как страшный призрак самой себя, утверждающий все свои порождения, выпускающий своих Эвменид. Заблуждение преступника, который, убивая чужую жизнь, думает расширить тем самым свою, имеет своим следствием то, что отошедший дух уничтоженной жизни предстает перед преступником; предстает подобно Банко, который пришел к Макбету как друг и которого убийство не уничтожило: он тут же вновь занял свое место; но уже не как соучастник пира, а как злой дух. Преступник полагал, что нанесет удар чужой жизни, но разрушил лишь свою собственную, так как жизнь от жизни неотделима, ибо жизнь есть лишь в едином Божестве. В своем высокомерии он, правда, совершил разрушение, но разрушил он лишь доброжелательность жизни, он превратил жизнь в своего врага. <...> Теперь оскорбленная жизнь встает перед преступником в образе враждебной силы и наносит ему те же удары, какие наносил он; таким образом, кара в лице судьбы также есть следствие самого преступления, сила, вооруженная самим преступником, враг, созданный им самим [6, с. 124].

По словам Гегеля,

всюду, где жизнь оказывается оскорбленной, с каким бы правом, с какой бы убежденностью в законности своих действий это ни было совершено, там выступает судьба. Поэтому мы вправе утверждать, что невинного страдания не бывает, страдание всегда есть вина [6, с. 128].

Это глубоко парадоксальное проявление духовно-нравственного возмездия, становящегося трагической и неотвратимой судьбой человека, предстающей во всемогуществе всех ее фатальных атрибутов: экзистенциально-углубленного страдания, духовно-нравственных мук и потрясений, а также неискупаемой вины, в образной форме представлено замечательными словами ап. Павла: «Страшно впасть в руки Бога живого» (Евр. 10: 31).

Натура как религиозно-философский феномен

Божья правда, о которой говорит Ф. М. Достоевский, есть не что иное, как Божественная Любовь, преломляющаяся в каждом индивиде через других людей: родителей, близких, чья любовь усиливает или ослабляет эту Божественную любовь-правду. Именно Божественная любовь, с нашей точки зрения, воплощается в личностный логос конкретного человека, представляя собой предначертанное Богом его особое предназначение, созидающее уникальный внутренний облик и жизненное поприще индивида. Это есть личность чело-

века, дарованная ему свыше Божественной Любовью, Которая и отличает людей друг от друга.

Относительно Раскольникова можно с уверенностью сказать, что его личный логос не мог не испытать сильной и беззаветной любви его матери и сестры, воспринимавших сына и брата как надежду на лучшую жизнь своего не очень счастливого семейства. Является ли личностный логос Родиона Раскольникова его натурой? Нет, не является. Ибо он, по сути дела, есть идеал, к которому он должен стремиться, к тому же он-то как раз и повлиял на его натуру так, что та дрогнула и повела себя «предательски». Следовательно, его подлинной натурой выступает нечто совсем другое.

В христианской антропологии для обозначения человеческой природы после грехопадения используется понятие «кожаные ризы» («Христианское мирозерцание объясняет это неестественностью состояния, в котором человек оказался после падения и в котором протекает вся человеческая история» [8, с. 99]), которое не следует путать с человеческим телом, ибо отцы Церкви очень твердо высказывались об этом вопросе, движимые заботой выразить существенное для христианства представление о том, что тело и душа составляют единую неразделенную природу человека. Так вот, с нашей точки зрения, натура человека и есть именно те самые «кожаные ризы», в которых отцы Церкви представляли себе образ падшего человека, его душу и тело в их целокупном единстве. Так, если эдемский человек жил любовью к Богу и, обладая духовным телом, не знал добра и зла, веры и надежды, совершенно излишних в условиях первозданного состояния, то падший человек, уже облаченный в «кожаные ризы», стал не только носителем дебелого физического тела, но и начал различать добро и зло посредством совести, отсутствовавших у Адама и Евы во время их пребывания в Раю, и, наконец, в нем зародились вера (в Бога прежде всего, ибо он перестал видеть Его своими чувственными глазами, в то время как именно вера открывала его духовные способности к восприятию и постижению сверхчувственного), а также... надежда (т. е. ожидание помощи Свыше, в которой эдемский человек также еще не нуждался). Таким образом, падший человек оказался носителем совсем другой антропологической природы, где его новая «натура» есть единство онтологически универсального и индивидуально неповторимого сочетания элементов поскостороннего и потустороннего, смесь любви и ненависти, добра и зла, духовно возвышенного и материально низменного, гордыни и смирения, — словом, всех тех качеств, которыми обладает каждый индивид в индивидуально-неповторимых пропорциях своей общечеловеческой природы. Надо сказать, что индивидуальную неповторимость человеческой природы в значительной мере может придавать ей и ее доминанта [11], т. е. особая сосредоточенность индивида на каком-то жизненном поприще, задании, прихоти, которым он отдается всем своим существом в определенный период своей жизни. Безусловно, у Раскольникова даже в его относительно короткой биографии преобладали особые жизненные доминанты. Можно предположить, что в студенческие годы он всем своим существом желал получить хорошее образование, приобрести известность в обществе в качестве литератора-мыслителя и упорно трудился, полагая в этом смысл и назначение своей жизни. Однако хроническая материальная неустроен-

ность, отсутствие надежных источников дохода, приведшие его к откровенной нищете, постепенно сформировали в нем новую доминанту — преступника с «идеями», замыслившего и осуществившего убийство и грабеж старухи-процентщицы. Встреча с Соней Мармеладовой, надо полагать, положила начало зарождению в нем новой доминанты: установки на искупление преступления и возрождение к новой жизни.

Натура, совесть и человечность Раскольникова

Наконец мы подошли к чрезвычайно важному понятию, характеризующую натуру человека как обладателя «кожаных риз». Речь идет, безусловно, о совести как особом функциональном органе человека [7, с. 11]. Обратим внимание на ряд моментов, непосредственно относящихся к роману великого писателя и проблематике данной работы.

Во-первых, вслед за Ф. М. Достоевским, утверждавшим, что «совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» [4, с. 56], мы полагаем, что возможны различные варианты аберрации совести, т. е. отступлений ее от Истины, которые могут направлять человека не на путь добра, но, напротив, побудить его служить злу, причем под самыми благовидными предложениями. Характерно, что Раскольников как раз демонстрирует в романе такого рода аберрацию совести, когда пытается оправдать готовящееся убийство старухи-процентщицы идеалами социальной справедливости. После совершения преступления, даже в первый год каторги, он все еще оставался в убеждении правомерности «крови по совести»:

Преступление? Какое преступление? — вскричал он вдруг, в каком-то внезапном бешенстве, — то, что я убил гадкую, зловредную вошь, старушонку процентщицу, никому не нужную, которую убить сорок грехов простят, которая из бедных сок высасывала, и это-то преступление? Не думаю я о нем и смывать его не думаю. И что мне все тычут со всех сторон: «преступление, преступление!» [1, с. 400].

Более того, нежелание признать свою вину и раскаяться проистекало из гипертрофической гордости и, как следствие, безудержного морализма Раскольникова:

Вот они спуют все по улице взад и вперед, и ведь всякий-то из них подлец и разбойник уже по натуре своей; хуже того — идиот! А попробуй обойти меня ссылкой, и все они взбесятся от благородного негодования! О, как я их всех ненавижу! [1, с. 401].

Во-вторых, у Раскольникова имеется еще одна, гораздо более «смелая» претензия: совершить убийство и вообще преодолеть в себе совесть как таковую, возвысившись таким образом в качестве нового «сверхчеловека», «Наполеона», разом подняться над добром и злом. Вот как выглядит эта его «теория»:

Сначала — впрочем, давно уже прежде — его занимал один вопрос: почему так легко отыскиваются и выдаются почти все преступления и так явно обозначаются следы почти всех преступников? Он пришел мало-помалу к многообразным и любопытным заключениям, и, по его мнению, главнейшая причина заключается

не столько в материальной невозможности скрыть преступление, как в самом преступнике; сам же преступник, и почти всякий, в момент преступления подвергается какому-то упадку воли и рассудка, сменяемых, напротив того, детским феноменальным легкомыслием, и именно в тот момент, когда наиболее необходимы рассудок и осторожность. По убеждению его, выходило, что это затмение рассудка и упадок воли охватывают человека подобно болезни, развиваются постепенно и доходят до высшего своего момента незадолго до совершения преступления; продолжают в том же виде в самый момент преступления и еще несколько времени после него, судя по индивидууму; затем проходят так же, как проходит всякая болезнь. Вопрос же: болезнь ли порождает самое преступление или само преступление, как-нибудь по особенной натуре своей, всегда сопровождается чем-то вроде болезни? — он еще не чувствовал себя в силах разрешить. Дойдя до таких выводов, он решил, что с ним лично, в его деле, не может быть подобных болезненных переворотов, что рассудок и воля останутся при нем, неотъемлемо, во всё время исполнения задуманного, единственно по той причине, что задуманное им — «не преступление...» [1, с. 58–59].

Собственно говоря, вот эта-то «теория» и стала духовным источником чудовищного эксперимента, который Раскольников произвел над самим собой. С точки зрения самого инициатора этого эксперимента, «теория» была правильной, а вот ее проводник в жизни, т. е. он сам, весьма оплошал:

Старушонка вздор! — думал он горячо и порывисто, — старуха, пожалуй что, и ошибка, не в ней и дело! Старуха была только болезнь... я переступить поскорее хотел... я не человека убил, я принцип убил! Принцип-то я и убил, а переступить-то не переступил, на этой стороне остался... [1, с. 210]

В-третьих, именно тот факт, что сама натура Расколькова стала безупречным зеркалом совершенного им преступления, предательски выдав его рядом неадекватных действий и поступков перед следователем Порфирием Петровичем, несомненно свидетельствует о том, что главный персонаж романа Ф. М. Достоевского, несмотря на совершенные им тягчайшие преступления, по сути дела остался «обычным» человеком, что порождает у самого Расколькова особый, чрезвычайно мучительный духовно-психологический пароксизм боли и отчаяния, вызывающий болезненное извращенное чувство стыда перед самим собой, так и не сумевшим преодолеть «мелкость» своей природы, дабы посредством преступления войти в вождельный круг избранных, которым решительно «все позволено». Между тем в действительности в глубине души Расколькова, совершившего столь злодейское преступление, сохранились подлинная человечность и способность к нравственной эмпатии, проявлявшиеся во многих его поступках: в участии в судьбе Мармеладова, а после его гибели — помощи деньгами семейству несчастного пьяницы, теплых чувствах к Поленьке, дружбе с Разумихиным, любви к больной дочери хозяйки, а затем к Соне и т. д. Есть все основания полагать, что злое начало, присутствовавшее в его натуре, не развилось до демонических и тем более сатанинских масштабов, закрывающих практически все возможные пути к будущему возрождению и спасению. Судьба Ставрогина и Петруши Верховенского из романа Ф. М. Достоевского «Бесы», духовно погибших социальных радикалов, также могла стать для него вполне осуществимой жизненной реальностью, причем с весомой

долей вероятности, поскольку после преступления, суда и ссылки на каторгу он не испытывал ни чувства вины, ни раскаяния в убийстве не только зловещей старухи-процентщицы, но даже безобидной и кроткой Елизаветы. Именно на каторге, среди убийц и прочих преступников, его вдруг настигло никогда не испытанное им ранее в такой полноте и силе *tadium vitae* (отвращение к жизни, пресыщенность. — лат.), полностью обесценившее его как Человека. Сердце его омертвело, а душа была черства, и если бы не любовь и преданность Сони, вдруг каким-то чудом пробудившей в нем ответное чувство, то и его не миновала бы участь многих духовно погибших людей:

Они хотели было говорить, но не могли. Слезы стояли в их глазах. Они оба были бледны и худы; но в этих больных и бледных лицах уже сияла заря обновленного мира будущего, полного воскресения в новую жизнь. Их воскресила любовь, сердце одного заключало бесконечные источники жизни для сердца другого [1, с. 421].

Натура как средостение доброй и злой воли

Нельзя не отметить, что разум и воля Раскольникова в основном «питаются» как из эмпирических условий его существования, так и из духовных источников, среди которых в моменты, предшествующие преступлению и его сопровождавшие, а также какое-то время после его совершения преобладают откровенно inferнальные соблазны, т. н. «прилоги», оформившиеся в мотивы и намерения в виде детализированного плана действий, несомненно помрачающие его разум и волю, а также препятствующие возможности четкого контроля своего поведения в рамках нормального человеческого разумения.

Последний же день, так нечаянно наступивший и все разом порешивший, подействовал на него почти совсем механически: как будто его кто-то взял за руку и потянул за собой, неотразимо, слепо, с неестественной силой, без возражений. Точно он попал клочком одежды в колесо машины, и его начало в нее втягивать [1, с. 58].

Разъясняя эту ситуацию, Раскольников сам признавался: «Кстати, Соня, это когда я в темноте-то лежал и мне всё представлялось, это ведь дьявол смущал меня? а? ...я ведь и сам знаю, что меня черт тащил» [1, с. 321]. В этих эпизодах писатель дает недвусмысленно понять читателю, какая именно духовная сила захватила ум и волю Р. Раскольникова.

Здесь хотелось бы сразу предостеречь читателей от скоропалительных суждений, касательно того, что Раскольников совершил свое преступление исключительно по дьявольскому наущению и в таком случае уже как бы не несет непосредственной ответственности за него. Такая позиция ложна, ибо в этом случае она посягает на святая святых христианского вероисповедования — свободу человека в выборе им добра и зла, и самое главное — она в высшей степени чужда воззрениям самого Ф. М. Достоевского, который отнюдь не отрицал личную свободу человека и, разумеется, его персональную ответственность за свои поступки, а в чересчур поспешном и духовно невыверенном милосердии к преступнику видел лишь весьма прискорбный

в социальном и гражданском плане факт попустительства злу. Особенно показательно в этом плане следующее утверждение писателя: «Милосердия сколько угодно, но не хвалите поступок. Назовите его злом» [3, с. 208].

Пожалуй, в основе главной онтологической ошибки Р. Раскольниковова лежит именно его безбожие, причем не столько неверие в Бога как таковое, но выстраданная и простодушно принимаемая за «последнее» слово о человеке идейная моноمانия, своего рода абсолютизированная русским сознанием мечта о сверхчеловеке, появившаяся задолго до практически аналогичных писаний Ф. Ницше и пророчески предугаданная профетическим сознанием Достоевского. Более того, речь идет здесь не столько об его личном безбожии и неверии в Бога, сколько о глубочайшем непонимании им провиденциального значения многих исторических событий и деятельности выдающихся исторических личностей. Причем, усвоив воззрения, весьма характерные для молодой русской радикальной интеллигенции 60-х гг. XIX столетия, он, ничтоже сумняшеся, совместил в себе крайнюю философскую безграмотность с несомненной гуманитарной одаренностью, в силу чего совершенно по-школьнически, без размышлений и рефлексии, отождествил бытовую преступность с событиями исторического порядка: войнами, революциями, социальными катаклизмами, где в силу особых причин и следствий внезапно появляются и осуществляют свое метафизическое предназначение люди совершенно особой антропологической природы, как бы действительно предуготовленные кем-то свыше к невероятному масштабу исторических потрясений: разного рода грандиозные политические фигуры, великие полководцы и даже выдающиеся авантюристы всех времен и народов. Да и вообще сам Раскольников, как и большинство представителей современного ему русского образованного общества, воспринимал, например, того же Наполеона как некий социальный кумир, которому следует подражать, так сказать, без особой моралистики и рефлексии:

Мы все глядим в Наполеоны,
Двуногих тварей миллионы
Для нас орудие одно.
Нам чувство дико иль смешно... [9, с. 36].

Однако Раскольников как раз вследствие своей духовной беспочвенности и откровенной интеллектуальной дезориентированности даже не подозревает того, что люди такого исторического влияния и такого разрушительного эффекта в масштабе производимых ими исторических потрясений появляются далеко не случайно, ибо, участвуя в чрезвычайно сложной и рационально непостижимой историософской «игре» Бога, во-первых, несут в себе наказание людям и народам, избравшим ложные пути бытия; во-вторых, так или иначе создают новые формы жизни, цивилизации и культуры, открывающие широкие возможности для национального или мирового развития. Ведь, например, если бы Наполеон не решился на вторжение в Россию, в среде русского образованного слоя еще долгое время процветала бы франкофилия, и не возникла бы, в частности, русская национальная литература в лице ее великих поэтов и писателей: Пушкина Лермонтова, Гоголя, Тургенева, Толстого, Достоевского и многих других русских гениев, прекрасно владевших

французским языком и вполне способных создавать литературные шедевры на чужом для народа и им самим иностранном языке. Раскольников же, задумавший и осуществивший свой бессмысленный, прежде всего с духовной точки зрения, социальный эксперимент, не постигает самым фатальным образом этой сложной метафизики истории, предполагая, что совершив весьма рядовое бытовое преступление и не испытав никаких негативных переживаний по этому поводу, сразу же окажется в одном ряду с Александром Македонским, Чингисханом, Тамерланом, Наполеоном и им подобными великими людьми, бывшими в некотором роде избранниками судьбы и высших, надчеловеческих сил, которые всей своей деятельностью, как правило, отнюдь не бескровной, тем не менее осуществляли некую особую миссию в истории человечества. В этом плане Раскольников, к сожалению, воспринимает их жизнь и деятельность отнюдь не как мыслитель, но исключительно как резонерствующий моралист-обыватель, раздающий всем им негативные нравственные оценки и при этом парадоксальным образом пытающийся соответствовать им именно в прерогативе и миссии избранничества.

Последовательно, чрезвычайно глубоко и психологически точно Достоевский изобличает духовную сущность мономании Раскольникова, настолько вошедшую в противоречие с его натурой, что именно вследствие ее он как бы поневоле стал виновником двойного убийства — старухи-процентщицы и ее сводной сестры, безобидной Елизаветы, в отношении которой он не только не имеет никакого чувства раскаяния, но и вообще почти не вспоминает о ней. Между тем имя Елизавета в переводе с древнееврейского означает «заклинающая Богом», «почитающая Бога». Совершенно не случайно Соня Мармеладова имела таинственные свидания с покойной и выражала удивительные суждения по поводу невинно убиенной, о том, что именно она «Бога узрит». Таким образом, Ф. М. Достоевский лишний раз дает понять читателю, что трагедия Раскольникова органично вытекает из отсутствия в его душе каких-либо сакральных чувств.

Вообще, если посмотреть на преступление Раскольникова с чисто утилитарной точки зрения, оно также представляется величайшей нелепицей. Исповедуя перед Соней свои жизненные цели, он неистово провозглашал: «Свободу и власть, а главное власть! Над всею дрожащею тварью и над всем муравейником!.. Вот цель! Помни это!» [1, с. 253] Спрашивается, какой же смысл был в том, чтобы для получения власти над людьми убивать тех, кто к этой власти не имеет совершенно никакого отношения?! В конце концов так или иначе к власти приходят совершенно особые люди, бестрепетно совершающие дворцовые перевороты, революции, убийства своих политических противников и др., но отнюдь не антропологи-экспериментаторы, которые, как на мышах или кроликах, производят свои человеконенавистнические опыты над людьми, жертвами которых они по непостижимо рационально, но совершенно достоверному эмпирически закону жизни, впоследствии сами и оказываются — как в духовном, так и в сугубо житейском плане. Так стоят ли все эти мыслимые и немыслимые испытания для того лишь, чтобы почувствовать и определить в себе принадлежность к высшей касте человечества?! Не случайно Раскольников испытывает потом мучительное чувство стыда и постоянно терзающее его сознание совершенной им роковой жизненной ошибки:

Знаешь, Соня, — сказал он вдруг с каким-то вдохновением, — знаешь, что я тебе скажу: если б только я зарезал из того, что голоден был, — продолжал он, упирая в каждое слово и загадочно, но искренно смотря на нее, — то я бы теперь... счастлив был! Знай ты это! [1, с. 318].

Поэтическое саморазоблачение натуры Раскольникова

Попытаемся рассмотреть, каким образом происходил процесс «предательства» натурой Раскольникова его же самого, т. е. какие поступки, а также их очередность и поведение героя Достоевского в целом засвидетельствовали Порфирию Петровичу о том, кто же является истинным убийцей.

В этом контексте, безусловно, имеет смысл рассмотреть все встречи двух указанных персонажей романа и уже непосредственно по ним проследить процесс саморазоблачения Раскольникова.

Так, при первой встрече с Порфирием Петровичем, к которому он шел с Разумихиным в качестве гостя, Раскольников вступает в квартиру следователя, громко смеясь. Причем смех этот был как бы ироничным и не без сарказма, а объектом иронии послужил его ближайший друг, влюбившийся в сестру Раскольникова — Дуню. Нельзя также не отметить, что смех и даже откровенный хохот преступника, пришедшего гостем к следователю, не может не выглядеть в какой-то мере искусственным и принужденным, сознательно инсценированным, т. е. логически тщательно продуманным и имеющим в качестве вполне рационально выверенного психологического основания целью устранить всякие подозрения в наличии у убийцы особых переживаний, напряженности и страха быть изобличенным в преступлении («Смех-то, смех ваш, — откровенничал потом Порфирий Петрович, — как вошли тогда, помните, ведь вот точно сквозь стекло я все тогда угадал, а не жди я вас таким особенным образом, и в смехе вашем ничего бы не заметил. Вот оно что значит в настроении-то быть» [1, с. 346]). Словом, произошел первый «акт» ненатурального поведения Раскольникова, в результате которого он, так сказать, переиграл самого себя, т. е. обнажил свою натуру грубо демонстрационным образом, что, безусловно, не осталось без внимания проницательного Порфирия Петровича. Далее, в процессе общения со следователем Раскольников постоянно находится в состоянии саморефлексии, внутренне отмечая свои оплошности, оговорки, лишние слова, могущие его дискредитировать и изобличить, и эта особая напряженная работа самосознания, также логически совершенно не предусмотренная, но совершенно «натуральная» у постоянно следящего за собой преступника, тоже не может не выдать себя тем или иным образом. Да и вообще во время всей беседы со следователем его мучил постоянно возникавший в сознании вопрос: правильно, натурально ли он ведет себя, знает или не знает Порфирий Петрович, кто в действительности с ним разговаривает. Безусловно, напряженность и сосредоточенность постоянно рефлексирующего над самим собой человека были замечены профессиональным взглядом следователя. А поскольку в разговоре Раскольникова с Порфирием Петровичем принимал участие Разумихин, то его реплики, возникавшие в процессе общения, шли явно в разлад с намерениями Раскольникова, вызывая у него неудержимые приступы раздражения и злобы. Причем эта перманентно возникающая злоба

в процессе разговора, трактуемого преступником как допрос, постоянно возрастала, превратившись в конечном итоге в стойкую ненависть Раскольникова к Порфирию Петровичу, что со стороны вполне могло выглядеть выражением крайней неучтивости к хозяину, общавшемуся с гостями вполне доброжелательно и даже местами добродушно. Более того, в этой первой беседе Раскольникова с Порфирием Петровичем принимал участие также молодой юрист Заметов, с которым накануне Раскольников общался чересчур откровенно, изложив ему, по сути дела, все свои действия в момент и после совершения им преступления, ввергнув тем самым собеседника в состояние когнитивного диссонанса и нравственного потрясения, а затем высмеяв его за то, что тот дерзнул поверить в его «фантазии». Присутствие Заметова также нервировало преступника: он нет-нет да поглядывал в его сторону, следил за его реакциями, будучи уверенным в том, что тот передал их вчерашний разговор Порфирию Петровичу, что, в свою очередь, выразилось в крайнем пренебрежении преступника к Заметову. Кульминационным моментом данного общения, безусловно, стала дискуссия по поводу статьи Раскольникова «О преступлении», которую перед встречей тщательно проштудировал следователь. Сама статья, излагавшая «теорию» Раскольникова о существовании, по сути дела, двух онтологически разных типов людей, имеющих совершенно различные притязания, права и поползновения на свершения чего бы то ни было в человеческом сообществе, и оправдывающая «кровь по совести», а также разъяснения, даваемые новоявленным «теоретиком» отдельных положений данной статьи, ввергли в состояние душевного смятения не только следователя, но и дружественно настроенного к Раскольникову Разумихина. Примечательно, что во время своего философствования Раскольников «смотрел в землю, выбрав себе точку на ковре» [1, с. 201]. Иначе говоря, он не свободно размышлял относительно предмета своей надуманной «теории», но мучительно излагал идейные основы своего уже совершенного преступления, которое тяжелым камнем лежало на его душе, по сути дела, переводя его из разряда интересных собеседников в первоочередные подозреваемые. После длинной тирады Раскольникова, в которой он излагал и комментировал свои воззрения, изложенные в статье, Порфирий Петрович не случайно задал вопросы, касающиеся религиозных убеждений своего визави.

- И-и-и в Бога веруете? Извините, что так любопытствую.
- Верую, — повторил Раскольников, поднимая глаза на Порфирия.
- И-и в воскресение Лазаря веруете?
- Ве-верую. Зачем вам все это?
- Буквально веруете?
- Буквально [1, с. 201].

Согласитесь, что «теория» Раскольникова совершенно не согласуется с христианским учением, обещающим спасение всем раскаявшимся грешникам, где все люди равны перед Богом, призывавшем «не судите, да не судимы будете» и «возлюбите врагов ваших», причем это радикальное несовпадение «идеи» с духовными устремлениями преступника как раз и свидетельствует не об раскаянии, но, наоборот, об удивительной целостности его «натуры»,

апофатически свидетельствующей о присутствии Бога даже в самых крайних проявлениях социального ужаса и деградации. Какие мысли могли возникнуть в сознании Порфирия Петровича в связи с этим дичайшим несовпадением «идей», нетрудно догадаться. Еще одна роковая ошибка, допущенная натурой Раскольникова, касалась совести преступника:

- Вы-таки логичны. Ну-с, а насчет его совести-то?
- Да какое вам до нее дело?
- Да так уж, по гуманности-с.
- У кого есть она, тот страдай, коль сознает ошибку. Это и наказание ему, опричь каторги.
- Ну а действительно-то гениальные, — нахмурясь, спросил Разумихин, — вот те-то, которым резать-то право дано, те так уж и должны не страдать совсем, даже за кровь пролитую? [1, с. 203]

Здесь испорченная мономанией натура Раскольникова также подвергается некоей духовно-нравственной аберрации, ведь, как мы уже неоднократно отмечали выше, сам он отнюдь не страдал от угрызений совести, но испытывал совсем другие переживания, главным среди которых было неистребимое сознание уязвленной гордости, от мучительных пароксизмов которой его в полной мере смогла исцелить только жертвенная и поистине великая любовь Сони Мармеладовой.

Наконец, в конце разговора Порфирий Петрович не удержался и от прямого вопроса к автору столь рискованной «теории», прямо заявив ему, не считает ли он возможным для себя, так сказать, применить свою «теорию» на практике, т. е. перешагнуть через препятствия совести и социальных законов, и в конце концов и убить, и ограбить? Нельзя не заметить, что и здесь натура преступника в очередной раз «показала себя», проявившись в крайней форме духовного отвращения к мелочному юридизму офицера полиции: «Если б я и перешагнул, то уж, конечно бы, вам не сказал, — с вызывающим, надменным презрением ответил Раскольников» [1, с. 204].

Итак, отметим, что при первой встрече с Порфирием Петровичем Раскольников вел себя достаточно рискованно, постоянно обнажая свою натуру всевозможными способами, безусловно могущими вызвать вполне понятные подозрения у внимательного следователя. При этом его раздражение и порой злобные реакции на реплики собеседников касательно его «теории» преступления вполне можно было бы «списать» на чувство обиды честного человека, которого хотя бы косвенно подозревают в совершении чудовищного преступления. Думается, что в данном случае у Порфирия Петровича еще не сложилась уверенность в том, что именно Раскольников есть убийца, которого он разыскивает. Однако в целом поведение того отнюдь не могло воспрепятствовать отнесению его в разряд подозреваемых.

Вторая встреча произошла на рабочем месте следователя, и хотя формально она могла быть воспринята как допрос свидетеля, Раскольников воспринимал разговор, состоявшийся с Порфирием Петровичем, и события, которые происходили в это время в «казенном месте», уже как допрос подозреваемого, над которым к тому же проводят некоторые вольные или невольные следственные

эксперименты. Натура Раскольникова подвела его в этот раз именно тем, что он, по его же словам, проявил крайнее малодушие, чрезвычайно разозлившись на следователя, пустившегося, так сказать, в некоторые юридические вольности, а именно в рассуждения о непривлечении преступника к прямому и непосредственному дознанию в интересах предоставления ему почти неограниченной свободы с тем, чтобы он, до предела измучившись сознанием своей преступности и крайней обособленности от людей, сам пришел в полицию с разоблачением своего преступления:

Я не дам себя мучить, — зашептал он вдруг по-давешнему, с болью и ненавистью мгновенно сознавая в себе, что не может не подчиниться приказанию, и приходя от этой мысли еще в большее бешенство, — арестуйте меня, обыскивайте меня, но извольте действовать по форме, а не играть со мной-с. Не смейте... [1, с. 269].

Безусловно, неосознанную оплошность натура Раскольникова допустила и в тот радикальный момент, когда в кабинет следователя явился маляр Николай и признался в убийстве Алены Ивановны и Елизаветы, воспринимаемом им вполне по-русски — как особенное, ниспосланное Высшими силами страдание и мученичество. Порфирий Петрович, поминутно бросая внимательные взгляды на Раскольникова, не мог не обнаружить сложной игры чувств на лице истинного убийцы: крайнего удивления, сильного ободрения на фоне недавней истерики и, наконец, проблеска надежды на благополучный для него исход дела.

Однако последняя встреча с Порфирием Петровичем, состоявшаяся в камере Раскольникова, куда следователь сам явился уже для предъявления ему обвинения в совершении расследуемого им тяжкого преступления, в очередной раз обнаружила противоречие между умонастроениями героя и его натурой, которая на сей раз показала себя прямо и откровенно, что в совершенстве постиг действительно гениальный и пронизательный мастер криминального сыска Порфирий Петрович. В очередной раз наблюдая крайнее смятение Раскольникова, он по-дружески советует ему явиться с повинной, поскольку, обвиняя его как преступника, он постиг в нем временно оступившегося человека, и в таком, казалось бы, совершенно чудовищном преступлении героя Достоевского к тому же узрел некий сокровенный промысел Божий: «Вас, может, Бог на этом и ждал. Да и не навек она цепь-то...» [1, с. 351] Он, как и Соня Мармеладова, сумел постичь духовные глубины натуры Раскольникова, парадоксальным образом свидетельствующие о том, что, будучи убийцей, да еще и убийцей «с идеей», т. е. с полнейшим убеждением в рациональной обоснованности совершенного им преступления, он при всем этом отнюдь не безнадежный человек: «Теорию выдумал, да и стыдно стало, что сорвалось, что уж очень не оригинально вышло! Вышло-то подло, это правда, да вы-то все-таки не безнадежный подлец. Совсем не такой подлец» [1, с. 351].

Таким образом, мы констатируем, что преступление, совершенное Родионом Раскольниковым как попытка практической реализации его теории «крови по совести» и претензий стать неким сверхчеловеком обернулась его полным жизненным крахом. Его натура не была создана для преступления, поэтому она и повела себя так «предательски». Здесь хотелось бы возразить

некоторым литературным критиками и литературоведам, которые полагают неубедительным начало духовно-нравственного возрождения Раскольников, изображенное Ф. М. Достоевским в эпилоге романа. Если бы это было действительно, так, то, с нашей точки зрения, образ Сони Мармеладовой, благодаря беспредельной и жертвенной любви которой начался процесс преображения главного героя романа, был бы совершенно излишним. Между тем он является, пожалуй, вторым по значимости в поэтике и философии знаменитого художественного шедевра Ф. М. Достоевского, ибо Соня, эта «блудница поневоле», по сути дела является неким светским аналогом Марии Египетской, великой грешницы, ставшей впоследствии великой святой христианской Церкви. Для человека, знающего убеждения великого писателя, именно такой исход романа «Преступление и наказание» кажется совершенно естественным и единственно возможным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн.собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1973. — Т. 6.
2. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр.соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1982. — Т. 24.
3. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр.соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1982. — Т. 24.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881. Из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф. М. Полн.собр.соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1984. — Т. 27.
5. Достоевский Ф. М. Письмо М. Н. Каткову от 10(22)–15 (27) сентября 1865, Висбаден / Письма 1860–1868 // Достоевский Ф. М. Полн.собр.соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1985. — Т. 28, ч. 2.
6. Гегель Г. В. Ф. Дух христианства и его судьба // Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1.
7. Зинченко В. П. Гипотеза о происхождении учения А. А. Ухтомского о доминанте // Человек. — 2000. — № 3.
8. Панайотис Неллас. «Кожаные ризы» // Человек. — 2000. — № 5. — С. 99–111.
9. Пушкин А. С. Евгений Онегин // Пушкин А. С. Собр.соч.: в 10 т. — М.: Художественная литература, 1975. — Т. 4.
10. Сабиров В. Ш., Соина О. С. Ф. М. Достоевский о смысле жизни, смерти и бессмертии (антропология почвенничества) // Вестник РХГА. — 2018. — Т. 19, вып. 4. — С. 211–221.
11. Ухтомский А. А. Доминанта. Статьи разных лет. 1887–1939. — СПб.: Питер, 2002.

*Д. А. Богач**

**ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ
В ХУДОЖЕСТВЕННО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ
«ДНЕВНИКА ПИСАТЕЛЯ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО****

На материале «Дневника писателя» рассматривается ценность жизни как значимая для Достоевского-художника аксиологема. Доказывается мысль о том, что писатель-публицист и писатель-художник как «фигурант» «Дневника» не эстетизирует смерть, он открывает жизнь как стержневую универсальную ценность, ценность высшего порядка, в основе которой лежит понимание жизни как абсолюта, пласт «смысложивненной» проблематики, открывающий сущность человека, его сознания в отношении к миру и обществу, деятельную природу (витализм) отдельно взятой личности и всего человечества. Данное положение открывает читателю виталистическую концепцию мира «по Достоевскому».

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, витализм, аксиология, ценность жизни, «Дневник писателя», русская литература.

D. A. Bogach

*THE VALUE OF LIFE IN THE ARTISTIC AND JOURNALISTIC DIMENSION
OF THE «WRITER'S DIARY» BY F. M. DOSTOEVSKY*

On material of «The diary of the writer» the life value as an aksiology-element significant for Dostoyevsky. The thought that the publicist and the writer as «person involved» in «Diary» does not represent death is proved, it opens life as the rod universal value, value of the highest order which cornerstone understanding of life as the absolute is as the layer of a «meaning of life» perspective opening essence of the person, his consciousness in the relation to the world

* Богач Дмитрий Александрович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет (г. Челябинск); bogach_tv_86@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский: pro et contra. Систематизация источников и анализ ключевых подходов к осмыслению Достоевского в отечественной культуре» № 18-011-90002.

and society, the active nature (vitalism) of an individual personality and all mankind. This situation opens for the reader the vitalistic concept of the world «according to Dostoyevsky».

Keywords: F. M. Dostoyevsky, vitalism, axiology, life as value, «Diary of the writer», Russian literature.

Проблема ценности жизни традиционно является узкоспециализированным предметом философской науки, гносеологическим полем аксиологических изысканий. Однако терминологические границы этой дефиниции размыты, понятийный аппарат до сих пор не сформирован в силу сложности и плюралистичности данного научного вопроса.

Подходы к изучению ценности жизни базируются не только на философско-аксиологических концепциях [2; 4; 5; 30], но и на отдельно взятых воззрениях социологических [14; 28], юридических [3; 20; 29], акмеологических [23], религиоведческих [27; 33], антропологических [1; 9; 22; 26] и культурологических [32; 34] наук.

В литературоведческом корпусе при всей самоочевидности проблемы до сих пор отсутствуют полноценные системные исследования, посвященные интерпретации ценности жизни в художественном мире произведения, однако имеются отдельные работы, выявляющие виталистический универсум в творчестве того или иного писателя.

Так, можно обозначить, в частности, статьи В. В. Давыдова, где рассматриваются онтологические основы личностного мироотношения литературного героя и витальное начало в «Записках охотника» И. С. Тургенева [10]; работы А. Е. Кунильского, посвященные спектру значений концепта «жизнь» в публицистических и художественных текстах А. А. Григорьева, Ф. М. Достоевского, А. Н. Островского, Н. Г. Чернышевского и др., более подробно в своих изысканиях исследователь показывает особое значение в аксиологии русских писателей концепта «живая жизнь» [17; 18]; в исследованиях М. А. Шалиной (Кустовской) доказывается мысль о том, что «под “живой жизнью” у Достоевского подразумевается не столько действительность, актуальная история земного бытия, сколько духовная реальность, то, что делает человека духовно живым» [19, с. 179]; по мнению японского исследователя К. Накамура, чувство жизни у Достоевского продиктовано его пантеистическим мировосприятием: «Природа как бы несет электрический заряд, и в прикасающихся к ней людям возникает сильный ток двух видов: одни получают импульс тока жизни, а другие — тока смерти» [25, с. 110].

Как видим, виталистический универсум Достоевского в современной литературоведческой и философской науке не является чем-то неожиданным; в то же время само понятие ценности жизни транслируется, на наш взгляд, с различных методологических установок, напрямую не связанных с аксиологией, именно поэтому критерии идентификации ценности жизни в художественном произведении и мировоззренческом опыте писателя в философском корпусе не обозначены. Однако рамки статьи не позволяют нам детально остановиться на данных методологических нюансах.

Опираясь на фундаментальные работы упомянутых выше ученых, скажем, что под ценностью жизни в структуре художественной реальности стоит понимать стержневую универсальную ценность, ценность высшего порядка,

в основе которой лежит понимание жизни автором и героем как абсолюта, как сверхзначимости всего того, что окружает человека в реальности и что задано в его воображении, осмыслении, отношении к кому-то или чему-то, пласт «смысложизненной» проблематики персонажей, открывающий сущность человека, его сознания в отношении к миру и обществу, деятельную природу (витализм) отдельно взятой личности и всего человечества (в изображении и осмыслении субъектом творчества).

Интерес дostoевсковедов к аксиологии писателя определяется тем, что Достоевский и как большой художник, и как человек прожил яркую и интересную жизнь, жизнь, насыщенную различными событиями. Осмысляя свой непростой мировоззренческий и биографический опыт, в финале своей жизни Достоевский скажет: «Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла» (27; 86) (здесь и далее произведения Ф. М. Достоевского цитируются по: [13] с указанием номера тома (полутома) и страниц в круглых скобках); и данное утверждение является репрезентативным для понимания витализма Достоевского, поскольку отражает истинную ценность жизни — веру в Бога как в спасение.

И это многократно подтверждается и биографией, и творчеством писателя. Так, стоя на Семеновском плацу в ожидании казни, именно в Боге Достоевский вновь обретает жизнь, а его вера в воскрешение и бессмертие становится непоколебимой. По воспоминаниям жены писателя А. Г. Достоевской, минуты мучительного приготовления к расстрелу представлялись бесконечностью, жизнь казалась безгранично дорогой, хотелось вновь испытать счастье жить долго. Отмену приговора Достоевский воспринимает не в качестве акта осуществившейся юридической справедливости, а как рождественский сюжет — великое чудо накануне Рождества Христова, где жизнь свершилась не благодаря, а вопреки: «Не запомню другого такого счастливого дня! Я ходил по своему каземату в Алексеевском равелине и все пел, громко пел, так рад был дарованной мне жизни» [12, с. 111].

Эти впечатления лишней раз подтверждают, что Достоевский — пример человека, которого не сломили сложные обстоятельства, который не утратил веру в жизнь, и, как ни странно, страдания и испытания, выпавшие на долю автора, только укрепляли жизнеутверждающее начало его творчества.

Действительно, если внимательно перечитать Достоевского без навязанных советской идеологией стереотипов о мрачном и депрессивном писателе, то можно убедиться, что Достоевский, как справедливо отмечала Р. О. Мазель, поистине «поэт счастья, исступленно любящий живую жизнь» [21, с. 165].

В мировоззрении и творчестве Достоевского «переживание» ценности жизни наблюдается и до каторги, однако психологический опыт «открытия смерти» стал для него основополагающим, поскольку автор обрел новый взгляд на течение времени, понимание жизни как великого дара: «Как оглянусь на прошедшее да подумаю, сколько даром потрачено времени <...> — так кровью обливается сердце мое. Жизнь — это дар, жизнь — счастье, каждая минута могла быть веком счастья» (28(1); 164). К. В. Мочульский справедливо отмечал, что в этих словах «слышится потрясённость души и радостная взволнованность возвращения к жизни» [24, с. 117].

Эшафот и каторга определили фундаментальные основы виталистической атмосферы писателя, для которого даже непреодолимые страдания и испытания обратились в нуль по сравнению с высшей ценностью жизни.

С тех пор для Достоевского эта тема стала «больной», жгуче актуальной. В частности, на страницах «Дневника писателя» Достоевский касался очень серьезной криминологической тенденции — эпидемии добровольных смертей, охвативших русское общество, прежде всего молодежь. К этому вопросу Достоевский относился крайне серьезно: он досконально изучал текущую уголовную хронику, вдумчиво исследовал причины суицидальных наклонностей молодежи, пытался понять идею добровольных «логических» самоубийств.

На страницы «Дневника писателя» Достоевский выводит различные типы самоубийц, дает им свою характерологическую оценку, детально «анатомизирует» поступки юных самоубийц и их идеи, определившие решения свести счеты с жизнью. По авторитетному суждению Достоевского, среди людей-смертников можно выделить самоубийц поневоле, самоубийц по большому безумию и идеологических самоубийц (которые сознательно ушли в небытие, руководствуясь губительной идеей).

Среди самоубийц поневоле Достоевский отмечает людей, слабых по духу, уничтоженных сложными жизненными обстоятельствами, людей, доведенных до крайности. Так, в статье «Среда» Достоевский пишет о женщине, которая прошла через великие испытания: терпела унижения и побои от мужа; законный супруг на глазах у ребенка цинично изводил свою жертву, упиваясь особой жестокостью; морил голодом, заставляя побираться по соседям; нагружал тяжелой работой; довел до помешательства, вследствие чего женщина повесилась в присутствии маленькой дочери, которая в самый пик развязки слезно вопрошала: «Мама, на что ты давишься?» (21; 21).

Достоевский не оправдывает самоубийство, но осуждает «среду», способствовавшую этому страшному злодеянию. К примеру, Достоевский открыто выступает против следственных и судебных органов, что закрывали глаза на домашнее насилие, советовали бедной, до смерти избитой и обезумевшей от побоев женщине «жить согласнее» с мужем; автор также негодует, почему истинный виновник всех циничных преступлений — муж самоубийцы — был помилован судом присяжных.

Достоевского здесь потрясает и обескураживает либеральная позиция суда, заключающаяся в оправдании преступника, посрамившего самое ценное — жизнь и здоровье человека; в этом писатель усмотрел не гуманизацию отечественного судопроизводства, а полную дискредитацию ценности человеческой жизни, поскольку невозможно, по мнению автора, оправдать тирана, который за ноги вешал свою жену, бил ее веревками и палками, ремнями и плетью на глазах у корчащейся от страха девочки: «Под конец ему нравилось тоже вешать ее за ноги, как вешал курицу. Повесит, должно быть, а сам отойдет, сядет, примется за кашу, поест, потом вдруг опять возьмет ремень и начнет, и начнет висячую...» (21; 21)

Достоевский считает, что средой невозможно извинить преступления, но должно проявить милосердие к самоубийцам, ставшим жертвой сложных обстоятельств. В оправдание своей позиции Достоевский приводит пример

молодой девушки (статья «Два самоубийства»), решившейся покончить с собой, потому что «никак не могла приискать себе для пропитания работы» (23; 146). Примечательно, что девушка-смертница выбросилась из окна, держа в руках образ, что, по мнению писателя, является странной и неслыханной в самоубийстве чертой: «Это уж какое-то кроткое, смиренное самоубийство. Тут даже, видимо, не было никакого ропота или попрека: просто — стало нельзя жить. “Бог не захотел” и — умерла, помолившись» (23; 146). В этом самоубийстве Достоевский видит коллективную вину за неучастие в жизни ближнего, за отсутствие в современном обществе практики деятельной любви.

Если самоубийцам поневоле Достоевский скорбно сочувствует, то в отношении самоубийц-безумцев писатель крайне категоричен: это люди, уничтоженные собственной гордыней и эгоизмом, нравственно искалеченные существа, до дикости неразвитые. Примером подобного истолкования может послужить следующее послание самоубийцы своему родителю: «Милый папаша, мне двадцать три года, а я еще ничего не сделал; убежденный, что из меня ничего не выйдет, я решился покончить с жизнью...» (22; 5) По мнению Достоевского, в этом эпизоде особый цинизм сопряжен с надменной гордыней, которая нисходит до крайне «полного свинства» (это «кариатура» на либерально мыслящую молодежь, которая утратила праведные ценности).

Однако в большей мере внимание Достоевского приковано к особому типу личности, решившемуся свести счеты с жизнью, — это идеологический самоубийца (человек, который по шаткости понятий и убеждений, предаваясь ложной идее, совершает такой страшный поступок).

Так, в статье «Одна несоответственная идея» Достоевский рассуждает о самоубийстве молодой акушерки, которая устала жить и решила отдохнуть в могиле: «Чрезвычайно характерно одно письмо одной самоубийцы, девицы, приведенное в “Новом времени”, длинное письмо. Письмо даже сварливо, нетерпеливо: — отстаньте только, я устала, устала. “Не забудьте велеть стащить с меня новую рубашку и чулки, у меня на столике есть старая рубашка и чулки. Эти пусть наденут на меня” <...> “Мой вид на жительство в чемоданной крышке”» (23; 25).

Достоевского здесь поражает не столько идея, в основе которой — утрата смысла жизни, ее полнейшая непереносимость, сколько особый цинизм, которым продиктовано это письмо: «Она не пишет снять, а стащить, — и всё так, то есть во всем страшное нетерпение. Все эти резкие слова от нетерпения, а нетерпение от усталости» (23; 25).

Этот цинизм определяет не просто уход в небытие с особой формой жестокости по отношению к близким, которые непременно будут скорбеть; этот цинизм определяет особый статус идеологического самоубийцы, его позиции. Эти идеи и позиции — самые разнообразные по своим смыслам, однако их объединяет одно — стремление уйти из жизни громко, вызывая, исторически; например, так этот уход звучит в еще одной предсмертной записке юной самоубийцы: «Предпринимаю длинное путешествие. Если самоубийство не удастся, то пусть соберутся все отпраздновать мое воскресение из мертвых бокалами Клика. А если удастся, то я прошу только, чтоб схоронили меня, вполне убедаясь, что я мертвая, потому что совсем неприятно проснуться в гробу под землю. Очень даже не шикарно выйдет!» (23; 145) (из статьи «Два самоубийства»).

В статье «Приговор» Достоевский пишет о самоубийце от скуки. Его уход в небытие — это протест, это бунт против существующего миропорядка, приговор самому себе и законам природы: «...какое право имела эта природа производить меня на свет, вследствие каких-то там вечных законов? Я создан с сознанием и эту природу сознал: какое право она имела производить меня без моей воли на то, сознающего?» (23; 146).

Как позже отметит писатель, «мой самоубийца есть именно страстный выразитель своей идеи, то есть необходимости самоубийства, а не индифферентный и не чугунный человек. Он действительно страдает и мучается, и, уж кажется, я это выразил ясно.<...> В чем же беда, в чем он ошибся? Беда единственно лишь в потере веры в бессмертие» (24; 48).

Достоевский скорбит по самоубийцам, он считает суицид высшей степенью безумия. Причина таких моральных расстройств — в несправедливых идеях, в утрате Бога, потому что без веры в бессмертие, в высший синтез жизни существование человека невыносимо: «Милые, добрые, честные (всё это есть у вас!), куда же это вы уходите, отчего вам так мила стала эта темная, глухая могила?» (23; 26)

Несправедливая идея, как показывает Достоевский, может уничтожить даже хорошего, нравственно полноценного человека. Пример тому — Кириллов, персонаж романа «Бесы», умнейший человек своего времени, талантливый инженер, чуткий душой и сердцем, герой с задатками «абсолютной положительности», с богатым внутренним миром. В приватной беседе Кириллов, в сознании которого, как мы помним, наблюдается стремление преодолеть и победить земные законы существования, именно поэтому он задумал добровольно уйти из жизни, преодолев страх смерти и доказав свое превосходство, сообщает Николаю Ставрогину о том, что он воспринимает жизнь как рай, воображая яркий зеленый лист и палящее солнце зимой, что он благодарен пауку просто за то, что тот ползет, и даже готов молиться на него. Желание молиться даже пауку свидетельствует о том, что он принимает этот мир, который хочет покинуть, целиком и без остатка как аллегорию счастья и как божественное творение: «Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только потому. Кто узнает, тот сейчас станет счастлив, сию минуту» (10; 188).

Но этот герой как русский нищезанец [6, с. 132], напомним, жертва своей же пагубной идеи о сверхчеловеке, способном преодолеть страх смерти: «Если Бог есть, то вся воля Его, и из воли Его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие... Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия — это убить себя самому...» (10; 470).

Н. А. Бердяев справедливо отмечал, что «образ Кириллова в “Бесах” есть самая кристальная, почти ангельски чистая идея освобождения человека от власти всякого страха и достижения состояния божественного» [7, с. 69]. Иными словами, идея Кириллова продиктована личной драмой человека и его утопией: невозможно покорить законы природы, неосуществима гордая мечта сверхчеловека стать выше основ мироздания. Нравственное крушение героя и его теории очевидно: жажда самоотречения побеждает веру в жизнь, поскольку, как верно было подмечено О. С. Кренжолек, ценности героя базируются на оправдании такого злодеяния, как самоубийство, на безнравственности,

основанной на подмене понятий, выдаваемой за стремление к колоссальному общечеловеческому счастью [16, с. 94].

Антиценности смерти Достоевский противопоставляет свою виталистическую концепцию мира, обостренное и иступленное чувство жизни. Витализм Достоевского базируется на христианской и святоотеческой традиции, в основе которой — высший синтез жизни, где заключены благодать, счастье, идея ценности земных благ и нравственного совершенствования человека как его приготовление к Царству Небесному (по Д. В. Скрынченко) [31], «главный источник истины и правильного сознания для человечества» (24; 49–50).

Неслучайна в связи с этим увлеченность Достоевского сочинениями Тихона Задонского, для которого, по мнению Т. С. Карпачевой, «свойственно радостное, пасхальное восприятие Бога и мира» [32]. Тихон Задонский для Достоевского есть не что иное, как олицетворение восторженно-поэтической личности, славящей чуда Божии как открытие сакрального ощущения счастья для человека и человечества. Многие герои Достоевского — «аксиологические» наследники Тихона (для Макара Долгорукого, героя романа «Подросток», характерно утверждение земного рая как Божьего промысла, утверждение неподдельного ощущения счастья от диалога с Божьим творением; в созерцании старца Зосимы, героя романа «Братья Карамазовы», Бог есть символ праведной жизни и смерти, символ просветления и озарения; старший брат старца Зосимы Маркел просит прощения у птичек и искренне верит в подобный диалог как богообщение, что рождает в нем непосредственное ощущение радости жизни и определяет его грешную сущность в устремлении найти абсолютное проявление любви и благородства через Бога).

Витализм Достоевского транслируется в «Дневнике писателя» в самых разных художественных произведениях — в больших и в малых формах, в простых и сложных сюжетных линиях и фабульных структурах. Так, в рассказе «Столетняя» изображается «маленький» человек — столетняя старушка — с большой потребностью жизни. В простой сюжетной ситуации — встреча двух женщин (одна — на рассвете, другая — на закате жизни) — в самом прозаичном и будничном диалоге о житье-бытье высвечиваются в сознании почтенной годами женщины ценности жизни высшего порядка: несмотря на возрастные проблемы, в Столетней не утрачена радость жизни, героиня рассказа во всем видит светлые стороны своего существования, любит семью, не лишена маленьких удовольствий, даже строит планы на будущее (третий год собирается в лес за грибами). В финале Столетняя умирает, но ее уход ознаменован благолепием прожитой человеческой жизни: «Только разве в самой минуте смерти этих столетних стариков и старух заключается как бы нечто умиленное и тихое, как бы нечто даже важное и миротворное: сто лет как-то странно действуют до сих пор на человека. Благослови Бог жизнь и смерть простых добрых людей!» (22; 79)

В рассказе «Мальчик у Христа на елке» высвечивается благословенный образ Царствия Небесного, где оправдалась жизнь несчастных детей, полная лишений и страданий, жизнь всех униженных и оскорбленных, где прекратились человеческие страдания, где состоялась высшая справедливость — каждый обрел то, о чем мечтал в земной жизни, каждый нес свой крест не бессмыс-

ленно: все несчастные и искалеченные судьбой дети и их родители обласканы Христом и удостоены чести быть на Его празднике, испытав неподдельное ощущение счастья.

Герой-рассказчик «Кроткой» не выносит хрупкого тоненького тельца своей жены, которая при жизни от него добра не видела; герой не принимает правды свершившейся смерти, он как будто требует воскрешения: намеренное отрицание смерти и взыскание справедливости в сознании персонажа — это не только факт признания своих ошибок и раскаяния за искалеченную судьбу женщины, но и стремление с жизнью обрести рай в душе. Без нее жизнь не имеет смысла, поэтому герой мечтает воротить время вспять, чтобы избежать всех своих ошибок, чтобы любить ближнего своего и полноценно радоваться жизни: «Слепая, слепая! Мертвая, не слышит! Не знаешь ты, каким бы раем я оградил тебя. Рай был у меня в душе, я бы насадил его кругом тебя!» (24; 35).

Мы видим, что в этом иступленном монологе герой не просто обретает свои человеческие качества, он готов простить жену за «тиранию бунта» [35], он готов молить о прощении за унижения и обиды, он готов к новой благословенной жизни. Обретение жизни у героя продиктовано, по мнению А. В. Денисовой, переживанием страшных и высоких «в своей трагичности минут — через страдание — к истине. Это момент катарсиса, прорывающийся в почти иступленных финальных словах, обращенных к миру, людям» [11, с. 390].

В рассказе «Сон смешного человека», где тоже продолжается, только в художественной форме, осмысление философии самоубийства, жизненный опыт героя диктует ему необходимость свести счеты с жизнью; герой потерял самого себя, он посчитал свое существование абсурдом. Герою данного сочинения, который решился на этот отчаянный поступок, снится сон о том, как он довел до логического завершения свой замысел и оказался на том свете. Попав в мир иной, он чувствует себя как будто в раю. Именно во сне, любясь всей сокровищницей Божьего мира, он понимает, что потерял, ему катастрофически не хватает своей, родной земли: «Я люблю, я могу любить лишь ту землю, которую я оставил, на которой остались брызги моей крови, когда я, неблагодарный, выстрелом в сердце мое погасил мою жизнь» (25; 111). Смешному Человеку снилась иная жизнь (оторванная от реальности в своем сакральном смысле), и эти сны, почти галлюцинации, облеклись в кровь и плоть его мыслей о том, что невозможно быть несчастным.

Восприятие благодного Божьего мира во сне и ощущение гармонии с природой помогло герою заново пересмотреть свою жизнь и свои убеждения, и он сам осознал, как живой образ наполнил добром его душу и привел его к вечной и незыблемой истине: «<...> я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить в то, чтобы зло было нормальным состоянием людей» (25; 118) (выделено мной. — Д. Б.).

Не случайно в связи с этим автор именуется жанр рассказа фантастическим, потому что слишком сверхъестественно обозначено нравственное прозрение героя, осознание своих и чужих ошибок. Что увидел герой во сне? Он не только созерцает красивый и благодный мир, он воспринимает еще тот мир, который

посчитал его лишним и заставил покончить с собой: мир, полный несправедливости, мир, отравленный человеческими пороками. Однако уже этот мир заставляет героя испытывать не ненависть, а скорбь и ответственность за судьбу человечества. И герой обретает смысл жизни — жить во благо других людей: «Главное — люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться. <...>А ту маленькую девочку я отыскал... И пойду! И пойду!» (25; 119).

Как признается сам Смешной Человек, сон возвестил ему новую, великую, обновленную, сильную жизнь. Сон вывел его из аксиологического кризиса, помог преодолеть пустоту жизни, найти свое место в этом мире. Сон кардинальным образом меняет жизнь героя, который обрел Истину; теперь он жаждет жизни, восторгается своим могуществом, своей безграничной способностью творить Добро, т. к. он верит в Царствие Земное, ради которого готов даже пойти на распятие. Именно постижение жизни как универсальной ценности вывело героя, выражаясь словами В. В. Борисовой, «от мировоззренческого принципа “все равно” к осознанию своей ответственности и вины за судьбу мира» [8, с. 90].

Таким образом, ценность жизни определяется у Достоевского в ее способности открыть человека. Соотношение ценности жизни и антиценности смерти в «Дневнике писателя» демонстрирует: общество и в реальности, и в фантазии героев культивировано деструктивными идеями, общество нуждается в нравственном оздоровлении: нужна истина, нужны праведные идеи, нужны высокие ценности. Для Достоевского жизнь есть Дар Божий, который определяет и смысл существования человека на земле, и доказательство Бытия Божьего, и потребность быть счастливым, а главное — идею бессмертия как главный источник истины. И Достоевский как гениальный писатель заставляет читателя поверить в то, что возможно обрести счастье, которого, казалось бы, и нет, ибо счастье — в самой жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анисимов С. Ф. Духовные ценности: Производство и потребление. — М.: Мысль, 1988. — 253 с.
2. Архангельская Р. В. Проблема ценности жизни в философии жизни // Философия ценностей: материалы рос. конф. (Курган, 15–16 апреля 2004 г.). — Курган, 2004. — Вып. 2. — С. 106–108.
3. Бабаджанов И. Х. Право на жизнь в аксиологическом измерении // Вестник Академии экономической безопасности МВД России. — 2010. — № 1. — С. 63–67.
4. Баева Л. В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории. — Астрахань: АГУ, 2004. — 277 с.
5. Баева Л. В. Экзистенциальная природа ценностей: дис. ... д-ра филос. наук. — Волгоград, 2004. — 350 с.
6. Белов С. В. Роман Ф. М. Достоевского «Бесы»: некоторые аспекты восприятия // Вестник СПбГУКИ. — 2013. — № 4 (17). — С. 130–136.
7. Бердяев Н. А. О русских классиках. — М.: Высшая школа, 1993. — 368 с.
8. Борисова В. В. Малая проза Достоевского. — Уфа: БГПУ, 2011. — 144 с.

9. Гребеньков Г. В. Аксиологический подход к проблеме человека. — Донецк: ДПИ, 1992. — 186 с.
10. Давыдов В. В. Жизнь как ценность: личность и витальное начало в «Записках охотника» И. С. Тургенева // Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. — 2015. — № 2 (26). — С. 20–25.
11. Денисова А. В. «Страдание тут очевидное...» («Кроткая» Ф. М. Достоевского в контексте «Дневника писателя» за 1876 год) // Российский гуманитарный журнал. — 2014. — Т. 3. — № 5. — С. 388–393.
12. Достоевская А. Г. Солнце моей жизни — Федор Достоевский. Воспоминания: 1846–1917 гг. — М.: Бослен, 2016. — 769 с.
13. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
14. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: Терра, 2008. — 400 с.
15. Карпачева Т. С. Отражение образа Свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — 2011. — № 9. — С. 216–231.
16. Кренжолок О. С. Теория Человекобога у Ф. М. Достоевского и Ф. Ницше // Вестник Вятского государственного университета. Филология и искусствоведение. — 2009. — № 3. — С. 94–99.
17. Кунильский А. Е. Витализм в русской литературе первой половины XIX века // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. — 2017. — № 1 (162). — С. 55–60.
18. Кунильский А. Е. О понятии «жизнь» в русской литературе XIX века // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. — 2012. — № 3 (124). — С. 64–67.
19. Кустовская М. А. Концепция «живой жизни» в творчестве Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — 2011. — № 9. — С. 169–179.
20. Линик Л. Н. Правовое понятие жизни // Право и жизнь. — 1994. — № 4. — С. 56–63.
21. Мазель Р. О. Сцены счастья в романах Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — 2013. — № 11. — С. 165–179.
22. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. — М.: Смысл, 1999. — 425 с.
23. Миронова Е. В. Теоретический подход к определению понятий здоровья и здорового образа жизни // Известия ПГПУ. Естественные науки. — 2006. — № 1(5). — С. 128–133.
24. Мочульский К. В. Достоевский. Жизнь и творчество. — Париж: YMCA-Press, 1980. — 563 с.
25. Накамура К. Чувство жизни и смерти Достоевского. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. — 337 с.
26. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. — М.: Культурная революция, 1994. — 352 с.
27. Панищев А. Л. Человек и его жизнь как высшие ценности в христианском государстве // Современные наукоемкие технологии. — 2006. — № 3. — С. 28–33.
28. Рокич М. Природа человеческих ценностей // Свободная пресса. — 1973. — № 5. — С. 20–28.
29. Ромашов Р. А. Правовая культура: ценностный аспект // Правовая культура. Научный журнал. — 2006. — № 1. — С. 7–10.
30. Севиндж М. С. В поисках смысла жизни. — Баку: Тэбиб, 2010. — 284 с.

31. Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. — СПб.: Реприт, 1908. — 192 с.
32. Сухина И. Г. Аксиология культуры: философско-антропологические основания. — Донецк: ДонГУ, 2011. — 560 с.
33. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. — М.: АСТ, 2003. — 640 с.
34. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. — Тбилиси: Мецниереба, 1984. — 171 с.
35. Юрьева О. Ю. Бунт против тирании и тирания бунта // Достоевский и мировая культура. Альманах. — № 21. — СПб., 2006. — С. 91–103.

*К. Г. Исупов**

НИКОЛАЙ СТАВРОГИН, ИЛИ ПУСТОТА**

В статье анализируется этическая проблематика романа Достоевского «Бесы» в контексте образа и понятия Пустоты, их онтологического и эстетического содержания. При этом учитывается опыт осмысления Пустоты в ряде восточных доктрин, включая индуизм и буддизм. На фоне истории мистериального переживания мира роман «Бесы» может быть понят как роман-мистерия. Это новая форма эпического нарратива и новый способ репрезентации философской драматургии сознания.

Ключевые слова: Достоевский, буддизм, роман-мистерия, философия поступка, пустота и ничто.

K. G. Isupov

NIKOLAI STAVROGIN, OR EMPTY

The article analyzes the ethical issues of Dostoevsky's novel "Demons" in the context of the image and concept of the Void, their ontological and aesthetic contents. This takes into account the experience of understanding the Void in a number of Eastern doctrines, including Hinduism and Buddhism. Against the background of the history of the mysterious experience of the world, the novel "Demons" can be understood as a mystery novel. This is a new form of epic narrative and a new way of representing the philosophical dramaturgy of consciousness.

Keywords: Dostoevsky, mystery novel, Buddhism, philosophy of action, emptiness and nothing.

В пределе полноты бытия все едино с Началом. Если едино, значит, пусто. Если пустое, значит, все превосходит и приводит к согласию... Как сокровенно это согласие, как оно темно, как смутно!

Чжуан-цзы

* Исупов Константин Глебович, доктор философских наук, профессор Института философии РГПУ им. А. И. Герцена; kgisupov@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский: pro et contra. Систематизация источников и анализ ключевых подходов к осмыслению Достоевского в отечественной культуре» № 18-011-90002.

Китайский император У из династии Лян, правивший в 502–549 гг., однажды попросил Бодхидхарму, Первого патриарха дзэна в Китае, поведать ему о святой истине буддизма. Говорят, что мудрец ответил: «Беспредельная пустота и ничего святого».

Не слишком большим преувеличением будет сказать, что ряд гуманитарных наук и естественнонаучные дисциплины, изучающие свойства пространства, буквально заворожены в последние годы образом и понятием пустоты. Разумеется, для истории философии это не новость: от Парменида до Хайдеггера пустота была и остается в орбите компетентного внимания, но есть нечто навязчивое в потоке серьезных и дилетантских опусов о пустоте и пустотности. С особой охотой рассуждают об онтологии пустоты [15; 17; 19; 25; 42; 68; 74; 80; 85; 87; 96]; не отстают и филология [32], и культурология [101], социология и социальная психология [49; 41]. Среди причин, подвигающих этот динамический процесс, стоит назвать: 1) поиск новых космогонических и космологических моделей в астрофизике и «теории всего»; 2) влияние идей постклассической герменевтики на становление новаторских картин мира; 2) современные открытия в области архитектурных решений в градостроительстве, нетрадиционные пространственные композиции в живописи и в поэзии концептуалистов в литературе; 3) вторую волну повального увлечения восточной философией на фоне расцвета академической и университетской китаистики, индологии и буддологии.

Последнее обстоятельство особенно важно.

Пусть читатель простит нам слишком дальний разгон к теме статьи, но того требует историческая эстетика мифологемы пустоты, о которой пойдет речь применительно к герою Достоевского.

Достоевского не слишком интересовал буддизм как тип конфессии [1; 5], но в составе его мировоззрения категории небытия и ничто, образы бездны, пропасти, смертного порога, инобытия, Загробья и Ада, словом, весь онтологический негатив мира здешнего имеет решающее значение, коль скоро писателю суждено было стать прямым источником мирового экзистенциализма и персонализма. На Западе проводником идей Достоевского стал Н. Бердяев, а на Востоке (японцы, например) и сами разобрались.

Сразу оговоримся: мы далеки от намерения искать некие буддийские корни вполне православных убеждений писателя или, Боже упаси, возводить генезис христианства Достоевского к азиатским конфессиям. Мировые религии сравнивались не раз и мнимыми аналогиями, о которых хорошо написал В. К. Шохин, соблазнились многие [94] (ср. [24]).

Согласно широко цитируемой «Сутре сердца праджня-парамиты»: «Форма есть пустота, пустота и есть форма. Нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Так же и чувства, различающие мысли, энергии и сознания, пусты» (пер. С. Ю. Лепехева).

Контекст не подразумевает, что такая «пустота» — это место, в котором ничего и никого нет, поскольку нетствование бытия столь же иллюзорно, как и его существование. Зато «форма» чем-то напоминает энтелехийность

формы в традиции христианской синергии. В статье А. Ю. Стрелковой, где комментируются процитированные строки «Сутры сердца...», отмечена связь с принципом свободы: сознание, «будучи пустым, только и может быть уловлено как свободное» [82, с. 306, 310; 31].

Пустотность бытия мотивирует и гносеологические усилия человека, обязывая его к отрешению от кажущейся материальности повседневного. Авторитетный историк буддийской культуры говорит:

Дзэн все отбрасывает: формы, впечатления, память, все установки и даже Будду; он тоже образ и поэтому должен быть отброшен. Ничто не должно присутствовать за исключением того, что действительно здесь: т. е. человек с его тотальной бессознательной установкой, от которой просто потому, что она бессознательна, он никогда не может освободиться. Ответ, который, очевидно, приходит из пустоты, свет, вспыхивающий в крошечной тьме, — всегда оказывается опытом удивительного и священного просветления [83, с. 322] (ср. [6]).

Судзуки, к счастью, лишен буддофильских иллюзий, он учит, что Запад мыслит антитезно, а ум Востока теряется в мышлении и убеждается в неадекватности мысли — слову. Добавим, что этим убеждениям отвечает парадоксальная фактура коэнов: их авторы стремятся выскользнуть из теснин языковых детерминант лексики и синтаксиса, чтобы выразить невыразимое. Не напоминает ли это опыты наших оберутов (Д. Хармс, Л. Липавский, Н. Олейников, А. Введенский, молодой Н. Заболоцкий, Я. С. Друскин)? «Дзэн не имеет дело с языком», утверждает Судзуки, потому что истина не вербализуема. Отсюда — своеобразный «номинализм» буддийской доктрины: имя считается коннотатом, карта принимается за ландшафт. Лишь в процедурах сатори возможно интуитивное проникновение в природу вещей. Сатори — это когда «вечность выливается во время» [83, с. 389, 541, 542]; ср. хайдеггеровское: «время временится».

Современный исследователь напоминает нам, что понятие пустоты (шунья) связано с поиском абсолютной истины для того раздела буддийской философии, что именуется «праджняпарамита» или просто «парамита». В первой из четырех печатей Будды: «Все обусловленное невечно». Невечное — это синоним иллюзорности, изменчивости, флуктуационности, текучести. Это омраченное состояние мира, оно приносит страдание, но нирвана сулит покой. Выражение «пустотность всех понятий» названо А. М. Пятигорским древнейшим выражением в буддийской традиции и связывается с апофатическим опытом христианского богословия [72, с. 113; 63; 100; 4].

Этот момент весьма важен для продуктивного сближения буддийской аргументации «от Пустоты» и апофатической логики в духе Дионисия Ареопагита. Как некогда В. Розанов советовал читать «Философические письма» П. Чаадаева «с конца, как арабские манускрипты» («Открытое письмо г. Алексею Веселовскому», 1895), так Судзуки предлагает читать тибетскую «Книгу мертвых» «задом наперед» [83, с. 327].

Позднейшая популярность буддийских сочинений в России [11] может быть объяснена, помимо всего прочего, той органичностью, с какой приемы апофатического богословия вошли в риторический антураж светского философствования [33].

Мы пытаемся строить ту ретроспективу семантической жизни 'пустоты', в которой это слово, образ, философема и мифологема могли видаться современникам Достоевского. Конечно, буддизм здесь — лишь одна из традиций, причем далеко не самая существенная, но зато наиболее выразительная.

Сохраняя прием «рамочного» оформления материала, мы еще раз нарушим хронологию и посмотрим в перспективу (относительно эпохи Достоевского) осмысления концепта пустоты. Надо ли говорить, что для наследников его великой прозы 'пустота жизни' и 'бездна', 'страх падения', и другие константы этого ряда [81, с. 670–693] в немалой мере актуализованы не только своими историческими обстоятельствами, но и экзистенциальным опытом его героев?

Есть обстоятельство, оправдывающее нашу методику обрамления материала диахронным декором. Вольно или невольно мы вчитываем в классические тексты те ассоциативные ряды, которые текст никак не предполагал и не мог предполагать. Нам мало дела до того, как выглядели первые Гамлеты в шекспировском «Глобусе» (коротконогие, пузатые и плешивые), зато великие тени И. Смоктуновского и В. Высоцкого сопровождают наше восприятие Гамлета с неизбежностью исторической аберрации.

Креативное значение мировых религиозных лидеров, писателей и философов, зодчих и композиторов, живописцев и скульпторов подобно истории звезд во Вселенной: как космическая пыль концентрируется в горячем теле будущего светила, чтобы оказаться затем центром своей зоны гравитационного влияния, так гении всемирной культуры, уплотняя в себе опыт предшествующих эпох, прообразуют личную энергию влияния на грядущие состояния творческого будущего в функцию антиципации этого будущего. Таким организмом, продуцирующим эманации нового знания о месте в человека под Божьими небесами, стала Галактика русской культуры.

Душевная пустота героев Достоевского оказалась чреватой полнотой трагического мироощущения для людей Серебряного века. 9 января 1912 г. А. Блок в черновике письма к Н. Н. Скворцовой, которая, вообразив себя Незнакомкой, рассчитывала на свидание с поэтом, резонно замечает: «Я уверен, что соблазны пустоты всегда тем сильнее, чем больше возможности полноты» [12, с. 25]. Гениальный современник и друг-враг Блока Андрей Белый в рецензии на блоковский сборник назвал поэта «талантливым изобразителем пустоты»; «пустота как бы съела для него действительность (ту и эту)» («Обломки миров», 1908). Во времена Первой мировой войны Блок обнаружил себя в окружении «полых людей» (говоря названием поэмы Т. Элиота 1925 г.): «В сердцах восторженных когда-то / Есть роковая пустота» («Рожденные в года глухие...», 1914).

В поэзии О. Мандельштама 'пустота' стала почти навязчивой темой художественной рефлексии, причем пустота осознана не столько пневматически, сколько космологически: «Твой мир, болезненный и странный, / Я принимаю, пустота» («Слух чуткий — парус напрягают», 1910). Человек Петербурга, он осознает каменную душу Города как энигму мировой трагедии: «Что ж, гаси, пожалуй, наши свечи / В бархате всемирной пустоты» («В Петербурге мы сойдемся снова...», 1920). Семантика лексемы 'пустота' чаще несет контексты утраты, боли и страдания: «И призрачна моя свобода»; «Неба пустую грудь / Тонкой иглою рань!»; «В сухой реке пустой челнок плывет»; «И без тебя мне

снова / Дремучий воздух пуст» (ср. образ премирной пустоты в «Гефсиманском саде» Б. Пастернака). Среди психофизических комплексов Мандельштама есть страх падения, ввержения в бездну. «Паденье — неизменный спутник страха, / И самый страх есть чувство пустоты» (начало стихотворения 1912 г.). Поэтому долг людей творчества — борьба с пустотой, например, средствами готического зодчества: «Строить — значит бороться с пустотой» («Утро акмеизма», ок. 1913). Так и среди поэтов «нет равенства, нет соперничества, есть сообщничество в заговоре против пустоты и небытия» [56, с. 506] (см. [45; 78]). Мандельштам иронически обыгрывает в «Четвертой прозе» (1930) хрестоматийный парадокс метафизики пустоты: «...для меня в бублике ценна дырка. А как же с бубличным тестом? Бублик можно слопать, а дырка останется. Настоящий труд — это брюссельское кружево. В нем главное то, на чем держится узор: воздух, проколы, прогулы» [55, т. 3, с. 178].

Здесь впору вспомнить М. Цветаеву: «Между полнотой желания и исполнением желаний, между полнотой страдания и пустотой счастья мой выбор был сделан отродясь» («Мой Пушкин», 1937). Пустота Цветаевой многолика, она способна предчувствовать значимую для грядущего полноту: «Пустая тетрадь! Оду пустой тетради! Белый лист без ничего еще, с еще-уже-всем» («История одного посвящения», 1931). Или вот это: «Рабочий рай, мой рай и, как рай, естественно здесь не данный. В пустоте — в тишине — с утра... Пусто — просторно, просторно — покойно. Покойно — светло. Только пустота ничего не навязывает, не вытесняет, не исключает. Чтобы все могло быть. Нужно, чтобы ничего не было» [90, с. 459] (см. [13]).

Целый кладезь «пустотных» образов филологи отыскали у И. Бродского. Не утомляя читателя примерами, отсылаем его к некоторым исследованиям [7; 52; 50].

Излишне говорить, что с выходом в свет третьего романа В. Пелевина «Чапаев и Пустота» (1996) восторгу любителей нигитологии не было предела [79; ср. 101].

* * *

Достоевскому было у кого учиться поэтике пустоты. Крылатая фраза: «Все мы вышли из гоголевской шинели» хронически приписывается Достоевскому, хотя на деле, как показал С. А. Рейснер, она принадлежит французскому критику Эжену Мельхиору де Вогюэ (1848–1910), опубликовавшему в журнале «Revue des deux Mondes» (1885, № 1) статью о русском писателе; афоризм вошел в книгу Э. Вогюэ «Современные русские писатели. Толстой — Тургенев — Достоевский» (М., 1887).

Применительно к нашей теме: напомним, что в финале «Шинели» (1842, опубл. 1843) некий призрак «в виде чиновника», т. е. пустотная видимость, срывает с прохожих шинели: с Акакия Акакиевича шинель сняли на пустынной площади. «Мертвые души» — энциклопедия фантомов пустой жизни. Начиная с оксюморного заглавия поэмы до «прорехи на человечестве» — Плюшкина настойчиво внушается та мысль, что мы живем в дырчатом мире, через провалы и зияния которого давно утекла жизнь, и осталась в ней одна минус-суб-

станция: Пустота. С исчерпывающей ясностью сказано об этом в бахтинских «Лекциях по истории русской литературы 1922–1927 гг.»:

...Гоголь нашел свою тему — законы пустой жизни. <...>. Его творческий метод носит особый характер, соответствующий экспериментальному методу в науке. Гоголь не отображал действительность, как она есть. Жизнь, им изображенная, не есть та жизнь, которую он видел. Он производил гениальные эксперименты над действительностью. Он брал событие, погружал его в определенную среду и показывал, как оно будет там развиваться. Среда эта — пустота жизни. Рассеянную повсюду пустоту Гоголь собрал, сгустил, погрузил в нее событие и смотрит, как оно будет свершаться в сгущенной атмосфере праздности и пустоты. Гоголь касается этой темы так глубоко, что обнажает вечный характер безделья мира, которое было и будет всегда. Гоголь тем и велик, что душевную пустоту и скверну показал объективированной. Он обладал гениальной способностью не только анализировать свою душу, но и объективировать ее, видеть, как внутренняя пустота проявляется вовне. И здесь порождения времени, временные покровы легко спадают, и гоголевские лица скользят повсюду [8, т. 2, с. 441–442].

Мастером изображений редуцированной до пустоты жизни был писатель, с которым Достоевский всю жизнь выяснял отношения: М. Е. Салтыков-Щедрин. Действительный статский советник, т. е. штатский (статский) генерал и вице-губернатор в Рязани и Твери, Салтыков был знатоком канцелярско-чиновничьего обихода и тонко подметил вербальный изъян своего века: девальвация значащей речи и звучащего слова. Он не просто о кризисе риторики говорил, но о том, что опустошенное слово смертоносно, оно способно превратить речевое общение в намеренное убийство. Об Иудушке так и сказано: «Словами-то он и сгноить человека может». «Ведь слово-то, — дар Божий — неужто же так-таки и затоптать его? Ведь оно *задушить может...*» [76, т. 14, с. 239] Герою Щедрина «праздные мысли которого беспрепятственно скатывались одна за другой в какую-то загадочную бездну», «недостает чего-то оглушающего, острого, что окончательно упразднило бы его представление о жизни и раз и навсегда выбросило бы его в пустоту» [76, т. 13, с. 41].

Усиление тем всеобщей пошлости жизни и тотальной скуки бытия к концу века достигло апогея в творчестве Чехова. В новелле о пустоте как жизненном итоге — в «Ионыче» (1897–1898) — герою на кладбище мерещится:

Когда в церкви стали бить часы, и он вообразил самого себя мертвым, зарытым здесь навеки, то ему показалось, что кто-то смотрит на него, и он на минуту подумал, что это не покой и не тишина, а глухая тоска небытия, подавленное отчаяние [92, с. 21].

Кто же на него смотрит? Его будущее, чреватое пустотой бесповоротной. В рассказе «По делам службы» (1898; опубл. 1899)

Лыжин <...> смотрел в окна на сугробы, которые намело на забор, смотрел на белую пыль, заполнявшую всё видимое пространство, на деревья, которые отчаянно гнулись то вправо, то влево, слушал вой и стуки и думал мрачно:

«Ну, какую тут можно вывести мораль? Метель и больше ничего...» [92, с. 101].

Перед нами почти буддийская картина мира: мгновенно возникающие и исчезающие дхармы [53] мельтешат в бессмысленной метельной мгле, и в этой пуантилистической онтологии нет ни порядка, ни «морали». В. Набоков предложил несколько иное понимание физики чеховского Мироздания: «Если мир Горького состоит из молекул, то здесь, у Чехова, перед нами мир волн, а не частиц материи, что, кстати, гораздо ближе к современному научному представлению о строении Вселенной» [65].

Современный автор фиксирует:

Очевидно, что Чехов не питал особый интерес к буддизму. В записных книжках эта религия упоминается в контексте интеллигентских мод рубежа веков: «Гомеопатия, гипнотизм, буддизм, вегетарианство — все это у спирита как-то мешалось вместе» (заметки к «Ариадне», 1895). Точно в таком же плане дана ссылка на учение Будды в ранней юмореске «Несколько мыслей о душе» (1884): «Я верую в переселение душ... Эта вера далась мне опытом. Моя собственная душа за всё время моего земного прозябания пребывала во многих животных и растениях и пережила все те стадии и животные градации, о которых трактует Будда... Я был щенком, когда родился, *гусем лапчатым*, когда вступил в жизнь. Определившись на государственную службу, я стал *крапивным семенем*» [80; 35; 66].

Футлярные люди Чехова, герои бескрылой жизни, пропитаны пустотой ничтоявующей жизни, они живут в полуреальном мареве теней и приглушенных голосов, неспособные на поступки, они в объятиях слепой совести и бестревожного самочувствия, так похожего на бесчувствие. Верно сказано: «Исчез быт, промчались события <...> осталось небытие» [76, т. 1. с. 865]. На этом фоне как-то невольно вырвалось у В. В. Розанова: «Страшная пустота жизни. О, как она ужасна...» (Опавшие листья. Короб второй и последний, 1913).

Чехов был писателем-врачом, поэтому из репертуара методов классического реализма он выбрал диагностический реализм. Он не лечил (т. е. не учил), а диагностировал душевную дряблость людей своего времени. Путешествие на Цейлон лишний раз убедило его в том, что в глубине повседневности, сколь глубоко она ни поражена метастазами Ничто и Пустоты, таятся возможности восстановления падшего человека.

Страх перед Пустотой может обессилить личность, а может и стимулировать волю к жизни, как у смертельно раненного героя новеллы Вс. Гаршина «Ночь» (1880): «Всю ночь Алексей Петрович сидит на одном месте, вспоминая пустоты своей экзистенции» [29, с. 117].

* * *

Беда многих аналитических комментариев литературных произведений, предпринятых профессиональными философами, психологами и психиатрами, в том, что они подходят к герою условной реальности текста как к живому человеку. В результате мы имеем не эстетический анализ, а клинический эпикриз, в котором честно соблюдены все ритуалы научной диагностики, не хватает разве что рекомендаций к лечению, списка лекарств и адреса аптеки, с которой у врача есть негласный договор о сбыте этих препаратов занемогшим шизикам [43].

Слава Богу, что князь Мышкин и гвардейский офицер Ставрогин не попали в клинику имени В. М. Бехтерева, что на Васильевском острове, или на Канатчикову дачу, что в Москве, на Загородном. Там бы точно удалось сделать то, что не получилось у Достоевского: довести их до кондиции, т. е. до овощного состояния. Здесь не место рассуждениям о роли З. Фрейда (не к ночи будь помянут), фрейдизма и неофрейдизма, психо- и шизоанализа в понимании психики героев Достоевского; ряд исследований, однако, заслуживает всяческого внимания [14; 48].

В самом загадочном герое «Бесов» живет неотступное желание стать прощенным, довоплощенным, он одержим почти мазохистской жадой искупительного наказания и самонаказания, его томит ускользающая надежда на спасение. Он пытается зацепиться за бытие (часто смотрит на часы — признак темпоральной зависимости), но выскальзывает из него неминуемо, герой заражен онтологическим некрозом. Ставрогин даже вонне эмануирует пустоту, его личное ничтожество несет цветущему и живому бытию угрозу мирового Ничто. Собственно в этом Тихон и увидел опасность, исходящую от собеседника: не в самом преступлении вина Ставрогина (такое и у старцев бывало, говорит архимандрит), а в эскалации и предельном преумножении стихии преступного, вплоть до антихристового величия в грехе и в триумфе злодейства. Ставрогин носит в себе уже накопленные в истории «трихины» преступного состояния мира, множит их в своем холодном сердце, становится орудием дьявола. У него лица нет, есть маска и личина, искривленная гримасой сардонической усмешки. Он не умеет улыбнуться по-доброму и даже Тихона заражает судорогой искривленных губ. Старец чувствует эту энергию злого энтузиазма Ставрогина и толкает его к внутреннему покаянию через юродство смирения. Странный совет Тихона «поправить в стиле» — это стремление его хотя бы «формой» искупить «содержание», перевести реальное злодейство в условность художественную, девальвировать преступное, превратив его в эстетическую мнимость. Что и говорить, жалкая это попытка ничего не решает, и ясно, что эстетические рецепты Тихона (едва ли не леонтьевского типа) столь же пусты, как пуст проект Ставрогина в расчете на всеобщее осуждение.

С этим же связана и вся диалектическая эквилибристика греха и стыда, страха смерти и «страха невозможности умереть» (С. Кьеркегор), и ужас предстояния пред Божьим Судом, и юродское подхихикивание над попыткой покаяния и исповедания, и дурацкая торговля за сломанное распятие («ставрос» — крест), и столь неуместный для света «приниженный друг [26, т. 12, с. 128], в Тихоне живущий.

В обоих келейных собеседниках живет неизжитая гордыня не вполне искреннего покаяния: у Тихона — в форме по-монашески скаредного самозамаления и мнимого преувеличения своих мнимых грехов (преувеличивать — положено канонически, вот он и преувеличивает), а у Ставрогина — в форме ярости от неспособности избавиться от «видений» и от страха стать всеобщим посмешищем. Смех тут вполне амбивалентен: он иронично и почти благодушно («аполлонически») оттеняет ненамеренную смиренность Тихона и жестоко («дионисийски») преследует Ставрогина, который более всего страшится быть униженным и осмеянным.

Подлинное общение Ставрогина и Тихона происходит невербально — улыбки, поза, интонация, взгляды, гримасы — использован антураж надтекстового диалога. В репликах Тихона слово сохраняет свои функции передачи подлинной информации, оно еще не излукавилось; слово Ставрогина сплошь изломанное, двоящееся, ему не доверяет даже тот, кто их произносит. Это те самые «слова, слова, слова», о которых говорит Гамлет в монологе на лестнице: в мире, рассыпавшемся на осколки, герой Шекспира читает не связный текст, а отдельные лексемы. Слово Тихона как бы вклинивается в зазоры между «да» и «нет» двойного слова собеседника и, не теряя позиции истинного понимания, принимает правила игры Ставрогина.

Согласимся, совет Тихона «поправить слог» прозвучал несколько неожиданно. Какой угодно реакции ожидал Ставрогин, но только не такой. Это все равно как если бы священник на исповеди попросил косноязычную прихожанку выражаться поизящнее. В этом молчаливом поединке «эстетизм» гомилетики встречается с эстетством цинической риторики, условно аннигилируя последнюю. Фразы собеседников кивают друг на друга, перемигиваются, играют в поддавки. Этой игре не мешает глубокая серьезность ситуации и предмета разговора, потому что это игра юродского типа — с ее амбивалентным сочетанием аскетики и клоунады.

Антитетичная пара «Мышкин / Ставрогин» знаменует аксиологическую двуполюсность: «положительно прекрасный» Мышкин и отрицательно-прекрасный Ставрогин (идеал Мадонны и идеал Содомы). Мышкин экстраверт по преимуществу, обращен на других с интенцией деятельного добра; Ставрогин интроверт по преимуществу, обращен в себя, к составу внешнего мира равнодушен, ибо сам «ни тепл, ни горяч». Сближает их контекст трагической вины, которую Мышкин смутно сознает, а Ставрогин знает изначально, что в орбите его влияния никому добра ждать не следует, у него «комплекс Печорина» [69], осложненный идеологическими амбициями иной эпохи, к которым, впрочем, он столь же равнодушен. Мышкин — альтруист, Ставрогин — мизантроп. Мышкин живет как руссоистский «дикарь», Ставрогин играет в жизнь и в самого себя с той же бессознательностью живой куклы, но куклы весьма любопытной к результатам игры. Мышкина трудно назвать типичным героем своего поколения, он, так сказать, экстремально милосерден и прекраснодушен, он — живая икона, но святость его опасна для окружающих и для него самого: такие не выживают. Л. Шестов в книге «Философия трагедии» (1902; гл. 14) жестко определил пустотную внежизненность Мышкина:

...Если нашим «идеалом» должен служить князь Мышкин, эта жалкая тень, это холодное, бескровное привидение, то не лучше ли совсем не глядеть в будущее? Нет, князь Мышкин — одна идея, т. е. пустота Да и роль-то его какова! Он стоит между двух женщин и, точно китайский болванчик, кланяется то в одну, то в другую сторону... ..князь Мышкин — чистейший нуль. Вечно скорбя о скорбящих, он никого не может утешить. Он отталкивает от себя Аглаю, но не успокаивает Настасью Филипповну; он сходится с Рогожиным, предвидит его преступление, но ничего сделать не может. Хотя бы ему дано было понять трагичность положения близких ему лиц! Но и этого нет. Его скорбь — только скорбь по обязанности. Оттого-то он так легок на слова надежды и утешения. ...Нет, князь Мышкин —

выродок даже среди высоких людей Достоевского, хотя все они более или менее неудачны [93].

Ставрогина Достоевский считал достаточно типичным для своей современности, но эта его типичность избыточно уплотнена и с самого начала дана в пределе негативной полноты.

Есть и еще один момент, сближающий героев: они оба в романах не получают внутреннего развития. Они, как в прозе эпохи Просвещения, явлены сразу и целиком, как самозаконные характерологические монады, они с первых страниц довлеют себе в своей свершенности и внутренней обреченности. Конечно, Достоевский волен варьировать их: (Мышкин → Алеша Карамазов, Тихон → Зосима; Ставрогин расщеплен на Ивана Карамазова и Смердякова), но это именно вариации, а не альтернативы.

У Мышкина нет внетекстовой судьбы. Он не станет, как Онегин, Печорин или Базаров, поведенческой моделью для живой жизни. Зато Ставрогин и вся бесовская рать романа охотно перейдет из эстетической реальности текста в реальность истории нового века. Бердяев не без кокетства скажет в «Самопознании» (1939–1940): «Моим негативом был Ставрогин»; да и в историко-литературном ряду герои рассказа Горького «Карамора» (1923) [62] или романа Ф. Степуна «Николай Переслегин» (1929) не слишком далеки от Ставрогина. Их общая черта — открытый цинизм, что есть шаг к нигилизму и «нигитности». Верно замечено современным автором:

Первое, что характеризует нигилиста этого типа — отвращение к явной лживости окружающего мира. Часто эта ненависть сопровождается чувством пустоты, которое является следствием потери привычных убеждений, пусть даже иллюзорных перед лицом неумолимой правды жизни. Это ощущение пустоты является отражением потери смысла жизни [54, с. 112].

Христоморфность Мышкина («князь-Христос») притемнена тем трагическим обстоятельством, что на нем лежит вина за основные события криминальной фабулы. Совсем не ангелическим образом он, как болотный чертик, взбаламутил петербургскую трясицу и сам в ней погиб. Но погиб как блаженный и юродивый: выскользнул из бытия в забвенье. Ставрогина на пути богоотступничества и демонического титанизма ждала петля висельника, после которой все разговоры об искуплении и спасении можно прекратить.

И, наконец, третий момент, странным образом сближающий двух героев: их «непритертость» к миру людей. Мышкин много и охотно общается с любым окружением, но его открытой наивности и светлой детскости побаиваются. Настасья Филипповна не решается на союз с князем; Рогожин собирался Мышкина зарезать, да вот не смог. Со Ставрогиным невозможно общаться обычным образом; его обожают, к нему «прилипают», но могут и Гришкой Отрепьевым обозвать. Они оба — какие-то выкидыши бытия; один — онтологический недоносок [15], а второй — раб жалкого бесенка с насморком.

Различны отношение героев к текущему времени. Князь живет в пределах отведенного автором эпизода, он не прогнозирует событий, у него нет чувства будущего, он целиком погружен в настоящее и не отличает его от вечности.

Он «вечности заложник, у времени в плену». Иначе говоря, он ощущает время литургично: вечные события переживаются как здесь-и-сейчас происходящие. Иногда его переживание времени передано как дежавю — происходящее уже было, оно повторилось, потому что оно, это теперешнее событие, есть вечное событие. Когда Князь читает письма Настасьи Филипповны, ему кажется, что уже читал их; то же чувство настагает его при первой с ней встрече. Князь сам по себе — «вечное событие» (словечко Ницше, что так понравилось символистам), он в начале романа вышел из Всевременья (т. е. абсолютного Вневремени Творца) и в конце его, свершив «путь всякой плоти» (по имени романа С. Батлера, 1880-е), вернулся в Лоно Авраамово.

Ставрогин переживает вне его происходящие события отстраненно, как если бы он в них не участвовал. У него другая аксиология времени, она переведена на язык пространства: он смотрит на них издалека, но не в смысле «из будущего», а с точки зрения слишком известного ему итога. Подчеркнем: это не антиципация, не пророчественное сакральное знание всевидца, он не оракул и не мистагог. Это точка зрения обреченного на неальтернативный итог сознания. Или проще — это антихристовая точка зрения: Антихрист сколь угодно долго может простирать черные крылья над миром и упиваться властью, но точно знает, что обречен на истощение своей некротической энергии и приговорен к небытию. Это знание обреченности и мотивирует его равнодушие к событийности как таковой: куда ни кинь, всюду клин. Его жизненное поле — мниможизненное. Это не «сад расходящихся тропок» (по названию рассказа и сборника Х. Л. Борхеса, 1941) и даже не «лесные тропы» М. Хайдеггера (*Der Ursprung der Kunstwerkes*, 1935–1936), а неальтернативная кривая, в ямах и в колдобинах, дорога к смерти, да и сама его смерть предрешена с такой жесткостью, при условии которой насилие Судьбы неотличимо от должествования Промысла.

Здесь уместно привести аналогию с судьбой щедринского героя. Его Иудушка, темный гений стяжания, в экстатических видениях вселенской власти (весь мир — его имение) чувствует, как у него за спиной вырастают крылья. Он бредет в финале романа в метельной мгле к могиле погубленной им матери за прощением и искуплением и погибает, не достигнув цели. Отметим: роман непримиримого идеологического соперника Достоевского печатался через три года после публикации «Бесов», в 1875–1880 гг. Жертвы Порфиши-антихриста наследуют спасение, но сам Иудушка — вряд ли. Аристократ и мещанин уравниваются в своей неискупимой греховности.

Единственное богатство Ставрогина — это обретенная его образом жизни пустота. Это странно звучит, но именно так: не богатство душевных впечатлений, не знание людей и не образование сформировали окончательно его характер, а именно пустота, объемлющая его целиком, поглотившая его «я» без остатка. Эта «черная дыра» всосала его и выплюнула назад, в сплошь преступную реальность, где ему оставалось лишь крутиться в смерчах повседневности, повторяя ее вихревые конфигурации, пассивно вовлекаясь в них, но не как участник, а как свидетель. Это бесконечное вращение в Мировой Пустоте не может не напомнить исполненное ужаса и боли девятикружие Дантова «Inferno», в котором «я» всяческих, как раз Ренессансом и открытое,

размазано и изничтожено в одномерных плоскостях Загробья. Согласимся с современным автором:

«Я» у Достоевского — это разрыв в прочной ткани непоименованной реальности. Непоименованное бытие уколами пустого «я» превращается в ничто, в пену, в скопище воздушных пузырьков, нечто неструктурное и бесосновное. В результате этого превращения реальной для героя из подполья оказывается не реальность, а ее блики [23].

Вот неведомая самому Ставрогину его ситуация в мире: безучастность и свидетельство. Это ампула равнодушного зеваки не обеспечивает герою алиби, но делает его виновность почти виртуальной, т. е. она переходит в градус той же степени условности, в какой условен его казус с маленькой девочкой. Заметим, не такой уж и маленькой, ей 14 лет (в другом месте — десять); в XIX в. браки заключались и с 12 лет. (Кажется, никого из достоевцев не заинтересовал вопрос: какого конкретного уголовного наказания страшится Ставрогин («Конечно, я мог отпереться, но меня могли и уличить. Мне мерещилась каторга») [26, т. 11, с. 17]? По моей просьбе В. Б. Безгин, ученый из Тамбовского государственного технического университета, в частном письме любезно предоставил справку: «С учетом времени опубликования романа <...> действия растлителя девицы (до 14 лет) попадали под действие “Уложения о наказаниях уголовных и исправительных” от 15 августа 1845 г. (Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. М.: Юрид. лит., 1988. Т. 6. Законодательство первой половины XIX века). <...> В любом случае этот суд с участием присяжных заседателей определял максимальное наказание от 10 до 12 лет каторжных работ». Пользуюсь случаем поблагодарить Владимира Борисовича Безгина за ценные сведения.) Вспомним реплику матери Джульетты: «Она ребенок. Ей в новинку свет / И нет еще четырнадцати лет» (пер. Е. Савич).

Ряд исследователей уже писали о том, что свершенное Ставрогиным насилие — самоговор; ссылаются при этом на самого героя. Но и Раскольников, реально убивший реальную старуху, тоже говорит: «— Я, может, на себя еще наклепал <...> может, я еще человек, а не вошь, и поторопился себя осудить... Я еще поборюсь. — Надменная усмешка выдавливалась на губах его» [26, т. 6, с. 323].

Двоящаяся онтология обоих романов дает повод думать, что Ставрогин и сам не знает, совершено им преступление или нет. Но два факта говорят и в пользу безусловной реальности насилия, иначе необъясненными остаются две вещи: 1) ребенок не будет без причины укоряюще кивать на Ставрогина и грозить кулачками; 2) психологически немотивированным останется «видение» Марьяши, всплывший из подсознания героя сразу после грезы о Золотом веке. Стоит и другое отметить: дважды вложенная в уста ребенка реплика: «Бога убила» [26, т. 11, с. 16, 18] звучит слишком по-взрослому; дети так не говорят. Впрочем, дети у Достоевского еще и не такое говорят.

Мотивика сюжетобразующего поведения героев Достоевского неплохо изучена [40, с. 52]; на этом фоне всякого рода «виртуализации» фактической действительности остаются в статусе двусмысленной полуреальности.

Ближе к правде подошел С. Гессен, говоривший, что

теряет всякое значение вопрос, совершил ли действительно Ставрогин то преступление над девочкой <...> Ведь у него «было много воспоминаний, может быть, еще гораздо худших перед судом людей» и, следовательно, достаточно оснований для исповеди независимо от эпизода с Матрешей [21, с. 72].

Ставрогин стоит у края бездны, с любопытством в нее заглядывая. В обыденной жизни, в ситуации «человек перед пропастью» [51], личность испытывает незнакомое ему жутко-сладкое желание броситься в нее с «неизъяснимым наслаждением», как сказано в пушкинском «Пире во время чумы» (1832). Это inferнальное сочетание страха и жажды яркой гибели в ставрогинском изводе прообразовалось в зов и отклик пустот: пустота внешняя (ничтояствующий и торжествующий в апофеозе самопожирания мир) призывает пустоту внутреннюю (душу в стадии предельной разъятости).

Если долго всматриваться в бездну, она начинает всматриваться в тебя. Водоворот жизненных обстоятельств, втягивающий Ставрогина в дьявольское завихрение событий, порождает во внутреннем мире героя симметричный органической красоте Бытия «пузырь» пустоты, в котором мелькают тени мелкого и ничтожного прошлого.

Итог этой встречи — неудержимое желание броситься в бездну, т. е. выпасть из бытия в отчаянной надежде на перерождение и обновление (метанойя). Но пустота не обновляет и не перерождает, она поглощает всю вещественность, сводя ее к абсолютному онтологическому нулю (или к бесконечной неопределенности). Ставрогин избрал тот род смерти, который назван Ю. М. Лотманом «эквивалентом пустоты» [52, с. 744]. Современный исследователь фиксирует душераздирающий факт: благодаря поэзии концептуалистов,

пустота уже больше не столь отталкивающая и если не совсем привлекательна, то, по крайней мере, привычна. Пустота, как и смерть, принимается и здраво осознаются живущими как неотъемлемая, нормальная, естественная часть мироустройства вообще и человеческого существования в частности [75, с. 144] (ср. [84; 57]).

Личное дерзание в смерти, задуманное как триумфальные поминки (если бы «листки» и впрямь были широко распубликованы и разосланы по газетам), оборачивается мировой комикой. Как и предчувствовал Достоевский, «это лицо наполовину выходит у меня комическим» (в дрезденском письме М. Каткову от 8 (20) октября 1870 г.).

«Бесы» завершаются издевательской интонацией: «Гражданин кантона Ури висел тут же за дверцей» [26, т. 10, с. 516]. Ненастоящая жизнь и окончилась как-то не по-настоящему, почти литературно, как сообщение о смерти Печорина, явно отсылающее к романтической кончине Байрона в апреле 1824 г., тоже гвардейского офицера и порядочного мерзавца в жизни.

Укрепившаяся в филологии жанровая квалификация текста как романа-памфлета не исчерпывает его эстетических достоинств. Популярное, со времен статей Вяч. Иванова, определение «роман-трагедия» удачно найдено и блестяще аргументировано.

Предлагаем уточнение: «роман-мистерия». Это словосочетание поглощает выражение «роман-трагедия» (мистерия всегда трагедийна) и отвечает

семантике «памфлета», поскольку мистерия изображает вечные события как происходящие здесь-и-сейчас, в полном свете исторического дня. Примерно в этом смысле о. Сергей Булгаков назвал «Бесы» Достоевского «отрицательной мистерией» («Русская трагедия», 1914).

Подобно тому, как Вяч. Иванов под термином «роман-трагедия» не подразумевал имя театрального жанра, здесь выражение «роман-мистерия» также не имеет в виду эксплуатации писателем средневекового действия. Речь идет о мистериальности как специфическом состоянии мира [31], которое застал, зафиксировал и эстетически усилил Достоевский в «Преступлении и наказании», «Идиоте», «Бесах» и «Братьях Карамазовых» (добавим сюда «Бобок» и «Записки из подполья»). Перед Достоевским стояла задача превращения литературы в трибуну подлинной совести. Для этого надо было отыскать в истории такой тип пафоса, который искони был внятен глазеющему и внимающему человеку и при этом обладал свойством поднимать его на такие высоты сакральной окрыленности, с каких надежда на спасение не оставляет никого, как и заповедано Новым Заветом. Таким типом пафоса и стала мистерия — не как жанр, но как качество самого Бытия в здешнем мире на его краях, в его последнем пределе.

‘Мистерия’ есть буквально ‘тайна’. Формула Великого Инквизитора о чуде, тайне и авторитете («Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: *чудо, тайна и авторитет*») повернута к человеку своей обратной стороной, поскольку это формула власти и насилия. Но в мистерии как литургической драме действительно есть чудесное, есть тайна (незримое соприсутствие божественных энергий развитию действия) и есть авторитет (опора на сакральный текст наивысшего престижа). То, что Великий Инквизитор назвал авторитетом, подразумевал, скорее, авторитарность. Для мистерии и мистериального мироощущения важнее приоритетность, а именно: несомненный приоритет Вышней Истины перед частными правдами кривого мира.

Здесь имеет смысл нарушить хронологическое распределение материала, поскольку подлинное открытие мистериального состояния мира пришло в другую эпоху (но подготовлено оно великой прозой Достоевского), когда мистерия (в самом широком смысле) была осознана как форма мифологического или религиозно-мистического осмысления исторической реальности; характер последней в глазах современников свидетельствует о «конце времен». Так, во времена Серебряного века обостряются эсхатологические настроения, нашедшие выражение во множестве литературно-философских и теолого-эстетических интерпретаций «Откровения» Иоанна Богослова; реставрируется мистерия и как средневековый жанр театрального действия. Пришедшая в быт мода на «античное» и обсуждение в философской эссеистике «эллинского духа русской культуры» (О. Мандельштам; события 9 января описаны им в мистериальном духе), стимулируются трудами филологов-классиков: от книг Н. Новосадского и вдохновителя идеологии «греческого Возрождения» Ф. Зеллинского до штудий Вяч. Иванова.

Культурная ситуация начала XX в. как бы заново проигрывает генезис христианства и основные драмы идей начала нашей эры. Языческие культы Востока, иудео-эллинистический синкретизм и философические амальгамы

раннего христианства становятся мировоззренческими сенсациями века, осмыслявшего себя по аналогии с закатным временем Римской Империи, а свою судьбу — в образах Апокалипсиса (В. Розанов, А. Блок, А. Белый, В. Брюсов, о. П. Флоренский, А. Крученых, М. Волошин, Б. Савинков). Мистериальность стала видом художественного пафоса в литературе (В. Маяковский), в живописи (Л. Бакст, «Terroq antiquus», 1908; М. К. К. Чюрленис), в музыке (А. Скрябин). Мистериальной напряженностью отмечены сектантские движения рубежа веков (что изучено свидетелями религиозно-народной экстастики Серебряного века — Н. Бердяев, Г. Флоровский). В опыте писателей западных (К. Гамсун, М. Метерлинк, Ш. Пегги) и отечественных (от А. Пушкина и В. Печерина до Е. Ю. Кузьминой-Караваевой и Д. Андреева) мистерия пытается забыть о жанровой обязанности быть просто текстом, но стремится к слиянию с «текстом жизни». С конца XIX — начала XX вв. мистериальные действия возвращаются на площади городов (Оберамергау; Париж; Ю. Тынянов в детстве застал мистерии в Режице).

Вяч. Иванов предполагал в своих прожектах всенародное переживание «почвенных» ценностей в открытых мистериальных торжествах (ср. грандиозную инсценировку «Взятие Зимнего» на десятилетие советской власти). Литургическая жанровая память мистерии подняла последнюю на уровень формы общественного поведения, в рамках которого ряд философов мыслил создать новую этику христианского общения. Принципом этой новой этики стал эстетический критерий символично-литургического преображения жизни. В контекстах мистерии осмыслены идеи «театра для себя» Н. Евреиновым и «магического театра» Ф. Сологубом (ср. «магический театр» и «игру в бисер» в прозе Г. Гессе). А. Мейер выступил с пропагандой мистериального малого собора «жрецов революции». Согласно этой идеологии воскресительно-диалогической мистериальности, «новое родство», «новое отечество» и «новая связь» даются только участием в мистерии.

Духовный сотрапезник Мейера, Г. Федотов, в эмиграции отстаивал «новую» — общинно мистериальную — роль литургии и Евхаристии в современной Церкви: Церковь вершит мистирию спасения. В 1933 г. мистерия в творчестве Мейера стала опорной мифологемой для универсальной теории творчества.

Русская метафизика истории в теологемах Встречи и Богообщения и в разработке популярной кенотической диады «нисхождения/восхождения» усилила мистериальный момент «исторического»: движение человека к Богу для Н. Бердяева и есть первоначальная мистерия духа, бытия и христианства. А. Скрябин пытался освоить мистирию как синтетический жанр и как образ последнего мирового эона. Мистериальная историософия Скрябина поставлена С. Булгаковым рядом с «чудовищным проектом» Н. Федорова.

Серебряный век понимает мистирию как приоритетную форму экзистенциальной драмы, для которой характерны: 1) сакральная заданность сюжета («Голгофа»); 2) жертва в качестве ситуативного центра; 3) мотив искупления / спасения. Мистериальное переживание жизни переплетается с эсхатологическими (о. Павел Флоренский), апокалиптическими (символисты, А. Блок) настроениями. История обретает вид перманентной мистерии; В. Розанов в новопутейских «Заметках» (1903) говорил об «элевсинском таинстве истории».

Аспект жертвы связан с катартическим изживанием-очищением перед зрелищем сплошь жертвенного прошлого; в этом смысле о. Сергей Булгаков назвал «Бесь» Достоевского «отрицательной мистерией». В ироническом ключе, но с удержанием трагических контекстов обыгрывает тему евхаристической жертвы М. Пришвин в «Мирской Чаше» (1922; гл. X — «Мистерия»). Схожим образом в утопии-антиутопии А. Платонова «Котлован» пролетарии свершают кровавый чин «строительной жертвы» над «буржуями». Мистерийный пафос может подвергнуться эстетической (Ф. Сологуб) или демонической (И. Лукаш) транскрипции. Увлеченность декадентов поверхностной эксплуатацией жанра мистерии А. Белый, автор вполне мистерийных «Симфоний» (1902–1903), назвал «козловаком». Глубину мистико-мистерийного переживания истории и судьбы сохранил в последующую эпоху Д. Андреев [28; 18; 36–38; 44; 46; 59–61; 67; 71; 86; 95; 98; 102–108].

Высота мистерийного пафоса обеспечена у Достоевского двумя факторами: 1) предельной напряженностью драматизованного действия, плотностью событийного ряда, стремительностью смены сцен и действий, лихорадочным темпом повествования; 2) умением показать человека в ситуации порогового предстояния последним вопросам бытия и в контексте теологемы и мифологемы Встречи как акции имманентного обмена высшими ценностями. «Все встречи у него как будто нездешние, роковые по своему значению» [10; 2; 3; 39; 89].

Штагов говорит Ставрогину: «Мы два существа и сошлись в беспредельности <...> в последний раз в мире» [26, т. 10, с. 195]. Прочитывая эту реплику, М. Бахтин говорит:

Все решающие встречи человека с человеком, сознания с сознанием всегда совершаются в романах Достоевского в «беспредельности» и «последний раз» (в последние минуты кризиса), т. е. совершаются в карнавалльно-мистерийном пространстве и времени [8, т. 6, с. 201].

И далее:

...Мистерия есть не что иное, как видоизмененный средневековый литургический вариант меннипей. Участники действия у Достоевского стоят на пороге (на пороге жизни и смерти, лжи и правды, ума и безумия). <...> И центральная образная идея здесь мистерийна (правда, в духе элевсинских мистерий): «современные мертвецы» — бесплодные зерна, брошенные в землю, но не способные ни умереть (т. е. очиститься от себя, подняться над собою), ни возродиться обновленными (т. е. принести плод) [8, т. 6, с. 165–166].

В другом месте: «Голоса начинают звучать не “здесь”, а в “мире”, голоса начинают говорить перед Богом, как в подлинной мистерии» [8, т. 6, с. 355]; ср. о романе «Двойник»: «Своеобразная мистерия или, точнее, моралите» [8, т. 6, с. 242].

Жизнь предстоит Ставрогину в своей трагической обыденности, но своим равнодушным сердцем трагизма он не видит, а обыденное ему скучно. Он знает, что ему не избежать участия в вечной тяжбе за человека между Богом и миром, но высокий мистерийный смысл этого мирового сценария просачивается сквозь

него, не задев в душе ни одной струны. Его дикие поступки, спонтанные, как все его порывы, дискредитируют обыденность в ее невинной обыденности; это те же прыжки в пустоту (стремление встать поперек жизненного потока), та же игра с судьбой и эстетские опыты по конструированию «романа жизни», что и у его классических предшественников — Онегина и Печорина [70]. Ставрогин смутно ощущает, что добром его жизнь не кончится, и страх прижизненного самонаказания поборол даже мысль о богооставленности, на которое до скончания времен обречены самоубийцы.

Сказано М. Бахтиным в 1941 г.: «Человек или больше своей судьбы, или меньше своей человечности» [8, т. 3, с. 639]. Ставрогин не преодолел Судьбы (т. е. роковой вовлеченности в событийный кавардак, не без его помощи устрояемый), как не сохранил и те остатки человечности, которые в нем были, но которые не проросли добрыми делами: в пустоте его внутренней бессердечности все возможно-позитивное заранее отцвело и заглохло.

Слово 'пустота' в «Бесах» не является концептуальным, оно не выходит за рамки бытовых коннотаций. И это при том, что великое пятикнижие нашего классика — подлинная энциклопедия 'Пустоты' в широкой развертке мировоззренческих акцентов.

Эксплицитно 'пустота' проецируется на весь философский тезаурус писателя; на этом языке образных концептов поданы в текстах картины мира, ландшафты и пейзажи, вселенная внутреннего человека и метафизика его почвенной укорененности / неукорененности. Эта пустота полна собой и чревата то срывами в бездну, то взлетами тоскующей души к Небу, такому далекому, такому непостижимому и такому пустому.

Пустота в мире Достоевского не вменена Бытию онтологически. В этом коренное отличие его картины мира от буддийской. Но в той «действительности», которую конструирует герой как «бытие-для себя», пустота оказывается принципом порождения «реальности». Она — продукт мозгового энтузиазма теоретического ума и триумф рассудочного конструирования. Ставрогин говорит в «Исповеди» о своем умении стирать неудобные ему воспоминания и навсегда устранять их из материи прошлого: «Я отвергал их все разом в массе, и вся масса послушно исчезала, каждый раз как только я этого хотел» [26, т. 11, с. 21]. Так в прошлом образуются «дыры» событийного ряда, а в памяти — мнемонические паузы и пустоты. Далее начинаются и стремительно ускоряются два параллельных процесса: дырчатое прошлое суммирует интервалы и проваливается в свою собственную пустоту; рефлекс деформированной памяти провоцируют патологическую коррозию восприятия и синдромы неадекватного поведения. Встреча двух пустот — онтологической и пневматической — образует ту вселенскую метафизическую Пустоту, которая обступает героя по всему периметру его псевдосуществования, растворяет в себе, но вместо обещанной Нирваны ничего, кроме гибели всерьез, предложить не может.

М. Бахтин прав, когда говорит, что в мире Толстого смерть героя завершает его окончательно, а в мире Достоевского она ничего не решает. Развивая эту мысль, добавим: Достоевский, с его привычкой строить сложные архитектурные двойничества и композиции зеркально обращенных сознаний, всегда готов подвергнуть своего героя, после всех инициаций, эстетической

реинкарнации. Ставрогин был предвосхищен в Свидригайлове, Иван Карамазов — в Раскольникове, а Зосима — в Тихоне. Ставрогин тоже переживет алхимическую трансмутацию и карикатурно отразится частично в Фёдоре Павловиче Карамазове, а частично в Иване. Впрочем, старший Карамазов вберет в себя и гениального шута-юрода капитана Лебядкина из «Бесов» (чтобы, в свою очередь, воссиять «звездой бессмыслицы» в стихотворстве обэриутов). Герой Достоевского — не только субъект своего сюжета, но и черновик переживания в следующем романе.

У Д. Андреева в «Розе Мира» обоснован удивительный теологумен: литературные герои, не ставшие наследниками спасения, будут спасены на одном из уровней Загробья. Там же будут спасены и старые детские игрушки — куклы, зайцы и медвежата, сохранившие тепло маленьких ладошек. Достоевский же без всяких теологических излишеств воскрешает вновь и вновь своих основных героев и дает им шанс на искупление и спасение словесно-эстетическим образом.

С Достоевским впервые в мировой классике появился герой интервального мышления, обитающий в дискретной действительности [20] (которую, с легкой руки Н. Бора, называют квантовой; «квант» здесь — примерно то же, что в учении шуньцзы у мадхьямиков называют дхармой [63]). Ставрогин восхотел иметь за плечами хорошо отредактированное прошлое, не тревожащее его совести, а перед глазами — столь же бестревожную современность, которой он режиссерски управляет, насколько это возможно; будущее также отчасти прогнозируется сценическим артистизмом героя.

Ставрогин — игрок и экспериментатор, но из его онтологических фокусов ничего, кроме пошлости [27; 99; 73], не рождается. Здесь нет того «катарсиса пошлости», о котором говорил М. Бахтин применительно к «Мертвым душам». Лавируя в щелях между обрывками и фрагментами разорванной, клочковатой действительности, Ставрогин своим внеприсутствием в актуальной социальности пытается сохранить позу горделивой невозмутимости, что так импонирует его окружению.

Циник-мизантроп и артист на сцене жизни, Ставрогин демонстрирует одну черту женского поведения: страх ошибки. Но если женщина при этом между «да» и «нет» выбирает обе позиции, ведомая древним инстинктом, то Ставрогин, демон сладострастия и злодейства, выбирает между подлостью и добродетелью тоже оба пути из любопытства к последствиям. Это не патология, а игра в невозможный внутри обыденной жизни эпатаж.

Словечко 'игра' имеет специальную акцентуацию: это не только тип «творческого поведения» (словечко М. Пришвина), но еще и свобода за пределами здравого смысла. Вот примеры словоупотребления 'игры в «Бесах»: «Скажу прямо: Степан Трофимович постоянно играл между нами некоторую особую и, так сказать, гражданскую роль и любил эту роль до страсти, — так даже, что, мне кажется, без нее и прожить не мог»; о Варваре Петровне; «Может быть, была всего только одна лишь женственная игра с ее стороны, проявление бессознательной женской потребности»; о ней же голосом «хроникера»: «Она со злым наслаждением выслушала все "правдивые" словоизвержения Петра Степановича, очевидно игравшего роль (какую — не знал я тогда,

но роль была очевидная, даже слишком уж грубовато сыгранная); «в то, что Шатов донесет, наши все поверили; но в то, что Петр Степанович играет ими, как пешками, — тоже верили»; Кириллов целится в Петра Степановича: «— Поиграли и довольно, — опустил оружие и Петр Степанович. — Я так и знал, что вы играете; только, знаете, вы рисковали: я мог спустить».

Герой Достоевского способен не просто играть, но еще и заигрываться, превращая свободу в своеволие и азарт анархии. Вот реплика Петра Степановича Верховенского на собрании заговорщиков: «— Я понимаю, что вы уж слишком заигрались».

Ставрогинская игра в жизнь — результат искушения свободой. Она, эта свобода, не встретившая сопротивления в атмосфере безнравственной клоунады, обернулась жалким фиглярством и эстетским шутством. Неожиданную квалификацию этого поведения мы найдем в подготовительных материалах к «Бесам»:

Человек легкомысленный, занятый одной игрою жизнью, изящный Ноздрёв делает ужасно много штук и благородных и пакостных, и он-то вдруг и застреливается... Только пустой и легкомысленный, а под конец оказывающийся глубже всех человек и больше ничего [26, т. 11, с. 119].

«Изящный Ноздрёв» профанирует подлинный трагизм жизни и превращает мистерию в дьяблерию; высокий артистизм «человека играющего» снижен и дискредитирован до уровня самой омерзительной пошлятины [34; 58; 30].

Спросим себя: «Почему герой счел свою жизненную ситуацию безысходной?» Будь Ставрогин убежденным в правоте своих поступков, он и не подумал бы о суициде. Его мизантропия мотивирует тот вывод, что с окружающими его людьми следует обходиться именно так, они другого и не стоят. Не напрасно Достоевский ставил себе в заслугу приоритет в изображении «подпольного человека», признавшего автономную этику принципом поведения:

Только я один вывел трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни, в сознании лучшего и в невозможности достичь его и, главное, в ярком убеждении этих несчастных, что и все таковы, а стало быть, не стоит и исправляться!.. Еще шаг отсюда, и вот крайний разврат, преступление (убийство) [26, т. 16, с. 329].

У Ставрогина есть повод сказать себе что-нибудь вроде мандельштамовского: «Меня только равный убьет» («За гремучую доблесть грядущих веков...», 1931). Но равного ему в паноптикуме романа нет; выстрел в воздух на дуэли с Гагановым — жест презрения к сопернику и дуэльному кодексу в целом. Ставрогин сознает мотивы своей мизантропии, но он знает и то, что печоринская поза для его эпохи — это уже смешно (в черновиках имя героя Лермонтова неотступно рядом с «Князем», т. е. Ставрогиным романа). Герой Достоевского заморожен созерцанием «двух бездн одновременно», между которыми «ужасно много штук и благородных, и пакостных», но всем этим «штукам» — грош цена, они скользнут к краям бытия, проваляться в безднах, и между ними опять воцарится пустота бессмыслицы. Встретившись, «благородное» и «пакостное» дают эффект взаимной этической аннигиляции, даже если сей фейерверк вполне способен произвести впечатление. Шатов вопрошает Ставрогина:

— <...> Правда ли будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастной, зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества? Правда ли что вы в обоих полюсах, нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения? [26, т. 10, с. 201].

Ставрогин остро ощущает спонтанность своих поступков и то, что спонтанность эта — не от яркости творческой природы и не от избытка эстетических фантазий, а от необходимости быть подлее самой подлости и пошлее самой пошлости, чтобы выглядеть иным, чем прочие. Чем больше раздвигаются крайние точки нравственной амплитуды поступков, тем больше у Ставрогина шансов удержаться в рамках жизни. Но рано или поздно лимит дистанции крайних точек исчерпывается, маятник ставрогинского жития теряет энергию движения, оно становится инерционным и затихает, наконец, в мертвой точке — в точке оцепенелого бездействия, в топосе «нигде», в пустоте ничтоизствования. Некому толкнуть маятник и превратить его в бодрый метроном ритмической событийности.

Альтернатива у Ставрогина была. Он надеялся обрести ее в келье Тихона. Окажись рядом с ним князь Мышкин или Алеша Карамазов, быть может, и сбылось бы излечение Ставрогина. Рецепт сформулирован Тютчевым:

Растленье душ и пустота,
Что гложет ум и в сердце ноет,
— Кто их излечит, кто прикроет?..
Ты, риза чистая Христа...

(«Над этой темною толпой...», 1857)

Но и здесь героя ждет неудача. Он, конечно, верующий человек, но это вера скептика, циника и неуверенного в своем деизме деиста. Его Бог, скорее, чем-то напоминает Бога эпитафии к «Анне Карениной» — неотвратимо-мстительного и жестокого Адонаи Ветхого Завета. Ставрогин не верит в свою веру, но и боится оказаться вовсе к ней не причастным. Ему ведом богоборческий смысл суицида, но тяжкий грех уныния (тоска, скука, хандра, меланхолия, сплин печоринский) доводит его до последнего порыва — отчаянного прыжка в Пустоту, где нет ни Ада, ни Рая, ни воздаяния, ни спасения, но «все это» может себя обнаружить, только без Ставрогина, потому что его более всего «нет», нет окончательно и бесповоротно. Автор заранее предрешил: «Князь обворожителен как демон, и ужасные страсти борются с... подвигом. При этом неверие и мука — от веры. Подвиг осиливает. Вера берет верх, но и бесы веруют и трепещут. “Поздно”, говорит Князь и бежит в Ури, а потом повесился» [26, т. 11, с. 173–175].

Для Достоевского и его героев в пустоте ничего не начинается и не обретается. Пустота для них — категория итога, а не бесосновно-первого Начала, но итоговость ее столь же мнима, как и сама Пустота. Здесь нет буддийской Всеполноты Пустоты как онтологической Первоначальности, источности и бытийного обетования. Зато есть соблазн самоумаления Плеромы (πλήρωμα) до стадии нуля и черный восторг прыжка в Бездну.

И все же Достоевский не хотел завершать героя ни на одном из путей его кривых блужданий. Завершенный герой — это скучно, как Наташа Ростова последнего тома. Истинность истины не в завершенности, а в неисчерпанной

проблемности. Но в каноническом варианте «Исповеди» автор «Бесов» не дает герою шанса на спасение, поскольку он самоубийца.

Мы не должны недооценивать того факта, что Ставрогин для Достоевского — герой не просто «глубже всех человек», но и трагический.

В глазах читателей Ставрогин достоин не оправдания, то хотя бы сочувственного понимания. А. Л. Бем не без основания писал, что «даже во второй редакции, предусматривающей нераскаянность Ставрогина, она содержала такое напряжение его воли к возрождению, что предопределяла собой *трагическую* гибель героя, а не позорное безвольное самоистребление» [9, с. 152].

Сергей Гессен, поставивший Ставрогина на фон проблематики Мирового Зла, тоже, как А. С. Долинин и А. Л. Бем, не поверивший в преступление героя, сказал в статье 1932 г.:

Ставрогин совершает свои преступления даже без всякого умысла, как своего рода гений в кантовском смысле, как бы некая природная сила, не знающая, что она творит. Впрочем, Ставрогин сознает свои преступления, и трагическое его образа состоит как раз в том, что демон его стоит выше всякой пользы, и что никакие утилитаристические соображения не могут его обмануть относительно истинного характера его сущности, не могут заглушить в нем сознания собственной гибели [21, с. 60].

Стоит прислушаться и к современному автору:

Ставрогин не совершил подвиг исповеди и покаяния. Ставрогин не избежал греха попустительства и бросил город на произвол разрушителей. Ставрогин не убивал и был против убийства, но знал, что люди будут убиты, и не остановил убийц. Ставрогин не устоял в искушениях страсти и погубил Лизу. Ставрогин совершил смертный грех самоубийства. Но Ставрогин явил пример несоучастия в «крови по совести», в разрушении по принципу [77, с. 312].

Много это или мало для оправдания героя? Для апофатического приговора — достаточно; для своевременной профилактики некротического эстетства в пустоте безответственной анархии — более чем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев П. В. Достоевский и Восток. — Горно-Алтайск: Изд-во ГАГУ, 2017.
2. Антоний, митр. Сурожский. О Встрече // Новый мир. — 1992. — № 2. — С. 184–191.
3. Арсеньев Н. С. Мистическая встреча // Арсеньев Н. С. О Жизни Преизбыточествующей. — Брюссель, 1966. — С. 65–68.
4. Аташ Б. М. Дальневосточный концепт «пустоты» и его проявление в антропологической парадигме // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. — Курск, 2010. — № 2 (44). — С. 141–144.
5. Ашитова Г. А. Восток в творческом сознании Ф. М. Достоевского: автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1995.
6. Бадмаев Б. Б. Учение о пустоте (из книги: Лекции по философии и практике буддизма. — СПб.: Гиперион, 2009. Гл. 3. Учение о пустоте. С. 116–148) // Буддизм: pro et

contra. Конфессиональные факторы формирования ценностной структуры российской цивилизации. Антология / сост., вступ. ст., комм. С. В. Пазомова; отв. ред. Р. В. Светлов. СПб.: РХГА, 2017. — С. 451–472.

7. Баткин Л. Вещь и пустота. Заметки читателя на полях стихов Бродского // Октябрь. — 1996. — № 1.

8. Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Русские словари, 2000.

9. Бем А. Л. Эволюция образа Ставрогина (К спору об «Исповеди Ставрогина») (1930) // Бем А. Л. Исследования. Письма о литературе / сост. С. Г. Бочарова; предисл. и комм. С. Г. Бочарова и И. З. Сурат. — М.: Языки славянской культуры, 2001. — С. 111–157.

10. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. — Париж, 1968.

11. Бернюкевич Т. В. Буддийские идеи в культуре России конца XIX — первой половины XX века: дис. ... д-ра филос. наук. — М., 2010.

12. Блок А. А. Собр. соч.: в 8 т. / под общ. ред. В. Н. Орлова. — М.; Л.: Гослитиздат, 1963. — Т. 7.

13. Бобрышева И. А. Семантическое поле «пустота» в идиолекте М. И. Цветаевой: автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Ростов-на-Дону: РГУ, 2013.

14. Богданов Н. Н. Патография Николая Ставрогина // Вопросы литературы. — 2009. — № 1. — С. 241–270.

15. Большанин А. Ю. Пустота и экзистенциальный вакуум: перспективы экзистенциальной терапии. — URL: <http://flogiston.ru/articles/therapy/existentialvacuum>.

16. Бочаров С. Г. «О, бессмысленная вечность!» (От «Недоноска» к «Идиоту») // К 200-летию Е. А. Боратынского: Сб. материалов Междун. научн. конф. (21–23 февр. 2000 г.). — М.: ИМЛИ РАН, 2002. — С. 127–151.

17. Брук П. Пустое пространство. — М.: Прогресс, 1976.

18. Вейдле В. В. Крещальная мистерия и религиозно-христианское искусство // Православная мысль. — 1947. — Вып. V. — С. 18–36.

19. Верешков Г. М., Минасян Л. А. Саченко В. П. Физический вакуум как исходная абстракция // Философские науки. — 1990. — № 7. — С. 20–30.

20. Воробьев Д. В., Спиридонов А. Л. О природе ничто в его отношении с «дискретной» действительностью // Современные научные исследования и инновации. 2017. № 1 [Электронный ресурс]. URL: <http://web.snauka.ru/issues/2017/01/77367> (дата обращения: 24.09.2018).

21. Гессен С. И. Трагедия зла (Философский образ Ставрогина) // Путь. — Париж, 1932. — № 36. — С. 44–74.

22. Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота / пер. Т. Провагаровой, М. Малыгиной. — М.: Цонкапа, 2002.

23. Гиренок Ф. И. Удовольствие мыслить иначе (Гл. 4: Ф. М. Достоевский. Записки аутиста). — М.: Академический проект, 2008.

24. Григорьева Т. П.. Дао и Логос. — М.: Восточная литература РАН, 1992.

25. Дандарон Б. Д. Теория шуньи у мадхьямиков (по тибетским источникам // Тибетский буддизм. Теория и практика. — Новосибирск, 1995.

26. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.

27. Евдокимова Е. А. Избывая «бессмертную пошлость». Опыт художественной литературы. — СПб.: Церковь и культура, 2016.

28. Евреинов Н. Н. Азazel и Дионис. — Л., 1924.

29. Жмеймо Б. Алексей Петрович как пленник границ («Ночь» Всеволода Гаршина) // Уральский филологический вестник. — 2010. — № 4.

30. Зайцев Р. Б. Стихия игры в творчестве Достоевского: автореф. дис. ... канд. филол. н. — Иваново: ИГУ, 2006.
31. Ибрагимов М. И. Драматургия русского символизма: поэтика мистериальности: дис. ... канд. филол. наук. — Казань: КГУ, 2000.
32. Инюгин В. В. Метафора пустоты в поэме Н. В. Гоголя «Мертвые души» // Вестник ВГУ. Сер. Филология. Журналистика. — 2010. — № 2. — С. 46–48.
33. Исупов К. Г. Апофатика М. Бахтина // Исупов К. Г. Русская философская культура. — СПб.: Университетская книга, 2010. — С. 543–567 (Российские пропилеи).
34. Исупов К. Г. Игра в литературном творчестве и произведении: автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Донецк: ДонГУ, 1975.
35. Капустин Д. Цейлонский рай Антона Чехова // Знание — сила. — 2010. — № 2. — С. 119–125.
36. Кереньи К. Элевсин: архетипический образ матери и дочери. — М., 2000:
37. Климова И. В. Образ Черта в немецкой мистории позднего Средневековья // Искусство и религия. Материалы научной конференции. — М., 1998. — С. 118–134.
38. Колязин В. Ф. От мистерии к карнавалу. Театральность немецкой религиозной и площадной сцены раннего и позднего Средневековья. — М., 2002.
39. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии (Ч. 1, гл. 1: Поиск, встреча, решения) / пер. с франц. — М., 1984. — С. 17–26.
40. Ковач А. Принципы поэтической мотивации в романе «Бесы» // Dostoevsky Studies. Klagenfurt. — 1984. Vol. 5. — С. 49–62.
41. Козырьков В. П. Социокультурные аспекты пустоты // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Сер. социальные науки. — 2012. — № 1 (25). — С. 57–64.
42. Кувакин В. А. Разговор с собой о смысле, духе, бытии и ничто и о возможностях заглянуть за первоначала // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. — 1991. — № 2. — С. 43–50.
43. Кузнецов О. Я., Лебедев В. И. Достоевский над бездной безумия. — М.: Когито-Центр, 2003.
44. Кулакова Л. А. Символика античных мистерий // Символы в культуре. — СПб., 1992. — С. 5–20.
45. Курдюмова М. Достоевский и Манделштам // Илья. Альманах. — 2011. — № 10.
46. Левандовский А. А. «Мистерия» на Светлояр-озере в восприятии интеллигенции // Казань, Москва, Петербург: Российская Империя взглядом из разных углов. — М., 1997. — С. 202–212.
47. Леонгард К. Акцентуированные личности / пер. с нем. — Ростов-на-Дону: Феникс, 2000.
48. Лесевицкий А. В. Метафизика «новой и старой этики» в творчестве Ф. М. Достоевского и психоанализе Э. Нойманна // Гуманитарные научные исследования. 2014. № 1. — URL: <http://human.snauka.ru/2014/01/5332> (дата обращения: 23.09.2018).
49. Липовецки Ж. Эра пустоты: Эссе о современном индивидуализме / пер. с фр. В. В. Кузнецова. — СПб.: Владимир Даль, 2001.
50. Липовецкий М. Критерий пустоты // Урал. — 2001. — № 7.
51. Лишаев С. А. Эстетика пространства (Раздел «Пропасть как эстетический феномен»). — СПб., Алетейя, 2015. — С. 109–112.
52. Лотман Ю., Лотман М. Между вещью и пустотой // Лотман Ю. О поэзии. — СПб.: Искусство-СПб, 1998. — С. 741–746
53. Лысенко В. Г. Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы // Вопросы философии. — 2016. — № 8. — С. 150–155.

54. Малышев М. Крайности нигилизма: Образ Ставрогина в романе Достоевского «Бесы» (1997) / пер. с фр. О. С. Мاستюгиной // *Alter Idem*. — М.: Спутник, 2009. — Вып. 2: Феноменология реальности: Конструкт и концепт.
55. Мандельштам О. Э. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Арт-Бизнес-Центр, 1994.
56. Мандельштам О. Э. Стихотворения и проза. — М., 2001.
57. Маслов О. Ю. Пустота и симулякр — ключевые символы постмодерна Электрон. ресурс. — URL: <http://www.polit.nnov.ru/2009/03/03/symbolpoostota/>
58. Медвецкий И. Е. Модель игрового сознания в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // *Филологические науки: НДВШ*. — М., 1991. — № 3.
59. Мейер А. А. О смысле революции // *Перевал*. — 1907. — № 8/9.
60. Мейер А. А. О путях к Возрождению // *Свободные голоса*. — 1918. — № 1.
61. Мейер А. А. Заметки о смысле мистерии (Жертва), 1933 // Мейер А. А. Философские сочинения. — Париж, 1982.
62. Муравьев А. И. Ставрогин Достоевского и Каразин М. Горького // *Достоевский. Материалы и исследования*. — Л.: Наука, 1985. — С. 154–167.
63. Мьяль Л. Шуньята в семиотической модели дхармы // *Труды по знаковым системам*. — Тарту, 1998. — Вып. XXII: Зеркало. Семиотика зеркальности. — С. 52–58.
64. Мьяль Л. Четыре термина пражняпарамитской литературы // *Ученые записки Тартуского университета*. — 1973. — Вып. 309. — С. 202–208.
65. Набоков В. В. Лекции по русской литературе / пер. с англ. С. Антонова, Е. Голышевой, Г. Дашевского и др. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
66. Назаренко Н. М. А. П. Чехов на Цейлоне: Опыт русского путешественника // *Русская литература. Исследования. Сб. научных трудов*. — Киев: Логос, 2010. — С. 56–71.
67. Новосадский Н. И. Элевсинские мистерии. — СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1887.
68. *Онтология негативности: Сб. научн. трудов / отв. ред. Е. Г. Драгина-Черная*. — М.: Какон+, 2015.
69. Осмоловский О. Я. Идея «сверхчеловека» у Лермонтова и Достоевского (Печорин и Ставрогин) // *Достоевский и современность. Материалы XVI Международных Старорусских чтений 2001 года*. — Старая Русса, 2002. — С. 152–162.
70. Парсамов В. С. Николай Ставрогин: его «предки» и «потомки» // *Исторический вестник*. — 2013. — № 1 (151). — С. 184–206.
71. Пекарский П. П. Мистерии и старинный театр в России // *Современник*. — 1857. — № 2, 3.
72. Пятигорский А. М. *Избранные труды / сост. и общая ред. Г. Амелин*. — М.: Языки русской культуры, — 1996.
73. Рудова О. С. Проблема пошлости: взгляды Н. В. Гоголя и В. В. Набокова // *Международный журнал социальных и гуманитарных наук*. — 2016. — Т. 4, № 1. — С. 134–138.
74. Ручко С. «Внешняя пустота» бытия // *Топос*. — 2008. — № 09/12.
75. Саенко Н. Р. *Онтологическая поэтика пустоты*. — М.: Академия Естествознания, 2010.
76. Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20 т. — М.: Художественная лит-ра, 1972.
77. Сараскина Л. *Бесы: Роман-предупреждение*. — М.: Совпис, 1990.
78. Севастьянова В. С. «В заговоре против пустоты» (О борьбе с небытием в «Камне» О. Мандельштама) // *Проблемы истории, филологии, культуры*. — 2016. — № 4. — С. 124–136.
79. Сейдашева А. Б. Мотив пустоты в романе В. О. Пелевина «Чапаев и пустота» // *Вестник РУДН*. — 2017. — Т. 22, № 3. — С. 449–456.

80. Смольянинова Е. Б. Тропический рай Ивана Бунина (стихотворение «Цейлон» («Окраина земли...»)) // Русская литература. — 2008. — № 2. — С. 143–158.
81. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. — М.: Языки русской культуры, 1997.
82. Стрелкова А. Ю. Принцип «пустоты» в дзэн-буддизме и философии Догэна // Мистико-эзотерические движения в теории и практике буддизма. История, психология, философия: Сб. материалов Второй международной научной конференции / под ред. С. В. Пахомова. — СПб.: РХГА, 2009. — С. 301–310.
83. Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма // Буддизм / сост. Я. В. Боцман. — Харьков: Фолио, 2011.
84. Суродина Н. Р. Русский концептуализм: онтологическая определенность пустот в языке и культуре // Русский постмодернизм: Материалы межвузовской научной конференции / под ред. проф. Л. П. Егоровой. — Ставрополь: Изд-во СГУ, 1999. — С. 71–76.
85. Тузиков А. Пустота: онтологическое, гносеологическое и психологическое значение. — URL: <http://psyfactor.org/lib/tuzikovl.htm>
86. Филлий Д. Элевсин и его таинства. — СПб., 1911.
87. Филатов В. Сны воинов пустоты // Новая литература. Электронный журнал (newlit.ru).
88. Философов Д. В. Быт, события, небытие (1910) // А. П. Чехов: pro et contra: в 2 т. / сост., предисл., общая ред. И. Н. Сухих; послеслов., примеч. А. Д. Степанова. — СПб.: РХГА, 2002. — Т. 1.
89. Франк С. Л. Крушение кумиров Гл. 5 — Духовная пустота и встреча с живым Богом // Франк С. Л. Соч. — М., 1990. — С. 161–182.
90. Цветаева М. И. Стихи и проза. — М., 2002.
91. Чанышев А. Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. — 1990. — № 10. — С. 158–165.
92. Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Соч. — М.: Наука, 1986. — Т. 10.
93. Шестов Л. Философия трагедии. — М.: АСТ, Фолио, 2001.
94. Шохин В. К. Мнимые влияния (О современных попытках отыскать буддийские «корни» в христианстве) // Альфа и Омега. — М., 1997. — № 3(14). — С. 274–307.
95. Штайнер Р. Мистерии древности и христианство. — М., 1912.
96. Шубина П. В. Пустота как онтологическая и гносеологическая категория: способны говорить об отсутствии в западноевропейской философии: дис. ... д-ра филос. наук. — Архангельск, 2005.
97. Эпштейн М. Н. Пустота как прием. Слово и образ у Ильи Кабакова // Октябрь. — 1993. — № 10. — С. 177–192.
98. Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. — М., 1998.
99. Ямпольский М. Пошлость — эстетический феномен. — URL: <http://stengazeta.net/?p=1000648>
100. Янгутов Л. Е. Понятие Пустоты в буддийской философии // Вестник Бурятского государственного университета. — 2016. — Вып. 3. — С. 119–125.
101. Ястребова А. Л. Пушкин и пустота. Рождение культуры из духа реальности. СПб: Рипол-Классик, 2012.
102. Bergmann R. Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiel und Marienklage des Mittelalters. — München, 1986.
103. Burkert W. Ancient Mystery Cults. — Harvard, 1987.
104. Graf F. Dionysian and Orphic Echatology: New Text and Old Questions // Masks of Dionysus. — Cornell, 1993.

105. Hencker M., von. Katalogbuch zur Ausstellung im Orammergau. — München, 1990.
106. Misteries Papers from Eranos Yearbooks. — Princeton, 1955.
107. Nilsson M. P. Dionysiac Mysteries. — Stokholm, 1957.
108. Seaford R. Transformation of Dionysiac Sacrifice // Seaford R. Reciprocity and Ritual. — Oxford, 1994. — P. 281–328.

*И. А. Есаулов, Ю. Н. Сытина**

**«МАЛЕНЬКИЙ ЧЕЛОВЕК» ДОСТОЕВСКОГО
В ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ:
МЕЖДУ «ВЕЩЬЮ» И ЛИЧНОСТЬЮ****

В статье на примере интерпретаций образа героя первого опубликованного произведения Достоевского — Макара Девушкина из «Бедных людей» — рассматриваются различные подходы к изучению творчества Достоевского и русской литературы как таковой. Интерпретации образа «маленького человека» вообще и Макара Девушкина в частности можно разделить на те, что объективируют его и рассматривают как вещь, воспринимают функционально (как иллюстрацию «гуманизма» русской классики и т. д.), и на те, что относятся к нему как к личности, так или иначе учитывая, что человек, даже «маленький человек», не может быть вполне объективирован, овнешнен, обезличен, т. е. как бы выведен за пределы христианского представления о человеке. В русской литературе — в ее магистральном векторе — «маленький человек» вовсе не является «вещью»: «простым», т. е. одномерным, существом, которое, будучи вполне объективировано, словно бы лишено божественного Лица.

Ключевые слова: Достоевский, «маленький человек», «Бедные люди», интерпретации, христианский реализм, критический реализм, личность.

I. A. Esaulov, Yu. N. Sytina

*DOSTOEVSKY'S "LITTLE MAN" IN HISTORICAL AND LITERARY PERSPECTIVE:
BETWEEN THE "THING" AND THE INDIVIDUAL*

The article gives the interpretation of the image of Makar Devushkin from Dostoevsky's "Poor People". This work is the first published work of Dostoevsky. Approaches to the study

* Есаулов Иван Андреевич, доктор филологических наук, профессор кафедры русской классической литературы и славистики, Литературный институт им. А. М. Горького; jesaulov@yandex.ru;

Сытина Юлия Николаевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской классической литературы, Московский государственный областной университет; yulyasytina@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский: pro et contra. Систематизация источников и анализ ключевых подходов к осмыслению Достоевского в отечественной культуре» № 18-011-90002.

of this work represent approaches to the study of all the works of Dostoevsky and Russian literature. The authors of the article divide the interpretation of the image of the “little man” into two groups. Researchers from the first group consider the hero as a thing, perceive it as a function (as an illustration of the “humanism” of the Russian classics, etc.). Researchers from another group treat the “little man” as a person. They take into account that a person, even a little man, can not be completely objectified, devoid of personality, i. e. taken beyond the limits of the Christian concept of man. In Russian literature — in its main vector — the little man” is not a “thing”: “simple”, i. e., a one-dimensional being. Every person reflects the divine Face.

Keywords: Dostoevsky, “little man”, “Poor People”, interpretations, Christian realism, critical realism, personality.

До сих пор в изучении русской литературы доминирует тенденция одномерного понимания «маленького человека», который будто бы и символизирует «гуманизм» классической русской литературы. Считается, что фраза «Все мы вышли из “Шинели” Гоголя», авторство которой приписывали то Ф. М. Достоевскому (в беседе с М. де Вогюэ), то самому Вогюэ, акцентирует несомненный приоритет изображения «маленького человека» для новой русской литературы, по крайней мере, с 40–60-х гг. XIX в. Хотя, например, И. С. Шмелёв, тоже отдавший дань в раннем своем творчестве изображению «маленького человека», позже подчеркивал, что новая русская литература вышла не из гоголевской «Шинели», а «из духовной сущности русского народа, из томлений его по “правде Божией” на земле...» [28, с. 543]

Если мы вспомним истоки возникновения темы «маленького человека», то сам историко-литературный материал будет сопротивляться одномерности сугубо «гуманистического» его истолкования: например, уже у Пушкина «маленький человек» Самсон Вырин, помимо понятного читательского сочувствия, обнаруживает некую многомерность (и даже своего рода тиранство, будучи не готов «отпустить» свою «заблудшую овечку», не желая принимать ее собственного счастья с Минским, см.: [11]). Гоголевский же Акакий Акакиевич из безропотной «жертвы» социума посмертно словно бы превращается в сурового мстителя.

Другое дело, что и пушкинская, и гоголевская «линия» была не только позднейшими исследователями, но уже и современниками Пушкина и Гоголя, а затем и писателями 40–60-х гг. XIX в., да и, пожалуй, позже, характерным образом редуцирована. В результате этой редукции «маленький человек» был призван стать своего рода иллюстрацией жестокого социума, жертвой «недолжной» русской действительности, вечным укором «царизму». При этом сам герой лишался как пушкинской, так и гоголевской многомерности, объективировался и овнешнялся, из субъекта художественного мира он превращался в объект для всевозможных, преимущественно социологических, манипуляций — т. е. лишался самодостаточности, воспринимаясь как функция, или, в пределе своем, — личность становилась вещью.

Похожим образом обстоит дело и с восприятием героя первого опубликованного произведения Достоевского — Макара Девушкина из «Бедных людей». При сопоставлении интерпретаций этого образа отчетливо видны те или иные исследовательские установки, подходы к творчеству Достоевского в целом, к литературе — и в конечном пределе к пониманию человека как такового.

В настоящей статье нас интересуют не столько нюансы в осмыслении образа Макара Девушкина (эгоист он или альтруист? Любит Вареньку отеческой любовью или видит в ней женщину? и т. д.), сколько сам подход к герою, исследовательская позиция по отношению к нему.

Изначально доминантой в интерпретации образа «маленького человека» вообще и героя «Бедных людей» Достоевского в частности, опять-таки с легкой руки Белинского, стала социальная обусловленность характеров. Как тенденциозно «филантропическое», и потому не художественное, т. к. лишенное «бесцельного творчества» [1, с. 139], было воспринято это произведение даже и критиками, далекими от установок Белинского (см., например, об оценке С. П. Шевырева и А. В. Никитенко: [27, с. 474]). А. П. Дмитриев по этому поводу пишет:

Аксаковы еще до знакомства с произведениями Достоевского были преубеждены против него. <...> скорее всего, особенно повлияло то, что Достоевский выдвигался западнической партией во главе с В. Г. Белинским как бы в противовес Гоголю с его «славянофильским духом» [7, с. 158].

Таким образом с самого начала герой «Бедных людей» стал восприниматься функционально. Важную роль в утверждении такого подхода сыграла статья Н. А. Добролюбова с характерным названием «Забитые люди». Для критика суть романа Достоевского заключается в анализе «аномалий нашей бедной действительности», а достоинство в том, что писатель «умел выразить свой высоко гуманный идеал», отыскать «живые, никогда не заглушимые потребности человеческой природы» — а именно «запрятанный протест личности против внешнего, насильственного давления» (курсив наш. — И. Е., Ю. С.), который оказывается даже в «забитом, потерянном, обезличенном человеке» [8, с. 248]. Именно социальный протест для Добролюбова — лучшее и высшее проявление, которое может быть у «забитых людей», сами же по себе они или добрые их качества критика не интересуют. В. А. Викторovich, размышляя об оценке «Бедных людей» Добролюбовым и об авторской интенции Достоевского, пишет:

Так далеко разошлись контексты понимания автора и критика, персонифицирующего определенный контингент читателей. То, что для одних — реальное воскресение личности под воздействием животворящего духа братства и милосердия, для других — «полное признание своего ничтожества» (Добролюбов), разумеется, в перспективе спасения «ничтожных» грядущими и уже не «забитыми» личностями, «имеющими в себе достаточную долю инициативы» (Добролюбов) [6, с. 138–139].

Эта линия была авторитетной в дореволюционной критике и стала центральной (и долгое время единственной) в советском литературоведении, в т. ч. как наглядная репрезентация критического реализма (см.: [10]). Так, для Г. М. Фридендера «тема защиты человеческого достоинства “бедных людей”» «тесно» связана именно и только с «передовыми демократическими и утопическими социалистическими идеями эпохи» [26, с. 406]. Не что иное, как «утопический социализм» побуждает Достоевского искать в «маленьком»

человеке «большого», т. е. такого человека, «который способен благородно действовать, благородно мыслить и чувствовать, несмотря на свою нищету и социальную приниженность» [26, с. 406–407]. Для Фридлиндера «большой» человек значит человек протестующий, способный «критически взглянуть на окружающий мир». И потому исследователь находит, что «разрушение прочности старых, сословных устоев, рост общественного неравенства и деклассации, особенно заметные в городе, являются не только отрицательными, но и положительными социальными факторами» [26, с. 407], поскольку помогают героям вопреки скованности «их сознания различного рода предрассудками, критически взглянуть на окружающий мир», порождают «у них более высокие, по сравнению с представителями общественных верхов, моральные идеалы и представления» [26, с. 407]. В этой традиции толкования «маленький» человек, сведенный к «ветошке», оценивается только с точки зрения его способности к протесту, присущая же героям «безропотность, их молчаливая покорность, их деятельная доброта» [25] остаются незамеченными или же воспринимаются как недолжная слабость. Обобщая такого рода интерпретации, уместно привести беллетристический комментарий А. Труайя к оценке Белинским «Бедных людей»:

Он не угадал, что Макар Девушкин нечто большее, чем просто жертва, ибо добровольно, сам выбрал для себя этот удел. Он увидел в «Бедных людях» повод для пробуждения чувства гражданственности, но не увидел призыва любить человека. Он возмущался палачами — и забыл восхититься мучениками [25].

Спектр подобных интерпретаций, овнешняющих изображаемого автором героя, и сейчас остается весьма влиятельным, хотя в постсоветское время появилось немало различных вариантов его пересмотра. Принципиально иначе взглянуть на проблему попытался в свое время М. М. Бахтин, заметив, что «уже в первом произведении Достоевского изображается как бы маленький бунт (но отнюдь не социальный. — И. Е., Ю. С.) самого героя против заочного овнешняющего и завершающего подхода литературы к “маленькому человеку”» [3, с. 68], иными словами, как к «вещи».

Девушкин увидел себя в образе героя «Шинели», так сказать, сплошь исчисленным, измеренным и до конца определенным: вот ты весь здесь, и ничего в тебе больше нет, и сказать о тебе больше нечего. Он почувствовал себя безнадежно предрешенным и законченным, как бы умершим до смерти, и одновременно почувствовал и неправду такого подхода. Этот своеобразный «бунт» героя против своей литературной завершенности дан Достоевским в выдержанных примитивных формах сознания и речи Девушкина. Серьезный, глубинный смысл этого бунта можно выразить так: нельзя превращать живого человека в безгласный объект заочного завершающего познания [3, с. 68–69].

Позже против такого «овнешнения» человека, сведения всего его внутреннего мира к математической очевидности наподобие $2 \times 2 = 4$ взбунтуется подпольный парадоксалист, вопросы о возможности сведения личности к «твари дрожащей», о возможности чудом воскресения победить тленную природу и т. д. будут мучать многих героев писателя (см.: [12; 15; 23; 24]).

Однако задолго до Бахтина именно как к личности отнесся к Макару Девушкину один из первых критиков романа В. Н. Майков, сразу же уловивший интерес Достоевского к «личности индивидуума», вторичность в изображении общества, важность социума именно в свете влияния на личность. Об отношениях Девушкина и Вареньки В. Н. Майков размышлял именно как о человеческих, вспоминая свой собственный жизненный опыт и апеллируя к опыту читателя («Кто потрудится пошевелить свои воспоминания, тот на верное вспомнит...» [20]).

В позднесоветское и постсоветское время появилось немало оригинальных трактовок творчества Достоевского в целом и героя его первого романа в частности, но они, если разобраться, так или иначе продолжают эти две выделенные нами линии отношения к человеку: как к вещи или как к личности. На первый взгляд, отмечая как «гуманистическую» традицию, так и бахтинский подход, посмотреть на «маленького человека» и на творчество Достоевского в целом предлагает С. Г. Померанц, выдвигая свой критерий для «оценки» русской классики — «европейский счет». Именно он для Померанца, очевидно, является высшим критерием художественной ценности. «Пафос» «Бедных людей», по мнению исследователя, «по европейскому счету целиком принадлежит концу восемнадцатого столетия» [21, с. 36]. Хотя кое-что и «было шедевром для 1845 г.», однако же, что «очень ново и оригинально для русского общества... вообще говоря, совсем не ново и не оригинально» [21, с. 37].

Исследователь дает весьма суровую оценку «предшественнику» Девушкина:

Башмачкин изображен Гоголем еще наполовину в духе реализма XVII в., чуждого идее развития, — как жалкий идиот, ни на что не способный, кроме переписывания бумаг. Конечно, этот идиот страдает и вызывает жалость... но ведь и лошадь можно пожалеть. Кстати сказать, лошади у Льва Толстого (Холстомер или Фру-фру) гораздо человечнее, разумнее, свободнее в своих поступках, чем Акакий Акакиевич. Гуманность Гоголя, чувство родства с униженным и поруганным братом проявляется только в лирических отступлениях. Объективно Башмачкин изображен как червяк [21, с. 36–37].

Заметим, что в точности такое же отношение к герою можно найти и в самом внутреннем мире произведения — это отношение «молодых чиновников, которые подсмеивались и острили над ним, во сколько хватало канцелярского остроумия». Редкостное единение исследователя и персонажей...

Суть аксиологической позиции Померанца видится в самом проходном для автора синтаксическом построении, о котором сам исследователь вряд ли задумывался. Настолько для него стоящее за этой фразой мироощущение (или, пользуясь его же словосочетанием, чувство жизни) естественно и как бы самоочевидно. Померанцу необходимо обосновать отнесение «Бедных людей» к произведениям «реализма XVIII в., просветительского, или, лучше сказать, сентименталистского реализма» [21, с. 36]. При этом оказывается «важно, кто в ней (повести. — И. Е., Ю. С.) чувствителен, — маленький человек, ничтожество, которого топчут, не оглядываясь, сильные мира сего» [21, с. 36]. Для Померанца важнее именно социальная дистанция между «маленьким человеком» и «сильными мира сего», которые этого человека «топчут». Раз

«маленький человек» слаб, он автоматически получает статус «ничтожества», лишается любви, интереса и даже сочувствия. Автор не стесняется признать, что ему непонятно: зачем же вообще писателю «копаться в этой ветошке»? Для него слова «маленький человек» и «ничтожество» — слова одного аксиологического ряда, однородные члены, синонимы, потому он и ставит между ними запятую. А одно из открытий русской литературы в том и состояло, что синонимичность эта мнимая, поэтому ставить запятую между этими словами даже «по европейскому счету» вряд ли нравственно. Вот, видимо, и вся суть отличия между менталитетом исследователя и менталитетом русской литературы. Как бы ни отличались между собой по своей сути анализ, интерпретации и понимание (см.: [16]) Достоевского, в каждой из этих методологических установок в той или иной степени следует учитывать необходимость аксиологического созвучия сознания исследователя доминантным установкам самого писателя. В противном случае — каждый раз по-своему — как художественная система Достоевского, так и в целом его наследие подвергаются опасности искажения — вплоть до подмены предмета тем или иным симулякром.

Казалось бы, принципиально иначе и с опорой на бахтинскую концепцию старается подойти к образу Макара Девушкина К. А. Баршт, но и у него при ближайшем рассмотрении «маленький человек» превращается в функцию, однако уже не для раскрытия «гуманизма» Достоевского, а для иллюстрации жизненного выбора самого писателя.

Баршт делает упор на своего рода автобиографичности героя, отмечая, что

фабульная основа «Бедных людей» тематически связана с историей создания Достоевским своего первого произведения, соединяющего в одно целое две судьбы молодого Достоевского, в те годы мелкого чиновника и начинающего литератора, и одновременно «нелитературное» и «литературное» письменное слово. За «гоголевской» темой теряющего остатки человеческого облика «бедного чиновника» скрывается иная — об обретении начинающим писателем своего первого читателя, о выходе из состояния «запустения» творческих сил человека, скованных низким социальным статусом [2, с. 262].

Главный акцент Баршт также делает на борьбу человека со средой и с монотонностью переписывания, которые, по мнению исследователя, должны бы «выбить из него возможные творческие задатки и авторские интенции» [2, с. 263]. Макар Девушкин до переписки с Варенькой характеризуется исследователем как «еще один “Башмачкин”», утерявшая «все человеческие черты» «ходячая “машина для письма”», «безгласное “социальное животное”» [2, с. 281]. В дальнейшем через «письменное изложение своего личного видения мира» герой творчески преобразуется, превращаясь в «незаурядного художника слова» [2, с. 263]. По Баршту, перерождается не только герой, но и сам Достоевский:

Закончив художественное исследование вопроса, он сделал вывод и не стал жертвовать лучшей частью жизни в виде «тридцати годочков» беспорочной службы для проверки его правильности, но немедленно вышел в отставку и осуществил перевод своего собственного эпистолярного «мира на двоих», своей переписки с братом Михаилом, в форму литературного произведения [2, с. 263].

Как будто без подобного литературного опыта Достоевский и впрямь мог бы лет на тридцать застрять в канцелярии.

Таким образом, Баршт порывает с традицией интерпретации Девушкина как «маленького человека», но в то же время с самой традицией отношения к «маленькому человеку» исследователь вполне солидаризируется. Для него перестает быть «социальным животным» только герой Достоевского, причем для этого Девушкину нужно непременно переместиться в другую крайность — стать «незаурядным художником слова», а не просто «человеком». Башмачкин же так и остается для Баршта «утерявшим все человеческие черты» существом — вещью.

Иначе с этой традицией соотносится интерпретация В. Е. Ветловской, которая, на первый взгляд, наследует линии социальной трактовки «Бедных людей» как произведения «натуральной школы», так или иначе прямо солидаризируясь с В. Я. Кирпотиным, В. И. Кулешовым, В. В. Виноградовым и другими исследователями, пусть с некоторыми нюансами, но прочитывавшими первый роман Достоевского именно как социальный роман в духе «натуральной школы». Для Ветловской Достоевский — «единомышленник» Белинского, хотя и «до известной степени, и то — в известных границах» [4, с. 7]. Несчастия героев исследовательница трактует именно как следствие «общественного неравенства» и видит пафос Достоевского в обличении «извращающей» души людей «социальной иерархии» [5, с. 79–80]. Вместе с тем, как верно замечает К. А. Степанян, Ветловская «указывает, что Достоевский здесь пишет не о “бедных людях”, а просто о людях» [22, с. 102], что сказывается и на интерпретации образа Макара Девушкина, который оценивается Ветловской как замкнутый на себе эгоист, неспособный понять Вареньку и скорее обременяющий ее своими «благдеяниями».

Подобную интерпретацию в свое время предложил В. Н. Майков, с ней, высоко оценивая анализ В. Е. Ветловской романа, солидаризируется и К. А. Степанян, но делает существенную поправку на то, что для Достоевского социальность как таковая была вторична. Свидетельство этому Степанян находит в переписке Достоевского с братом Михаилом, где

выражено миропонимание в духе платоновской философии, с последующими гностическими наслоениями (опять-таки в упрощенном виде): люди как эманация духов небесных, отягченных на земле бременной плотью подвластной злу (или порожденной злым началом), и отсюда неизбежный антагонизм, раздвоенность человека, в котором борются возвышенные устремления с низменными [22, с. 93–94].

Полемизируя с социальной трактовкой причин несчастья «бедных людей», Степанян обращается и к евангельской проповеди Христа, отнюдь не призывавшего к «социальному» исправлению мира и не освобождавшего «кого-либо от личной ответственности по причине дурно устроенного общества» [22, с. 102].

С позиции христианского реализма к образу «маленького человека» подходит В. Н. Захаров [19]. Христианский реализм (который недопустимо понимать догматически-одномерно — ср. [22, с. 9]) куда более адекватен для

русской классической литературы, нежели «критический реализм», сквозь призму которого десятилетиями рассматривалась и, тем самым, объективировалась русская литература (см: [9; 10; 13; 14; 19]). Нужно подчеркнуть, что само понятие христианского реализма — явление совершенно иного семантического ряда, нежели принятые обозначения литературных направлений (классицизма, сентиментализма, романтизма, реализма): речь идет о транс-историческом творческом принципе, который проявляет себя в литературе и искусстве христианского типа культуры.

Захаров утверждает, что в художественном мире Достоевского нет ни «лишних», ни «маленьких» людей: «У него каждый человек велик. Даже Макарь Девушкин, социально ничтожный герой первого романа Достоевского...» [17, с. 44] Согласно другой формулировке того же исследователя,

у Достоевского нет маленьких людей — каждый безмерен и значим, у каждого — свое Лицо. У других писателей герой зачастую меньше автора — Достоевский умел явить величие простого человека <...> Герой Достоевского подчас неведом самому себе, непредсказуем не только для читателя, но и для автора. У него всегда есть заветное «вдруг» — неожиданный «переворот» во мнениях и поступках, «перерождение убеждений» — преображение личности [18, с. 32–33].

Действительно, добавим от себя, Достоевский художественно убедительно показал и, тем самым, доказал, что и «маленький» человек может быть и добрым, и злым, и талантливым, и бездарным. Он только лишь не может быть, собственно, «маленьким» (а может только лишь казаться таковым). Однако можно ли утверждать, что такой подход к человеку присущ исключительно Достоевскому? По-видимому, он характеризует русскую литературу как таковую — в ее вершинных проявлениях.

Русская литература создает шедевры, которые как в тексте, так и в подтексте наследуют трансисторической христианской традиции в понимании мира и человека. В этих произведениях память этой традиции живет в давно уже секулярном мире, но эта секулярность все-таки так или иначе помнит о своих христианских истоках. Поэтому — в вершинных произведениях отечественной классики — до тех пор, пока русская литература в своем культурном бессознательном наследует христианской традиции, — и «маленький человек» не может быть вполне объективирован, овнешнен, обезличен, т. е. как бы выведен за пределы христианского представления о человеке. В русской литературе — в ее магистральном векторе — «маленький человек» вовсе не является «вещью»: «простым», т. е. одномерным существом, которое, будучи вполне объективировано, словно бы лишено божественного Лица.

Можно было бы рассмотреть немало других исследовательских трактовок «Бедных людей», но в рамках статьи и ее задач это представляется излишним. Интерпретации образа «маленького человека» вообще и Макара Девушкина в частности можно разделить на те, что подходят к своему предмету изучения именно как к объекту, как к вещи, воспринимают его функционально, а не самоценно, и потому вне зависимости от того, превозносят ли они героя или же принимают за ничтожество, такие интерпретации выходят за спектр адекватных толкований произведений Достоевского. Те же трактовки, которые

учитывают неповторимую личность Макара Алексеевича (обвиняется ли он при этом в эгоизме, или же напротив) входят в спектр адекватности, далее уже — спор об оттенках.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. А. Кошелева. — М.: Искусство, 1995.
2. Баршт К. А. «Бедные люди» Достоевского в литературном и историко-культурном контексте // Достоевский: материалы и исследования. — СПб., 2010. — Т. 19. — С. 259–281.
3. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2002. — Т. 6.
4. Ветловская В. Е. Достоевский в 1840-е годы: литературные переключки в «Бедных людях» // Русская литература. 2013. — № 4. — С. 5–26.
5. Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Бедные люди». — Л.: Художественная лит-ра, 1988.
6. Викторovich В. А. «Выяснение таланта» в полемике Н. А. Добролюбова с Ф. М. Достоевским // Проблемы исторической поэтики. 2020. — Т. 18. — № 3. — С. 129–143. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8042
7. Дмитриев А. П. К оценке «Бедных людей» и «Двойника» Ф. М. Достоевского в семье Аксаковых (по переписке В. С. Аксаковой и М. Г. Карташевской) // Два века русской классики. 2020. — Т. 2. — № 1. — С. 154–167.
8. Добролюбов Н. А. Забытые люди // Добролюбов Н. А. Собр. соч.: в 9 т. — М., Л.: Гос. изд-во художественной лит-ры, 1963. — Т. 7. — С. 225–275.
9. Есаулов И. А. Евангельский текст в русской литературе и современная наука // Проблемы исторической поэтики. — 2011. — № 9. — С. 5–23.
10. Есаулов И. А. Критический реализм // Соцреалистический канон / под общей ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. — СПб.: Академический проект, 2000. — С. 503–508.
11. Есаулов И. А. О сокровенном смысле «Станционного смотрителя» А. С. Пушкина // Проблемы исторической поэтики. — 2012. — № 10. — С. 25–30.
12. Есаулов И. А. Пасхальный архетип в поэтике Достоевского // Проблемы исторической поэтики. — 1998. — № 5. — С. 349–362.
13. Есаулов И. А. Христианский реализм как художественный принцип Пушкина и Гоголя // Четвертые Гоголевские Чтения: Гоголь и Пушкин. — М.: Книжный дом «Университет», 2005. — С. 100–108.
14. Есаулов И. А. Христианский реализм как художественный принцип русской классики // Феномен русской духовности. — Калининград: РГУ имени И. Канта, 2007. — С. 9–20.
15. Есаулов И. А. Человек-вещь и христианское сознание // Грани. — 1994. — № 171. — С. 259–275.
16. Есаулов И. А., Сытина Ю. Н. Объяснение, интерпретации и понимание в изучении и преподавании литературы // Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Филология. Журналистика. — 2019. — № 2 (42). — С. 21–25.
17. Захаров В. Н. Достоевский и Бахтин в современной научной парадигме // Достоевский и мировая культура: альманах. — СПб., 2008. — Вып. 24. — С. 43–50.
18. Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. — М.: Индрик, 2013.

19. Захаров В. Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Проблемы исторической поэтики. — 2001. — № 6. — С. 5–20.
20. Майков В. Н. Нечто о русской литературе в 1846 году. — URL: http://www.azlib.ru/m/majkow_w_n/ (дата обращения — 15.05.2020).
21. Померанц Г. С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. — М.: Советский писатель, 1990.
22. Степанян К. А. Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. — СПб.: Крига, 2010.
23. Сытина Ю. Н. О бытовании формулы « $2 \times 2 = 4$ » в русской классике и о ее возможных истоках // Два века русской классики. — 2019. — Т. 1. — № 1. — С. 128–147.
24. Сытина Ю. Н. О некоторых особенностях «арифметики» Достоевского // Вестник РХГА. — 2019. — Т. 20, вып. 2. — С. 287–299.
25. Труайя А. Федор Достоевский. — URL: https://royallib.com/read/truayya_anri/fedor_dostoevskiy.html#0 (дата обращения — 15.05.2020).
26. Фридлиндер Г. М. «Бедные люди» // История русского романа: в 2 т. — Л.: АН СССР. — Т. 1. — С. 403–415.
27. [Фридлиндер Г. М.] <Вводная заметка к примечаниям> // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1976. — Т. 1. — С. 464–480.
28. Шмелев И. С. Собр. соч.: в 5 т. — М.: Русская книга, 1999. — Т. 7 (доп).

*О. Е. Волчек**

**ПОЛЬ КЛОДЕЛЬ — ЧИТАТЕЛЬ «ИДИОТА»
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО:
К ВОПРОСУ О “БЕТХОВЕНСКОЙ” КОМПОЗИЦИИ РОМАНА****

Статья посвящена вопросу рецепции романа Ф. М. Достоевского «Идиот» крупнейшим французским религиозным писателем, поэтом и драматургом XX в. П. Клоделем. Признавая глубокое влияние Достоевского на свое драматическое искусство, Клодель первым привлек внимание к композиции романа, сравнивая ее с искусством Бетховена. В работе прослеживаются истоки возникновения музыкальной метафоры у Клоделя применительно к искусству композиции Достоевского, а также вопрос о возможном влиянии художественного мастерства русского писателя на композицию драматических произведений Клоделя.

Ключевые слова: Клодель, Достоевский, «Идиот», Бетховен, искусство композиции.

O. E. Voltchek

*PAUL CLAUDEL — READER OF “THE IDIOT” BY FYODOR DOSTOEVSKY:
ON THE BEETHOVIAN COMPOSITION OF THE NOVEL*

The article dwells upon the reception of Fyodor Dostoevsky’s novel “The Idiot” by one of the major French religious writers, poet and playwrights of the XXth century Paul Claudel. Recognizing Dostoevsky’s deep influence on his own dramatic art, Claudel was the first to point out the composition of the novel, that he compared to Beethoven’s music. The article traces the sources of the Claudel’s musical metaphor as regards Dostoevsky’s art of composition as well as a possible influence of the Russian writer’s artistic skill on the composition of Claudel’s drama plays.

Keywords: Claudel, Dostoevsky, “The Idiot”, Beethoven, art of composition.

* Волчек Ольга Евгеньевна, независимый исследователь, Санкт-Петербург; ovoltchek@hotmail.fr

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18–012–90033.

В конце своего жизненного и творческого пути Поль Клодель (1868–1955) в цикле бесед с Ж. Амрушем, записанных в 1951 г. для французского радио, признавал глубокое влияние, которое Достоевский оказал на его драматическое искусство (о влиянии Достоевского на Клоделя см.: [3; 13]). Говоря о романе «Идиот», П. Клодель в очередной раз восхищался его композицией: «Нет более прекрасной композиции, выраженной в слове, которую я назыву бетховенской, чем начало “Идиота”: двести первых страниц “Идиота” — это подлинный шедевр композиции, напоминающий крещендо Бетховена» [19, р. 46]. Французский писатель ставил «Идиота» выше «Братьев Карамазовых», считая последний роман Достоевского фрагментарной книгой, которой «не хватает единства и интегральной динамики, равномерного развития сюжета, присущего “Идиоту”» [19, р. 46]. Столь радикальное на первый взгляд заявление, сделанное ставшим еще при жизни классиком французской изящной словесности, которая с самого начала, т. е. с первых оценок Э. — М. де Вогюэ, и порой по сей день отказывает этому роману в стройности и последовательности повествования, ставит ряд вопросов, на которые мы попытаемся найти ответы.

Во-первых, каковы истоки этой музыкальной метафоры у Клоделя, который, как известно, не получил музыкального образования, хотя и был тонким ценителем и поклонником музыки?

Во-вторых, насколько закономерно сравнение композиционных приемов Ф. М. Достоевского и Бетховена?

И наконец, остается открытым вопрос о влиянии художественного мастерства Достоевского, о котором свидетельствует Клодель, на его собственное творчество, в частности на композицию его драматических произведений.

Французская литература, как известно, долгое время служила образцом для литератур иностранцев, среди которых русская литература XIX в., доказав свою оригинальность, пленила воображение французского читателя, который тем не менее продолжал находить в ней французское влияние. Не избежал этого и Достоевский, представленный французским читателям дипломатом и литератором Э. — М. де Вогюэ в его знаменитой книге «Русский роман» (1886), которая подготовила почву для активного восприятия Достоевского во Франции (о «Русском романе» Вогюэ см.: [5; 14, с. 23–69]). В предисловии к роману «Идиот», переведенному в 1897 г. В. Дерели, Вогюэ отказывает Достоевскому в литературном мастерстве и объясняет, почему этот роман не обладает ни единством, ни напряженностью действия «Преступления и наказания» и не выдерживает сравнения в плане композиции: «Завязка стремительна и искусна, главные персонажи нам знакомы уже с первых страниц; но вскоре они погружаются в фантастический туман, теряются среди бесчисленных лиц, которые выходят гримасничать на первый план» [30, р. I]. Вогюэ не рекомендовал роман образованным людям, обладающим литературным вкусом, поскольку «их быстро утомят эти странные и непонятные интриги, не имеющие между собой видимой связи, если только их не позабавит этот русский, наивный имитатор Эжена Сю по части театральных эффектов» [30, р. I–II]. Эта резкая отповедь роману и его автору из уст признанного знатока русской литературы во многом определила восприятие романа среди его первых читателей из числа тех самых образованных ценителей литературы — нового

поколения французских писателей (А. Жид, Р. Роллан, А. Сьюарес, М. Пруст, Ж. Ривьер, Ален-Фурнье) среди которых оказался и П. Клодель.

Первое знакомство с творчеством Достоевского и романом «Идиот» состоялось, по всей видимости, сразу же после выхода в свет этого произведения Достоевского во Франции, когда Клодель учился в Свободной школе политических наук в 1886–1889 гг. Это были годы дружбы с А. Сьюаресом и Р. Ролланом, студентами Эколь Нормаль Сюперьер, годы активного чтения и постижения музыки — занятий, в которых Клодель находил отдохновение от учебы, зараженной духом позитивизма. В письме к А. Жиду от 30 июля 1908 г. Клодель, прочитав одну из первых статей Жида о Достоевском, признавался: «Достоевский — один из тех людей, которых я больше всего изучал в эпоху кризиса моего формирования и которые больше всего меня поддерживали и утешали» [17, р. 85].

В своем прозаическом произведении «Рихард Вагнер. Мечтания французского поэта» (1927) Клодель снова вспоминает об этой поре ученичества: «Как мне забыть, что в эти годы материализма, когда университетское образование тяжелой плитой легло на голову бедного юнца, Бетховен и Вагнер были для меня единственными лучами надежды и утешения» [20, р. 883]. Но к музыке, спасавшей его от нудных занятий, Клодель приобщился еще в годы учебы в лицее Людовика Великого (1983–1985), где он вместе с Ролланом открывал для себя творчество Бетховена.

Таким образом, Достоевский и Бетховен стали одними из главных «утешителей» Клоделя в годы его становления и оказали на него решающее влияние. Что касается Бетховена, то именно Роллан и Сьюарес стали его учителями в понимании музыки вообще и Бетховена в частности. С ними Клодель разделял восхищение творениями великого композитора, которые его так волновали. Мы находим тому свидетельство не только у Клоделя, но также в «Воспоминаниях молодости» Роллана, и в его посвящении Полю Клоделю, которое предваряет первую часть («Девятая симфония», 1941) трехтомного цикла о последнем периоде жизни Бетховена из многотомной книги Роллана «Бетховен. Великие творческие эпохи»:

Мой дорогой Клодель,

Вспоминается ли вам воскресный день восемьдесят девятого <...>? В ту пору нам было двадцать лет... Только что мы прослушали Мессу ре-мажор и шли домой пешком Большими бульварами к Люксембургскому саду. С нами был и Сьюарес. Возбужденные и взволнованные до предела произведением, которое глубоко запечатлелось в наших юных душах, мы являли собой тройное изображение восторга. <...>

В память о том, что мы снова обрели друг друга, да разрешит он преподнести ему последнюю книгу откровений, поведенных мне нашим Бетховеном, который был нашим светочем в двадцать лет и который продолжает светить нам сквозь мрак и бури Запада!.. [11, с. 21–22].

Роллан, как известно, был не просто музыкально образованным человеком, как Жид и Сьюарес, но настоящим ученым, получившим степень доктора за диссертацию, посвященную исследованию в области музыкально-исторической науки. Бетховен стал центральным образом в творчестве Роллана — это

образ «великого утешителя — великого безутешного Бетховена, страдавшего как никто», как он писал в начале 1890-х гг. [12, с. 370]. В беседах с Амрушем Клодель признавался, что его интерес и симпатия к Роллану были вызваны именно любовью к Бетховену и что книга Роллана о великом композиторе «явилась для него ключом к пониманию всей музыки и многому его научила» [19, р. 308–309]. Действительно, еще в 1940 г., прочитав присланную Ролланом одну из частей его книги о Бетховене — «Песнь Воскресения» (Торжественная месса и последние сонаты), Клодель писал: «Теперь я понимаю, почему в пору того великого кризиса в моей жизни, я был так очарован этими последними сонатами и этими пьянящими диалогами между правой и левой рукой» [29, р. 101].

С другой стороны, мы наблюдаем известную переключку в скупых высказываниях Клоделя о композиции «Идиота» и в текстах Сюареса, в которых тот также прибегает к музыкальной метафоре, рассуждая о мастерстве Достоевского-художника. Сюарес, открывший для себя Достоевского во время учебы в Эколь Нормаль Сюперьер благодаря своему соседу по комнате Роллану, публикует в 1911 г. первую книгу о русском писателе во французской литературе под названием «Достоевский» [27]. Рассуждая о художественном мастерстве Достоевского, Сюарес акцентирует внимание на композиции его произведений: «Достоевский необычайно беспорядочен, когда ему не удастся найти свой порядок. Но его порядок просто чудо, когда он его достигает» [28, р. 286–287]. Образцом такого порядка для него наряду с «Преступлением и наказанием» является и роман «Идиот». Позже, в очерке «Столетие Достоевского» (1921) Сюарес вновь утверждает, что «беспорядок Достоевского — это порядок симфонии» [26, р. 852].

Клодель в письме к Ж. Ривьеру от 17 февраля 1912 г., критикуя книгу Сюареса, которую он счел поверхностной, сосредоточенной больше на биографии писателя, а не на его творчестве, отмечает, что в Достоевском сочетаются две вещи — изобретатель и композитор: «Как композитор он обладает такой мощью, которой обладал лишь Бетховен — терпеливо собирать свои идеи со всех сторон горизонта и дать им разразиться яркой вспышкой в грандиозных ансамблях, обладающих несравненной силой и богатством. Он проделал с романом-фельетоном то, что Бетховен проделал с сонатой. <...> Изучение “Идиота” представляет неисчерпаемый интерес для художника. Я очень много из него почерпнул». И продолжая дальше о Бетховене: «Это — бог композиции. Как бы я хотел побольше знать о музыке, чтобы глубже проникнуть в его тайны!» [16, р. 199]

Следует отметить, что Сюарес, с которым Клодель вел переписку на протяжении тридцати четырех лет, был также пианистом и музыковедом и наряду с Ролланом помогал Клоделю в постижении тайн музыки Бетховена. Так, в марте 1911 г. Клодель обращался к нему за разъяснениями перед тем, как пойти слушать один из поздних квартетов Бетховена [16, р. 343].

Прочтя книгу Жиды «Достоевский», Клодель в письме к писателю от 29 июля 1923 г. высказывает свое восхищение поистине виртуозным мастерством, с которым написана эта работа, сравнивая ее с музыкальной партитурой, но при этом выражает сожаление о том, что Жид не уделил внимания искусству До-

стоевского — «его композиции — столь искусной и столь любопытной своими крещендо в духе Бетховена, своим возвеличиванием приемов, изобретенных Эженом Сю и другими представителями французских эпических жанров эпохи Луи-Филиппа» [17, р. 238]. Как мы видим, тень Эжена Сю, впервые брошенная на повествовательную манеру Достоевского Вогюэ, витает в сознании Клоделя, который высоко оценивал мастерство романного повествования автора «Вечного жида», утверждая в своей речи в честь Виктора Гюго, произнесенной в Брюсселе 25 мая 1935 г., что «в значительной степени из этой техники, открытой Эженом Сю, его выстраивания перипетий и крещендо, вышел, следуя своему ритму, роман Достоевского» [20, р. 469]. Мы не будем здесь оспаривать этого мнения Клоделя, отметим лишь устойчивость музыкальной метафоры в рассуждении о форме романа. Двумя годами позже, в 1937 г. Клодель открывает для себя роман «Подросток», который также считает образцом бетховенской композиции: «Прочел прекрасный роман Достоевского, которого прежде не знал: “Подросток” (святой человек Макар). <...> В том, что касается искусства, его романы обладают восхитительной композицией, эти огромные поступательные движения по 50 страниц, как у Бетховена» [18, р. 177].

Наконец, в эссе «О “Бетховене” Роллана», датированном ноябрем 1945 г. и опубликованном в «Figaro littéraire» 6 апреля 1946 г., Клодель, во многом отталкиваясь от идей самого Роллана, рассуждает о восприятии музыки Бетховена во Франции:

Революция и в то же время откровение. Становится понятен тот взрывной и разрушительный эффект, который должна была произвести подобная музыка на столь литературный и резонерствующий народ, как французы, привыкший даже от искусства звуков требовать той же демонстрации порядка, выраженного в пропорции и покоя в интеллектуальной потребности, каковые ему были дарованы в классической трагедии и садах Версаля [20, р. 363].

Роллан настаивал в своей книге, что позднее, т. е. наиболее зрелое, творчество Бетховена долгое время вызывало споры. Из современников лишь немногие смогли понять и оценить его последние сочинения. В русской музыкальной критике поздний период творчества великого немецкого композитора, которым восхищались Роллан и Клодель, также вызывал неоднозначные оценки. О малодоступности и непонимании последних сочинений Бетховена писал, в частности, П. И. Чайковский:

Что бы ни говорили фанатические поклонники Бетховена, а сочинения этого музыкального гения, относящиеся к последнему периоду его композиторской деятельности, никогда не будут вполне доступны пониманию даже компетентной музыкальной публики, именно вследствие излишества основных тем и сопряженной с ними неуравновешенности формы. Красоты произведений подобного рода раскрываются для нас только при таком близком ознакомлении с ними, которого нельзя предположить в обыкновенном, хотя бы и чутком к музыке слушателе; для уразумения их нужна не только благоприятная почва, но и такая возделанность, которая возможна только в музыканте-специалисте [10, р. 18].

Современники Достоевского также не сумели сразу оценить роман «Идиот». Столь же взрывной и разрушительный эффект производили и романы До-

стоевского на его первых французских читателей, предпочитавших Тургенева и Толстого этому «варварскому вымыслу», в котором Достоевский смешал жанры, по определению Вогюэ. Здесь безусловно напрашивается определенная параллель в восприятии Клоделем революционных новаторских экспериментов Бетховена в области сонатной формы и революционного новаторства в области романа как художественной формы, которое впоследствии было отмечено М. Бахтиным в его первой работе, посвященной творчеству русского писателя — «Проблемы творчества Достоевского» (1929):

Он создал существенно новый романский жанр, пишет Бахтин, — поэтому его творчество не укладывается ни в какие рамки, не подчиняется ни одной из тех историко-литературных схем, какие мы привыкли прилагать к явлениям европейского романа [1, с. 12–13].

Но сравнивая роман Достоевского с полифонией, Бахтин при этом замечал, что «материалы музыки и романа слишком различны, чтобы могла быть речь о чем-то большем, чем образная аналогия, чем простая метафора» [1, р. 29]. Не найдя более подходящего обозначения, он превратил эту метафору в термин «полифонический роман».

Клодель и Сюарес, сравнивая искусство композиции Достоевского с Бетховеном, говорили о «порядке симфонии». Они уловили и почувствовали художественное новаторство Достоевского, рассуждая о нем в привычных для них терминах «порядка» и «беспорядка», имея в виду особую организацию тем, образов и эпизодов, подчиненную не привычным сюжетно-прагматическим связям, а внутреннему «музыкальному» ритму произведения, организующего кажущийся хаос в гармоничное целое. Их характеристики в терминах музыкальной полифонии носят скорее импрессионистический характер, тогда как само новаторство — революционное или же принципиальное — писателя в области формы требовало и новых определений в теории романного жанра, каковые и выдвинул Бахтин, полемизируя с теорией психоанализа и формализмом, получившими широкое распространение в 1920-е гг.

Насколько правомерно считать «полифонию» Бахтина и «симфонизм», т. е. приближение к стилю бетховенской симфонии Клоделя, определениями одного порядка применительно к сложному романному повествованию Достоевского, которое, действительно можно было бы сравнивать с симфоническим характером сонат Бетховена с их текучестью тематических границ, ползучей извилистостью линий, характерных для полифонической разработки? Насколько правомочно говорить о бетховенской композиции романа «Идиот»? У Бахтина сравнение романа Достоевского с полифонией имеет значение лишь «образной аналогии», тогда как у Клоделя эта попытка определения качества формы романа как бетховенской симфонии уже тогда выражает тип художественного мышления, до идеи которого Бахтин расширит свое определение полифонического романа в редакции «Проблем поэтики Достоевского» 1963 г.

В самом деле, для Клоделя один из главных критериев качества произведения заключается именно в композиции, понимаемой как некий порядок внутри гармоничного целого: «Кто говорит искусство, говорит строгая и логичная композиция» [23, р. 291], — утверждал он по поводу «Полуденного

раздела» (1906). Порядок характеризует как изобразительные и музыкальные искусства, так и литературу, для которой роман Достоевского «Идиот» кажется ему «моделью композиции», как он заявит в «Импровизированных мемуарах». Композицию он считал самой возвышенной областью поэтического искусства, отдавая предпочтение масштабным построениям, в которых искусство композиции может проявиться в полной мере в отличие от «малых картин» [23, р. 292]. По мысли М. Лиура, специалиста по творчеству Клоделя, «идея композиции является ключом ко всей метафизической и моральной системе, которая проясняет и поддерживает поэтическое и драматическое искусство Клоделя» [22, р. 589]. Но в то же время для Клоделя немаловажное значение играет и «беспорядок», поскольку «Порядок — удовольствие разума, но беспорядок — наслаждение воображения» [6, с. 28], — как он напишет позже в предисловии к пьесе «Атласный башмачок» (1929). В этом смысле определение бетховенского симфонизма применительно к художественному целому романа Достоевского сближается с пониманием полифонии у В. Л. Комаровича, который раньше Бахтина подметил эту особенность романной структуры у Достоевского. Комарович, действительно, существенно раньше Бахтина выдвинул концепцию романной формы Достоевского как «полифонической»:

Телеологическое соподчинение прагматически разъединенных элементов (сюжетов) является... началом художественного единства романа Достоевского. И в этом смысле он может быть уподоблен художественному целому в полифонической музыке: пять голосов фуги, последовательно вступающих и развивающихся в контрапунктическом созвучии, напоминают «голосоведение» романа Достоевского [9, с. 67] (см. об этом: [2, с. 31–32]).

С другой стороны, мог ли знать Клодель, что Бетховен также был одним из любимых композиторов Достоевского, который был очарован высшей гармонией звуков бетховенских произведений и считал, что нужно иметь очень развитое ухо, чтобы понимать ее? Сам он, так же, как и Клодель, любил, тонко чувствовал и понимал музыку, не будучи при этом музыкантом. Достоевский также подчеркивал необходимость достижения определенной стадии духовного развития и постоянного эстетического совершенствования для более глубокого проникновения в творческие замыслы великих композиторов и их воплощение в серьезных музыкальных произведениях. В молодости, в 1840-е гг., Достоевский был страстно увлечен музыкой, посещал сольные концерты знаменитого пианиста-виртуоза Листа, на одном из которых тот исполнял вторую половину Пасторальной симфонии в своей транскрипции, «воспроизвел ни с чем не сравнимую... “бурю”, наконец — весь финал», как восторженно отзывался музыкальный и художественный критик В. Стасов [4, с. 12]. Достоевский также искал утешения в любимой музыке, когда находился далеко от дома, чувствовал себя одиноким. А «Идиот» — единственный роман Достоевского, написанный вдали от дома, за границей, где им с супругой довелось посещать музыкальные концерты, на которых исполнялись в т. ч. и произведения Бетховена. По воспоминаниям С. Ковалевской, любимым произведением Достоевского была «Патетическая» соната Бетховена, которая «погружала его в целый мир забытых ощущений» [8, с. 115]. Для Достоевского, так же как и для Клоделя,

музыка служила неизменным источником вдохновения, помогала в поиске новых сюжетов для своих произведений, в разработке персонажей. И в этом смысле нет ничего удивительного, что Клодель «прочитал» роман «Идиот» как музыкальную композицию, гениально предугадав «полифонический» характер романа, открытие которого прочно закрепилось за Бахтиным. Как подчеркивает известный музыковед А. Гозенпуд в своей монографии «Достоевский и музыка», «симфонизм и полифоничность романов Достоевского, многообразии противоборствующих тем, меняющихся характеров в процессе развития, наличие систем “лейтмотивов” и повторов — “репризности” совершенно бесспорны» [4, с. 134], что позволяет утвердительно ответить на вопрос об аналогии «полифонии» и «симфонизма».

Чтобы попытаться понять, что общего в композиционном построении романов Достоевского и музыкальных произведениях Бетховена, следует вновь обратиться к «Импровизированным мемуарам» Клоделя. Говоря о своем предпочтении романа «Идиот» «Братьям Карамазовым», Клодель уточняет, что речь идет о чисто формальной точке зрения. И с этой формальной точки зрения он утверждает, что многому научился у Достоевского, равно как и у Бетховена, которого разбирал одним пальцем. «Я находил много аналогий между их системами композиции, очень обильными системами. Они ничего не забывают. Возможно, для нас, французов, в этом есть некоторый избыток, но в то же время совершенно замечательное искусство и единство слова» [19, р. 46]. Следует отметить, что Клодель всегда рассуждает как художник, а не как теоретик, каковым был Роллан. Главное для него, пожалуй, заключается в искусстве окончательной организации произведения в единое целое, когда в «кажущемся хаосе царит порядок» [11, с. 132] — именно в этих терминах Роллан подводил итог своему анализу финала «Девятой симфонии». В аналогичных терминах рассуждает о творчестве Клоделя Б. Щлецер, литературный и музыкальный критик, один из первых переводчиков Достоевского на французский язык:

И так сильно его чувство меры, сознание гармонии и строя, так велик его художественный дар, что ему удастся оформить и самый хаос. Самое безобразное и самое смутное, текучее, бесформенное, огромное, таинственное, бессмысленное ему удастся явить нам в четких, пластичных, конкретных образах, сделать членами целого, ввести в замкнутую систему [15, с. 310].

С другой стороны, если обратиться к трудам Роллана, где он подробно анализирует новаторство Бетховена, важно то, что Роллан настойчиво противопоставляет Бетховена аристократической верхушке венского общества. Бетховен — утешитель страждущих, самые выдающиеся бетховенские произведения относятся к искусству героико-драматического плана. В поздних же произведениях композитора нашел самое полное и окончательное воплощение стиль венского классицизма с его жизнеутверждающей верой в разум, добро и справедливость, выраженной на концептуальном уровне как движение «через страдание — к радости», а на композиционном — как равновесие между единством и многообразием и соблюдение строгих пропорций при самых крупных масштабах сочинения. Для Достоевского так же, как и для Бетховена, важна не формальная симметрия и внутренняя сбалансированность, а содержание,

суть, поскольку равновесие часто разрушается, есть множество диссонансов, выражающих внутренний конфликт. И Достоевский, и Бетховен являли каждый для своего времени голос новой эпохи — мощный голос, который настойчиво требовал быть услышанным. И Клодель его услышал.

Остается вопрос о возможном влиянии Достоевского на драматургическое искусство Клоделя. С одной стороны, речь может идти не столько о влиянии, каковое представляется весьма «скользким» понятием применительно к великим творцам, а о некоем избирательном сродстве, творческом позиционировании писателя, и шире — художника — внутри сложившегося культурного поля. В этом смысле Клодель также выступает новатором, оттолкнувшись своим ранним творчеством, своими исканиями в области формы, в области слова тех французских читателей, которые «превыше всего ценят в авторе ясность, простоту речи, естественность ее и легкость, тонкий вкус, и для которых великие писатели XVII и XVIII вв., от Корнеля до Вольтера, вечные, идеальные образцы» качеств, каковых, по мнению Шлецера, Клодель, без сомнения, лишен. Его творчество — это «колоссальный лабиринт, как будто циклопическая постройка из цельных глыб, где действуют и говорят какие-то странные существа, превышающие нас не только ростом своим, но и напряжением своих страстей, силою мысли и воли и чудовищным великолепием своего воображения. Но в этом удивительном мире есть своя логика, свой порядок и закон...» [15, с. 310]

Необходимо отметить, что эта критическая статья Шлецера была написана в ответ на резко неодобрительную оценку творчества Клоделя в книге известного в то время литературного критика П. Лассера «Литературные капеллы». Лассер ставит в вину Клоделю антифранцузский склад ума, утверждая, что его композиции полны неясностей и особенностей формы «столь отдаленной от всех наших французских привычек, что она выглядит переводом с иностранного языка» [21, р. 5]. Далее он отмечает «множество беспорядка» в основе драматического вымысла Клоделя, а также говорит о множестве источников, питающих красноречие клоделевских героев, которые говорят не только за себя, но также и за Клоделя, вкладывающего в их уста и то, что им может внушить ситуация, и то, что он сам о ней думает, со своими теориями, так что постоянно «забываешь, кто говорит» [21, р. 50–54]. Обвиняя автора, уже успевшего к тому времени снискать безумное восхищение части французской публики, каковое Лассер именуется «клоделизмом», в отсутствие композиции, позволяющей поэту говорить обо всем в любой момент, не подчиняясь никакому порядку в мысли, что «нарушает фундаментальные законы французской литературы и наносит смертельный удар по французскому языку» [21, р. 68], критик невольно ставит Клоделя в один ряд с нарушителями изящного вкуса и гармонии и проповедниками многоголосицы в литературе и в музыке, каковыми в свое время были Достоевский и Бетховен.

С другой стороны, возможное влияние Достоевского на Клоделя отмечается в компаративных исследованиях, посвященных этим авторам. Так, Ж. Мадоль, хорошо знавший Клоделя, в статье «Достоевский и Клодель» [24], опубликованной в одном из первых сборников, посвященных рецепции творчества Достоевского во французской литературе XX в., пытается коротко представить

первые двести страниц «Идиота», которые так восхитили Клоделя. Он говорит, что охотно назвал бы эту часть звездообразной увертюрой, прежде всего с тремя темами: Мышкина, Рогожина и Лебедева, за которыми едва намечается тема Настасьи Филипповны. Рядом с этим ансамблем выступает семейство Епанчиных, и в этой социальной гуще, столь характерной для Достоевского, персонажи расположены таким образом, что они не перестают воздействовать друг на друга. По мысли Мадоля, эта структура является преимущественно музыкальной, поскольку роман разворачивается во времени, как симфония, что и вызывало у Клоделя аналогию с Бетховеном. На вопрос о влиянии романной структуры Достоевского на драматическое творчество Клоделя Мадоль скорее отвечает отрицательно, поскольку скорость развития действия в театре и в романе отличаются. Но тем не менее он находит некоторую аналогию в технике звездообразной композиции с мощными крещендо в «Атласном башмачке».

В другой статье — «Достоевский и Клодель» [25] в одноименном сборнике Ж. Ришер, напротив, отмечает, что романы Достоевского замышлялись как трагедии, поэтому не удивительно, что Клодель нашел в них принципы драматургии. Его внимание сосредотачивается в основном на двойничестве персонажей у Достоевского и Клоделя.

Ритмическую структуру романов Достоевского, и «Идиота» в частности, мастерски анализирует Ж. Катто, один из крупнейших французских исследователей творчества русского писателя. В работе «Пространство и время в романах Достоевского» он выделяет сложный ритм романа — «характеризующийся концентрацией, ускорением, зубчатой кривой с резкими сдвигами и периодами “мертвого времени”, неопределенного и тревожного». Больше всего его поражает именно ускорение, «могучая динамика, “водооборотное движение”, “vortex” по определению Андре Жида» [7, с. 44]. Говоря о водооборотном движении, Катто отдает дань Клоделю, который замечательно уловил этот ритм и называл это движение «кривой в широких крещендо» [7, с. 46]. Следуя логике Клоделя, Катто вкратце разбирает динамику романа и в заключение приходит к выводу, что «ритм Достоевского выявляется во время мощи...» [7, с. 46], а «мощь» (*puissance*), наряду с одержимостью (*possession*), были главным словом, к которому прибегал Роллан в своих определениях творчества Бетховена.

Подводя итог, можно высказать предположение, что открытие романа Достоевского «Идиот» и активное погружение в музыку Бетховена происходили у Клоделя параллельно в годы становления его личности, духовных исканий, пробуждения поэтического дара, а также активного общения с Сюаресом и Ролланом на почве литературы и музыки. В это время Бетховен уже считался классиком, его музыка не вызывала негодования публики, того ужаса от финала Девятой симфонии, который испытывали иные современники великого композитора. Таким образом, Бетховен становится для Клоделя своеобразным проводником в мир художественного мастерства Достоевского, и одновременно у таких авторов, как Клодель, Сюарес и Роллан, — проводником Достоевского в мир избранной литературной публики, наделенной развитым литературным вкусом. Таким образом, талант Бетховена как новатора музыкальной формы, уже утвердившийся во Франции в начале XX столетия, стал для Достоевского

своеобразным пропуском в «высший свет» литературы, точно так же, как, например, у М. Пруста, А. Жида или А. Мальро таким проводником Достоевского стал Рембрандт с его техникой светотени.

И если о Бетховене можно сказать устами Роллана, что его мысль «сильно обогнала звуковой материал, находившийся в его распоряжении» [11, с. 170], эту же формулу можно было бы приложить и к Достоевскому, в частности к его языку, который ложился диссонансом на чуткий изысканный слух французской литературной элиты и нуждался в своеобразной музыкальной аранжировке, сглаживающей разноголосицу и внутренний диалогизм, «внутриатомный перебой голосов» [1, с. 109] полифонического романа — к ней и прибегли первые переводчики романа «Идиот» на французский язык — В. Дерели и впоследствии А. Муссе.

В этой перспективе можно утверждать, что с классической художественной прозой русского романа Достоевский проделал то же, что Бетховен с сонатной формой, существенно обогатив ее и раздвинув границы канона, что будет иметь принципиальное значение для развития симфонизма в музыке и романного слова в литературе XX в. В этом отношении сопоставление двух художников, сделанное Клоделем, можно рассматривать как сопоставление двух истинных творцов, двух титанов, опередивших свое время в области разработки художественной формы. Причем Бетховен оказался своеобразным прокрустовым ложем, мерилom величия художественного дара предвидения, но уловить величие Достоевского в области новаторства воплощения художественной задачи мог только истинный художник, поставивший перед собой такие же великие задачи, как и его предшественники. И таким истинным художником оказался Поль Клодель. Открытие Клоделем бетховенских приемов композиции в романе Достоевского является еще одним бесспорным подтверждением встроенности мировосприятия Достоевского в общеевропейскую парадигму репрезентации, т. е. художественного видения и изображения реальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. — М.: Русские словари, 2000. — Т. 2. — С. 6–175.
2. Богданова О. В. В. Л. Комарович — исследователь Ф. М. Достоевского // Комарович В. Л. «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф. М. Достоевском / сост., отв. ред. и автор вступит. ст. О. А. Богданова; подготовка текста и коммент. О. А. Богдановой, А. Г. Гачевой, Т. А. Кошемчук, А. Б. Криницына, Г. И. Романовой, Б. Н. Тихомирова; пер. с нем. А. Б. Криницына. — М.: ИМЛИ РАН, 2018. — С. 5–49.
3. Гальцова Е. Д. Достоевский в автобиографических произведениях и переписке П. Клоделя // Наваждения. К истории «русской идеи» во французской литературе XX века / отв. ред. С. Л. Фокин. — М.: Наука, 2005. — С. 76–113.
4. Гозенпуд А. А. Достоевский и музыка. — Л.: Музыка, 1971.
5. Заборов П. [Вступительная заметка к публикации: Вогюэ Э. — М. де. Предисловие к книге «русский роман» / пер. с франц. С. Ю. Васильевой под ред. П. Р. Заборова] // К истории идей на Западе: «Русская идея» / под ред. В. Е. Багно и М. Э. Маликовой. — СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, Петрополис, 2010. — С. 499–503.

6. Клодель П. Атласный башмачок: Пьеса / пер с фр. Е. Богопольской. — М.: Альма Матер, 2010.
7. Катто Ж. Пространство и время в романах Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. — Л.: Наука, 1978. — Т. 3. — С. 41–53.
8. Ковалевская С. В. Воспоминания и письма. — М.: ГИХЛ, 1961.
9. Комарович В. Л. Роман Достоевского «Подросток» как художественное единство // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. — Сб. 2. — Л.; М.: Мысль, 1924.
10. Кремлев Ю. Фортепианные сонаты Бетховена. — М.: Советский композитор, 1970.
11. Роллан Р. Девятая симфония. // Роллан Р. Собр. соч.: в 14 т. — Москва: ГИХЛ, 1957. — Т. 12. — С. 19–177.
12. Роллан Р. Музыканты прошлых дней. — М.: Музгиз, 1938.
13. Фокин С. Л. «Нет он не варвар, не больной...» Поль Клодель о Достоевском // Русская литература. — 2010. — № 2. — С. 90–100.
14. Фокин С. Л. Фигуры Достоевского во французской литературе XX века. — СПб.: РХГА, 2013.
15. Шлецер Б. Жизнь слова (Поль Клодель) // Современные записки. — 1921. — Кн. IV. — С. 308–320.
16. Cahier Paul Claudel 12: Correspondance Paul Cladel — Jacques Rivière 1907–1924. — Paris: Gallimard, 1984.
17. Claudel P., Gide A. Correspondance 1899–1926 / préface et notes par Robert Malicet. — Paris: Gallimard, 1959.
18. Claudel P. Journal. Texte établi et annoté par F. Varillon et J. Petit. — Paris: Gallimard, 1969. — Т. 2.
19. Claudel P. Mémoires improvisés. Quarante et un entretiens avec Jean Amrouche. — Paris: Gallimard, 2001.
20. Claudel P. Œuvres en prose. — Paris: Gallimard, 1965.
21. Lasserre P. Les chapelles littéraires: Claudel. Jammes. Peguy. — Paris: Librairie Garnier Frères, 1920.
22. Lioure M. L'esthétique dramatique de Paul Claudel. — Paris: Armand Colin, 1971.
23. Lioure M. Paul Claudel et le temps du goût: genres et valeurs littéraires // Revue d'histoire littéraire de la France. — 1999. — N2. — P. 283–294.
24. Madaule J. Dostoïvski et Claudel // Dostoïevski et les Lettres françaises. Actes du colloque de Nice réunis et présentés par J. Onimus. — Nice: Centre du XX siècle, 1981. — P. 94–106.
25. Richer J. Dostoïvski et Claudel // Dostoïevski et les Lettres françaises. Actes du colloque de Nice réunis et présentés par J. Onimus. — Nice: Centre du XX siècle, 1981. — P. 107–116.
26. Suarès A. Centenaire de Dostoïevski // Suarès A. Idées et visions; et autres écrits polémiques, philosophiques et critiques, 1897–1923 / éd. établie par R. Parienté. — Paris: Laffont, 2002.
27. Suarès A. Dostoïevski. — Paris, 1911 (Cahiers de la quinzaine, sér. 13, N8, Numéro spécial).
28. Suarès A. Trois hommes: Pascal, Ibsen, Dostoïevski. — Paris: Édition de la Nouvelle revue française, 1919.
29. Une amitié perdue et retrouvée: Paul Claudel, Romain Rolland / éd. établie, annotée et présentée par Gérald Antoine et Bernard Duchatelet. — Paris: Gallimard, 2005.
30. Vogué E. — M. de. Avertissement / Dostoïevsky Th. L'Idiot / traduit du russe par Victor Derély. — Paris: Plon, 1887. — Т. I. — P. I–XI.

DOI10.25991/VRHGA.2020.21.3.033

УДК 821.161.1

О. В. Золотько*

ДОСТОЕВСКИЙ И ФРЕЙД: РЕЦЕПЦИЯ СТАТЬИ «ДОСТОЕВСКИЙ И ОТЦЕУБИЙСТВО»**

В статье рассматривается история критики статьи З. Фрейда «Достоевский и отцеубийство» в литературоведении, психоанализе, невропатологии на протяжении XX в. Исследуются основные положения статьи, которые были подвергнуты критике: природа болезни русского писателя, ее связь с предполагаемым Эдиповым комплексом, влияние ее на черты характера, религиозные и политические взгляды, отношения Достоевского с отцом, анализ романа «Братья Карамазовы» с точки зрения Эдипова комплекса.

Ключевые слова: Достоевский, Фрейд, психоанализ, Эдипов комплекс, эпилепсия.

Zolotko O. V.

DOSTOEVSKY AND FREUD:

THE RECEPTION OF THE ARTICLE "DOSTOEVSKY AND PARRICIDE"

The paper deals with the history of criticism of Z. Freud's article "Dostoevsky and Parricide" in literary, psychoanalytic and neuropathological studies in the 20th century. The main article's theses, which were criticized, are reviewed: the nature of Russian writer's disease, it's link with supposed Oedipus complex, it's influence on personality traits, religious and political views, Dostoevsky's relationship with his father, the analysis of the novel "The Brothers Karamazov" in terms of Oedipus complex.

Keywords: Dostoevsky, Freud, psychoanalysis, Oedipus complex, epilepsy.

Статья З. Фрейда «Достоевский и отцеубийство» (1928) оказала определенное влияние на восприятие личности и творчества Достоевского, большой отклик и разработку гипотеза Фрейда получила в специальной литературе,

* Золотько Ольга Вячеславовна, ведущий научный сотрудник отдела Государственного музея истории российской литературы им. В. И. Даля, «Музей-квартира Ф. М. Достоевского»; zolga13@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Достоевский в зарубежной рецепции: от классики до постмодерна» № 18-012-90033.

посвященной вопросам психоанализа и психиатрии; авторы биографических и литературоведческих исследований тоже не обошли ее вниманием. Фактические аргументы концепции Фрейда были подвергнуты критике, уточнены, во многих случаях опровергнуты. Это объясняется недостатком или ошибочностью сведений о жизни и болезни Достоевского, которыми располагал Фрейд. С методологической стороны теория Фрейда либо была оспорена, либо получила новое прочтение в свете поздних психоаналитических концепций.

Рассмотрим последовательно положения статьи, которые были критически переосмыслены.

Особенного внимания заслуживает уточнение диагноза, так как он во многом задает восприятие личности Достоевского и его болезни, определяет трактовку его характера, творчества, нередко накладывает на анализ отпечаток субъективной моральной оценки, как это хорошо заметно уже в самой статье «Достоевский и отцеубийство». J. L. Rice пишет об этом с позиции исследователя: в зависимости от диагноза,

наше преобладающее отношение к субъекту неуловимо — или резко — меняется: в сторону страха и неприязни, или более глубокой симпатии и понимания Ф. М. как частного лица и как писателя. И это восприятие в свою очередь слишком неявно обуславливается нашими данными частных анамнезов, нашим частным опытом в медицинских профессиях и нашей начитанностью и владением старой и новой медицинской литературой [55, p. 46].

Проблема недостаточности фактов, с которой столкнулся Фрейд, остается, что дает почву разнообразным спекуляциям по поводу болезни писателя, которые и сейчас можно встретить в околонулевой литературе. Постараемся наметить в этом вопросе главные тенденции.

Прежде всего, большинство исследователей признает ошибочным диагноз истерикоэпилепсии, «аффективной эпилепсии» (которой Фрейд противопоставляет «органическую», генуинную эпилепсию). Данному диагнозу не соответствуют многие симптомы болезни Достоевского: приступы, случающиеся во сне и без свидетелей; тяжелое состояние, физическая слабость, дезориентация, нарушения памяти, речи после приступа; причинение физического вреда самому себе во время приступа [35, p. 215; 49, p. 330]. Janet P. в классических работах по истерии (1905, 1920), которые Фрейд знал, указывает приступы во сне и депрессию после припадков как самые убедительные аргументы против истерии и за органическую эпилепсию [60, p. 220]. Кроме того, ставя такой диагноз, Фрейд противоречит и сам себе: ранее в статье «Истерия» в энциклопедии Вилларе и в примечаниях к изданию лекций Шарко психоаналитик писал, что диагноз «истерикоэпилепсия» не обоснован и должен быть отброшен, т. к. за ним стоит либо тяжелая форма истерии, либо эпилепсия [64, p. 451].

Исследователи находят ряд причин и мотивов, по которым Фрейд мог ставить диагноз именно истерикоэпилепсии. Прежде всего, в эту эпоху считалось, что генуинная эпилепсия является наследственным заболеванием и обязательно связана с поражением мозга и значительными нарушениями мыслительной деятельности (впрочем, сам Фрейд отмечает, что известен случай Гельмгольца, который является исключением из этого правила; для того, чтобы высказаться

определенно о случае Достоевского, Фрейд, по его признанию, не имеет достаточно сведений).

Вероятно, дело здесь в том, что именно диагноз «истерия» необходим для концепции Фрейда, т. к. только такой случай, в отличие от гениальной эпилепсии, может быть подвергнут психоанализу [60, р. 85; 61; 64, р. 443; 37, р. 240] и позволяет говорить о неврозе и неразрешенном внутреннем конфликте.

Критики статьи Фрейда предполагают, что психоаналитик мог в этом вопросе преследовать и свои частные цели, приспособлявая случай Достоевского к области своих научных интересов. «Эдипов комплекс» Достоевского хорошо укладывается в теорию Фрейда об огромном влиянии события смерти отца на душевную жизнь индивида, служит идее о «вине выжившего» («Толкование сновидений» 1900) [64, р. 452], а также концепции первобытной орды братьев, которые свергают и убивают отца, что затем позволяет существовать им в чередѣ покаяний и преступлений («Тотем и табу», 1913) [61]. Отголоски этих идей звучат в статье о Достоевском в том, что писатель «напоминает варваров эпохи переселения народов, которые убивали и каялись в этом, так что покаяние становилось всего лишь приемом, содействующим убийству» [31, с. 285]. Эти резкие сравнения Достоевского с первобытным варваром, а также и с Иваном Грозным, происходят из стереотипов Фрейда о русской душе; какое-то влияние, вероятно, на эти представления оказал и случай «Человека-волка» (Сергея Панкеева), которым ранее занимался Фрейд [61].

Диагноз гениальной эпилепсии, конечно, иначе заставляет взглянуть на личность Достоевского в отношении к его болезни, т. к. в таком случае он становится не виновником (согласно статье Фрейда), а жертвой болезни [60, р. 220], что находится в области изучения уже не столько психоанализа, сколько эпилептологии. Что касается точного диагноза, в работах исследователей идет речь о височной эпилепсии [35; 42; 49; 69]; кроме того, есть версии совмещения разных форм эпилепсии — генерализованной и парциальной (височной) [48; 50]. Дальнейшее уточнение этого диагноза можно найти в современных работах [65; 52; 58; 36; 5; 21] (см. обзор современных западных исследований: [25]).

Существуют и версии, допускающие, что наряду с эпилепсией, были и психогенные (псевдоэпилептические) приступы [54; 62; 43], т. е. компромиссно включающие гипотезу Фрейда; можно заметить, что многие ученые при постановке диагноза обращаются за аргументами к произведениям писателя, особенно к описанию эпилептических состояний некоторых героев — так, при описании эпилепсии с экзотической аурой убедительное доказательство находят в случае Мышкина; при гипотезе об аффективных припадках выходит на первый план история Смердякова, искусно подделавшего свой приступ (аргумент Фрейда).

В русской науке этот вопрос исследовался, в основном, независимо от статьи Фрейда (до или помимо), но для полноты обзора заметим, что в большинстве работ 20–30-х гг. речь идет о гениальной эпилепсии [28; 33; 1]; диагноз аффективной эпилепсии тоже рассматривался — в работах Розенталя [25] (нужно отметить, что этот диагноз она ставит до появления статьи Фрейда, и, возможно, даже имеет место влияние ее исследования на Фрейда, так как он мог быть знаком с пересказом S. Neiditsch ее статьи в его «Международном журнале психоанализа» [60]), Бехтерева [6], Сегалина [27].

С признанием диагноза «истериепилепсия» маловероятным соответственно обнаруживается иное восприятие темперамента, особенностей поведения и их связи с болезнью, поскольку в таком случае необходимо говорить об «эпилептоидном» характере. Особенно стоит отметить русские исследования, т. к. до и помимо применения методов психоанализа в русской науке развивалась традиция патографий (особый жанр биографии, составленный с точки зрения анализа психопатологических данных о жизни и творчестве) Достоевского [26; 27; 33; 28; 1]. Те самые черты (резкая амбивалентность, раздражительность, агрессивность в сочетании с искренним мягкосердечием и добродушием, заносчивость и самоуничтожение, колебание между грехом и покаянием и др.), которые затрагивает Фрейд и интерпретирует их как типичные проявления «русской души» и «инстинктивного характера», в этих работах получают освещение как ярко выраженные черты «эпилептоидного» характера. В предисловии к «Хронике рода Достоевских» (1933), обширному обзору родословной писателя с анализом генетических, психологических особенностей представителей рода, П. М. Зиновьев отвергает концепцию Фрейда о «неврозе» уже с опорой именно на эту традицию патографических исследований [9, с. 6–7]. В последнее время вновь появляются патографические исследования, в которых анализируются черты «эпилептоидного» характера [4; 5; 20].

Тем не менее все та же гипотетичность диагноза влияет на восприятие черт характера и поведения Достоевского и отражения их в творчестве в исследованиях на данную тему; можем предположить, что есть обратная связь — недостаточность достоверных сведений о болезни Достоевского приводит к ее интерпретации *на основе* поведения, черт характера, состояний и переживаний, описанных в записных книжках, в художественных произведениях, но такой подход, к которому обращался и Фрейд, кажется, только умножает вариативность гипотез, т. к. проявления эпилепсии могут давать очень сложную картину симптомов. По замечанию Д. А. Аменицкого, эпилепсия «представляется едва ли не самой многообразной из всех форм душевных болезней» [1, с. 27].

Состояние «ауры» перед приступом, которое Фрейд в рамках своей концепции интерпретирует как «миг высшего блаженства, который, по всей вероятности, закрепляет чувство триумфа и избавления при известии о смерти» [31], тоже получило особенное освещение в медицинских исследованиях, поскольку случай Достоевского относится к числу очень редких. Чаще аура переживается как очень мрачное и тяжелое состояние страха, надвигающейся угрозы. Описание экстатической ауры, данное Достоевским в «Идиоте», привлекло повышенное внимание ученых к этому феномену, и эпилепсия, которая сопровождается такими переживаниями, даже получила название «эпилепсии Достоевского» [42]. Исключительность опыта Достоевского даже позволила Н. Gastaut заподозрить, что рассказ писателя о своем переживании перед приступом, которое мы узнаем из воспоминаний С. В. Ковалевской [15, с. 27], Н. Н. Страхова [14, с. 412], а также по известному многим читателям описанию в романе «Идиот», вероятно, основанному на личных переживаниях, есть только литературный миф, созданный самим писателем [47]. Однако позже сам исследователь изменил свое мнение, узнав из доклада Cirignotta, Todesco, Lugaresi, что такие случаи встречаются во врачебной практике [48].

В докладе [42] впервые была представлена запись фазы ауры на ЭЭГ, тем самым подтверждена возможность экстатической ауры при эпилепсии; также в этом сообщении особенно интересно замечание, что на содержание и характер переживаний ауры влияет личность человека, его мироощущение — и характерно, что в случае Достоевского это чувство вечной гармонии, наполненности жизнью, божественного присутствия, в нем воплощаются какие-то глубинные искания личности (см. также [35]). Таким образом, взаимосвязь ауры и индивидуальности человека, эмоциональная окраска эпилептических переживаний является действительной областью изучения невропатологии, позволяет подступиться к тайнам работы сознания [24]; соответственно, к психологическому толкованию этого состояния нужно подходить еще более осторожно.

Уточнены также факты, которые касаются связи болезни Достоевского с событиями его детства и юности. Так, утверждение, что первый приступ эпилепсии был связан с вестью о смерти отца [30, с. 287] — краугольный камень Эдипова комплекса Достоевского по Фрейду, — не может быть однозначно доказуемым. Фрейд в данном случае опирается на сообщение Любови Федоровны Достоевской, дочери писателя, которое, однако, не находит подтверждения в других источниках и оспаривается биографами [46, р. 389–390; 41, р. 102; 55, р. 35; 64, р. 447–448; 60, р. 53]. Мы не касаемся в данном обзоре версий смерти отца (убийство или апоплексический удар), т. к. обе они обсуждаются и противниками, и сторонниками фрейдистской концепции и на обеих версиях может базироваться концепция Эдипова комплекса.

Надо признать, что имеющиеся в распоряжении данные о жизни Достоевского не дают возможность установить точно, когда был первый приступ. Воспоминания доктора С. Д. Яновского и товарищей Достоевского в 40-е гг. позволяют говорить об этом периоде как о начале болезни. Наибольшего доверия заслуживают воспоминания С. Д. Яновского, врача, лечившего Достоевского, он пишет о приступе, свидетелем которого стал в июле 1847 г. [14, с. 234], но стоит обратить внимание и на воспоминания Д. В. Григоровича, который замечает, что в 1845 г. усилилась болезнь Достоевского, которая проявлялась несколько раз еще во время учебы в Инженерном училище [14, с. 207].

Сообщение о том, что первое слабое проявление болезни было еще в ранней юности писателя и связано с трагическим событием в жизни его семьи, которое Фрейд тоже берет в оборот психоанализа (предполагая, что за ним стоит первичная сцена, как это ясно из его письма С. Цвейгу от 19 октября 1920 г.), с долей сомнения вводится уже самим биографом. Кстати, в немецком переводе биографии, составленной О. Миллером, в этом сообщении почему-то появляется конкретизация: о трагическом случае «в их семейной жизни» [3, с. 141] речь идет в первоисточнике, в немецком переводе — о трагическом случае «в семейной жизни родителей» (курсив наш. — О. З.) («in dem Familienleben der Eltern Dostojewskis») [31, с. 288]. Возможно, в иных случаях эта деталь не стоила бы нашего внимания, но можем предположить, что такая формулировка имела более убедительный вид для Фрейда.

Кроме того, Фрейд указывает как на «надежную отправную точку» боязнь летаргического сна, которая наблюдалась у Достоевского еще в детстве, по свидетельству его брата Андрея Михайловича Достоевского (в качестве

источника сведений указана книга Л. П. Гроссмана «Достоевский за рулеткой»). Психологический трактует такой сон как «отождествление с покойником — с человеком, действительно умершим или еще живущим, но которому желают смерти» [31, с. 288]. Из статьи А. М. Достоевского мы узнаем, однако, что упомянутые записки писателя (с просьбой не хоронить в течение какого-то времени из-за возможности летаргического сна), оставленные младшему брату, относятся к более позднему времени — 1843–1849 гг. [12, с. 2; 60, р. 56]. К этому периоду относятся и сильные, необъяснимые переживания страха смерти, беспричинная меланхолия, как на это указывают воспоминания В. С. Соловьева [15, с. 204–205]. Стоит признать, что С. Д. Яновский упоминает рассказы Достоевского о «нервных явлениях, которые бывали с ним в его детстве» [14, с. 234], которые наряду с темпераментом и телосложением указывали на возможность какой-либо нервной болезни. Однако связь болезни с событиями детства и юности, существенная для психоанализа, все так же остается гипотетической.

Утверждение Фрейда о том, что приступы в Сибири прекратились (т. к. настоящее наказание удовлетворяет потребность в самонаказании), отмечено как ошибочное уже в примечании к самой статье. Это подтверждается письмами Достоевского брату Михаилу после каторги и заключениями врачей в этот период.

Помимо анализа болезни, важный пункт статьи Фрейда — в исключительном внимании к фигуре отца писателя, ее значимой роли в душевной жизни писателя. После статьи Фрейда, затрагивая эту тему, западные биографы писателя ощущают необходимость высказать свое отношение к его концепции [45; 46; 41; 55]. Статья Фрейда небезосновательно настраивает фокус внимания исследователей на драматичные эпизоды общения Достоевского с отцом. Из воспоминаний близких людей мы узнаем о тяжелом характере Михаила Андреевича, о строгом воспитании детей, напряженность чувствуется в семейной переписке времени учебы Достоевского в Инженерном училище. Однако сложный комплекс чувств, которые биографы обнаруживают у Достоевского к отцу, совсем не обязательно предполагает наличие психосексуальной подоплеки Эдипова комплекса.

Важнее всего здесь свидетельства от первого лица. J. L. Rice подвергает анализу выражение, которым писатель сам называл свою болезнь в 40-е гг., — «кондрашка» [14, с. 234; 12, с. 2; 14, с. 184]. «Кондратий пришиб» (прихватил) — так говорили об апоплексическом ударе, параличе, внезапной смерти вообще; в этом выражении ощущается мрачный юмор в соединении с эвфемистическим избеганием прямого названия. В зрелые годы Достоевский боялся умереть «от апоплексического удара как тяжелой формы падучей в результате внезапного стресса или продолжительного переутомления» [60, р. 8]. Как известно, апоплексический удар (инсульт) был причиной смерти Михаила Андреевича Достоевского, отца писателя, по показаниям освидетельствовавших его врачей. J. L. Rice, считая, что обе версии смерти отца, может быть, допускались Достоевским, замечает, что писатель боялся предрасположенности к апоплексическому удару, и, самое существенное в таком случае, возможно, размышлял о своей эпилепсии как унаследованной от отца [60, р. 8–9, 50]. Это

предположение позволяет приблизиться к пониманию, как сам писатель мог воспринимать связь между своей болезнью и смертью отца.

Резюмируя вышеизложенное, мы видим, что данные о болезни Достоевского в большинстве своем оспорены исследователями, что ставит под сомнение фактическую доказательную базу проявления Эдипового комплекса у Достоевского. Тем не менее для сторонников фрейдистского подхода это не отменяет возможности его наличия, т. к. по установке Фрейда его механизм лежит в основе взросления любого человека, связанные именно с ним запреты создают культуру и общество. Вспомним в этой связи также и замечание В. Н. Волошинова (предполагается, что в написании книги «Фрейдизм» (1927) мог участвовать М. М. Бахтин), раскрывающее фактическую неопровержимость/недоказуемость фрейдистских концепций:

...фрейдизм — грандиозное построение, основанное на чрезвычайно смелой и оригинальной интерпретации фактов <...> Сами факты проверяются, подтверждаются или отвергаются повторными наблюдениями или контрольными опытами. Но на критическом отношении к основам конструкции это не может отразиться [10, с. 81–82].

Это объясняет, почему концепция Фрейда об Эдиповом комплексе русского писателя, несмотря на то что факты, на которых она строится, в основном оспорены, живет в пространстве культуры.

Обратимся к критике идеи собственно Эдипова комплекса в применении к личности писателя, его общественно-политическим, религиозным взглядам и художественным произведениям. Так как это одно из ключевых понятий психоанализа, мнение исследователей о наличии или отсутствии у Достоевского Эдипового комплекса обусловлено принятием или непринятием самого понятия (и, может быть, фрейдистского психоанализа вообще), его доказуемости и допустимости его применения в биографических и литературоведческих исследованиях. В западном литературоведении в целом можно обнаружить больше случаев обращения к инструментам психоанализа, чем в русской традиции.

Можно говорить о том, что фрейдистские концепции стали применять к объяснению личности и творчества Достоевского до того, как это сделал сам Фрейд. Так, например, в России Т. К. Розенталь (1920), анализируя Эдипов комплекс в повести «Хозяйка», провела параллель с биографией Достоевского, упомянув о тяжелом семейном происшествии в детстве писателя и напряженных отношениях с отцом. При этом Розенталь отвергла психосексуальный монизм Фрейда в объяснении движущей силы художественного творчества, т. к. эта подоплека — лишь «одно из звеньев, составляющих личность творца», и только в период творческого упадка, регрессии (каким она считала творчество Достоевского 40-х гг.) эти внутренние импульсы могут прорываться в творчестве [26, с. 32]. Напротив, психосексуальный принцип грубо поставлен во главу угла в брошюре А. Кашиной-Евреиновой (1923) [16]. И. Нейфельд в очерке, вышедшем под редакцией З. Фрейда (1923; рус. пер. 1925), называет Эдипов комплекс «волшебным ключом психоанализа», который раскрывает все загадки личности и творчества Достоевского [21, с. 12], с его точки зрения интерпретирует факты биографии писателя, его игроманию, в нем он видит

причину эпилепсии писателя, его консерватизма и религиозности, находит его отражение в романе «Братья Карамазовы» и других произведениях Достоевского. Заметны схождения многих положений со статьей Фрейда. Сам Фрейд в примечании дипломатично отметил, что многие его идеи были предвосхищены в этом «превосходном» эссе, но искренность этой оценки вызывает сомнения некоторых исследователей [60, р. 221; 63, р. 521]. Однако этот очерк сыграл свою роль в восприятии Эдиповой драмы Достоевского по Фрейду в России, его критиковали или с ним соглашались в этом вопросе до публикации статьи Фрейда. Положения статьи И. Нейфельда воспроизводит И. М. Ермаков в своих работах (1925, опубл. в 1999) [16], кроме того, широко применяет фрейдистские схемы в анализе произведений писателя. Резко негативно оценил такой психоанализ искусства психолог Л. С. Выготский (1925; опубл. в 1968), и эту предвосхищающую критику можно отнести к еще не написанной статье Фрейда. Он саркастично заметил: «...не волшебный ключ, а какая-то психоаналитическая отмычка, которой можно раскрыть все решительно тайны и загадки творчества», но по такой логике «один писатель окажется роковым образом похожим на другого», ведь «Эдип живет в каждом решительно человеке» [11, с. 107–108]. Схожим образом о не-сводимости личности и творчества писателя к этому комплексу высказался и П. С. Попов (1928): «Сексуальная, физиологическая жизнь могла быть одинаковой у двух людей: один оказался творцом романов Достоевского, а другой — никем» [11, с. 13].

Вероятно, уместно будет вспомнить, что в целом метод Фрейда в этот период отверг В. Н. Волошинов (М. М. Бахтин) в книге «Фрейдизм» (1927), считая, что Эдипов комплекс является «идеологическим оформлением, проецированным в детскую душу», построенным на взрослом представлении о сексуальности, которой не может существовать в душе ребенка [10, с. 82]. Надо отметить, что это один из существенных аргументов критики психосексуальной теории Фрейда, который появился сразу после ее возникновения и остается до сих пор.

После публикации статья Фрейда обсуждалась в литературоведении русского зарубежья, в целом методы психоанализа активно применялись в изучении творчества Достоевского, особенно раннего периода (А. Л. Бем, Н. Е. Осипов). А. Л. Бем признает понятие Эдипова комплекса, его большую роль в развитии личности и находит несомненное его проявление в словах Ивана Карамазова о том, что «все желают смерти отца», которые Фрейд (кстати, к удивлению многих критиков его статьи) не цитирует: «...до Фрейда найти ключ к этому месту романа “Братья Карамазовы” не представлялось возможным. Теперь он найден в Эдиповом комплексе» [2, с. 20] (тем самым возводя любое желание смерти отца к Эдипову комплексу, что кажется спорным).

В литературоведении русского зарубежья не только переосмыслились, но и отрицались методы психоанализа в приложении к литературе. Так, можно привести негативный отзыв об анализе Эдипова комплекса в романе «Братья Карамазовы» В. Вейдле, который отметил, что плоха та литература, которая может быть исчерпана, расшифрована психоанализом, настоящее произведение искусства — каким мы считаем роман Достоевского — никогда не может быть

сведено к внутренним импульсам автора, которые он вложил в своих героев (и сходится, как это ни парадоксально, с размышлениями Т. К. Розенталь, как бы с обратной стороны). Также он справедливо указывает на полное непонимание Фрейдом поступка отца Зосимы, поклонившегося будущему страданию Дмитрия Карамазова, который Фрейд представляет, по мнению критика, как «бессознательный обман, как злобу, прикинувшемуся смирением» [7, с. 40–42]. Такая интерпретация свидетельствует о непонимании Фрейдом христианства Достоевского. К этой критике можно добавить замечание В. Кантора к истолкованию религиозности Достоевского Фрейдом как попытки «в идеале Христа найти выход и освобождение от виновности, использовать собственные страдания для своих притязаний на роль Христа» [31, с. 290–291]. «Писатель никогда не притязал на роль Христа. Это путь Антихриста. Достоевский говорил о следовании Христу <... > Следование Христу — акт высочайшей свободы, свободного выбора» [17, с. 340]. Таким образом, не заходя в область психоанализа, не обращаясь к критике собственно Эдипова комплекса, можно обнаружить искаженную интерпретацию Фрейдом творчества и религиозных взглядов Достоевского.

В последние десятилетия в современном русском литературоведении (в целом негативно или безразлично относящемся к психоанализу) вновь появляются работы, в которых активно применяются методы Фрейда, анализируется Эдипов комплекс в творчестве Достоевского. И. П. Смирнов в книге «Психодиахронология» в рамках своей концепции психоистории русской литературы рассматривает период русского реализма второй половины XIX в. в целом как эдипальный. В романе «Братья Карамазовы», помимо главного сюжета, он находит проявление Эдипова комплекса в теме «непрофессионального творчества, подобного непризнаваемой (взрослыми) детской эдипальной креативности (таков, скажем, сочинитель “поэмы” о “Великом инквизиторе” в “Братьях Карамазовых”» [29, с. 101–102]. На довольно грубом применении фрейдистских схем строится монография А. Пекуровой «Страсти по Достоевскому: Механизмы желаний сочинителя» [23].

В зарубежных исследованиях с выходом статьи Фрейда приложение схемы Эдипова комплекса к творчеству Достоевского сразу получило широкое распространение в работах психоаналитиков (см., напр.: [39, 67, 68]), однако критическая рецепция статьи Фрейда появилась не сразу. Как заметил в своей статье F. Schmidl (1965), вплоть до этого времени практически не было попытки (кроме статей Reik (1929), Carr (1930) [59, 40]) оценить значение статьи Фрейда в целом [63, с. 518]. Кроме них отметим работы: Mindess, Rosen, Selten, Frank (приложение к биографии Достоевского), Rice [57; 62; 64; 45; 60], аргументы из которых уже приводились ранее.

В биографиях Достоевского западных авторов можно найти концепцию Эдипова комплекса с разными ее оценками. Например, в тенденциозно профрейдистской биографии Достоевского A. Dominique вымышляет подробности драматичного семейного происшествия в детстве Достоевского в духе Фрейда (см. критику — Catteau [41, p. 97]). Активно критикуют фрейдистский подход к биографии Достоевского — в основном, путем опровержения фактов, на которых строится гипотеза Фрейда, — Kjetsaa [55, p. 29–36], Catteau [41, p. 95–100].

Более сложное взаимодействие с концепцией Фрейда мы находим в биографии J. Frank'a и монографиях, посвященных творческому пути Достоевского, J. L. Rice, L. Breger'a.

J. Frank [45; 46], отрицая Эдипов комплекс, считает, что чувство вины писателя перед отцом было другого рода — из-за его запросов денег на неоправданные расходы к отцу, что могло вызвать недовольство крепостных и спровоцировать расправу (J. Frank принимает версию об убийстве отца). Тем не менее влияние концепции Фрейда прослеживается в мысли Frank'a об идентификации с отцом в инстанции Сверх-Я в структуре личности (и формировании на этой основе религиозных ценностей), в последовательности чувств вины и освобождения от нее после смерти отца (так же благодаря идентификации с отцовской фигурой) [46, р. 49–50, 89].

J. L. Rice [60; 61] в целом занимает критическую позицию по отношению к гипотезе Фрейда, не принимает его утверждение, что Достоевский легко перенес ссылку и каторгу, т. к. у него была внутренняя потребность принять наказание от царя (субститута отца), — наоборот, ему удалось пережить это трудное время только благодаря невероятной силе духа и гордости. Воспоминания современников о нем в его поздние годы [15, с. 445] убедительно показывают, что он «не забыл, не простил бесчеловечной жестокости царской постановочной казни». По мнению Rice, Фрейд видел бунтарскую натуру писателя «в отдельных эпизодах, но его озабоченность психоаналитической гипотезой заслоняла перед большую политическую правду» [61].

L. Breger принимает теорию Фрейда, однако смещает акцент с отцовской фигуры на материнскую [37, р. 249]. Вместе с тем Эдипов комплекс по Фрейду биограф тоже не отвергает, обращая внимание на приступ, произошедший после сообщения о смерти Белинского, в его толковании — заместителя отцовской фигуры [37, с. 246].

Отдельно стоит упомянуть статьи зарубежных литературоведов, в которых приводится анализ романа «Братья Карамазовы» с точки зрения Эдипова комплекса. Объединяет их отправная точка — наметки анализа романа в статье Фрейда, это позволяет исследователям развить этот анализ «за Фрейда» и предложить свою интерпретацию Эдиповой драмы в романе Достоевского. В основном эти работы строятся на разном комбинировании ролей братьев в соответствии с выбранной автором психоаналитической стратегией [39; 53; 56; 38; 66]. Эдипов комплекс обнаруживают также у младших персонажей романа [38; 66], в дополнение к образу Федора Павловича анализируется отцовская фигура Зосимы [53; 66]. Насколько в романе отражен Эдипов комплекс его создателя, на этот счет можно проследить две принципиальные позиции. Либо вслед за Фрейдом исследователи обнаруживают в переживаниях героев опыт писателя [38; 39], либо — уже в рамках структуралистского и постструктуралистского анализа — связь между автором и его произведением не устанавливается, Эдипов комплекс анализируется только в пределах текста [66].

Наконец, может быть, один из самых существенных аспектов статьи Фрейда — его отношение к Достоевскому-художнику. Фрейд сразу заявляет, что «психоанализ вынужден сложить оружие перед проблемой писательского мастерства» [31, с. 285], тем самым отказываясь от исследования истоков ли-

тературного таланта. И, что особенно любопытно, этим отказом он начинает очерк, написанный по просьбе издателей собрания сочинений Достоевского на немецком языке, может быть, ожидавших от Фрейда именно интерпретацию творчества русского писателя с точки зрения психоанализа. Однако этот отказ означает не признание капитуляции (ведь Фрейд прибегает к военной метафоре), а скорее умолчание, притом только декларативное. Из письма Фрейда С. Цвейгу (19 октября 1920), в котором он пишет о впечатлении от книги С. Цвейга «Три мастера» и делится мыслями о Достоевском, которые семь лет спустя легли в основу эссе «Достоевский и отцеубийство», мы узнаем, что для него было очевидно, что гений и болезнь Достоевского происходят из одной психической конституции: «Истерия проистекает из самого душевного склада, она — выражение той же органической первичной силы, раскрывающейся в гениальном художественном творчестве...» [30] И эта позиция вполне ясно ощущается в статье: в разговоре об Эдиповом комплексе Достоевского Фрейд обращается за доказательствами к его роману «Братья Карамазовы», кроме того, утверждает, что писатель, прибегая к изображению «характеров жестоких, самолюбивых, склонных к убийству», проявляет существующие в его внутреннем мире склонности [31, с. 286]. Более того, Фрейд в свете Эдиповой драмы даже прослеживает эволюцию Достоевского как писателя: «...вначале он разрабатывал тему обыкновенного — из эгоистических побуждений — преступника, политического и религиозного преступника, прежде чем конце жизни вернуться к первопреступнику, к отцеубийце, и вложить в него свою литературную исповедь» [32, с. 292]. Психоаналитик рассматривает творчество Достоевского как выражение его невроза, выросшего из неразрешенного Эдипова комплекса. Характерно, что и герои произведений, которых он приводит в пример, тоже иллюстрируют только этот комплекс. Стоит заметить эту очевидную избирательность, т. к. во-первых, количественно только небольшая часть героев Достоевского преступники, во-вторых, в его творчестве есть множество гениальных описаний разнообразных психических состояний, не связанных с предполагаемым Эдиповым комплексом. Его произведения поражают читателя своей глубиной проникновения в тайны психики. В этом смысле исследователи нередко говорят о том, что Достоевский в своем творчестве предвосхитил психоанализ [63; 61; 19]. Уже С. Цвейг в своей книге «Три мастера» ясно выразил, что в чем-то Достоевский-психолог даже превзошел психоанализ — именно исходя из душевного опыта, который ему принесла болезнь:

Она [болезнь] привела его к такому сгущению душевных состояний, какое недоступно нормальному восприятию, дала ему возможность проникнуть в подземный мир чувства, в неведомые области души. Это изумительное свойство двойного бытия <...> вот что позволило ему создать метафизику патологических явлений, изобразив их с полнотой, которой не достигает аналитический скальпель науки, вскрывающий мертвый клинический материал [32, с. 83].

Это замечание друга-писателя не могло не уколоть самолюбие Фрейда, даже могло быть воспринято как провокация [64, р. 453; 61]. Психоаналитик мог чувствовать соперничество с русским писателем на этом поприще

и, не желая признавать в нем равного, психолога и психоаналитика, представлял его только как объект психоанализа, невротика, безвольного медиатора бессознательных влечений, выражающего их в своих произведениях, но не хотел видеть творца, мужественно принявшего болезнь как свою судьбу [35; 51], пытавшегося овладеть болезненными переживаниями, постичь законы работы бессознательного. Это своего рода самозащита ученого, которая не позволила ему разгадать загадку Достоевского [61]. Как нам кажется, проявилась она и в трактовке романа «Братья Карамазовы». Во-первых, заметно, что в статье о Достоевском Фрейд более подробно анализирует трагедию Шекспира и рассказ С. Цвейга (Т. Рейк заметил, что анализ новеллы Цвейга совершенно непропорционально занимает 1/6 часть статьи о Достоевском [59, S. 241]), чем собственно роман «Братья Карамазовы». К интерпретации романа Достоевского Фрейд приступает, разобрав проявление Эдипова комплекса в драмах «Царь Эдип» и «Гамлет», тем самым рассеивает внимание читателя — ведь Эдипов комплекс везде один и тот же — и уходит от подробного рассмотрения произведения Достоевского. Кроме того, читателю романа Достоевского очевидно, что Фрейд искаженно трактует жест отца Зосимы (он поклонился будущему страданию Дмитрия Карамазова) как приветствие человеку, который возьмет на себя грех убийства — здесь можно было бы возразить, что это противоречит даже логике концепции Фрейда, т. к. сам отец Зосима в романе занимает позицию отца, как и Федор Карамазов (так его роль, как мы видели, интерпретируется в психоаналитическом литературоведении). К тому же, приписывая герою Эдипов комплекс, Фрейд отождествляет его с писателем. Также он идентифицирует Достоевского и с Великим инквизитором, что и позволяет ему причислить писателя к «тюремщикам человечества» — и очевидно, что это противоречит замыслу писателя, сложности сюжета, Фрейд игнорирует упоминание автора легенды — Ивана Карамазова. [61]. Замечая это непонимание специфики литературного произведения, мы предполагаем, что роман Достоевского сам по себе тоже служит опровержением концепции Фрейда, он отталкивает от себя психоаналитическую интерпретацию, особенно это становится заметно, если такая интерпретация требует дополнительных доказательств, вступая в конфликт с изначальным замыслом автора. В качестве примера нам кажется уместным привести утверждение о бессмысленности, избыточности самоубийства Смердякова в рамках Эдиповой драмы в одной из работ V. G. Slobodanka — чтобы его объяснить, исследователь предполагает, что произведение может быть прочитано только в постмодернистской интерпретации как пародия на отцеубийство [66, p. 23].

Другой аргумент против Эдипова комплекса мы можем обнаружить в речи Алеши Карамазова о роли детских впечатлений в формировании личности:

Знайте же, что ничего нет выше, и сильнее, и здоровее, и полезнее впредь для жизни, как хорошее какое-нибудь воспоминание, и особенно вынесенное еще из детства, из родительского дома. Вам много говорят про воспитание ваше, а вот какое-нибудь этакое прекрасное, святое воспоминание, сохраненное с детства, может быть, самое лучшее воспитание и есть. Если много набрать таких воспоминаний с собою в жизнь, то спасен человек на всю жизнь [13, с. 195].

Писатель устами героя говорит о необходимости сознательной работы над памятью, стремлении запомнить и вынести из детства именно светлые и добрые воспоминания усилием свободной воли. Эта установка совершенно противоположна позиции Фрейда, исходящего из позитивистской детерминированности поведения человека, предопределенности его психики внешними обстоятельствами [63; 19].

Таким образом, статья З. Фрейда «Достоевский и отцеубийство» имеет обширную историю рецепции в русском и зарубежном достоевсковедении. Многие положения этой статьи оказались спорными и требующими критики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аменицкий Д. А. Эпилепсия в творческом освещении Ф. М. Достоевского // Памяти Петра Борисовича Ганнушкина: Сб. ст. — М.; Л., 1934. — С. 417–431.
2. Бем А. Л. Достоевский. Психоаналитические этюды. — Берлин: Петрополис, 1938.
3. Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С портретом Ф. М. Достоевского и приложениями. — СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1883.
4. Богданов Н. Н. «Просиять сквозь холодную мглу» // Достоевский и мировая культура. — М.: Раритет-Классик плюс. — 1999. — № 12. — С. 176–193.
5. Богданов Н. Н. «Священная болезнь» князя Мышкина *motus sacer* Федора Достоевского // Роман Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения: Сб. ст. — М.: Наследие, 2001. — С. 337–357.
6. В. М. Бехтерев о Достоевском (публикация С. Белова и Н. Агитовой) // Русская литература. — 1962. — № 4. — С. 134–140.
7. Вейдле В. В. Умирание искусства: Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. — Париж, 1937.
8. Вокруг Достоевского: в 2 т. — М.: Русский путь, 2007. — Т. 1.
9. Волоцкой М. В. Хроника рода Достоевского. — М.: Север, 1933.
10. Волошинов В. Н. (М. М. Бахтин). Фрейдизм. — М.: Лабиринт, 1993.
11. Выготский Л. С. Психология искусства. — М.: Искусство, 1968.
12. Достоевский А. М. О Ф. М. Достоевском. Письмо к издателю // Новое время. — 1881. — 8 февраля (21 февраля), № 1778.
13. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1976. — Т. 15.
14. Достоевский Ф. М. в воспоминаниях современников: в 2 т. — М.: Художественная лит-ра, 1990. — Т. 1.
15. Достоевский Ф. М. в воспоминаниях современников: в 2 т. — М.: Художественная лит-ра, 1990. — Т. 2.
16. Ермаков И. Д. Ф. М. Достоевский (он и его произведения) // Ермаков И. Д. Психоанализ литературы. Пушкин. Гоголь. Достоевский. — М.: НЛО, 1999. — С. 347–442.
17. Кантор В. К. Фрейд versus Достоевский // Кантор В. К. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: очерки. — М., 2010.
18. Кашина-Евреинова, А. Подполье гения. Сексуальные источники творчества Достоевского. — Пг.: Третья стража, 1923.
19. Лейбин В. М. Психоаналитическая традиция и современность. — М.: Когито-Центр, 2012.
20. Мелехов Д. Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни. — М., 2003.

21. Нейфельд И. Достоевский: психоаналитический очерк под ред. проф. З. Фрейда. — Л., М.: Петроград, 1925.

22. Николаенко Н. Н. Слово и образ: левое и правое полушария мозга // Независимый психиатрический журнал. — 1996. — Вып. 2. — С. 14–18.

23. Пекуровская А. Страсти по Достоевскому: Механизмы желаний сочинителя. — М.: НЛО, 2004.

24. Попов П. С. «Я» и «Оно» в творчестве Достоевского. — Ижевск: ERGO, 2013.

25. Пылаева О. А. «Эпилепсия Достоевского», эмоциональная провокация приступов и экстатические переживания в структуре эпилептических приступов (обзор литературы) // Русский журнал детской неврологии. — № 4. — 2010. — С. 39–50.

26. Розенталь Т. К. Страдание и творчество Достоевского. Психогенетическое исследование. — Ижевск: ERGO, 2011.

27. Сегалин Г. В. Частная эвропатология аффектэпилептического типа гениальности. Психическая структура аффектэпилептического типа гениальности // Клинический архив гениальности и одаренности (эвропатологии). — Свердловск. — 1927. — Т. 3. — Вып. 1. — С. 2–18.

28. Сеголов Т. Е. Болезнь Достоевского // Научное слово. — 1929. — № 4. — С. 91–98.

29. Смирнов И. П. Психодиахронологика. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. — М.: НЛО, 1994.

30. Фрейд З. Письмо С. Цвейгу от 19.10.1920 // Фрейд З. Избранное. — Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd. — 1969. — Т. 1. — С. 335–337.

31. Фрейд З. Достоевский и отцеубийство // Художник и фантазирование. — М.: Республика, 1995. — С. 285–294.

32. Цвейг С. Три мастера. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. — М.: Республика, 1992.

33. Юрман Н. А. Болезнь Достоевского // Клинический архив гениальности и одаренности. — Л., 1928. — Т. IV, вып. 1. — С. 61–85.

34. Яновский С. Д. Болезнь Достоевского // Новое время. — 1881. — 24 февраля (8 марта), № 1793. — С. 2–3.

35. Alajouanine T. Dostoevski's Epilepsy // Brain. — June 1963. — Vol. 86, is. 2. — P. 209–218.

36. Baumann C. R., Novikov V. P., Regard M., Siegel A..M. Did Fyodor Mikhailovich Dostoevsky suffer from mesial temporal lobe epilepsy? // Seizure. — 2005. — N14. — P. 324–330.

37. Breger L. Dostoevsky: The Author as Psychoanalyst. — New York: New York University Press, 1989.

38. Bruss N. The Sons Karamazov: Dostoevsky's Characters as Freudian Transformations // The Massachusetts Review. — Vol. 27, N1. — 1986. — P. 40–67.

39. Burchell S. C. Dostoevsky and the Sense of Guilt // Psychoanalytic Review. — 1930. — Vol. 17, N2. — P. 195–207.

40. Carr E. H. Was Dostoevsky an Epileptic? // Slavonic Review. — 1930. — Vol. 9. — P. 424–431.

41. Catteau J. Dostoyevsky and the Process of Literary Creation. — Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1989.

42. Cirignotta F., Todesco C. V., Lugaresi E. Temporal Lobe Epilepsy with Ecstatic Seizures (So-Called Dostoevsky Epilepsy) // Epilepsia. — 1980. — Vol. 21, is. 6. — P. 705–710.

43. DeToledo J. C. The Epilepsy of Fyodor Dostoyevsky: Insights from Smerdyakov Karamazov's use of a Malingered Seizure as an Alibi // JAMA Neurology. — 2001. — Vol. 58. — P. 1305–1306.

44. Dominique A. Dostoevski Par Lui-Meme. — Paris, 1962.

45. Frank J. Dostoevsky: The Seeds of Revolt, 1821–1849. — Princeton; Princeton University Press; London: Robson, 1977.
46. Frank J. Dostoevsky: A Writer in His Time. — Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2010.
47. Gastaut H. Fyodor Mikhailovitch Dostoevsky's Involuntary Contribution to the Symptomatology and Prognosis of Epilepsy // *Epilepsia*. — 1978. — Vol. 19. — P. 186–201.
48. Gastaut H. New Comments on the Epilepsy of Fyodor Dostoevsky // *Epilepsia*. — 1984. — Vol. 25, N4. — P. 408–411.
49. Geschwind N. Dostoevsky's Epilepsy // *Psychiatric Aspects of Epilepsy*. — Washington, C.C.: American Psychiatric Publications, 1984. — P. 325–334.
50. Hughes J. R. The Idiosyncratic Aspects of the Epilepsy of Fyodor Dostoevsky // *Epilepsy Behaviour*. — 2005. — Vol. 7. — P. 531–538.
51. Janz D. Zum Konflikt von Kreativität und Krankheit Dostojewskis Epilepsie // *Epileptologie*. — 2010. — Vol. 27. — S. 160–165.
52. Iniesta I. Dostoevsky' Epilepsy: a Contemporary "Paleodiagnosis" // *Seizure*. — 2006. — Vol. 16. — P. 283–285.
53. Kanzer M. The Vision of Father Zossina from the Brothers Karamazov // *American Imago*. — 1951. — Vol. 8, N4. — P. 329–335.
54. Kiloh L. G. The Epilepsy of Dostoevsky // *Psychiatric Developments*. — 1986. — Vol. 4, N1. — P. 31–44.
55. Kjetsaa G. Fyodor Dostoyevsky: A Writer's Life. — New York: Viking, 1987.
56. Maze J. R. Dostoevsky: Epilepsy, Mysticism and Homosexuality // *American Imago*. — 1981. — Vol. 38. — P. 155–183.
57. Mindess H. Freud on Dostoevsky // *The American Scholar*. — Vol. 36, N3. — 1967. — P. 446–452.
58. Morgan H. Dostoevsky's Epilepsy: a Case Report and Comparison // *Surgical Neurology*. — 1990. — Vol. 33, N6. — P. 413–416.
59. Reik T. Freuds Studie über Dostojewski // *Imago*. — 1929. — Vol. 15, N2. — S. 232–242.
60. Rice J. L. Dostoevsky and the Healing Art: An Essay in Literary and Medical History. — Ardis, Ann Arbor, Michigan, 1985.
61. Rice J. L. Freud's Russia: National Identity in the Evolution of Psychoanalysis. — New Brunswick, N.J., U.S.A: Transaction Publishers, 1993.
62. Rosen N. Freud on Dostoevsky's Epilepsy: A Reevaluation. *Dostoevsky Studies*. — 1988. — Vol. 9. — P. 108–125.
63. Schmidl F. Freud and Dostoevsky // *Journal of American Psychoanalytic Association*. — 1965. — Vol. 13. — P. 518–532.
64. Seltén J. C. Freud and Dostoevsky // *The Psychoanalytic Review*. — 1993. — Vol. 80, is. 3. — P. 441–455.
65. Siegel A., Dorn, T. Dostojewskij's Leben im Wechselspiel zwischen Epilepsie und Literatur // *Nervenarzt*. — 2001. — Vol. 72. — S. 466–474.
66. Slobodanka V. G. Dostoyevsky, Freud and Parricide; Deconstructive Notes on "The Brothers Karamazov" // *New Zealand Slavonic Journal*. — 1993. — P. 7–34.
67. Smith S. S., Isotoff A. The Abnormal from within: Dostoevsky // *Psychoanalytic Review*. — 1935. — Vol. 22, is. 4. — P. 361–391.
68. Squires P. C. Fyodor Dostoevsky as a Psychopathological Sketch // *Psychoanalytic Review*. — 1937. — Vol. 24. — P. 365–388.
69. Voskuil P. H. The epilepsy of Fyodor Mikhailovitch Dostoevsky (1821–1881) // *Epilepsia*. — 1983. — Vol. 24, N6. — P. 658–667.

БИБЛИОГРАФИЯ

*Е. Н. Ищенко**

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО ТОПОСА
(Грякалов А. А. Топос и субъективность.
Свидетельства утверждения. — СПб.: Наука, 2019. — 567 с.)

E. N. Ishchenko
IN SEARCH OF LOST TOPOS
(GRJAKALOW A. A. TOPOS AND SUBJECTIVITY.
TESTIMONIES OF STATEMENT. ST. PETERSBURG, NAUKA, 2019. 567 P.)

Фундаментальное произведение Алексея Алексеевича Грякалова, не нуждающегося в специальных представлениях в философском сообществе, захватывает сразу же и не отпускает, когда прочитана последняя страница. О книге хорошо думать потом, когда ее отзвуки уже поселились в смысловом топосе читателя, наполнив его новыми нотами. Банальное определение послевкусия не подходит, оно подобно гугловским подсказкам набираемого в поисковике слова — попыткам подвести под общий знаменатель. Значит, надо вслед за автором искать новые образы, менять привычную оптику. Не так-то это и просто, поскольку читатель имеет дело с писателем, который философствует, добывая подручные себе слова в некоей языковой каменоломне. В то же время книга — как и положено тексту, написанному человеком особого миро-видения, не прячущемуся за ширмы постиронического письма, вызывает сильные эмоции, в чем-то даже провоцирует эмпатию. Речь идет о серьезных, насущных вещах, властно вторгающихся в тихие заводы повседневности. Одиноким голос человека, прозвучав, обретает величие мощного жеста, меняющего реальность, в которой пребывает читатель.

Перефразируя известную сентенцию, скажем, что автор как писатель не может не создавать философский текст как книгу, в которой материя слова, встречаясь с бестелесностью мысли, просто обязана обрести уникальную,

* Ищенко Елена Николаевна, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания факультета философии и психологии, Воронежский государственный университет; ishchenkophilosophy@yandex.ru.

единственно возможную форму. Как кажется, именно поэтому текст невозможно пере-сказать, слова так плотно пригнаны друг к другу, что изменяя их порядок, просто слышишь звук рвущейся материи. Но это, разумеется, вовсе не означает запрета на комментарий, попытки дескрипции опыта сопереживания и о-смысления.

Актуальность в общепринятом смысле означает размышления о происходящем здесь и теперь. Но как быть, если, как пишет автор, «границы нынешних территорий поплыли кровью — утрата прежних и обретение новых демаркаций изменяет цвета существования во всех местах обитания» (с. 9)? Если «время перестало быть сдерживающей и производящей смыслом силой» (с. 11)? Осознание задачи философского действия в таком хроно-топосе требует погружения прежде прорыва. Прорастания в традицию, из которой добыты открытия Флоренского, Шпета, Розанова, Бахтина, Библихина, Подороги... Путешествия в смысловую империю, образованную творчеством Хайдеггера, Слотердайка, Бадью, Агамбена, Деррида, Нанси, Лакана... Так постепенно, шаг за шагом, сквозь марево информационных потоков проступает подлинное понимание эстетического поворота, из-за бездумного употребления ставшего нынче дискурсивным клише. Философствование как эстетический жест не низвергает эстетику с классических высот, напротив, возвышает ее до приличествующего ей топоса субъективности.

Банальность крушения иерархий в ситуации постсовременности в книге перерабатывается и переосмысливается в русле ее предварительности, даже в некотором смысле подручности для творчества нового. Автор не боится работы с культурным мусором, отброшенным в сторону, когда-то кем-то признанным ненужным и не-философским. Исчезнувшее из поля зрения не перестает существовать, оно становится заколдованным местом. «Топо-логика субъективности — один из путей сохранения и приращения всеобщности и родового начала мысли» (с. 16).

Мы, собственно, давно усвоили, что текст рождает автора. Но ведь и читатель рождается совместно с автором. В произведении всегда видно, во всяком случае, ощутимо, каким будет их совместное бытование в чтении-письме. Будет ли это увлекательное путешествие, завораживающее действие, торопливый сбивчивый разговор перед отправлением поезда или долгое подробное вглядывание. Книга, о которой идет речь, позволяет нам (ре)конструировать умысел автора, много раз проясняющего свои намерения. И это не декларации, красивые фразы, которые читатели потом с удовольствием разберут на цитаты, способные украсить собой любой текст. Топос субъективности требует и настройки своего темпоритма, визуализации оригиналов, не предполагающих копий, различания поверх различий. Впрочем, одно не исключает другого, ведь высказывания автора и в самом деле очень хороши по форме, по звучанию. «... Там где одинаково — там одиноко», — пишет автор, и мы тотчас понимаем, что нам не будет одиноко в многомерном пространстве текста, обитаемом, живом, звучащем, наполненном светом и воздухом.

Простраивая несущий каркас книги как некоторого, если угодно, архитектурного сооружения, в открывающей книгу главе «Эстетика формы — острашение мест» автор исследует на прочность несущие смысловые конструкции,

которые должны выдержать топо-логику в ее осуществлении. Но прежде всего необходима расчистка пространства, символического поля, избавление понятий от приросших к ним ненужных коннотаций, разбор философских завалов, под которыми погребены, обездвижены образы и метафоры, которые необходимо вос-создать, сделать способными к взмыванию ввысь, совместно с авторской мыслью. Время, вечность, топос, сборка, произведение, эстезис, свидетельство... Постепенно проступает образ человека-свидетеля, который создается, создается. Логика повествования — логика, разумеется, в очень специальном смысле, понимаемая как наращивание смысловых слоев, движение в герменевтическом круге, — начинается с истоков, «русского опыта» топологической субъективности. Четыре его первоэлемента: космизм, Толстой, Чехов и Розанов, представляют собой разные воплощения единой материи рассеянной субъективности. Когда философ читает художественные произведения, ему далеко не всегда удастся пробиться сквозь толщу литературоведческих покровов, под чьим заботливым укрытием классика скорее мумифицируется, превращается в объект, утрачивает дильтеевский «остаток человеческого бытия в произведении». Иная ситуация реализуется в книге. Автор выбирает в со-работники ученых философствующих, не боящихся не только смотреть, но и видеть. Инаковость взгляда на хрестоматийное, изученное позволяет в полной мере осуществить остранение в его исконном смысле. Поэтому так глубоко и одновременно увлекательно написаны страницы, посвященные классикам. Автор определяет философию Чехова как «особого рода экзистенциальный органицизм с предельным топо-графическим и топо-логическим вниманием» (с. 106). Исследование творчества Толстого приводит к мысли о том, что «он — один среди многих, не растворяясь в формуле люди, пребывает среди всех. Осуществлено то, что может быть названо последовательным феноменологическим анализом — постепенно за скобки выносятся все, что может быть подвергнуто сомнению» (с. 130–131). Происходит переключение в новый режим видения привычного, и это упражнение, которое должен проделать читатель, с одной стороны, дисциплинирует, но и предуготовливает, настраивает на смену самопонимания, погружения в собственную субъективность. Бесспорно, непросто исследовать как бы известное, но не менее сложно включать в контекст имена не известные, что называется, широкой публике. Ян Мукаржовский — герой главы «Славянский структурализм»: эстетика творчества и субъективность» — как раз из числа таких имен, открытых автором в его ранних работах и не отпускающих, живущих в контексте философского поиска. Сцепка авангарда и структурализма составляет один из закольцованных сюжетов внутри книги. «Структурализм... задает специфическую антропо-логику: речь идет о том понимании человека, которое не определяет его природу в универсальных понятиях, а постигает человека в его динамической соотнесенности с другими людьми. Другой воспринимается в его неповторимой инаковости и не сводится ни к какому внешнему опыту» (с. 257). И еще один герой — Сигизмунд Кржижановский, — неоднократно возникая в тексте, проявляясь то подробно, то совсем коротко, открыт автором как особая фигура, глубоко проникшая в тему субъективности. «Кржижановский представляет ситуацию, которую можно назвать возможной, виртуальной, фантомной пост-

историей. <...> Писатель в понимании Кржижановского — новый гностик. И формой литературы призвана быть <...> драма, по самой своей сущности наклоненная в будущее» (с. 365). «Кржижановский оперировал философскими понятиями, концептами, идеями и проектами таким образом, что они оказывались даны именно в становлении и являлись данностью, а не заданностью» (с. 409). Так голоса знакомцев и незнакомцев начинают проговаривать общее течение мысли, пропитывающее, проникающее в общее течение жизни.

Глава, посвященная взаимоотношению бессознательного и субъективности, становится следующим шагом к описанию «опыта предела», представленного в переживании экстаза в его сектантском изводе. «Сектанты ищут себя и обретают. Событие обретения происходит в ситуации выхода из временности в особого рода длительность...» (с. 284). И здесь не столь важны практики и техники такого рода выхода-исхода, принципиально то, что «сектантский опыт — особая форма неклассической идентификации субъективности» (с. 286). Увлекательность путешествия внутри и вовне на глазах читателя строящегося замысла книги все время чревата интеллектуальными приключениями. Автор постоянно держит читателя в состоянии высочайшего напряжения, неослабевающего внимания, но добивается этого не искусными кульбитами мысли, но неожиданной всякий раз демонстрацией возможностей собственного миро-видения. Разработка тематизаций, так или иначе связанных с телесностью, вдруг (как кажется) приводит к исследованию произведения Л. Гессена «Восьмерка (рассказ с чертежами)». Автор видит драматизм отношений плоскости и глубины, представленный в рассказе, как «невозможность сознательного освоения телесности и отсутствие соответствующего языка для их определения» (с. 387). Движение внутри текста невольно заставляет вспомнить жаркие дискуссии пост-советских времен о возможности русской философии *per se*. Отметая шелуху благоглупостей, которых было сказано немало, беремся лишь утверждать, что опыт языкового творчества Алексея Алексеевича Грякалова свидетельствует даже не о возможности, а о необходимости философского употребления русского языка. Пластичность языкового материала, его способность к предельной безграничности выражения тончайших нюансов, хрупкости чувств и брутальности размашистого действия, прекрасно проявляет себя не только в литературной мастерской, но и в кабинете философа.

Рано или поздно горизонт ожидания читателя как бы сам вызывает тему, просвечивающую, бликующую в материи текста: слова и вещи. «Монодрамы вещей» описаны и проявлены автором посредством герменевтического прочтения Платонова и Пильняка. В этом пространстве Витгенштейн и Хайдеггер, Латур и Лакан со-работствуют, разгоняя контраст для новой онто-логи(к)и. Мелодия «белых ночей» дополняет ее темой времени и вечности, новым августицизмом, очень современным и слишком, почти невыносимо щемящим. Кажется, именно здесь автор дает полную свободу тому пониманию, которое, согласно дильтеевской формуле, есть «единство чувства, мысли, воления и оценки»...

Современность маскирует реальность, разбивает зеркало, в которое страшно, но все же необходимо заглядывать. Тем более важным оказывается философский взгляд на происходящее. Если точнее, на то, что хочет быть

представленным как происходящее. Автор предлагает предельно жесткую формулировку: «...именно информационная доминанта глобального мира влечет за собой постановку вопроса об отношении к тексту и контексту современности (язык, управление, власть) — информация не факультативный признак, а одно из основных условий существования человечества. Битва за выживание — биологическое и социальное — битва за информацию» (с. 448). «Подделкой диалога» оказывается обмен информацией (добавим от себя — бессмысленный и беспощадный...). Но автор дает читателю возможность совместно найти выход из этой невероятно тревожной, почти апокалиптической ситуации. Впрочем, в этом пункте необходимо остановиться, предоставив читателям самим пройти пути топо-логоса пост(современности).

«Губительным и чудовищным» назвал Пико делла Мирандола «поразившее умы» убеждение в ненужности философии. Взлет ренессансной культуры никак не совмещается в нашем сознании с таким утверждением. Но еще более парадоксальным оказывается его идеальное совпадение с духом цифровой эпохи. Книга «Топос и субъективность» не просто апология современной философии, и не только опыт утешения философией (хотя и это было бы исключительно необходимым жестом). Автор доказывает, что философия не только может быть в пространстве русской культуры, занимая скромное место где-нибудь среди необязательных, невостребованных большинством вещей, она и есть в конечном итоге топос концентрации «интеллектуальных разумных сил», которые способны сделать мир «устойчивее и обустроенней» (с. 546).

В предисловии автор обозначил «окрестности» собственного философствования. Они представлены в корпусе его исследований, которые с выходом новой книги обрели целостность — но не завершенность — посреди ландшафта реальности, (в) которой живет философ и писатель Алексей Алексеевич Грякалов.

*А. А. Сеницын**

**О ЗАДОРНОЙ КЛИО, ПОЛИТИЗИРОВАННОЙ ТАЛИИ
И ВОСПРИИМЧИВОЙ АФИНСКОЙ ПУБЛИКЕ.**

Рецензия на книгу: Baragwanath E., Foster E. (eds.), *Clio and Thalia: Attic Comedy and Historiography* (Histos, Supplement 6), Newcastle: Histos; Newcastle University, 2017. IV, 259 p. ISSN2046–5963 (Online)**

Шестой том приложений к электронному журналу «Histos» посвящен двум веселым музам: «Клио и Талия: Аттическая комедия и историография». В кратком предисловии (р. I–II)*** редакторы-составители тома Э. Бараванат и Э. Фостер рассказывают, что он был подготовлен по материалам двух ежегодных конференций, которые состоялись в 2012 и 2013 гг. Авторы ставят перед собой цель, серьезно поговорить о «родственных» связях сестер-муз, покровительниц комедии и истории, их взаимодействии и взаимовлиянии, об общих темах и героях произведений исторического и комедийного жанров. Ведь если задорный нрав искони присущ Талии, то веселость музы Истории вызывает вопросы. Книга состоит из введения и шести основных статей («глав»), подготовленных семью исследователями. Каждый из разделов имеет свою библиографию.

Глава I «Введение: Клио и Талия» (р. 1–30) подготовлена Э. Бараванат и Э. Фостер. Это развернутое вступление освещает многие темы данного

* Сеницын Александр Александрович, кандидат исторических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; aa.sinizin@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований, грант № 19–09–00022а «“Праотцы истории”: древнейшие представители античной исторической науки».

*** Все ссылки на страницы рецензируемой книги даны в круглых скобках с указанием страниц (page[s]) и примечаний (n[otes]).

сборника и призвано «заложить основы для чтения статей, которые здесь представлены» (р. 2). Как указывают авторы, все собранные материалы «выходят за пределы нашей устоявшейся практики использования аттической комедии и историографии для их обоюдного прояснения, и ставят их в один ряд, чтобы поразмышлять о том, как они соотносились друг с другом в древние времена» (р. 1), со ссылкой на известную статью Х. Штрасбургера [32] и монографию В. Вилля «Геродот и Фукидид» [38], кстати, замечу, что ссылка на В. Вилля есть в этой статье и в другом месте, но в списке литературы его книга не указана (по-видимому, из-за невнимательности редакторов=авторов).

Барагванат и Фостер начинают разговор с суждения о специфике аудитории/аудиторий афинской комедии и историографии V века (все даты — до н. э.). Авторы ставят важные вопросы об активности и восприимчивости публики, о ее реакции на предлагаемый материал, они рассуждают о подготовленности аудитории, необходимых знаниях предшествующей литературы и театральных постановок, для того, чтобы адекватно воспринимать услышанное, наблюдаемое (в театре) или читаемое. Аудитория у драматургов и историографов была общей, поэтому «комические поэты и историки возлагали большие надежды на интеллект своей аудитории (и могли открыто ее критиковать, если чувствовали, что аудитория недостаточно умна)» (р. 4). Античные писатели принимали во внимание, что их публика должна быть подготовлена, образована, ведь иначе разного рода «цитаты» просто не имели бы воздействия и были бы лишены смысла. Барагванат и Фостер неоднократно ссылаются на Мэтью Райта о критике у комедиографов, но эта монография 2012 г. тоже почему-то упущена в библиографии к введению.

Авторы отмечают, что в классическую эпоху произведения историков и философов читали индивидуально или в небольших группах, независимо от того, присутствовал ли при этом сам автор или он отсутствовал (р. 6–7). По-видимому, так оно и было, хотя тезис о практиках группового чтения и обсуждения исторических сочинений требует более серьезной аргументации. Барагванат и Фостер говорят и о состязательном характере обоих жанров (р. 7–11). Отцы-историки разделяли интерес комедии к актуальным проблемам современности, при этом и те, и другие живо вступали в соревновательный диалог со своими предшественниками и с современниками.

В разделе «Историки и комические поэты в реальном времени» (р. 11–13) авторы рассматривают, каким образом два жанра реагировали на исторические события, используя образы популярных политиков, рассуждая о войне и мире, о формах полисного правления (демократия, тирания), об имперской политике Афин и т. д. Через героев своих пьес поэт Аристофан транслировал собственные взгляды на актуальную современность, осуждая демагогов, дельцов, трусов, лживых и прагматичных «мудрил». «Отец истории», несмотря на его обращенность к прошлому, тоже присутствует в “real time” в своих «Музах»/«Истории» (р. 12–13). Фукидид и Ксенофонт рассказывали о тех событиях, в которые они были вовлечены, и таким образом историки сами становились действующими лицами своих сочинений.

Далее рассматриваются различные комические способы письма и эллинской историографии (р. 13–21). Барагванат и Фостер начинают с вопроса

о презентации агрессивного юмора (“aggressive humour”) в обоих жанрах (р. 13–15). Чаще всего юмор и ирония использовались в биографиях исторических деятелей (р. 17–18). Говоря о «мрачном юморе» (“grim humor”) у Фукидида, Барагванат и Фостер заключают, что «Избегая личного и анекдотического, труд Фукидида обладает меньшим комическим потенциалом» (р. 18) в сравнении с историческими произведениями его коллег-современников (ср. более подробно в статье Д. Латайнера в этом томе: р. 32, 34, 47 ff., 60). В разделе С (р. 18–21) рассматриваются примеры иронии, гротеска, ужаса и всяческих нелепостей. Здесь авторы указывают на серьезные стороны Талии, поскольку аттическая комедия V в. затрагивала сложные политические и социальные темы. (Многочисленные примеры иронии в «Истории» Геродота рассмотрены в статье Р. Б. Резерфорда, которая была опубликована в следующем томе «Histos» за 2018 [24]).

«Черный юмор» (“black humour”) у Геродота авторы рассматривают (р. 19–20) на примере новеллы о царе Рампсините и хитроумном сыне строителя сокровищницы, заполучившем в итоге не только царские богатства, но и дочь царя в жены (Hdt. II. 121). А в следующем разделе говорится о влиянии афинской комедии V в. на историографию IV в. (р. 21–22). В заключении очерка указаны «точки пересечения» между комедией и историей (р. 22–24).

В главе II «Оскорбления и унижения в историографии и комедии пятого века» (р. 31–66) Дональд Латайнер на материале исторических произведений рассматривает свидетельства оскорблений в форме словесных колкостей, ругательств, анекдотов, а также различные невербальные способы оскорблений — жестов и действий, призванных обидеть и унижить оппонента. «Агрессивный юмор (‘aggressive humour’), форма коммуникации, предшествующая всем литературным жанрам, проявляется в эпосе, лирике, трагедии, биографии и философии» (р. 32) (ср. [17; 18]). Произведения комических поэтов, ораторов и историков, многочисленные сцены аттической иконографии содержат массу примеров вульгарных насмешек и остроумных карикатур, непристойных поношений и злобных обвинений (порой вовсе не шуточных!).

В следующем разделе «Сложная система оскорбления в Греции V века» (р. 34–41) рассматриваются специфика эллинской культуры, одной из основных черт которой была состязательность. Участвуя в показательных играх, неотъемлемых для того времени, мужчины всячески старались отличиться, противостоя друг другу в тесном соседстве субкультур и более крупных обществ, они старались превзойти своих соперников. Латайнер акцентирует внимание на преднамеренных оскорблениях.

Третий параграф «Ранняя греческая историография: Геродот, Фукидид и Ксенофонт» (р. 42–53) включает, соответственно, три раздела разных объемов, посвященных трем великим греческим историкам. И самый большой раздел А — «Отец истории как отец исторических оскорблений» (р. 42–47). «Оскорбления повышают ценность во многих логосах Геродота», — указывает автор (р. 42), что относится и к этнографическим аспектам «Истории». Ироничные сравнения и (о)суждения служили тому, чтобы развлечь аудиторию, на которую ориентировался Геродот. В разделе приводятся примеры того, как «отец истории» использует оскорбления в своих рассказах, анекдотах, забав-

ных и острых характеристиках, зачастую с сексуальным или экскрементным «приукрашиваниями» (“with sexual or excremental ornaments”, p. 43).

Многие характеристики в устах геродотовских персонажей непристойны и служат тому, чтобы унижить собеседника/собеседников. Один из примеров — это слова персидского царя Ксеркса, сказанные о поведении Артемисии во время Саламинского сражения: «Мужчины у меня превратились в женщин, а женщины — в мужчин» (Hdt. VIII.88). Эту фразу, уничижающую мужественность персидских воинов, ставящую их в положение (ниже) женщин, передавали эллины, смеясь над своими врагами-варварами. Как отмечает Латайнер, такого рода примеры служат тому, чтобы «феминизировать или инфантилизировать (*feminise opponents or infantilise*) оппонентов» (p. 43). Еще один пример из «Муз», который здесь обсуждается, — переименование сикионским тираном Клисфеном дорийских фил по именам животных (Hdt. V. 68). Латайнер приводит и другие примеры «анимализации» (*animalise(s), animalisation*) сограждан и врагов-варваров у Геродота (p. 44–46). Анимализация — это не только действенный способ издевательства персонажа над своим противником, но и прием, более отчетливо высвечивающий характеры героев Геродота. Показательный пример с Клеоменом и Криосом, гражданином Эгины (Hdt. VI.50), когда спартанский царь отпустил каламбур по поводу «животного» имени Криоса (κρίος — баран): «Покрой медью свои рога, баран (ὦ κρίε!) Тебя ждет большая беда» (см. p. 45).

В разделе В «Юмористические оскорбления в *Ἐυῦραφῆ* Фукидида» (p. 47–52) собраны примеры ироничных острот или оскорбительных слов и выражений в «Истории Пелопоннесской войны». Латайнер отмечает, что Фукидид «избегает *bomolochia*, низкосортной брани комедии...» (p. 47), но приводит случай (p. 47–48) использования «феминизации и язвительной насмешки» (“*feminises and taunts*”) Клеона по адресу Никия во время прений в Афинском народном собрании по поводу Пилосской кампании (Thuc. IV. 27–28). Говорится о поведении Алкивиада и отношении афинского историка к этому герою (p. 48–49); рассматривается ἐρωτικὴ συντυχία в истории с тираноборцами (p. 49–50). О поведении выскочки Клеона историк пишет: «Среди афинян даже вызвали смех (γέλως) эти легкомысленные слова (κουφολογία) Клеона...» (Thuc. IV.28.5). И это еще одно из немногих мест о смехе в «Истории» Фукидида (p. 50–51; ср. в статье Э. Фостер в этом томе: p. 146).

Третьему из великих историков посвящен раздел С — самый краткий в этой главе (p. 52–53). Фактически, об иронии у Ксенофонта здесь всего полтора абзаца. Латайнер останавливается лишь на одном пассаже «Греческой истории» (II.3.50–56), где рассказывается о смерти Ферамена. Ксенофонт восхищается героем, который произносит тост за своего убийцу и, выплеснув из чаши с ядом опивки как при игре в коттаб, называет убийцу своим любовником, тем самым феминизируя положение Крития. Игриво-ироничное и стойкое поведение Ферамена перед казнью часто сравнивали с поведением Сократа — более известного современника Ферамена, на что указывает и Латайнер (p. 52 n. 50).

В части IV собраны примеры оскорблений и унижений в Древней комедии (p. 53–58). На комической сцене потасовки и поношения изображались постоянно (p. 53–54). Такие сцены сопровождалась площадной бранью, ска-

брезными шуточками и невербальными жестами. «Комический мир наполнен бесчисленными *euryproktoi*, ‘gaping assholes’», — отмечает Латайнер и для разъяснения этого скабрезного греческого словечка приводит (р. 54–55 п. 56) большую цитату из Аристофановых «Облаков» (Aristoph. *Nub.* 1083–1100), где слово *εὐρύπρωκτος* поэт использует 6 раз в 16 стихотворных строках. Кривда разъясняет Правде, что все судьи, трагедииографы, народоправцы и... все присутствующие в театре зрители суть *εὐρύπρωκτοι*. В русском переводе Адриана Пиотровского передано сглажено: «задастый / толстозадый», но греки понимали, что это словечко указывает на роль пассивного партнера в гомосексуальных отношениях, имеющего широченный *πρωκτός* (см. комментарии К. Дж. Довера: [14, р. 227, *ad loc.* vv. 1083 et 1084]); как следует из пьес Аристофана, *εὐρύπρωκτος* означало ругательство «бесстыдный, развратный, непристойный», которому соответствует латинское *cinaedus*.

Аристофан карикатурно изображает всех известных в Афинах политиков: Перикла, Клеона, Алкивиада, Никия, Гипербола — столпов и любимцев афинского театра эпохи демократии (о «галерее» политиков-κωμωδοῦμενοι см. [9, с. 447 сл.], с литературой в примеч. 205). Латайнер справедливо отмечает, что «смех зависит от сразу узнаваемых лиц и типов» (р. 55), поэтому-то популярными персонажами Древней комедии были те афиняне, о которых согражданам было больше всего известно. Служители Талии анимализировали, инфантилизировали и феминизировали известных личностей посредством политических, социальных и сексуальных оскорблений. Латайнер отмечает (р. 55, со ссылкой на К. Пеллинга) следующий парадокс менталитета афинян: как зрители в театре, они могли от души хохотать над дефектами и слабостями демагога Клеона — карикатуре всем известного политика, но затем на полисном собрании граждане могли проголосовать за этого самого Клеона, избрав его на государственную должность.

Из пьес Аристофана Латайнер приводит примеры анимализации — обзывание известных людей именами животных, сравнение со зверями и скотиной (р. 57). Исследователь упоминает (р. 58) еще одно обценное словечко из лексикона аристофановских героев — *κατάλυων*: аттическое название жеста среднего пальца руки (“the middle-finger gesture”), со ссылкой на известный пассаж из «Ономастикона» Поллукса (II.184).

В части V (в книге она ошибочно указана IV) Латайнер подводит итоги (р. 58–61). Здесь он вновь характеризует эллинское полисное сообщество как мужскую культуру, в которой важную роль играли злобные выпады сограждан друг против друга. «Подчеркивание мужского статуса было игрой с нулевой суммой. Мужчина получал похвалу от своего окружения, когда он искусно унижал тех, кто считались равными с ним» (р. 59). Латайнер делает замечание (р. 59–60 п. 69) о *ῥαφανίδωσις* — слове, которое по-русски можно передать как «наредисить». Считается, что у эллинов будто бы существовало наказание прелюбодеев, когда мужчине вставляли в анус корнеплод — виновного начиняли редькой/редиской (*ῥαφανίς*). Латайнер дает ссылки на «Облака» Аристофана (*Nub.* 1083: *ῥαφανίδωθῆν*), схолии к его же «Плутосу» и на издание «Облаков» Довера [14, р. 227, *ad loc.* v. 1083], при этом сам исследователь осторожен в обобщениях; он поясняет: «это предполагаемое наказание, ... каким бы редким

или, возможно, гипотетическим оно ни было». Латайнер приводит пример из современности и дает ссылку на электронный ресурс про так называемый «инцидент с огурцом»: в 1997 г. в штате Огайо женщины «на греческий манер» наказали мужчину, который был растлителем малолетних, вот только плод для наказания они избрали иной. Правда, финал у этой современной истории (сам я не перепроверял, но так рассказывает Латайнер) был американским: за сексуальное преступление (!) и киднеппинг были осуждены женщины. Вот вам пресловутая толерантность и декларируемая тотальная гуманизация эпохи модернити...

Очерк заканчивается указанием на точки пересечения Талии и Клио. «Древняя комедия была в высшей степени политизирована, как бы она не была смешной; а классическое историописание было необычайно приятным (не исключая смешного), хотя и политизированным» (р. 61). Это определение сущности двух жанров и глубинных взаимосвязей между ними, которое сформулировал американский антиковед в виде хиазма, обыгрывается мной в названии данной рецензии.

В статье «Юмор, этнография и посольство: “История” Геродота (III. 17–25) и “Ахарняне” Аристофана (61–133)» Марк Мэш сопоставляет занимательный геродотовский рассказ о людях из племени рыбоедов (ἰχθυοφάγοι), отправленных владыкой персов Камбисом к эфиопскому царю, с известной сценой в ранней комедии Аристофана (425 г. до н. э.), где показаны послы, прибывшие из Персии в Афины (р. 67–98). Автор опирается на суждения Дж. Ромма, который определил обличительную речь царя эфиопов как «этнологическую сатиру» Геродота (р. 68).

Мэш указывает (р. 69–71) места из аристофановских комедий (в основном из «Ахарнян» и «Птиц», хотя список параллелей здесь не полный), которые считаются пародией на те или иные этнографические пассажи труда Геродота. Влияние «Муз» на аттическую комедию — и прежде всего, на Аристофана — неоднократно обсуждалось исследователями и раньше. В двух основных разделах Мэш обстоятельно рассматривает этнографическо-комические сюжеты с посольствами: сначала в новелле Геродота об ихтиофагах (р. 73–80), а затем в «Ахарнянах» Аристофана (р. 80–91). Он приводит пространные цитаты из III книги Геродота, где царь эфиопов разоблачает замысел Камбиса и его посланников и иронизирует по поводу персидских *потои* (р. 74, 75–76). Считается, что прозорливый эфиопский царь издевается над Камбисом, когда в обмен на целую вереницу его драгоценных подношений (драгоценных с точки зрения персов, но с точки зрения эфиопов — обманчивых и раболопных, р. 75) передает единственный дар — несгибаемый лук. Этот воинственный дар символизирует силу эфиопов и слабость персов, которые не способны справиться ни с луком, ни тем с народом, правитель которого его подарил. Комментаторы Геродота также отмечали, что ответы ихтиофагов на свои вопросы о персидских предметах эфиопский царь использует как возможность посмеяться над персидскими *потои* и «дарами», воплощающими обманчивые намерения миссии посланников Камбиса. — Но! Пассаж Hdt. III. 38, который следует вскоре после эпизода с ихтиофагами, где Геродот осуждает безумное поведение Камбиса и критикует осмеяние иноземных обычаев, как считает

Мэш, побуждает пересмотреть иронию эфиопского царя над персидскими *ποιοί* (р. 79–80).

Далее Мэш подробно обсуждает этнографический юмор в сцене посольства в «Ахарнянах» (61–133). Он утверждает, что молодой афинский драматург включил эту сцену в свою комедию, поскольку был вдохновлен новеллой Геродота о визите ихтиофагов к эфиопам. Поэт обыгрывает те же темы и мотивы, что и «отец истории»: вычурность персидских нарядов, чревоугодие и неумеренное винопитие, лживость дипломатов и недоверие им со стороны Дикеополя (аналог царя «долговечных» эфиопов), тема персидского золота, иноземные *ποιοί*, вызывающие смех среди своих (р. 84, 85 f.), и проч.

В третьем параграфе автор подводит итоги своего анализа сцен посольства у Геродота и Аристофана (р. 92–94). На мой взгляд, Мэш убедительно показал близость двух этих эпизодов. Конечно, Аристофан обрабатывает логос Геродота на свой лад — поэт ужимает и упрощает сюжет с персидскими послами, как того требовали законы той музыки, которой он служил. Отсутствие лексических совпадений в «Ахарнянах» и новелле об ихтиофагах Мэш объясняет (со ссылками на Нессельрата [22]) тем, что с «первоисточником» — геродотовой «Историей» — комедиограф, вероятно, был знаком не в рукописном варианте, а в устной форме (р. 92), когда слушал живое публичное чтение историко-этнографического сочинения «отца истории». Но кто и когда мог читать в первой половине 420-х гг. в Афинах вживую эти этнографические *logoí* из «Истории»? На рубеже 430х — 420х гг. Аристофан был еще подростком. Насколько свежими были впечатления юного поэта от публичных чтений? Были ли эти чтения в авторском исполнении? Ведь с конца сороковых годов V в. «отец истории» поселился и надежно обосновался в новой панэллинской колонии Фурии, где получил гражданство ([1]; см. также [2, с. 16–19, 24–29; 10, с. 164–165, 176, 177, 178, 180–181, 279, 302–309, 365–366]; обсуждение см. в моей работе: [4, с. 399–400 и примеч. 136–138], с литературой). Наши источники сообщают, что историк там и умер, и был похоронен на фурийской агоре. В Фуриях или в Афинах завершил «отец истории» свой великий труд (как считает автор этих строк, но вопрос о степени завершенности геродотовского сочинения — это еще одна из дискуссионных тем; см. [5; 6; 7; 28])? Визит(ы) Геродота в Афины в 430-е гг. — это вопрос вопросов. Да и в каком «формате» могли проходить такого рода чтения теперь уже фурийского гостя, если все же его повторные визиты в град Паллады имели место в 430е — первой половине 420-х годов? Читал ли историк тогда именно этнографические *logoí* или (что скорее всего) большим спросом у афинской аудитории пользовались его «лекции» по истории греко-персидских войн (вторая часть «Истории»? Эти «геродотовские вопросы» — отдельная большая и проблемная тема, обсуждение которой неуместно в данной рецензии. Но еще раз отмечу, что предположение Мэша об аристофановой обработке (Ach. 61–133) новеллы Геродота о персидском посольстве (III.17–25) имеет свои резоны. И на примере этой параллели с «этнологической сатирой» (драматической и комической у историка и политически актуализированной у комедиографа) мы можем наблюдать в действии «творческий тандем» двух веселых муз — Клио и Талии.

Главу IV, казалось бы, с несмешным, а скорее даже «траурным» названием, «Смерть Никия: нешуточное дело» (р. 99–128), подготовил Дэниел Томпкинс

из Темпльского университета Филадельфии. Хотя уже в подзаголовке статьи проглядывает ирония: “No laughing matter”. Автор является специалистом по Фукидиду и истории Афин классической эпохи, главный его источник о Никии — это «История Пелопоннесской войны».

В название первого раздела «“Я смотрю Фукидида”»: сила языка у Фукидида» (р. 99–100) включена фраза Б. Л. Гилдерслива. Томпкинс приводит цитату из сочинения патриарха американского антиковедения, где говорится о значении частиц в древнегреческом языке и демонстрируется богатство нюансировки частицы *τοι* на трех примерах из речей героев «Истории» Фукидида — Перикла, Клеона и Никия. Теоретической основой для анализа Томпкинса стали труды Адама Пэрри, который на материале поэм Гомера и труда Фукидида исследовал разного рода языковые нюансы, функции отдельных частиц, устойчивые обороты и проч. На нескольких примерах из «Истории Пелопоннесской войны» Томпкинс призывает «двойную валентность» (*Double Valences*) интерпретации слов у Фукидида — как в речах героев, так и в повествовании автора (р. 101–104).

В кратком разделе «Никий и “благоразумие” в Афинах» (р. 105–106) Томпкинс анализирует пассаж Thuc. IV.28.5 по поводу передачи Никием полномочий Клеону. Как считали многие исследователи, здесь Фукидид не осуждает и не защищает позицию Никия, историк просто-напросто игнорирует его позицию (см. р. 106 n. 14). Томпкинс же считает, что слово *σώφρων* («благоразумный») в этом месте придает фразе ироничный характер и подчеркивает, что Фукидид вовсе не «игнорирует» позицию Никия, но, напротив, особенно внимателен к нему.

Далее автор приводит серию мест из «Истории», где говорится о *τύχη* / *εὐτυχία* Никия (в том числе и отзывы Алкивиада о своем удачливом коллеге; например, Thuc. VI.17.1: «судьба благоприятствует Никию») (р. 106–108). Видно, что Томпкинс увлечен фигурой своего героя и можно согласиться с его замечанием, что «в повествовании (Фукидида. — А. С.) “удача” соединяется с “благоразумием” как Никиев лейтмотив (‘as a Nician Leitmotif’») (р. 107). Но я бы возразил другому тезису Томпкинса, что судьба Никия определяется *τύχη* в большей степени, чем судьба любого другого Фукидидовского персонажа (р. 107, ср. р. 122); среди афинян — вероятно, так и есть, но из спартанцев с ним может «конкурировать» Брасид, военные успехи которого автор «Истории» превозносит, многократно используя выражения с *τύχη* и *εὐτυχία*.

Томпкинс анализирует свидетельства источника, которые демонстрируют парадоксы жизнеотношения Никия: его удачливость и в то же время его двойственное отношение к удаче/*τύχη*, его стремление к героической добродетели/*ἀρετή* (здесь же сопоставление с героями трагедии: р. 111, 112) и неоднократные попытки отказаться от руководства военным предприятием (во время Пилосской кампании и Сицилийской экспедиции; см. р. 108–109), его умеренность, сдержанное «благоразумие»/*σώφρων*. Но Томпкинс отмечает, что «“благоразумный” является словом многогранным», сбивчивая риторика Никия выдает характер оратора (см. р. 110–112 и 113–116). Все эти несмешные парадоксы по иронии судьбы приводят к гибели «везучего» Никия и афинское войско на Сицилии.

Как отмечает Томпкинс, «В бедственном положении Никия нет ничего “веселого” (*hilarious*)», но Фукидид изображает своего героя в решающий момент катастрофически некстати суеверным, излишне многословным, говорящим избитыми клише (*tired clichés*) (р. 117). Именно язык оратора делает его уязвимым, и внимательный читатель способен ухватить комизм положения Никия: неуместная патетика, повторы и штампы в словах афинского витии (здесь опять же акцент на тех нюансах, которые придают речи различные частицы, использованные историком). У аудитории Фукидида такие «штрихи к портрету» могли вызвать «смех унижения и презрения» (у Томпкинса со ссылкой на Холливелла). Как считает исследователь, фукидидовские характеристики Никия — через указание на его слабые стороны — разоблачают политика, побуждают смеяться над его неудачами. «Размышляя над источниками греческого смеха, мы можем почувствовать, что Никий находится всего в нескольких шагах от грубого осмеяния» (р. 117).

Бесспорно, самым важным отрывком, который характеризует Никия как персонажа «Истории» и отношение автора к своему герою, является краткий «некролог» в конце Седьмой книги (Thuc. VII.86.5). Анализ этого пассажа посвящен раздел X (р. 120–122). Последние слова афинского историка о своем современнике, согражданине, коллеге по должности (оба были стратегами в 424/3 г.) и, вероятно, своему старшему товарищу, — эти слова Фукидида комментаторы понимали по-разному. Томпкинс возражает тем исследователям (р. 120 + п. 42, 44), которые усматривали восхищение автора своим героем в этих строках, лишенных, по их мнению, всякой иронии и двусмысленности. Но, имея опыт прочтения первых трех статей сборника «Клио и Талия» (и в первую очередь очерка Д. Латайнера), можно согласиться с Томпкинсом, что если взглянуть на описание Фукидида через призму комедии, то можно почувствовать, что в обществе, где считалось нормой смеяться над неудачами и слабостями других людей, неумелое поведение (тем более командира) — в делах или речах — могло вызвать открытое недовольство, злобу и презрение со стороны сограждан.

Исследование Томпкинса интересное, захватывающее, важное, высвечивающее аспекты личного отношения античных историков к своим героям, исследование, обогащающее наше понимание Фукидида, его стиля и его характеристик своих персонажей. Но и здесь уместно поставить вопросы о, аудитории, на которую был рассчитан этот труд: насколько неторопливым и внимательным должна была быть работа читателя с текстом, чтобы почувствовать все нюансировки авторских характеристик? насколько усердным должно было быть вчитывание современников Фукидида в текст «Истории», чтобы увидеть все эти намеки ее автора, его слабо уловимые штрихи, содержание двусмысленность и двойственность, «сложную и ироничную оценку жизни, которая закончилась столько печально» (р. 122)?

Цитата из Гилдерслива, которую автор приводит в начале очерка, заканчивается филологическом афоризмом: «Никогда не следует игнорировать дрожь на лице Фукидида». Мне импонирует истолкование Томпкинсом сложного «драматургического» подхода афинского историка к созданию образа Никия. Но для весомости тезиса о некомичной иронии необходимо исследовать в этом

ключе Фукидидовские принципы повествования на более широком материале, проводя сопоставления с другими персонажами «Истории».

В очерке Эдит Фостер «Клеон Аристофана и афиняне после Пелопоннесской войны: обвинения у Фукидида» (р. 129–152) взаимосвязи Клио и Талии исследуются в ином аспекте. Главными источниками Фостер здесь являются комедии Аристофана (в первую очередь «Всадники») и «История» Фукидида, главным образом 21–22 и 27–29 главы IV книги, где говорится о прениях в афинском народном собрании по Пилосскому вопросу. Статья состоит из введения (р. 129–134), двух глав, посвященных двум источникам — «Всадники» (р. 134–137) и «Клеон и обвинение у Фукидида» (р. 137–146), — и заключения (р. 146–148).

Фостер возражает против распространенного тезиса, суть которого в следующем: совпадения в характеристике Клеона, которые мы находим у Аристофана и Фукидида, являются результатом личной обиды того и другого писателей на афинского лидера, поскольку считается, что тот досадил каждому из них (см. литературу: р. 130–131 п. 5). По мнению исследовательницы, сходные по существу изображения Клеона Фукидидом и Аристофаном принадлежат к двум разным историческим контекстам. «Всадники» были поставлены в 424 г., так сказать, по горячим следам после удачной Пилосской кампании, а труд Фукидида создавался спустя 20 с лишним лет после этих событий. Фукидид писал свой труд, для той аудитории, которая знала пьесы Аристофана, а не наоборот (р. 131). Как считает Фостер, для воссоздания атмосферы тех лет афинский историк опирался на аристофановых «Всадников», и при создании образа Клеона он обыгрывал именно аристофановские темы (в частности, указание поэта на использование Клеоном доносов на своих политических конкурентов, р. 130, 134 ff., 137 ff.). При написании «Истории» Фукидид ориентировался на послевоенную публику (р. 132 f., 146 f.).

Во втором параграфе Фостер анализирует сцены народного собрания, изображенного в IV книге, и проводит параллели с Клеоном в аристофановских «Всадниках» (р. 141 ff.). В конце 400-х гг. — на момент возвращения Фукидида в родной полис из изгнания — Аристофан жил в Афинах, был творчески активен, был популярен, как и прежде. Но историк нигде не цитирует комедиографа и ни разу не упоминает о нем в своем труде (к вопросу об этом «умолчании» я возвращаюсь ниже, в обзоре очерка К. Бэрона). И все же совпадения портретов Клеона у наших авторов, как утверждает Фостер, позволяют говорить о том, что драмы комического поэта могли стать источником для историописателя. Воссоздавая образ Клеона, Фукидид отразил настроения сограждан послевоенного времени, которые рассуждали о мотивах поражения Афин в Пелопоннесской войне и мере ответственности за это поражение демагогов постперикловской эпохи.

Афинский историк показывает, что именно мнение большинства граждан в народном собрании позволило Клеону лишиться полис лидирующего положения в греческом мире. Это взгляд из послевоенного будущего афинян, когда Фукидид создавал свой исторический труд, восстанавливая те события, что шаг за шагом привели полис к катастрофе. Здесь опять возникает тема аудитории Фукидида и исторической памяти афинян «потерянного поколения»,

которые не только искали ответы на вопросы о пережитой и проигранной войне, но и искали связь с прошлым.

У Фостер присутствуют пересечения с другими статьями сборника: как и Томпкинс (см. выше), она акцентирует внимание на восприятии афинской публикой смешливой реакции афинского народного собрания на речь демагога Клеона в передаче Фукидида (IV.28.5) и говорит о «некомичном смехе у Фукидида» (“laughter in Thucydides is not comic”). Но Фостер подходит к рассмотрению пассажа Thuc. IV.28 с другой стороны: не с позиции образа Никия в фукидидовском изображении, а с позиции фукидидовского образа Клеона, соперника Никия. В целом статьи Томпкинса и Фостер — при различии тем и подходов авторов — удачно дополняют друг друга. Фостер делает отсылки к статьям Бэрона и Тордоффа, помещенным последними в сборнике «Клио и Талия». Есть и пересечения с работой Латайнера (правда, без ссылок на него), где говорится о статусе смеха у Фукидида, который, в отличие от Геродота, избегал откровенных шуток. Во всей «Истории» о смехе в народном собрании упоминается лишь дважды: в IV.28.5 (где афиняне смеются над κουφολοῦγία Клеона) и в VI.35.1 (где речи Гермократа вызывают смех некоторых сиракузян) (см. p. 146 n. 39).

Если принять основной тезис Фостер, и мы смотрим на Фукидида как на читателя Аристофана, то вывод оказывается весьма и весьма интересный: историописатель воспринимает аттическую комедию как исторический источник по истории Афин эпохи Пелопоннесской войны, которая является главной темой его труда. Он воссоздает портрет одного из политиков эпохи Ахидамовой войны по штрихам поэта (пусть и комическим штрихам). Таким образом, Фукидид заложил тенденцию для историографии следующего, четвертого, столетия, для которой комедия стала важным историческим источником (о чем речь идет в статье К. Бэрона) (p. 146–147).

Но остается вопрос: являются ли совпадения в трудах Аристофана и Фукидида, которые замечает Фостер, свидетельством заимствования и влияния (мы возвращаемся к исходной позиции)? В этой задаче есть одно неизвестное. Допустим, что историк писал не только по личным воспоминаниям о тех памятных дебатах в афинском народном собрании в июле 425 г., после которого Клеон возглавил Пилосскую экспедицию. Это собрание было уникальным, и, скорее всего, Фукидид сам был участником этих прений, принимая во внимание его интерес к военным событиям, увлечение политикой и политиками, и то, что в следующем году он будет избран на должность стратега (см. [8]). С осени 424 г. стратег Фукидид был послан с заданием на Фракийское побережье, а после потери Амфиополя он более 20 лет (до 403 г.) находился в изгнании — за пределами Афинской архэ. Все эти годы историк продолжал работу над трудом своей жизни, собирая материал и составляя текст. Но мы не знаем о последовательности создания отдельных книг «Истории» и дате публикации сочинения. Этот самый важный «Фукидидовский вопрос» не р а з р е ш и м (литература по теме огромна).

Глава VI «Память и риторика сотерии/Σωτηρία в комедии Аристофана “Женщины в народном собрании”» (p. 153–210) — самая большая в этом томе ($\approx 1/4$ объема), в два с половиной раза превосходящая предшествующую статью

Фостер: полсотни страниц основного текста + библиография, включающая свыше полторы сотни наименований. Ее автор Роб Тордофф — преподаватель Йоркского университета в Торонто, специалист по аттической комедии и истории классических Афин. Р. Тордофф ставит вопрос о причинах частого упоминания о *σωτηρία* в аристофановских «Экклесиазусах» («Женщины в народном собрании») и предлагает прочтение этой комедии в контексте социально-политических истории афинского полиса на рубеже V–IV вв. Автор начинается с обсуждения дискуссионного вопроса о времени создания и постановки «Экклесиазус» (р. 154 ff., литература: р. 154–155 п. 4), но сам склоняется к наиболее распространенному взгляду на датировку: весна 392/1 г. В этой смешной пьесе о заговоре женщин — с переодеванием, гендерной тематикой «шиворот-навыворот», женскими уловками и одурачиванием — гражданки-экклесиазтки поднимают вопрос о спасении Афин. Героиня Праксагора созывает подруг и наставляет их, чтобы в народном собрании они убедили мужей передать власть в государстве в руки своих жен.

Тордофф анализирует речь Андокида «О мире», из которой видно, какие шли дебаты по поводу мирных переговоров между Афинами и Спартой и той панике среди граждан, что была вызвана этими переговорами (р. 155, 157–165). Многие афиняне боялись, что мир со Спартой приведет к упразднению демократии и утрате надежды на *σωτηρία*. Андокид стремился противостоять панике, указывая на несостоятельность этих опасений. По мнению Тордоффа, такого рода дискурсы о перемирии могли побудить Аристофана в 392/1 г. ретрансмировать в памяти сограждан события предыдущих десятилетий. Не случайно, как считает исследователь, за 20 лет до этого, в 411 году, когда в Афинах произошел олигархический переворот, Аристофан поставил две другие свои «женские пьесы» — «Лисистрата» и «Фесмофориазусы».

Принципиально важной в исследовании Тордоффа является тема памяти. Поэтике памяти в «Экклесиазусах» посвящен параграф III (р. 165–172). Автор утверждает, что именно эта комедия, как никакая другая из пьес Аристофана, имеет отношение к памяти, истории, прошлому (р. 156–157, 168); в ней встречаются параллели с современным историописанием, а именно с Фукидидом. И Аристофан, и Фукидид понимали, что после поражения в Пелопоннесской войне в Афинах шла идеологическая борьба за взвешенный оценочный подход к истории, шла борьба за прошлое полиса. Тордофф исследует вопрос об аудитории комедии «Экклесиазусы» (р. 166 ff.) — знании афинянами прошлого, о памяти сограждан Аристофана для их понимания риторики *σωτηρία*, которой наполнена эта комедия, чтобы вызвать в памяти зрителей «хорошо известный риторический лозунг “сотерия полиса” и его политическое использование в предшествующие 20 лет Афинской истории» (р. 172).

Тордофф говорит о частотности употребления Аристофаном слова *σωτηρία* и связанных с ним в драмах V в.: один раз в «Ахарнях», от 4 до 7 случаев употребления в других комедиях, но многократно в «Лисистрате» и «Лягушках» (р. 174 f.; *σωτηρία* у Аристофана: р. 174 п. 62; ср. в трагедиях Еврипида: р. 175 п. 63). Исследователь считает, что эта статистика свидетельствует о том, что частотность употребления слова *σωτηρία* в драмах Аристофана возрастает, когда риторика спасения государства становилась актуальной в истории Афин — при

олигархическом перевороте 411 г. (время постановки «Лисистраты») и в последний год перед позорным окончанием Пелопоннесской войны («Лягушки» были поставлены в 405 г.).

Разделы V и VI посвящены анализу риторики *σωτήρια* в «Истории» Фукидида с отсылкой к событиям 411 г. (р. 178–196), а следующий VII раздел — риторике *σωτήρια* после 411 г., здесь главным образом на материале речей Лисия (р. 197–199). Тордофф дает подборку всех случаев упоминания *σωτήρια* (37) и прилагательного *σωτήριος* (3) у Фукидида: р. 178, п. 74. Для других авторов, с текстами которых работал Тордофф, я эти показатели не сверял, но для «Истории Пелопоннесской войны» просмотрел *TLG* и словарь Э.-А. Бетана; отмечу, что в ряде мест исследователь даже уточнил те указания к слову *σωτήρια*, которые имеются в классическом французском «*Lexicon Thucydideum*» (ср. [12, р. 432, s. v. *σωτήρια*]), но при этом некоторые его ссылки на параграфы глав в книгах «Истории» оказались неточны, например, V.105.3(4); V.111.1(2); VIII.53.3 *bis* (2, 3) (в скобках указаны реальные места).

Обычно считают, что комедиям позднего периода творчества Аристофана недостает той актуальности и политической тенденциозности, которые свойственны его пьесам, созданным в последней четверти V в. Но, по мнению Тордоффа, «Экклесиазусы» являются политически злободневной пьесой. Он утверждает, что здесь Аристофан возвращается к темам, которые он рассматривал 20 назад — об олигархии, политическом перевороте. Новое и неожиданное значение придавал истории и памяти реакция на возможность заключения мира со Спартой в 392/1 г. Результатом стала ожесточенная борьба за контроль над прошлым Афин как средством управления настоящим и будущим полиса.

Тордофф завершает очерк серией вопросов об «Экклесиазусах» и определением перспектив для будущих исследований этой важной «историографической» комедии и творчества Аристофана в связи с политическим дискурсом начала IV века (р. 200–201). Новаторство «Экклесиазус», как утверждает Тордофф, состоит прежде всего во связанности с чувством истории, пьеса представляет собой проект, аналогичный «Истории» Фукидида, но представленный в комической форме (р. 202).

В последней главе VII этого тома «Комедия и история, теория и свидетельства у Дуриса Самосского» (р. 211–239), подготовленной Кристофером Бэрном, также рассматриваются взаимосвязи Талии и Клио, но эти связи иного рода. Автор обращает внимание на один пассаж из марцеллинового «Жизнеописание Фукидида» (Marcellin. *Vita Thuc.* 29–30), в котором биограф сообщает, что Фукидид был современником комического поэта Платона, как говорит об этом Праксифан (IV–III вв.) в своем сочинении «Об истории». Со ссылкой на старую работу Рудольфа Хирцеля, К. Бэрн отмечает («Если прав Хирцель...», р. 213), что это единственное сохранившееся упоминание о трактате Праксифана «Об истории», и в нем сопряжены афинские писатели V в.: историк Фукидид, комедиограф Платон, трагедиограф Агафон и другие. Бэрн ставит вопрос: что могли бы сказать друг другу Фукидид и Платон, который был современником Аристофана? (р. 213; ср. р. 233–234, где в заключении автор возвращается к исходному вопросу). Исследователь отмечает, что ученик Феофраста грамматик Праксифан мог включить в свой труд отголоски дискуссии между Платоном

и Фукидидом относительно того, как история и поэзия представляют слова и поступки людей. Взаимосвязи между Клио и Талией Бэрон рассматривает как диалог во времени. Он показывает, что к началу III в. греческие интеллектуалы теоретизировали о написании истории и, особенно, о том, какое место она занимает среди прочих литературных жанров — и поэзии, и прозы (p. 215 ff.).

Насколько мы можем судить на основании тех материалов, что до нас дошли, историки V в. крайне редко обращались к комедиографам (примеры такого рода представлены в двух предыдущих очерках — Э. Фостер и Р. Тордоффа; см. выше), а вот фрагменты историков IV в. (Феопомпа, Эфора) свидетельствуют о серьезных размышлениях авторов относительно задач и специфики произведений исторического жанра, относительно характера исторических источников и достоверности их сведений. Использование Древней комедии в качестве источника по истории Афин Бэрон рассматривает на материале фрагментов сохранившихся сочинений Дуриса Самосского (III в.). Этот эллинистический историк обращался к комедии чаще, чем его предшественники. Как показывает Бэрон, Дурис включал материал комедий в свои исторические труды, поскольку считал, что поэзия способна оживить и обогатить повествование. Цитирование комической поэзии Дурисом согласуется с его стремлением к красочности исторического рассказа.

Речь идет не о «духовном родстве» Клио и Талии, не о влиянии комического на труды историков позднеклассической и эллинистической эпох. Для древнегреческого историописания определяющим становится не развлекательный принцип повествования, но отыскание истинны, как определяет Фукидид: реконструировать прошлое «с помощью наиболее достоверных свидетельств» (Thuc. I.21.1 и его пресловутый принцип κτήμα ἐς αἰεὶ, *ibid.* I.22.4). Вослед за «прагматическим» и слишком уж «серьезным» описанием афинского «отца истории», который оказал влияние на многих эллинистических историков (здесь и Полибиев принцип *πραγματικῆ ἱστορίας*), историописание эллинов (да и всей античности) по большей части сформировало традицию, которую в немецкой историографии принято определять как *tragische Geschichtsschreibung* (см., например, [39; 37; 30; 19; 15; ср. в рецензии М. Майера: «Фукидид выступает как важный предшественник “трагической историографии” (“als wichtiger Vorläufer der ‘tragischen Geschichtsschreibung’”) в эллинизме» [20]).

Много написано о том, почему Фукидид отказывается от цитирования афинской драмы, причем даже в тех случаях, где это, казалось бы, уместно и необходимо. В объяснении этого «избегания комедии» (“avoidance of comedy”, p. 225) Бэрон следует общему мнению: афинский историк придерживался исключительно своей главной темы (Пелопоннесская война) и строго следовал методологии, определенной им в самом начале труда: недоверие поэтам, представляющим события искаженно, заботясь не об истине, но только о том, чтобы произвести приятное впечатление (Thuc. I.21). Я не соглашусь с объяснением, которое Бэрон указывает дополнительно, мол, Фукидиду была неприятна грязная критика Перикла в аттической комедии (специально об «афинском олимпийце» у комедиографов: [25]; см. также: [23; 26; 27; 34; 35; 36] и новый сборник «Аристофан и политики»: [11]). Этот тезис несостоятелен по причине того, что нам известно о Древней аттической комедии, где потешались надо

всеми и надо всем (почти) без обид, причем такого рода публичные театральные осмеяния (зачастую грубые, унижающие) были на руку афинским политикам, придавая им еще большую популярность (см. выше, в обсуждении первых трех очерков этого сборника). Много было сказано о параллелях, которые обнаруживаются у Фукидида и комедиографов (и даже трагиков — Софокла и Еврипида). Но остается вопрос: почему же в «Истории» нет ни одного случая цитирования и даже упоминания кого-либо из популярных авторов, сограждан-современников, служителей Талии, мастеров политической комедии? Ведь последних беспокоили актуальные вопросы современности — война и мир, гражданин и полис, демократия, олигархия и тирания, моральный кризис общества, болтуны-популисты, проч., — но эти же проблемы нашли отражение в труде нашего историка, значит, они его также интересовали и волновали. Является ли эта «фигура умолчания» Фукидида принципиальной для него, т. е. действительно ли он умышленно (и даже будто бы демонстративно) не обращает внимание на современных деятелей культуры?

Как показывает Бэрон, из комедиографов V в. историки IV и III вв. использовали тексты Платона, Евполида, Гераклида и других поэтов, современников Аристофана. А хиосский историк Феопомп «находился под влиянием политической комедии» Аристофана и Евполида, хотя Бэрон оговаривается, что у нас «нет прямых доказательств, подтверждающих это» (р. 226). Из более чем 400 сохранившихся фрагментов Феопомпа нет ни одного, в котором бы сохранились следы цитирования комедиографов. Но есть прямые доказательства использования Дурисом комических стихов в качестве иллюстраций своих тезисов, что свидетельствует об эрудиции самосского историка и его интересе к различным жанрам, и такая практика согласуется с собственным предписанием Дуриса о необходимости живости в историческом повествовании (р. 231, 232–233). В финале Бэрон сетует на то, что до нас не дошли теоретические трактаты Праксифана и других античных филологов, обращавшихся к проблеме использования комедии историописателями. Его финальный тезис отсылает к общей теме сборника о Клио и Талии: эти два жанра, «которые на первый взгляд имеют мало общего, возможно, все же могли что-то рассказать друг другу» (р. 234).

Очерк Бэрона единственный во всем рецензируемом сборнике, где не рассматривается проблема аудитории. Именно этим его фундированная и важная работа «выбивается» из общего тона сборника, посвященного теме Клио и Талия. Автор даже не ставит вопрос о читателях исторических сочинений. Его интересует политическая комедия последней четверти V в. как исторический источник для историописателей IV–III вв. Но было бы уместно хотя бы эскизно представить тему аудитории этих исследователей-интеллектуалов — наследников традиции Фукидида. Это вписалось бы в общую проблематику сборника.

В последнем разделе тома помещен индекс (р. 241–259), где указаны литературные, источники, надписи, схолии и папирусы, которые использованы авторами. К сожалению, в книге отсутствует именной указатель, который был бы уместен, учитывая широту античных и современных имен, встречающихся в этом сборнике.

Бесспорно, каждый раздел сборника является значительным исследованием по теме пересечений Клио и Талии. Все статьи проблемные, напряженные,

увлекательные, задорные. Здесь есть, с чем спорить, что обсуждать. И мне хотелось бы высказать несколько замечаний общего характера.

Введение и основные разделы книги обозначены как главы коллективной монографии (поэтому и в данном обзоре используется слово «глава»), но это собрание статей можно назвать «монографией» разве что условно. В сборнике освещаются лишь отдельные проблемы взаимодействия Клио и Талии на материале отдельных источников, он не дает широкого охвата заявленной темы и не представляет собой систематическое обсуждение взаимосвязей между комедией и историописанием. Здесь нет почти никого из аттических комедиографов, кроме Аристофана. Конечно, Аристофан — «отец комедии», от его богатого творческого наследия полностью сохранились 11 пьес и около 1000 фрагментов. Никто не спорит с тем, что Аристофан — *number one* в любом разговоре не только о Древней комедии, но и вообще о служителях Талии. Но ведь были десятки других комедиографов, его коллег, от произведений которых до нас дошел достаточно весомый архив — отрывков, конечно, но это не умаляет их значимости как источников. К большому сожалению, этот корпус фактически не учтен составителями рецензируемого сборника. В статьях разных авторов встречаются эпизодические упоминания Евполида, Евбула, комедиографа Платона, Гермиппа, Кратина и некоторых других комических поэтов, современников и соперников Аристофана, но все это лишь ссылки *ad locum*, и, по большому счету, они не вовлечены в дискуссию по теме Клио и Талия (кроме статьи Бэрона, где говорится об упоминании «малых комедиографов» историками IV и III вв.).

То же самое можно сказать про круг исторических произведений, который ограничивается по сути двумя именами: Геродот и Фукидид. Я уж не говорю о легионе «праотцов истории» — «догеродотиках» или современниках галикарнасского и афинского мэтров, — от сочинений которых дошли не только крохотки, но и существенные фрагменты, например, из Гелланика, Ферекида (тот и другой лишь дважды упоминаются в сборнике) и других. Однако в «Клио и Талии» почти ничего нет о Ксенофонте — третьем из тройки великих древнегреческих *patres historiae*. О комическом у Ксенофонта во всем томе имеется по «паре строк» в очерке Э. Барагванат и Э. Фостер (р. 15–16, 17) и у Д. Латайнера (р. 52–53). Хотя «младшему брату» Геродота и Фукидида, продолжателю дела последнего из этой пары «первосвященников Клио», можно было посвятить отдельную главу. Да и не только Ксенофонту, ведь составители тома ставили широкие задачи в исследовании «тандема» двух веселых муз — за пределами V и IV столетий. Поэтому помимо Дуриса, которому посвящен последний раздел тома, а также Эфора (р. 215, 226) и Феопомпа (р. 226–233; в статье Бэрона), можно было бы учесть труды других историков IV–III вв., их современников, в первую очередь, конечно, аттидографов Клидема, Фанодема, Андротиона, Филохора и других (ссылки на последнего встречаются лишь в очерке Тордоффа). Материал здесь не богатый, но важный для обсуждения темы афинской Древней комедии и исторической памяти эллинов в позднеклассическую и раннеэллинистическую эпохи. К тому же проблема взаимовлияния Клио и Талия в аспекте античной рецепции ранее специально не ставилась, в отличие от темы Геродот/Фукидид и комедия (*et vice versa*) или

темы иронии в произведениях «отцов истории». Еще раз отмечу, что сборник важный и интересный, но не хватает полноты, и это не монография.

Отсутствие широкого охвата темы дополняется и отсутствием единства оформления издания. Книга готовилась долго, но в итоге оказалась вычитана некачественно. Как я уже отметил в начале, во вводной статье несколько раз даны ссылки на книгу В. Вилля (р. 1, п. 2; р. 20, п. 55), но саму работу Вилля все же указать забыли. Имеется ввиду книга «Геродот и Фукидид: Рождение истории» (2015), где речь идет об «отцах истории», и последняя часть шестой главы называется «Смех и комизм» [38, S. 109–114]. Тоже и с монографией М. Райта — в статье ссылки на нее есть (р. 4 п. 12, 5 п. 15, 7, 23 п. 61), а в списке литературы она отсутствует. Напротив, в библиографии к разделу, подготовленному Томпкинсом названа работа американского политолога Р. Гилпина, которая в самой статье не задействована (*sic!*). Д. П. Томпкинс неоднократно упоминает Ф. Ницше (р. 101, 102, 116 и др.), но ссылки на работу немецкого философа (здесь единственную) даны с ошибкой: в библиографическом списке год первого издания «К генеалогии морали» указан верно — 1887ой, однако в примечаниях к статье дважды встречается 1878 г. (*sic!*): Nietzsche 1878 (р. 102 п. 7 и 117 п. 36). В статье Э. Фостер неоднократно (р. 129 п. 1, 138 п. 26, 152) приводятся неверные ссылки на работу А. Цакмакиса и Я. Костопулоса о Клеоне [33]: здесь указан 2013 год издания сборника «Фукидид — жестокий учитель?», хотя он вышел на два года раньше — в 2011 году.

Название комедии “Hippeis” («Всадники») в большинстве статей передано как “Knights”, но также “Equites” (см. *Index locorum*) и “Cavalry” (р. 165 прим. 38; 174, хотя в указателе этот вариант не учтен, см. р. 243, col. 1). Всюду в сборнике разноречивое написание имен: Alcibiades / Alkibiades; Pericles / Perikles; Socrates / Sokrates; Thoukydides / Thukydidies (причем, различное написание есть на одной странице); Cleophon / Kleophon; Cleon / Kleon; Cylon / Kylon; Nicias / Nikias; Cleomenes / Kleomenes; Achilles / Akhilleus; Electra / Elektra; Heracles / Herakles; Aeschylus / Aiskhylos; Aeschines / Aischines, но еще и Aiskhines (NB: все варианты этого имени в рамках одной статьи) и проч. Вот и попробуй при таких расхождениях найти по поисковику нужное имя в тексте.

Та же проблема и с окончаниями греческих имен, написание которых в сборнике различно: Herodotus / Herodotos; Hyperbolus / Hyperbolos; Hermippus / Hermippos, а то и Cratinus / Kratinos; Nicomachus / Nikomakhos; Phrynikhos / Phrynichus; имя Платон (и философа, и комедиографа) у всех авторов дано как Plato, но у К. Бэрона полтора десятка раз встречается Platon (хотя в его же статье в таблице 2 дважды указано Plato, р. 221), *et al.* Разноречивое написание географических названий и граждан полисов: всюду название поселения Kolonus, но при этом в индексе название Софокловой драмы по-английски указано “Oedipus at Colonus”; также Corinthian / Korinthian; Decelea / Dekeleia; Attic(a) / Attika; Laconic и Laconian(s) либо Lakonic и Lakonian(s); в статье Д. Латайнера неоднократно “Akharnians” (р. 31, 34, 55, 56), но у него же на с. 57 “Acharnians”. В статье Р. Тордоффа дано название комедии “Acharnians” (р. 174), но при этом “the deme of Akharnai” (р. 179 п. 77).

Сокращения имен авторов и названий произведений тоже, надо сказать, неуместно многовариантны: *Hellenica* / *Hellenika*; *Ach.* / *Akh.* (ссылки на комедию

«Ахарняне»); *Лус.* / *Lyk.* (Плутархов «Ликург»), Ксенофтоны и Плутарховы *Лас.* / *Lak.*; имя Андокида — *Andok.* либо *Andoc.*; *Ар.* / *Aristoph.* (Аристофан); *Ар.* / *Arist.* (Аристотель); ссылки на Фукидида встречаются в сборнике в трех вариантах: *Thuc.*, *Thuk.* и еще *Thouk.* и т. д., и т. п. Только М. Мэш оговаривает в начале своего очерка, что использует транслитерацию древнегреческих слов и «все авторы, исторические лица и места... указаны в латинской форме (e. g. *Thucydides, Alcibiades, Attica*)» (p. 153 n*).

Различны написания греческих слов, переданных латиницей, в первую очередь это касается диакритики. Встречаются лишние ударения в греческих словах: *φιλοβάρβαρος* (p. 92 n. 54); или неверно поставленный знак придыхания: *ἄνδρες* (p. 88) и проч. Есть ошибки в приводимых цитатах из источников, например, говоря о жанре «Аттид» (*Atthis*) (p. 211 f.), К. Бэрн допускает *lapsus* в греческой цитате из Марцеллина: *Ἀνδροτίων ἐν τῇ Ἀττιδί* (p. 212 n. 2), вместо *ἐν τῇ Ἀττιδί* (*Marcellin. Vita Thuc.* 28). В другом месте в статье того же автора «выпал» кусочек текста из Маркеллина (*Ibid.* 30): *καὶ ἐπεὶ μὲν ἔζη Ἀρχέλαος, ἄδοξος ἦν ὡς ἐπὶ πλείστον, ὡς <ὁ> αὐτὸς Πραξιφάνης δηλοῖ, κτλ.* (отсутствующая в цитате фраза здесь мной подчеркнута). Немало случаев *lapsus calami* иного рода. Например, в прим. 63 к статье Д. Лагайнера (p. 57) дана неточная ссылка на Аристофановых «Ахарнян»: 524–522 (*sic!*); здесь «обратный отсчет», а следовало указать: *Ach.* 520–521.

Такого рода расхождения в оформлении похожи на какой-то винегрет, что кажется нелепым в рамках одного издания. Редакторам следовало приложить усилия, чтобы оформить все части по единому принципу.

Д. П. Томпкин указывает на то, что литературные произведения некомические по содержанию иногда сами авторы относили к жанру комического. В качестве примеров он называет (p. 124) шпионский роман английского писателя Дж. Конрада «Тайный агент» и философский роман Т. Манна «Волшебная гора» (жанр которого немецкий писатель определил как “*humoristische Nihilismus*”). Из русской классики я бы дополнил две пьесы А. П. Чехова. «Чайку» драматург назвал комедией, хотя психологическая нервозность всех героев драмы создает у зрителя напряженное ожидание трагической развязки. Убитая героем чайка, его попытка покончить с собой и самоубийство в финале пьесы, искалеченная жизнь Нины Заречной («Я — чайка»), неразделенная любовь Маши и проч. — всё это, казалось бы, далеко от комедийного. Да и «Вишнёвый сад» — пьеса, жанр которой Чехов определил как комедию, имеет не только не смешной конец, но и в целом не юмористическое содержание: над кем смеемся? Да и смеемся ли, когда смотрим на сцене (или ныне на экране) эти произведения русского классика? «Константин Гаврилович застрелился...», последние слова Фирса и «Звук лопнувшей струны, ... слышно, как далеко в саду топором стучат по дереву». В финальных фразах этих драм звучит мотив смерти, гибели — героя, сада, небольшого привычного мирка, старого мира... И конечно, “*no laughing matter*”, однако драматург называет свои пьесы комедиями. В данном случае понимание комедии — это отстраненная позиция наблюдателя (автора / зрителя), которому терзания действующих лиц кажутся смешными — люди несостоявшиеся, жалкие, страдающие, мучимые страстями, сами себя загнавшие в угол.

Часто Древнюю аттическую комедию определяют как зеркало полисной жизни, причем она выступала *sui generis* как «кривое зеркало»: высмеивала социальные пороки и изъяны отдельных лиц, обличала и воспитывала сограждан (ср.: «Эффект зеркала (“над кем смеетесь?”) — высшего порядка: так учит эстетически глубокая драма» [З, с. 184, примеч. 509]). И в этом искаженном отражении зеркала в комичной и утрированной форме показаны бытовые сцены реальной жизни, в которых публика афинского театра запросто могла узнать себя. Как смачно расписывает Латайнер,

«Аристофан предоставляет откровенный и метафорический словарь для таких действий как испражняться, мочиться, хрипеть, отхаркивать (плевать и блевать). Анимализация ('animalise'; сравнение с животным. — А. С.), феминизация ('feminise'; сравнение с женщиной. — А. С.), инфантилизация ('infantilise'; сравнение с ребенком. — А. С.) и/или варваризация ('barbarise'; сравнение с инородцами-варварами. — А. С.)... своего оппонента, что умаляло его положение в обществе ('diminishes his standing'). Собственно сексуальный акт (изнасилование или его аналоги), хоть и не в такой мере, как нанесение увечий или убийство, в конечном счете, унижает своих или иноземных противников» (р. 39).

В этом смысле образцово-показательными являются тексты аттических комедиографов, которые ничуть ни жалели своих соперников: «грубые мужланы» (ἄνδρες φορτικοί, Aristoph. *Nub.* 524), обзывали, обличали, всячески унижали, и, можно сказать в этом же духе, по стенке размазывали. Ради красного словца по всем тогдашним правилам искусства смешивали коллег с грязью (а то и с чем похуже). И все это во славу искусства, во имя Диониса и Дике, ради верного служения покровительнице Талии.

А завершу я свой обзор замечанием культурологического характера. Читая очерк Д. Латайлера, действительно, может показаться, что юмор эллинов был более прямолинеен, откровенен и жесток, но все-таки, я бы воздержался от сравнения (конечно, лестного для современной публики), которое Д. П. Томпкинс приводит из статьи Н. Слэтера: «Зрители пятого века, похоже, обладали несколько более жестоким чувством юмора, чем мы» (р. 116 п. 35). В качестве примера, призванного убедить читателя в пуцее грубости юмора в древнегреческой культуре в сравнении с современной, Слэтер приводит [29, р. 358] смешную сценку из Аристофановых «Ахарнян» (729–835), в которой голодный мегарский купец продает на афинском рынке двух маленьких дочек-свинок Дикеополу. Конечно, дети в обмен на еду — это ужасно (и ужасно смешно у Аристофана!), и все же, что касается современных комедий, например, в кино, то цинизм, садизм, аморализм, имморализм и прочие «-измы», отражающие дух *black comedy* (в частности, американских кинокомедий), на мой взгляд, ставят сценку с мегарскими χοίρδια в «Ахарнянах» в положение какой-то детской шутки: Χύρρε, χύρρε / Κοῖ, κοῖ, κοῖ. Я ничуть не идеализирую эллинов, скорее, этот ответ на реплику Слэтера (и Томпкинса) как упрек современной культуре. Поистине, «Когда бы грек увидел наши игры...»

ЛИТЕРАТУРА

1. Борухович В. Г. Геродот галикарнасец или Геродот фуриец? (К вопросу об авторской редакции введения в «Историю» Геродота) // Вестник древней истории. 1974. № 1 (127). С. 127–132.
2. Лурье С. Я. Геродот. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. 212 с.
3. Позднев М. М. Психология искусства. Учение Аристотеля. М.; СПб.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 816 с.
4. Сеницын А. А. Геродот, Софокл и египетские диковинки (Об одном историографическом мифе) // Античный мир и археология. 2006. Вып. 12. С. 363–405.
5. Сеницын А. А. Фукидид и Геродот, повлиявшие друг на друга? (по поводу одного «интересного нюанса») // Античный мир и археология. 2013. Вып. 16. С. 39–55.
6. Сеницын А. А. Геродот об изгнании варваров из Европы и проблема завершенности первой «Истории» // Метаморфозы истории: Науч. альманах. Вып. 10. Псков: Псковск. гос. ун-т, 2017. С. 35–92.
7. Сеницын А. А. Канаты и мосты греко-персидской войны // Iranica: Иранские империи и греко-римский мир в VI в до н. э. — VI в н. э. / под ред. О. Л. Габелко, Э. В. Рунга, А. А. Сеницына, Е. В. Смыкова. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2017. С. 137–171.
8. Сеницын А. А. Замечания к стратегии Фукидида 424/3 г. до н. э. // ПЕНΤΗΚΟΝΤΑΕΤΙΑ. Исследования по античной истории и культуре. Сборник, посвященный юбилею Игоря Евгеньевича Сурикова / под ред. О. Л. Габелко, А. В. Махлаюка, А. А. Сеницына. М.; СПб.: Издательство РХГА, 2018. С. 123–128.
9. Сеницын А. А., Светлов Р. В. Полис, театр, политика: мудрец Сократ, его воспитанник и заступник Алкивиад, злободневная комедия Аристофана «Облака» и идеологическая борьба в демократических Афинах (Предисловие к новой публикации статьи В. Г. Боруховича «Аристофан и Алкивиад») // ESSE: Исследования по философии и теологии. 2019. Т. 4. № 1. С. 401–485.
10. Суриков И. Е. Геродот. М.: Молодая гвардия, 2009. 412 с. 11. Aristophanes and Politics: New Studies / ed. by R. M. Rosen, H. P. Foley. Leiden; Boston: Brill. 286 p.
12. Bétant E. — A. Lexicon Thucydideum. Vol. 2. Genevae: Carey, 1847. 522 p.
13. Dewald C. Humour and Danger in Herodotus // The Cambridge Companion to Herodotus / ed. by C. Dewald, J. Marincola. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 145–164.
14. Dover K. J. Aristophanes 'Clouds' / ed. with Introduction and Commentary by K. J. Dover. Oxford: At the Clarendon Press, 1968. CXXXVIII, 285 p.
15. Fornara C. W. The Nature of History in Ancient Greece and Rome. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1983. XIV, 215 p.
16. Henderson J. Thucydides and Attic Comedy // The Oxford Handbook of Thucydides / ed. by R. K. Balot, S. Forsdyke, E. Foster. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 605–620.
17. Lateiner D. Heroic Insults: Dis-Honor in Homeric Discourse. San Diego: State University, 2004. 27 p.
18. Lateiner D. Ou kata Nomon: Obscene Acts and Objects in Herodotus' Histories // Ancient Obscenities: Their Nature and Use in the Ancient Greek and Roman Worlds / ed. by D. M. Dutsch, A. Suter. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015. P. 91–124.
19. Malitz J. Thukydides' Weg zur Geschichtsschreibung // Historia. 1982. Bd. 31. H. 3. S. 257–289.
20. Meier M. [Rez.:] Hans-Peter Stahl: Thucydides. Man's Place in History, London: The Classical Press of Wales 2003 // Sehepunkte: Rezensionjournal für die Geschichtswissenschaften.

Bd. 4. 2004. Nr. 11. [15.11.2004] URL: <http://www.sehepunkte.de/2004/11/5918.html> (дата последнего обращения: 12.09.2020).

21. Mhire J. J., Frost B.-P. (ed.) (2014) *The Political Theory of Aristophanes: Explorations in Poetic Wisdom* / ed. by J. J. Mhire, B.-P. Frost. Albany, NY: State University of New York Press. 370 p.

22. Nesselrath H.-G. *Ancient Comedy and Historiography: Aristophanes Meets Herodotus* // *Ancient Comedy and Reception: Essays in Honor of Jeffrey Henderson* / ed. by S. D. Olson. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014. P. 51–61.

23. Ruffell I. A. *Politics and Anti-Realism in Athenian Old Comedy — The Art of the Impossible*. Oxford: Oxford University Press, 2011. XII, 499 p.

24. Rutherford R. B. *Herodotean Ironies* // *Histos*. Vol. 12. 2018. P. 1–48.

25. Schwarze J. *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*. München: C. H. Beck, 1971. 219 S.

26. Sells D. *Parody, Politics and the Populace in Greek Old Comedy*. London et al.: Bloomsbury Academic, 2019. IX, 291 p.

27. Sidwell K. *Aristophanes the Democrat: The Politics of Satirical Comedy During the Peloponnesian War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. XV, 407 p.

28. Sinitsyn A. A. τὰ ὄπλα τῶν γεφυρέων of the Persian War: Herodotus on the Banishment of the Barbarians out of Europe and the issue of the Completeness of the First the 'History' // *Acta Archaeologica Lodziensia*. 2019. Vol. 65. P. 83–124.

29. Slater N. W. *Making the Aristophanic Audience* // *American Journal of Philology*. 1999. Vol. 120. No. 3. P. 351–368.

30. Stahl H. — P. Thukydides. *Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozess*. München: Beck, 1966. VIII, 187 S.

31. Steinbock B. *Social Memory in Athenian Public Discourse: Uses and Meanings of the Past*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2013. XII, 411 p.

32. Strasburger H. *Komik und Satire in der griechischen Geschichtsschreibung dargebracht von Freunden und Schülern* // *Festgabe für Paul Kirn zum 70. Geburtstag* / hrsg. von E. Kaufmann. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1961. S. 13–45.

33. Tsakmakis A., Kostopoulos Y. *Cleon's Imposition on his Audience* // *Thucydides — A Violent Teacher? History and Its Representations* / ed. by G. Rechenauer, V. Pothou. Göttingen: V&R unipress, 2011. P. 171–183.

34. Vickers M. J. *Pericles on Stage: Political Comedy in Aristophanes' Early Plays*. Austin: University of Texas Press, 1997. XXXIV, 255 p.

35. Vickers M. J. *Sophocles and Alcibiades: Athenian Politics in Ancient Greek Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 2008. X, 205 p.

36. Vickers M. J. *Aristophanes and Alcibiades: Echoes of Contemporary History in Athenian Comedy*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015. XXI, 241 p.

37. Walbank F. W. *History and Tragedy* // *Historia*. Bd. 9. H. 2. 1960. P. 216–234.

38. Will W. *Herodot und Thukydides: Die Geburt der Geschichte*. München: C. H. Beck, 2015. 280 S.

39. Zegers N. *Wesen und Ursprung der tragischen Geschichtsschreibung*. Inaugural-Dissertation... der Universität zu Köln. Köln [o.V.], 1959. 88 S.

А. А. Ермичев

**КНИГА О М. И. ЛОТ-БОРОДИНОЙ
(Тереза Оболевич. Мирра Лот-Бородина, литератор, философ,
богослов. СПб., Нестор-история, 2020. 352 с.)**

Фамилия Лот-Бородиной знакома любителям и знатокам русского послеоктябрьского зарубежья. Она часто мелькала «около» чего-то большого в эмиграции. Теперь появилась очень хорошая книга о жизни замечательно одаренной женщины с такой странной, непривычной русскому слуху фамилией.

Миропия (таково ее подлинное имя) Ивановна Бородина родилась в Петербурге в 1882 г. и скончалась во Франции в 1957 г. Она училась на Бестужевских курсах, а в 1906 г. поступила в Сорбонну, чтобы изучать французскую средневековую литературу. В 1909 году она вышла замуж за своего профессора, историка-медиевиста Ф. Лотта и с тех пор жила во Франции, полюбив ее как вторую родину и предпочитая ее первой — России, с ее царизмом, некультурностью, гнетом власти, отсутствием политической свободы, ужасами большевистской революции и лицемерием русских вождей коммунизма. (с. 77). Впрочем, при всем этом, Лот-Бородина видела, что русский человек от природы гениален (с. 78). По-видимому, ее следует понять так: русский — варвар, но не без искры Божьей... Что тут скажешь? Многие русские не любили Россию; — это у них болезнь такая... Бог с ними...

Связей с родственниками и знакомыми, оставшимися на первой родине, она не прерывала. Когда же после 1917 г. население русского зарубежья стало огромным, то его религиозная жизнь покорила нашу героиню — специалиста по средневековой литературе, уже предметом своим подготовленной к восприятию религиозных ценностей. «Она жадно впитывала в себя различные веяния, бывшие в русской жизни, а когда окончательно определилась ее тяга к православию, она обратилась к изучению св. Отцов», — так о героине книги вспоминал о. В. Зеньковский. (с.108)

Книга сестры Терезы Оболевич хорошо построена. Первая глава довольно подробно рассказывает о биографии героини — и как частного лица, и как участника религиозно-философских обсуждений в среде русской эмиграции.

Вторая — большая глава — в сорок страниц, рассказывает о ее исследованиях европейской средневековой литературы (куртуазный роман и его виды, изображение в нем любви, легенда о Св. Граале). Отдельным параграфом уделено внимание к поэтическим опытам М. И. Лот-Бородиной. Они насыщены сильным религиозным чувством.

Совершенно замечательна третья глава, посвященная патристическим штудиям Лот-Бородиной. В первой части ее проанализированы взгляды Лот-Бородиной на концепцию обожения при понимании различий у западного и восточного христианства при подходе к ней. «В то время как Августин понимал образ Бога в человеке только как «отдаленный отблеск», греческие отцы учили об «идеальной копии» Обожение есть задача и цель пути, ведущего к преобразованию, а точнее, к восстановлению целостности человеческой природы, достижению единства с Богом, возвращения к нему посредством божественного усыновления... Обожение — это обновление всего эмпирического мира, биосферы и космосферы, terra nova — «новая земля², но не «апокатастазис», т. е. всеобщее спасение в значении Оригена». (с. 221) Скажем сейчас же, что тезис обожения стал центральным для русской религиозной философии от Чаадаева до Флоренского и популярен у современных отечественных философов и богословов.

Помимо того, в этой части рассмотрены иные аспекты этой концепции — этапы обожения, различие Восточной и Западной мистики, смысл христианского страдания, смысл блаженства и счастья и др. Вторая часть этой содержательной главы рассказывает об исследованиях Лот-Бородиной творчества выдающегося представителя византийской богословско-мистической литературы XIV века Николая Кавасилы. Ее книга показывала Кавасилу как преданного сторонника и продолжателя учения Св. Григория Паламы и одного из наиболее типичных и блестящих представителей восточно-христианской патристики, ее увенчанием. (см. с. 237)

Четвертая последняя глава «М. Лот-Бородина и русская религиозная философия» является, скорее, собранием рассказов об интеллектуальных связях героини книги с рядом выдающихся русских мыслителей, представленных здесь в следующем порядке — Карсавин, Флоровский, Вл. Лосский, Булгаков, Бердяев, Шестов, Франк и Струве. В этой главе историк философии и общественной мысли России может обнаружить множество любопытных и необходимых для его работы сведений. Например, биограф С. Л. Франка может узнать, что «философ сравнивал силу ее духовного воздействия на него с влиянием его ближайшего друга П. Б. Струве». (с. 286)

Давая заключительную характеристику своей героини, сестра Т. Оболевич отмечает, что «Лот-Бородина была настоящим мыслителем, одаренным богословом и проникновенным вдумчивым философом — в самом широком и в то же время строгом (исконном, античном и патристическом) смысле этого слова как возлюбившего Мудрость» (с. 308). Тем более, автор жалеет, что по разным житейским и общественным обстоятельствам Мирра Ивановна не сумела вполне реализовать свои творческие возможности. Сделанное ею в тех четырех областях творчества, что названы в заголовке книги, автор оценила как «дополнительные» заметки «на полях» интеллектуальной истории более

знаменитых мыслителей, как, например, о. Г. Флоровский, Николай Бердяев или Семен Франк, с которыми она активно общалась и вела переписку» (с. 10). Согласимся, что М. И. Лот-Бородина не является фигурой первого ряда в истории русской культуры, быть может, даже не второго... Но вместе со своими более именитыми современниками она создавала нашу культуру и потому мы не можем не дорожить ею; помимо того, ее творчество являет нам примеры полутонов и оттенков отечественного мышления, делая наше восприятие его более точным и тогда же объемным.

Свое повествование о Мирре Ивановне Лот-Бородиной сестра Тереза опирает на большой документальный материал, добытый ею в архивах и библиотеках разных стран. Замечательна большая подборка фотографий героини книги и ее ближайшего окружения. Превосходным дополнением к содержанию книги является библиография М. И. Лот-Бородиной и именной указатель. Книга очень профессионально сделана. Я лично заметил только одну опечатку на с. 210.

Остается пожалеть, что книга о М. И. Лот-Бородиной написана не русским автором, а полячкой. Это замечание выводит нас за пределы рецензии, а, именно, на большое и прискорбное обстоятельство — в России нет внятно очерченной (в теоретических и методологических границах) научной школы историков русской мысли.

НАШИ ПОТЕРИ

*М. А. Маслин**

**ПАМЯТИ АНДЖЕЯ ВАЛИЦКОГО
(15.05.1930, ВАРШАВА — 21.08.2020, ВАРШАВА)**

На 91-м году жизни скончался Анджей Валицкий, всемирно известный польский историк русской мысли, академик Польской академии наук, Professor Emeritus университета Нотр Дам, Индиана, США. Валицкий был автором более 400 работ, из них более 20 книг на польском и английском языках, которые переведены на русский, итальянский, японский, испанский, украинский языки. Четыре монографии Валицкого переведены на русский язык, в т. ч. его докторская диссертация «В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства» (М.: Новое литературное обозрение, 2019. 694 с.). В этой монографии Валицкий предложил свой собственный подход, акцентирующий необходимость понимания консерватизма в целом и философии славянофилов в частности как производных не от какой-либо политической позиции, а как типа мировоззрения, основанного на целостном видении мира, как осмысленную систему гносеологических, этических и эстетических ценностей, внутренне согласованную в рамках особого «славянофильского стиля». Среди выразителей этого стиля были не только представители собственно славянофилов — Иван Киреевский, Алексей Хомяков, Константин Аксаков, но и те мыслители, которые выступали их предшественниками, а именно М. М. Щербатов и Н. М. Карамзин. Отдельное внимание уделено

* Михаил Александрович Маслин, доктор философских наук, профессор, заслуженный профессор Московского государственного университета, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

В. Ф. Одоевскому, автору первого русского философского романа, в котором нашли отражение идейные искания, близкие будущему славянофильству. Консерватизм, по Валицкому, — это мировоззрение и стиль мышления, противостоящие буржуазному либерализму и рационалистически-просветительской философии, сформировавшиеся в виде различных концепций консервативного философского романтизма. В состав мировоззрения и стили консервативного романтизма входят идеи не только таких признанных консерваторов, как Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев, но также идеи А. И. Герцена и народников, причем в «русском социализме» Валицкий обнаруживал отчетливую связь между народнической и славянофильской утопией. Такая своеобразная версия консерватизма объясняется, по Валицкому, спецификой русской ситуации. В России до начала XX в. не было не только консервативных, но и вообще каких-либо политических партий, и потому любые программы социальных преобразований за невозможностью их реализации в политической практике самодержавного государства неизбежно принимали форму утопических философских конструкций, ибо на утопичность их обрекала сама российская действительность, делавшая невозможной реальную борьбу за конкретные политические цели. Именно эта специфика служит объяснением ключевых слов, вынесенных в заглавие книги Валицкого — «в кругу консервативной утопии». В этот круг в силу исторически сложившихся особенностей самого существования философской мысли в России Валицкий включает не только идейные образования традиционалистского типа, характеризующиеся легитимизмом и охранительством, но также и те идеи, которые отнюдь не были нацелены на консервацию устоев, в т. ч. русский социализм Герцена и философию всеединства Соловьева. В указанном смысле и левые, и правые, и либералы-западники оказались в одном кругу консервативной утопии, составляя вместе то, что Валицкий впоследствии назвал единым «потокотом идей».

Смерть Анджее Валицкого — утрата невозполнимая. Умер «последний из могикан», лидер научного западного россиеведения, распространитель неискаженных и научно достоверных сведений о России во многих странах. Кроме Польши и США он читал лекции по русской интеллектуальной истории (истории идей) в Японии, Великобритании, Австралии. Книга Валицкого «История русской мысли от Просвещения до марксизма» до сих пор является основным англоязычным учебником по русской философии. Она издавалась ежегодно Стэнфордским университетом с конца 70-х гг. прошлого века до 2005 г. включительно. Позднее Валицкий существенно расширил предметную область этой книги, опубликовав на английском языке книгу «Поток идей. История русской мысли от Просвещения до религиозно-философского Ренессанса» (2015). Это научное издание, основанное на самостоятельном авторском анализе русских первоисточников, а не на переводах и чужих стереотипных мнениях, что нередко свойственно зарубежному «взгляду со стороны». Особое значение Анджее Валицкий придавал личному и теоретическому влиянию на него двух русских эмигрантов еврейского происхождения — Сергея Гессена и Исаяи Берлина, глубоко укорененных в европейской философии и в то же время тесно связанных с идейными традициями дореволюционной русской интеллигенции. Берлин, будучи

мыслителем рационалистического склада, не испытывал особого интереса к русской религиозной философии. Самым любимым его русским мыслителем был А. И. Герцен. Что же касается Гессена, то от него Валицкий унаследовал интерес к Серебряному веку и к русской религиозной философии. Валицкий сумел в своем творчестве синтезировать и развить, условно говоря, «линию Берлина» и «линию Гессена». Описание двух разных течений внутри относительно единого русского потока идей, формирующегося начиная с эпохи Просвещения, составляет основной предмет монографии Валицкого. Суть концепции книги отражена в ее названии — «Поток идей». В этом названии нет ничего искусственного или вычурного. «Поток идей» является удачной метафорой сути русской мысли в качестве цельного, но разноликого и разнохарактерного внутри себя потока. Логическое завершение к началу 10-х гг. XX в. первого течения, основанного на «культуре секулярного радикализма, унаследованной революционным марксизмом», и расцвет второго, основанного на «неоидеализме и неолиберализме эпохи Серебряного века», составляют вместе то, что Валицкий называет «существенно важной паузой» в истории русской мысли. Введенное Валицким понятие «пауза» (caesura) требует разъяснения. Если бы монография была написана по-русски, то здесь было бы более уместно русское слово «веха», имеющее для русского интеллектуальной истории символический смысл, поскольку оно ассоциируется с названием исторического сборника «Вехи» (1909). С этого момента, считал Валицкий, русская культура вступает в период драматического дуализма, поскольку культура интеллектуальной элиты становится отделенной от культуры революционной России. Революционный марксизм в качестве формального наследника русского секулярного радикализма к этому времени потерял творческую связь в области философии как с европейскими, так и с собственными русскими традициями. На первый план вышла догматизация В. И. Лениным учения Маркса в интересах тоталитарного партийно-идеологического доминирования в области теории. Любые попытки каким-либо образом соотнести марксизм с иными философскими течениями (ницшеанством, эмпириокритицизмом, эмпириомонизмом, богоискательством) тотально подавлялись Лениным во фракционной партийной борьбе. Это отражено в его «Материализме и эмпириокритицизме», пропитанном особой ненавистью к любым проявлениям религиозно-философской мысли, которая была во главе противоположного течения. Но именно последняя в начале XX в. стала духовным центром и средоточием общественной активности, связанной с проблематикой церкви, семьи, образования, национальной культуры в целом. Философия Ленина, всецело направленная на захват власти, напротив, вне узких партийно-политических рамок была совершенно неизвестна в России. Валицкий обращает внимание на то, что в сборнике «Вехи», большинство авторов которого были бывшие «легальные марксисты», главное философское произведение Ленина было полностью проигнорировано и ни разу не было упомянуто ввиду того, что книга Ленина не имела общекультурного значения и не могла рассматриваться в России в качестве репрезентативного продукта марксистской культуры. Этот воинствующий атеизм Ленина явился одним из самых ярких свидетельств его отрыва от русской философской проблематики.

Универсальных знатоков русской философии, равных Валицкому, на Западе сейчас нет, хотя существуют авторы, которые пишут о тех или иных локальных сюжетах или отдельных персоналиях. Не удивительно, что сегодняшней западной обыватель верит самым вульгарным и фантастическим мифам о России. Моя личная переписка с академиком Валицким, начавшаяся в 1997 г. и продолжавшаяся практически до самой его кончины (в настоящее время она готовится к публикации), убедила меня в том, что академик Валицкий был настоящим ученым-русофилом, чьи знания о русской мысли в целом, без изъятий и искажений были превосходны и несравнимы с чьими-либо иными. В России труды Валицкого пользуются весьма широкой академической известностью. Его работы вошли в научный оборот, стали частью современной научной историографии русской мысли, хотя обращение к ним зачастую носит лишь своего рода ритуальный характер.

К сожалению, практически незамеченной российской научной гуманитаристикой осталась последняя прижизненная книга Валицкого под названием «О России иначе», вышедшая на польском языке в 2019 г. То, что последняя книга выдающегося знатока России осталась «незамеченной», выглядит немым и красноречивым укором для ведущих разного рода праздные и пустые пропагандистские разговоры о необходимости использования «мягкой силы» для создания положительного образа России за рубежом. Их расплодилось великое множество. Как правило, эта болтовня направлена в сторону самовосхваления всего «нашего» и отрицания всего «ихнего». Невежественная российская пропаганда совершенно не знает о существовании зарубежных союзников русской культуры и философии. Само название книги Валицкого свидетельствует о том, что она направлена против господствующей в Польше русофобии, за что Валицкого ненавидят польские власти, хотя он и является действительным членом Польской Академии наук. После длительной работы за рубежом Валицкий вернулся в Польшу в 2005 г. и был удостоен высокой польской правительственной награды вместе со знаменитым режиссером Анджеем Вайдой и выдающимся композитором и дирижером Кшиштофом Пендерецким. Ожидалось, что «специалист по России номер один» станет таким же «специалистом по русофобии» и присоединится к хору ненавистников России. Эти ожидания были мотивированы тем, что Валицкий приобрел на Западе большую научную известность, став в 1998 г. лауреатом престижной премии Бальцана, которую он получил в Риме из рук президента Итальянской республики. Но не тут-то было. Человек, вся жизнь которого, по его собственному признанию, «была эмоционально связана с Россией», вовсе не собирался заниматься ее очернением. В конце 2019 г. в Варшаве состоялась презентация последней опубликованной на польском языке книги академика Анджея Валицкого. Польский обозреватель Матеуш Пискорский, автор статьи на портале «Eurasia Daily», посвященной этому событию, подчеркнул, что выход в свет последней книги Валицкого перерастает рамки научного события и является своего рода вызовом польскому правящему политикуму, проводящему «глубоко ошибочную восточную политику», как ее охарактеризовал автор книги в своем вступительном слове к презентации книги. («О России иначе»: в Варшаве презентована книга Анджея Валицкого. См: <https://>

eadaily.com/ru/news/2019/12/17/o-rossii-inache-v-varshave-prezentovana-kniga-andzheya-valickogo, опубликовано 17 декабря 2019). Заглавие данной книги, представляющей сборник философско-публицистических статей академика, опубликованных в последние годы в различных польских журналах, можно считать эпиграфом ко всему написанному Валицким о России, характерным определением оригинальной авторской концепции русской интеллектуальной истории, созданной выдающимся польским ученым (Walicki A. O Rosji Inaczej. Fundacja Oratio Recta. Warszawa, 2019. 363 s.).

Обширное предисловие к последней прижизненной книге философской публицистики Валицкого «О России иначе» написано в виде диалога с профессором Варшавского университета, его учеником и единомышленником Янушем Добешевским, крупным специалистом по русской религиозной философии. (О личности Добешевского Валицкий многократно и позитивно отзывался в переписке с автором этих строк.) С симпатией Валицкий отозвался в своем предисловии о кафедре истории русской философии Московского университета, причем ряд ее работ он назвал пионерскими, в т. ч. антологию «О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья» (1992) и энциклопедию «Русская философия» (2007, 2014, 2020). От Добешевского автором этих строк был получен экземпляр последней книги академика с любезной дарственной надписью. Предисловие к ней является своего рода эпилогом к обширнейшим и многообразным исследованиям академика по русской интеллектуальной истории, причем история здесь очень тесно связана с современностью и с переживаниями о будущем нашей страны.

ПРОТОИЕРЕИ ВАСИЛИИ СТОЙКОВ

20 сентября 2020 года, на 92-м году жизни, отошел ко Господу первый проректор Санкт-Петербургской духовной академии, заслуженный профессор, выдающийся педагог и пастырь протоиерей Василий Стойков.

В 1955 году в Николо-Богоявленском соборе Ленинграда он был рукоположен в сан диакона, в том же году отец Василий окончил Ленинградскую духовную академию, и вся его дальнейшая жизнь и служение, вплоть до последних дней, были посвящены развитию богословского образования и науки в Северной столице.

В 1993 году, будучи ректором Санкт-Петербургских духовных школ, он поддержал учреждение Русского христианского гуманитарного института (в настоящее время — РХГА), оказав доверие и молодому коллективу энтузиастов, и новой линии культурно-просветительской деятельности. С его благословения и по сей день Русская христианская гуманитарная академия успешно реализует проект ценностной, духовно ориентированной образовательной модели в тесном сотрудничестве с одним из ведущих учебных заведений Русской Православной Церкви.

Имя отца Василия Стойкова, его теплое сердечное пастырское отношение к РХГА и неизменная поддержка всегда останутся в наших сердцах.

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ ХОРУЖИЙ **(5 октября 1941 – 22 сентября 2020)**

С именем Сергея Сергеевича Хоружего в отечественную философскую мысль вошла утверждающая жизненная сила, стяженно соединившая в себе точное научное знание, глубокую и оригинальную философскую рефлексию и умение быть в диалоге культур в качестве переводчика и герменевта. И сейчас в переживании утраты человека, знаменовавшего собой целую эпоху, становится особенно ясно, что творческое и человеческое бытие совершенно уникально, и с уходом такого человека, как С. С. Хоружий, образуются провалы в действии мысли и утверждающего жизнь философского творчества.

С именем С. С. Хоружего в памяти последних десятилетий прошлого века и первых десятилетий текущего века связано обретение новых идей и образов духовного опыта, открытие горизонтов актуальной философской мысли. К этому нужно добавить умение ярко представить эти идеи, создание такой энергии творчества, что она начинает сближаться с непосредственно явленным духовным опытом и обладает эстетическим и почти магическим обаянием. Имя С. С. Хоружего в высшей степени связано с открытием и пониманием философско-богословских сочинений отечественных и мировых создателей произведений духовного творчества. Вместе с творчеством С. С. Хоружего несколько поколений российских исследователей обратились к истокам христианской мысли, погружались в глубины традиции исихазма, чтобы синергично ощутить близость Абсолютного.

Сергей Сергеевич Хоружий объединял в себе точность и строгость, присущую естественнонаучной парадигме знания, умение чутко слышать сквозь время бытийный язык духовности и обладал уникальной личностной энергетикой, которая и позволяла ему соединять, казалось бы, несводимое. Этот «синергичный» дар, думается, и дал возможность физику по базовой специальности обнаружить глубинную близость восточно-христианского учения об обожении с антропологическим запросом, услышать созвучие природного и трансцендентного и «перевести» это созвучие на философский и научный язык современности.

Умное делание, которое соединено в синергичной антропологии С. С. Хоружего с некоторыми позициями феноменологии и гуманистического экзистенциализма является ярчайшим примером достижений современной философской мысли, стремящейся определить и обосновать стяженность разных форм знания и духовного опыта в таком едином целом, где они пребывают в особенной множественности целостного знания, причем именно духовный опыт намечал горизонты становления и оптику рассмотрения.

С. С. Хоружий, автор синергичной антропологии, в центр внимания своего философского просвещения полагал *аскетическое учение* восточной церкви: исихазм и умное делание, которое соединены с идеями экзистенциализма и феноменологией. Так в его подходе осуществлена критика метафизического и эссенциалистского взгляда на человека. Предложенная «энергичная» модель («человек как *совокупность* энергий») более всего оказалась созвучной переживаниям и поискам «безгеройного» времени. Синергия как совмещение природного и сверхприродного становилась силой утверждения подлинно человеческого существования. Открывались не только новые горизонты мысли о человеке, но просветы и мерцания пути «лестницы восхождения».

Доклады и выступления Сергея Сергеевича Хоружего вызывали обсуждения и продуктивные научные споры, академические изыскания и открытия в областях, ранее казавшиеся отдаленными друг от друга. Деятельность ученого творчески и с огромным потенциалом сказалась не только в обретениях синтеза знания и опыта, но предстает теоретическим и экзистенциальным опытом такого синтеза. И это было многократно усилено его интеллектуальным и личностным обаянием. По существу, он задавал такой уровень междисциплинарности, который раньше невозможно было бы даже представить. С. С. Хоружий был предан делу своей мысли, всегда представлял искренним, открытым к общению человеком, талантливым просветителем.

Сергей Сергеевич любил приезжать в Санкт-Петербург, в стенах Русской христианской гуманитарной академии были прочитаны его знаковые доклады, которые собирали полный зал, и сегодня академия бережно хранит стенограммы и видеозаписи его выступлений. Для нас он был не только почетным профессором РХГА, автором книг, печатавшихся в нашем издательстве; он был одним из столпов утверждения Истины, освещавшим новые пути знания и веры, вдохновителем не одного поколения наших педагогов и студентов. И сегодня теплые и благодарные воспоминания о Сергее Сергеевиче Хоружем скрасят нам тяжелые минуты прощания.