

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫЙ ЦЕНТР
ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ
И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА И ДОКТОРАНТУРА
ИМ. СВВ. РАВНОАП. КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ



XX межвузовская научная конференция

БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР

ОРГКОМИТЕТ

проф. Д. К. Богатырёв (председатель оргкомитета),
проф. А. А. Ермичев, проф. А. М. Прилуцкий,
проф. Г. И. Григорьев, проф. Р. В. Светлов, проф. В. А. Щученко,
доц. И. А. Вахрушева, доц. О. Г. Оленчук, доц. С. М. Капилупи,
проф. Д. В. Шмонин (зам.председателя оргкомитета).

РАБОЧАЯ ГРУППА ПО ПОДГОТОВКЕ И ПРОВЕДЕНИЮ КОНФЕРЕНЦИИ

В. А. Егоров (отв. организатор), Т. Н. Рейзвих, Т. Н. Воробьёва, Л. В. Рябова

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

**XX МЕЖВУЗОВСКАЯ
НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР
14–16 ДЕКАБРЯ 2017 Г.**

СБОРНИК ДОКЛАДОВ

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии

Санкт-Петербург
2018

Представлено к печати рабочим оргкомитетом
XX межвузовской научной конференции
«БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР»

Материалы докладов публикуются
без издательского редактирования

Отв. за выпуск Д. В. Шмонин
Издание подготовил В. А. Егоров

XX межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир» 14–16 декабря 2017 г. Сборник докладов / Отв. ред. Д. К. Богатырёв, Д. В. Шмонин. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2018. — 230 с.

ISBN 978-5-88812-908-1

XX ежегодная конференция молодых ученых «Бог. Человек. Мир» проводится с целью обсуждения актуальных проблем в области исследования вопросов, связанных с изучением социокультурных, духовно-нравственных аспектов существования современного человека, а также формирования объемного видения феномена религии.

Междисциплинарность конференции, актуализация проблем стоящих перед миром и обществом, создание единого пространства для совместного творческого поиска историков, философов, богословов, религиоведов, психологов, филологов, культурологов — все это делает конференцию «Бог. Человек. Мир» уникальным событием в научной жизни Санкт-Петербурга. Благодаря участию в совместных дискуссиях на конференции создаются условия для творческой активности, самостоятельности молодых исследователей в их научной деятельности, расширяется научное сотрудничество между вузами, устанавливаются межличностные и межвузовские контакты. В рамках работы конференции происходит диалог светской и религиозной мысли, осмысляются вопросы взаимосвязи науки и религии, религии и образования, межкультурной и межрелигиозной коммуникации, обсуждается роль и место религии в современном обществе.

ISBN 978-5-88812-908-1

© Коллектив авторов, 2018
© Издательство РХГА, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Образы культуры в музейном пространстве: Россия. Европа. Восток

Светлова Е. А.

От великой княгини Елизаветы Федоровны

до преподобномученицы.

Духовно-историческое наследие

Марфо-Мариинской обители..... 11

Голенева Е. Ф.

Этюды о Голландии.

Религия, искусство, мировосприятие 15

Залаяева А. Р.

Религиозное сознание в художественных формах:

храмы и культовые постройки социализма 19

Котина О. И.

Тема любви в японском искусстве: мир ритуала и поэзии 25

Новикова Ю. А.

Философия Китая:

лики и образы в музейном пространстве 29

Клыкова А. И.

Венецианская биеннале: русский павильон 33

Трофимова Н. Ю.

Творческое наследие эстонского скульптора Амандуса Адамсона..... 37

Бушинева В. В.

Особенности развития современной музейной экспозиции..... 41

Религия: исторические и актуальные вопросы

Стрельцова Л. А.

Формы традиционных верований лимбу: проблемы определения..... 45

<i>Ашихмин А. В.</i> Религиозность и конфессиональная идентичность университетского человека 1820–1830-х годов: на примере Петербургского университета	49
<i>Можайская К. А.</i> «Апостол» Мангаревы Оноре Лаваль и его наследие.....	53
<i>Смоленков О. В.</i> Этическая проблематика взаимодействия рекламы и религии	59
<i>Пызилов Д. Д.</i> Фантастика и мифология: религиозные мотивы в творчестве Г. Ф. Лавкрафта	62
<i>Лисина Ю. А.</i> Альтруизм и эмпатия в контексте научного познания религии	66
<i>Кутарев О. В.</i> «Жития Св. Оттона Бамбергского» в ряду источников о славянском язычестве	71
<i>Ефремова А. А.</i> Философия духовного пути в раннем буддизме	76

Богословие и библеистика: история и современные исследования

<i>Кузьмин Е. В.</i> Библейские и античные языческие параллели к обряду жертвоприношения в «Сефер Разиэль Га-Малах» («Книга Ангела Разиэля»)	80
<i>Шишков А. Г.</i> История становления и развития системы оглашения в Русской православной церкви от крещения Руси до монгольского периода.....	84
<i>Пархомцева Д. С.</i> Проблематика монадологии и теодицеи Г. В. Лейбница	88
<i>Кобрин В. Г.</i> Взгляд Л. А. Сенеки на окружающую действительность в произведении «Нравственные письма к Луцилию».....	92
<i>Кирилков Ю. А.</i> Краткая история церковно-славянских текстов в России	96

Вопросы философии

Пучков Д. Б.

«Реалистический поворот» в современной философии
и парадоксы диалектического материализма..... 99

Священник Троицкий И. В.

Лев Михайлович Лопатин о положительном условии
нравственной свободы человека 103

Никулина А. С.

Проблема истины в современной онтологии:
Хайдеггер, Фуко, Мейясу..... 107

Гусев Д. О.

Идея бога как истина достоверности «Я» в метафизике Р. Декарта 111

Шилко А. Ю.

Некоторые аспекты философии анархизма
в работах П. А. Кропоткина..... 115

Шмарова П. С.

Философско-грамматическое учение модистов 119

Бойко В. Ю.

Диалектика государственных переворотов
в «Государстве» Платона..... 123

Судаков А. Н.

О значении тетрады в системе Б. Н. Чичерина..... 126

Гоглева Е. А.

Гносеологический аспект учений Декарта и Мальбранша 130

Мазаев Р. М.

Категории «эллинство» и «варварство» у Татиана Ассирийца..... 134

Соловьева А. С.

Философия Солона:
развитие личностного начала и понятия «меры» 137

Соболев М. Д.

Эволюция личности и творчество..... 140

Академическое изучение эзотеризма и мистицизма: проблемы и перспективы

Бахарь С. А.

Два гнозиса античного гностицизма..... 144

Стукалин Г. Д.	
Образ Страшного Суда у индийского мистика XVI века.....	148

Язык и культура

Субботина О. В.	
«Horror Vacui» в гравюрах французских печатных	
Часословов конца XV — начала XVI века:	
проблема построения пространства.....	152
Чэнь Янян	
Образ православного монашества в русской классике	156
Сергиенко А. Ю.	
Контркультурные аспекты феномена поэтической метафоры.....	164

Япония в культурологическом измерении

Аракава Сю	
Японская математика	168
Касахара Кота	
«Меморандум Танака» — свидетельство агрессивной политики Японии:	
фальшивка	173

Богословие и философия: история и современные исследования

Костромин К. А.	
Между выбором веры и двоеверием: XI век в русском христианстве.....	178
Рогатенюк И. Ю.	
Соотношение Ветхого и Нового заветов в западном богословии	
XX века: историко-богословское обозрение	180
Гаевская Н. З.	
Юродство Христа ради. К вопросу о понятии.....	185
Штонда Ю. А.	
Библейские мотивы в письмах Дитриха Бонхёффера другу	191
Шевелева Л. Д.	
Духовное и педагогическое наследие	
царицы Александры Федоровны Романовой.....	195
Священник Соколов Р. В.	
Пример беззаветного служения. Судьба священника Алексея Альфера ...	200

<i>Феденко М. И.</i>	
Особенности совершения богослужения в опыте Александро-Невского братства.....	204
<i>Антипина Ю. Н.</i>	
Образ человека, его достоинство и призвание в «Мистагогии» прп. Максима Исповедника	208
<i>Священник А. Ващенко</i>	
Некоторые особенности человеческой личности по преподобному Порфирию Кавсокаливиту	212

Вопросы визуальной антропологии

<i>Сорокина О. А.</i>	
Танец, революция и вера: интерполяция в постсовременность	215
<i>Удалова В. В.</i>	
Кибер-экзистенция в современном научно-фантастическом кинематографе.....	219
<i>Сучкова О. А.</i>	
Репрезентация образа саентологов в русскоязычном медиадискурсе (на примере видеоматериалов в сети Интернет).....	223
<i>Гафурова Е. В.</i>	
Проблема жертвоприношения в философии Жоржа Батая и Рене Жирана.....	227

ОБРАЗЫ КУЛЬТУРЫ В МУЗЕЙНОМ ПРОСТРАНСТВЕ: РОССИЯ. ЕВРОПА. ВОСТОК

УДК 008

Светлова Екатерина Андреевна,
студентка Санкт-Петербургского государственного университета,
katyasvetlova@mail.ru

ОТ ВЕЛИКОЙ КНЯГИНИ ЕЛИЗАВЕТЫ ФЕДОРОВНЫ ДО ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИЦЫ. ДУХОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ МАРФО-МАРИИНСКОЙ ОБИТЕЛИ

В данной статье рассматривается жизненный путь преподобномученицы Елизаветы Фёдоровны: от её рождения в Дармштадте в Германии до её трагической гибели в Алапаевске. Проследив духовный путь Елизаветы Фёдоровны, автором статьи будет предпринята попытка выявить побудительные мотивы её стремления отречься от светской жизни и посвятить свою судьбу в руки Божьи. Воплощённо же в жизнь детище Елизаветы — Марфо-Мариинская обитель будет рассмотрена с точки зрения новаторского учреждения, не имевших аналогов в то время.

Ключевые слова: Елизаветы Фёдоровна, Великая княгиня, благотворительность, православие.

Svetlova E. A.

FROM THE GRAND DUCHESS ELIZABETH FEODOROVNA TO HOLY MARTYR. THE SPIRITUAL AND HISTORICAL HERITAGE OF MARFO- MARIINSKY CONVENT

In this report I would like to talk about Holy Martyr Elizabeth Feodorovna, about her life and death. In this report I will try to explain why in the end of her life she became a saintly person.

Keywords: Elizabeth Feodorovna, Grand Duchess, charitable work, orthodox christian.

Елизавета Александра Луиза Алиса Гессен-Дармштадская родилась в 1864 году в семье великого герцога Гессен-Дармштадского Людвига IV и принцессы Алисы, дочери английской королевы Виктории. Также Елизавета была старшей сестрой принцессы Алисы, позднее ставшей русской императрицей Александрой Фёдоровной, женой Николая II [1]. Елизавета была воспитана своей матерью в строгих английских традициях: девочка с детства была приучена к труду и домашней работе. Кроме того, с самого раннего возраста дети в этой семье занимались благотворительностью: они вместе с матерью посещали госпитали, приюты, дома для инвалидов, стараясь по мере сил скрасить пребывание в них страждущих [1].

Жизненным примером Елизаветы стала ее покровительница, немецкая святая и родоначальница герцогов Гессенских Елизавета Тюрингенская, ко-

торая всю свою жизнь отличалась удивительной сострадательностью и деятельной любовью к людям. Именно в ее честь и была названа будущая преподобномученица. В двадцать лет Елизавета стала женой великого князя Сергея Александровича и отныне стала жить в России [7]. По прошествии нескольких лет Елизавета Федоровна в совершенстве выучила русский язык и полюбила новую родину всей душой. Более того, она посещала православные богослужения вместе со своим мужем, который был искренне верующим человеком [7]. В 1888 году император Александр III поручил Сергею Александровичу отправиться в Святую землю на освящении храма Святой Марии Магдалины в Гефсимании. Когда великая княгиня увидела величественный храм дивное чувство овладело ею, и она произнесла: «Я бы хотела быть похороненной здесь» [7]. После этой поездки Сергей Александрович стал председателем Палестинского общества. А Елизавета Федоровна окончательно решила стать православной.

В 1891 году император Александр III назначил великого князя Сергея Александровича московским генерал-губернатором. Жену великого князя москвичи скоро узнали как защитницу сирых и убогих, больных и бедных. Она много занималась благотворительностью: посещала больницы, детские приюты, богадельни [5]. Семейное счастье княгини в Москве прервала трагическая гибель князя Сергея в 1905 г.

Из воспоминаний Н. Балуховой-Арсеньевой:

«4 февраля 1905 года великая княгиня пришла в склад раньше обыкновенного, сказав, что она сговорилась встретиться с великим князем в генерал-губернаторском доме ... Мы оставались работать. Вдруг страшный взрыв потряс здание дворца, окна Георгиевского зала, где мы работали, задребезжали... Великая княгиня как раз собиралась выехать; услышав взрыв, она с криком: «Это с Сергеем! Сергея убили!» — выбежала в одном платье на площадь и бросилась к месту катастрофы» [5].

На третий день после гибели великого князя Елизавета поехала в тюрьму к убийце своего мужа. На слова Каляева

«Я не хотел убивать вас, я видел его несколько раз и то время, когда имел бомбу наготове, но вы были с ним, и я не решился его тронуть». Елизавета Федоровна ответила: «И вы не сообразили того, что вы убили меня вместе с ним?» [4].

На месте убийства мужа Елизавета Федоровна воздвигла памятник-крест, сделанный по проекту Васнецова. На нем слова Спасителя, сказанные Им на кресте: «Отче, отпусти им, не ведают ибо, что творят».

После кончины мужа Елизавета Федоровна не снимала траур, много молилась, постилась. Решение пришло в долгой молитве [2]. Она решила

посвятить себя строительству и созданию милосердной обители. В феврале 1909 года была открыта Марфа-Мариинская обитель Милосердия, в ней было всего шесть сестер. 22 апреля 1910 года в храме Марфы и Марии епископ Трифон посвятил в крестовые сестры любви и милосердия 17 подвижниц во главе с настоятельницей. После этого она собрала семнадцать сестер и сказала: «Я оставляю блестящий мир, где я занимала блестящее положение, но вместе со всеми вами я восхожу в более великий мир — в мир бедных и страдающих» [8].

В феврале 1917 г. Россию потрясла революция, монархия пала, а вместе с ней и бывшее величие России. Во время этих страшных событий Елизавета Фёдоровна написала следующее:

«Я испытывала глубокую жалость к России и ее детям, которые в настоящее время не знают, что творят. Разве это не больной ребенок, которого мы любим во сто раз больше во время его болезни, а не когда он весел и здоров? Хотелось бы понести его страдания, помочь ему. Святая Россия не может погибнуть. Но Великой России, увы, больше нет. Мы должны устремить свои мысли к Небесному Царствию и сказать с покорностью: “Да будет воля Твоя”» [6].

Вскоре после этой записи Елизавета Фёдоровна была арестована и вместе с другими узниками увезена в Алапаевск. Ночью 18 июля 1918 года узников под конвоем вывели к старой шахте Новая Селимская в 18 км от Алапаевска и начали живыми скидывать в шахту. Когда сталкивали в шахту великую княгиню, она повторяла вслух молитву Спасителя: «Господи, прости им, ибо не ведают, что творят» [2].

В 1921 году останки великой княгини Елизаветы Федоровны и инокини Варвары вывезли в святой город Иерусалим. Там они обрели покой. И поныне в склепе, находящемся под церковью Святой Равноапостольской Марии Магdalины, стоят два гроба. В одном покоится великая княгиня Елизавета Федоровна, в другом — ее послушница Варвара [3]. Желание Елизаветы, которое она произнесла здесь в далёком 1888 г. было исполнено.

В 1981 году Русская Православная Церковь Заграницей приняла решение о канонизации мучениц Елисаветы и Варвары. В 1990 году на территории Марфо-Мариинской обители патриарх Алексей II открыл памятник великой княгине Елизавете Федоровне, созданный скульптором Вячеславом Клыковым [7]. Заграницей же, в Лондоне на западном фасаде Вестминстерского аббатства установлены статуи мучеников XX века и среди них находится и наша соотечественница, преподобномученица Елизавета Фёдоровна [7].

Нынешняя судьба Марфо-Мариинской обители.

С арестом настоятельницы в апреле 1918 года обитель практически прекратила свою благотворительную деятельность. После закрытия обители

в её соборном храме был кинотеатр, позднее дом санитарного просвещения. В Марфо-Мариинской церкви разместилась амбулатория имени профессора Ф. А. Рейна. После Великой Отечественной войны здание Покровского храма передали под Государственные реставрационные мастерские.

В 1992 году постановлением правительства Москвы комплекс Марфо-Мариинской обители был передан Московской патриархии. Ныне в обители работает приют для девочек-сирот, благотворительная столовая и патронажная служба. Сёстры работают в военных госпиталях, НИИ скорой помощи имени Склифосовского. В 2010 году на территории Марфо-Мариинской обители открыт медицинский центр «Милосердие», специализирующийся на реабилитации детей-инвалидов с диагнозом ДЦП. 30 мая 2014 года решением Священного синода Русской православной церкви Марфо-Мариинская обитель милосердия преобразована в ставропигиальный женский монастырь с сохранением особого уклада жизни, восходящего к основательнице обители преподобномученице Елизавете.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрикосов Степан. Елизавета Романова: маленькая принцесса. URL: <https://www.miloserdie.ru/article/malenkaya-princessa/> (дата обращения: 30.10.2017)
2. История жизни Елизаветы Федоровны Романовой. URL: http://palomnic.org/sz_sr/personalii/elizaveta/biogr/ (дата обращения: 17.11.2017)
3. Киктенко Елизавета. Великая княгиня Елизавета Федоровна. URL: <https://foma.ru/velikaya-knyaginya-elizaveta-fedorovna.html> (дата обращения: 17.11.2017)
4. Михайлова Валерия. Елизавета Федоровна и Сергей Александрович Романовы. История любви. История лжи. URL: <https://foma.ru/elizaveta-fedorovna-i-sergey-aleksandrovich-romanovyi.html> (дата обращения: 28.10.2017)
5. Петрова Т. Елизавета Федоровна — СПб.: Издательство «Комсомольская правда», 2014 г.
6. Преподобномученицы княгиня Елизавета и инокия Варвара. URL: <http://www.hrampoyarkovo.ru/prepodobnomuchenicy-knyaginya-elizaveta-i-inokinya-varvara> (дата обращения: 03.12.2017)
7. Святая Елизавета Федоровна — Православная принцесса Европы. URL: <http://simvol-veri.ru/xp/svyataya-elizaveta-fedorovna-pravoslavnaya-princessa-evropi.html> (дата обращения: 04.12.2017)
8. Удерживающие тайну беззакония — Е.: Издательство Дом «Царские дни», 2009 г.

Голенева Елена Федоровна,
студентка кафедры музейного дела и охраны памятников
Санкт-Петербургского государственного университета,
goleneva98@mail.ru

ЭТЮДЫ О ГОЛЛАНДИИ. РЕЛИГИЯ, ИСКУССТВО, МИРОВОСПРИЯТИЕ

В данной статье рассматривается влияние религии на Золотой век голландской живописи, феномен яркого расцвета голландского искусства. Какова была религиозная картина в обществе. Где находились место человека в данный период, его быт, мысли, чувства о себе и об окружающем мире, природе.

Ключевые слова: голландская живопись, протестантизм, натюрморт бытовой жанр, пейзаж, сакрализация материального.

Goleneva E. F. **THE ETUDES OF HOLLAND. RELIGION, ART, PERCEPTION OF THE WORLD**

This article deals with religion influence on the Dutch art of Golden age, the reasons of Golden age heyday. What was the human role, his feelings, thoughts about world during that time.

Keywords: dutch masters, Golden age, Protestantism, still life, genre, landscape, sacralization of the material.

В голландской живописи XVII век является «золотым». Наиболее яркие достижения исследователи выделяют в периоде от 1610 до 1670 года. Данный период делится на два этапа, граница которых проходит примерно в 1640 году. Первый этап характеризуется становлением национальной реалистической живописи в Голландии, который связан с обретением Нидерландами независимости в ходе революции. Северные Нидерланды утвердили свою политическую и экономическую независимость в 1609 г., именно с этого момента можно говорить о голландском искусстве как о сложившемся, самостоятельном явлении в художественной жизни. Чтобы глубоко понять голландское искусство, необходимо рассмотреть его с духовной, философской, исторической, сторон.

Б. Р. Випер рассматривает феномен яркого, но кратковременного расцвета голландского искусства. В своей работе «Становление реализма в голландской живописи XVII века» автор ставит следующие вопросы: «Как могло случиться, что такая маленькая страна, как Голландия, сыграла столь важную роль в политической, хозяйственной и культурной жизни Европы?

«Как блестящий расцвет голландской культуры совпал с возникновением независимого голландского государства и со сложением

нации? «И почему этот яркий расцвет был столь кратковременным, уже в последней трети XVII века обнаруживая тенденции быстрого разложения?» [1, с. 6].

В книге И. Линник «Голландская живопись XVII века и проблемы атрибуции» автор обращает внимание на особую роль кальвинизма, повлиявшего на идеологическую составляющую голландской живописи.

«Кальвинизм ...оказал непосредственное влияние на содержание искусства. Кальвинизм ориентировал человека на земные интересы и оправдывал его земную деятельность. Успех человека в мирских делах истолковывался кальвинистскими проповедниками как свидетельство избранности его богом, а вся будничная деятельность человека рассматривалась как богоугодное дело» [4, с. 41].

Центром в голландской живописи данного периода является человек в повседневной жизни, его быт. Обычный бюргер был объектом голландской живописи. Основное содержание составляет мир его мыслей, чувств о самом себе и об окружающем мире, природе. Жан Кальвин учил, что повседневные вещи обладают скрытым значением, а за всяким изображением должен стоять моральный урок. Предметы, изображенные в натюрморте, многозначны: их наделяли назидательным, религиозным или иным подтекстом.

Картина Яна Баумана «Цветы, фрукты и обезьяна» — хороший пример смысловой многослойности и неоднозначности натюрморта и предметов на нем. На первый взгляд, сочетание растений и животных кажется случайным. На самом деле этот натюрморт тоже напоминает о быстротечности жизни и греховности земного существования. Каждый изображенный предмет транслирует определенную идею: улитка и ящерица в данном случае указывают на смертность всего земного; тюльпан, лежащий возле миски с плодами, символизирует быстрое увядание; раковины, разбросанные на столе, намекают на неразумную трату денег; а обезьяна с персиком указывает на первородный грех и порочность. С другой стороны, порхающая бабочка и плоды: гроздья винограда, яблоки, персики и груши — говорят о бессмертии души и искупительной жертве Христа. На другом, иносказательном уровне представленные на картине фрукты, плоды, цветы и животные обозначают четыре стихии: раковины и улитки — воду; бабочка — воздух; плоды и цветы — землю; обезьяна — огонь.

Вплоть до XVIII века букет цветов, как правило, символизировал бренность, ведь земные радости так же преходящи, как красота цветка. Цветочные композиции было непросто интерпретировать: один и тот же цветок имел множество значений, иногда прямо противоположных. Например, нарцисс указывал на самовлюбленность и одновременно считался символом Богоматери. Цветочные композиции часто дополнялись плодами, мелкими

предметами, изображениями животных. Эти образы выражали основную мысль произведения, подчеркивая мотив быстротечности, увядания, греховности всего земного и нетленности добродетели.

На картине Яна Давидса де Хема у основания вазы художник изобразил символы бренности: увядшие и сломанные цветы, осыпавшиеся лепестки и засохшие стручки гороха. Вот улитка — она ассоциируется с душой грешника. В центре букета мы видим символы скромности и чистоты: полевые цветы, фиалки и незабудки. Их окружают тюльпаны, символизирующие увядающую красоту и бессмысленное расточительство (разведение тюльпанов считалось в Голландии одним из самых суетных занятий и к тому же недешевым); пышные розы и маки, напоминающие о недолговечности жизни. Венчают композицию два крупных цветка, имеющие положительное значение. Синий ирис олицетворяет отпущение грехов и указывает на возможность спасения через добродетель. Красный мак, который традиционно ассоциировался со сном и смертью, из-за своего местоположения в букете сменил трактовку: здесь он обозначает искупительную жертву Христа. Другие символы спасения — это хлебные колоски, а бабочка, сидящая на стебле, олицетворяет бессмертную душу.

На картине Геррита Виллемса Хеды мы видим блюдо, кувшин, высокий стеклянный бокал и опрокинутую вазу, горчицу, окорок, смятую салфетку и лимон. Это традиционный и любимый набор Хеды. Расположение предметов и их выбор неслучайны. Серебряная посуда символизирует земные богатства и их тщетность, ветчина — плотские удовольствия, привлекательный с виду и кислый внутри лимон олицетворяет предательство. Большая часть изображенных предметов на натюрморте Питера Класа являются эротическими символами. Устрицы, трубка, вино отсылают к кратким и сомнительным плотским удовольствиям.

Теме быстротечности человеческого существования противопоставляется бессмертие души, и знаки бренности внезапно оказываются символами спасения. Хлеб и стеклянный бокал с вином на заднем плане ассоциируются с телом и кровью Иисуса и указывают на таинство причастия. Разные уровни трактовки предметов ненавязчиво говорят зрителю о том, что человек всегда волен выбирать между духовным и вечным и земным преходящим.

Реформация изменила характер религиозности, возникла сакральность материального и тварного мира. Церковные таинства утратили свою божественность. Аккуратность, порядок и уют стали проявлением святости. Если в средневековье святость обретали в церквях, то у протестантов дом становится церковью. Вместо культа Мадонны, появился культ матери и ребенка. Ангелом культа чистоты стала девушка с метлой. Во многом изменилось мировосприятие людей. Вера вдохновляла их на научные исследования: чем больше они изучали природу, познавали окружающий мир, тем больше они прославляли Творца.

Таким образом, голландская сакрализация материального — это сложное, религиозное явление, возникшее в результате сочетания исторических факторов [6, с. 10].

В результате Реформации Голландия стала протестантской, и католикам запрещалось отправлять свои религиозные обряды в общественных местах. Несмотря на это, Ян Хартман в 1661 году начал строить подпольную церковь на чердаке в доме, купленного им в Амстердаме. Ян Хартман был успешным купцом, сделавшим состояние на торговле льном и сборе пошлин за импорт вина. В наше время «Церковь возлюбленного Господа нашего на чердаке» является и музеем и церковью одновременно.

Когда протестантское правительство обнаружило Церковь возлюбленного Господа нашего на чердаке, было решено внедрить правила, которые содержали условия для исповедания других религий. Это положило начало для культуры свободы вероисповедания, которая царит в Голландии сегодня. Также в музее действует разнообразная программа выставок, посвященных темам толерантности и культурного разнообразия. Музей «Церковь возлюбленного Господа нашего на чердаке» — это идеально сохранившийся дом-церковь, ставший национальным символом свободы вероисповедания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виппер. Б. Р. Очерки голландской живописи эпохи расцвета. Москва, 1962.
2. Виппер. Б. Р. Становление реализма в Голландской живописи XVII века. Москва, 1957.
3. Кузнецов. Ю. И. Голландская живопись XVII–XVIII веков в Эрмитаже. Ленинград, 1988.
4. Линник И. В. Голландская живопись XVII века и проблемы атрибуции. Ленинград: «Искусство», 1980.
5. Никулин Н. Н. Нидерландская живопись XV–XVI веков в Эрмитаже. Ленинград, 1972.
6. Охоцимский А. Д. Протестантская иеротопия в голландской живописи Золото-го века. Томск, 2017.

Заляева Алина Рафаэлевна,
студентка кафедры музейного дела и охраны памятников
Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
alina19972402@mail.ru

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ФОРМАХ: ХРАМЫ И КУЛЬТОВЫЕ ПОСТРОЙКИ СОЦИАЛИЗМА

В статье предлагается сравнительный анализ двух памятников архитектуры Петербурга 18 и 20 века с точки зрения выраженности сакрального в архитектурных формах. Философским основанием для сравнения барочной церкви Симеона и Анны и супрематической тяговой подстанции № 11 стали работы Н. А. Бердяева, посвященные религиозной природе социализма и коммунизма. Цель работы — предложить одну из возможных интерпретаций историко-культурной среды города на примере сопоставления двух территориально и визуально соседствующих архитектурных объектов.

Ключевые слова: религия, социализм, архитектура, городская среда, церковь Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы, тяговая подстанция № 11, Н. А. Бердяев, В. И. Ленин, Г. Палама

Zalyaeva A.

THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS IN THE ARTISTIC FORMS: TEMPLES AND CULT BUILDINGS OF THE SOCIALISM

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

Keywords: religion, socialism, architecture, urban environment, Church of Simeon and Anna, traction substation № 11, Nikolai Berdyaev, Vladimir Lenin, Gregory Palamas

«Нет ничего вне текста»
Жак Деррида

Архитектурно-градостроительная среда города представляет собой многоуровневый, насыщенный ассоциациями текст. Восприятие этого текста начинается со считывания его синтаксических и пунктуационных свойств — визуально-градостроительных характеристик городской среды, таких как архитектурные доминанты и акценты, взаиморасположение элементов застройки etc. Распознавание координационных и субординационных визуальных связей внутри объемно-пространственной композиции застройки задает первичную ориентацию в тексте, выявляя, в том числе, и функцио-

нальные характеристики зданий. Этот процесс имеет сходство с чтением экспериментальных предложений из несуществующих слов — соотношение элементов застройки, «распределение ролей» маркировано настолько ясно, что считываются автоматически. Следуя этой стратегии восприятия архитектурно-градостроительной среды, мы рассмотрим участок застройки по обеим сторонам р. Фонтанки вблизи моста и улицы Белинского: оставив без внимания массивный объем цирка, мы выделим два здания, обладающие рядом сходных архитектурно-градостроительных особенностей. Отступление от красной линии, асимметричность наиболее протяженного фасада и скульптурная форма, разрывающая фронт застройки или не включенная в него, — эти качества равно присущи двум зданиям, находящимся по разные стороны от реки: церкви Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы и Тяговой подстанции № 11.

Церковь Святого и Благоверного Симеона Богоприимца и Анны Пророчицы была возведена в 1730–1734 гг. по проекту М. Г. Земцова на месте обветшавшей деревянной церкви петровского времени. Архитектурное решение представляет собой синтез приемов русской архитектуры 17 века — композиционная схема «корабль» (колокольня, трапезная, храм), восьмерик на четверике — и приемов петровского/аннинского барокко: колокольня со шпилем, овоидальный ребристый купол с тамбуром, кровля с переломом. Высокий параллелепипед трансепта нанизан на протяженный объем трапезной; за трансептом горизонтальное движение ступенчато затухает, завершаясь объемом апсиды. Вертикаль образует мощный купольный восьмерик, вырастающий из трансепта. Смелое сопряжение крупных форм замаскировано криволинейным завершением объемов: кровлей с переломом, полукуполом апсиды, лучковым на плечиках завершением трансепта. Криволинейный силуэт читается одновременно и как эманация объемов, исходящая от купола, и как плавный рост с внезапным вертикальным прорывом. Относительно устойчивое соединение крупных объемов нуждается, однако, в уравнивании подчеркнуто обособленным объемом колокольни. Формообразование колокольни радикально отличается от формообразования храма и трапезной: объемы колокольни прорезаны арками и обильно декорированы, форма дробиться и становится барочно-зыбкой. Здание церкви воспринимается почти всегда в ракурсе, что подчеркивает его скульптурные черты. Угловые перспективы демаскируют сочетание крупных форм, выявляя составной характер архитектурного организма.

Тяговая подстанция № 11 была построена в 1931–1933 гг. как часть реализации плана ГОЭЛРО по экспериментальному проекту, автором которого, предположительно, была архитектор, выпускница ЛХВТИ Р. Н. Коханова. В рамках настоящей статьи целесообразным представляется анализ главного фасада подстанции, поскольку только он доступен обзору с открытых городских пространств. Архитектурное решение фасада определяется супре-

матическими принципами формообразования. Динамически сочлененные параллелепипеды образуют ступенчатую композицию. Горизонталь и вертикаль подчеркнуты расположением оконных проемов: витраж и имитация ленточного остекления (окрашенные простенки между окнами) контрастируют с плоскостью стены и выступают в роли координатных осей, направляющих роста формы. Ассиметричная композиция может быть равно трактована как восхождение и нисхождение, рост и распад формы. Это создает ощущение циркулирующего движения, сцепляющего вертикальные и горизонтальные объемы и нейтрализующего отсутствие оптического равновесия архитектурных масс. Ассиметричность фасада подстанции и его расположение вдоль водной магистрали рождает образ корабля, образ машины. Отсутствие статики, уравновешенности композиции как бы прочерчивает невидимый вектор движения вовне. Об этой особенности архитектуры современного движения писал М. Я. Гинзбург:

«...вся сила и острота напряжения организмов, чисто современных в недовершенности, вечной несбыточности динамического стремления, которое чрезвычайно резко подчеркивается положением оси движения, домышляемой вне общей композиции или в крайних пределах ее. <...> Отсюда последний вывод, диктуемый нам машиной, — возможность и естественность появления в концепции современного архитектора форм асимметрических или имеющих в лучшем случае всего лишь одну ось симметрии, подчиненную главной оси движения» [4, с. 204].

Интересно также, что в изложении своего взгляда на машинное происхождение ассиметрии в современной архитектуре М. Я. Гинзбург отмечает сходство «неудовлетворенности, несбыточной устремленности» машинных форм и характерных черт архитектурного стиля барокко.

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

Основанием для прочтения «сакрального» в трактовке архитектурных форм промышленного, узкофункционального здания подстанции может послужить анализ социализма и коммунизма как феноменов религиозного порядка, предпринятый Н. А. Бердяевым в ряде работ 1900–1930 гг. Впер-

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

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

Первым явлением «религиозного пафоса» плановой экономики, несомненно, был план Государственный электрификации России (ГОЭЛРО), принятый в 1920 году и выполненный по ряду показателей к 1931 году. Несмотря на то, что план электрификации был разработан еще до революции, именно В. И. Ленин придал ему значение доминанты общественной жизни и политического устройства в известном лозунге: «Коммунизм — это советская власть плюс электрификация всей страны». Энергетика приобретает смысл катализатора коммунистического строительства и метафорически воспринимается не только как производство электрической энергии, но и как трудовой энтузиазм строительства новой жизни. В. И. Ленин развивает учение марксизма, дополняя его энергетикой в подобном перевернутом, двойственном понимании. Энергетика, таким образом, подспудно, как, по мысли Н. А. Бердяева, и все положения материалистического учения социализма, наделяется значением духовной энергии.

Ленинская идейная стратегия вызывает ассоциации с одним из наиболее влиятельных течений в восточном христианстве — с учением Григория

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

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

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

ЛИТЕРАТУРА

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

1996.

Котина Ольга Игоревна,
студентка Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
okotina7@mail.ru

ТЕМА ЛЮБВИ В ЯПОНСКОМ ИСКУССТВЕ: МИР РИТУАЛА И ПОЭЗИИ

В статье рассматривается тема любви в поэзии и эстетике Японии. Музеи Санкт-Петербурга хранят богатые коллекции предметов, так или иначе связанных с этой тематикой. Обращаясь к музейным коллекциям, а также к лирическим произведениям японской литературы, мы открываем новые связи между ритуалами, японскими гравюрами и поэзией, становимся на шаг ближе к пониманию культуры Востока.

Ключевые слова: искусство, японская культура, поэзия, гейши, гравюра, музеи.

Kotina O.

THE THEME OF LOVE IN JAPANESE ART: THE WORLD OF THE RITUAL AND THE WORLD OF THE POETRY

In this article considers the theme of love in the poetry and aesthetics of Japan. St.-Petersburg's museums keep wealthy collections of objects, which in any way link to this theme. To appeal to the museums' collections and to the lyric poetry of Japanese's literature, we open new links between rituals, Japanese prints and poetry, become closer to the understanding cultural of the East.

Keywords: Art, Japanese cultural, poetry, geishas, prints, museums.

Тема любви не обходит ни одну страну, ни одну культуру. Представить страну Восходящего Солнца без любви, то же самое, что представить самурая без его меча, с которым он не расстанется даже во сне (но который вынужден оставить перед входом в чайный домик).

Искусство — это то, что призывает нас через созерцание познать истинные смыслы, порою в реальной жизни замаскированные природой или стараниями людей. Особенно людей, принадлежащих к другой культуре и не желающих выставлять свои истинные чувства на показ чужакам.

Музеи Санкт-Петербурга хранят многочисленные коллекции, связанные с искусством и культурой Японии. Созерцая эти предметы, мы становимся на шаг ближе к пониманию души Востока. Также можно сказать и о японской поэзии. Любовь, идущая рука об руку с темой разлуки, одна из наиболее распространённых тем в классической поэзии Японии.

Среди выдающихся поэтов IX–XV веков можно выделить таких, как Ариwара-но Нарихира, Оно-но Комати, Ки-но Цураюки, Мибу-но Тадаминэ, Сонэ-но Ёситада, Сайге и Дзюнтоку-Ин [5]. Они отмечали сложность высказывания вслух чувств, переполняющих их. Лишь ёмкие

и проникновенные танки становились их инструментом, по изящности исполнения, не уступающие и звукам, извлечённым из японской флейты — сямисэн.

Другая мысль, часто встречающаяся в поэзии, — противопоставление реальности сну, где привидевшийся образ любимого или любимой казался более достижимым, чем в реальной жизни. Подобные сюжеты можно также подсмотреть (потому что любовное переживание — это нечто личное, и мы не можем избавиться от ощущения «подсматривания» созерцая их) у таких художников, как Корясай Исода («Мечты о любимом»), Кунисада Утагава («Прекрасное сновидение») и Ёситоси Цукиока («Любовники, убегающие в лунную ночь») [2].

Если же говорить о поэтах, относящихся к более близкому для нас времени, то невозможно не упомянуть жившего и творившего в конце XIX — начале XX веков поэта Исикава Такубоку. Его сравнения необычно тонки и красивы:

«Как трещина
На белом абажуре
Неизгладимая
Память
О разлуке» [2, с. 453].

Если же обратиться к образу в стихотворении «Снимая перчатку», то здесь невозможно не провести аналогию со стихами русского поэта, жившего примерно в то же время — Н. С. Гумилёва «Перчатка».

На протяжении многих веков образы японских красавиц внушали нежные чувства и пленяли сердца. В этой связи нам стоит отметить работу Гинко Адати — «Зерцало избранных женщин прошлого и настоящего» (1888). Эта серия изысканных гравюр рассказывает о красоте придворных дам и гейш, некогда ступавших по земле Японии [2].

Образ нежной японской гейши, подобной цветку хризантемы, оваян романтическим ореолом даже в Европе, хотя далеко не все за пределами Японии представляют, кем на самом деле являлись гейши, и какую роль они выполняли в японской культуре [1].

Далеко не любая девушка могла стать гейшей, даже если она училась этому искусству с самого детства. Образование гейши включало в себя занятия танцами, пением, обучение игре на музыкальных инструментах и тонкостям проведения чайной церемонии. В Государственном Эрмитаже можно увидеть предметы, отсылающие к ритуалу чайной церемонии. Однако предметы, представленные на стыке ансамблевого и тематического методов, не воссоздают полной картины. Если бы в музейном пространстве была воссоздана сцена проведения чайной церемонии или хотя бы было помещено изображение, например, гравюра Ёсику Утагава «Красавица, готовящая чай» [2], взгляду посетителя открылось бы больше.

Перед тем как пойти на вечеринку и развлекать там гостей, гейша отводила немало времени накладыванию макияжа и выбору кимоно, подходящего к случаю по цветовой гамме и подчёркивающего ее красоту. Чтобы представить насколько кимоно может быть прекрасным, достаточно обратиться к фотоматериалам выставки «Преображение кимоно», проходившей несколько лет назад в Российском Этнографическом музее.

Художники часто воспевали красоту гейш в своих гравюрах. Правда, на картинах мы можем увидеть не только гейш, но и куртизанок, или просто безымянных красавиц. Как же понять, кто перед нами? Стоит запомнить одну отличительную деталь, чтобы никогда не спутать, кто изображён на гравюре — гейша или куртизанка. Пояс первой — всегда завязывался на бант сзади, тогда как пояс куртизанки завязывался спереди.

Детали важны, как и выбор темы для гравюры. Например, на нас может взирать гейша, украдкой поправляющая свой искусный макияж или причёсывающая свои роскошные волосы, как на одной из гравюр японского мастера Гойо Хасигути «Девушка, расчёсывающая волосы» (1920) [2]. Чем-то эта гравюра напоминает автопортрет русской художницы Зинаиды Серебряковой, написанный в 1909 году. Картина «За туалетом» (другое название «Автопортрет») в настоящее время находится в Государственной Третьяковской Галерее в Москве.

Читая «Записки у изголовья» [4] — своеобразного дневника, авторство которого принадлежит женщине из Киото (возможно придворной даме или гейше, судя по занимаемой ею роли в различных ритуалах и развлечениях) Сэй-Сёнагон, необходимо отметить, что не только красота, но и мудрость японских красавиц очаровывала мужчин. Дневник запечатлел на своих страницах мысли, поражающие своей тонкостью, остроумием, умением заметить красоту не только в себе или окружающих людях, но и не обойти вниманием особую прелесть простых предметов или явлений. Упоминаются здесь и любовные истории, то критикуемые с точки зрения этикета, то сопереживаемые, как волнующие события, но везде поражающие тонкостью восприятия действительности или остроумием. Записи не содержат хронологического разделения, вместо этого их разделяют «заголовки»: «то, что заставляет сердце сильнее биться», «то, что радует сердце», «покидая на расвете возлюбленную...» [4, с. 80] и т. д.

Существует мнение, что «Записки у изголовья» послужили одним из источников для написания всемирно известного бестселлера «Мемуары Гейши» Артура Голдена [3], где главная героиня становится известной в широких и аристократических кругах как «гейша из Киото».

К светским развлечениям также относилась «придворная игра», представленная на экспозиции МАЭ им. Петра Великого Кунсткамеры. По правилам игры нужно выбрать две парные створки раковины с одинаковым рисунком или отрывками, складывающимися в одно стихотворение. Если вкладывать

философский смысл в эту игру, то можно сравнить играющего, желающего найти парные раковины, с влюблённым, ищущим свою половинку.

Как невозможно не проникнуться очарованием цветка, созерцая его длительное время, так и невозможно не удивляться и не восхищаться темой любви в культуре Японии, наполненной поэзией и ритуалами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бенедикт Р.: Хризантема и меч: Модели японской культуры, М.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. 256 с.
2. Всё о японской гравюре / сост. Мосин И. И., Вильнюс: BESTIARY, 2012. 112 с.
3. Голден А.: Мемуара гейши, М.: АСТ, 2017. 512 с.
4. Сэй-Сёнагон.: Записки у изголовья, СПб.: Кристалл, 1999. 576 с.
5. Японская классическая поэзия / пер. с япон. Марковой В., Сановича В. С., М.: Э, 2015. 608 с.

Новикова Юлия Александровна,
студентка Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
novikova_yulia1996@mail.ru

ФИЛОСОФИЯ КИТАЯ: ЛИКИ И ОБРАЗЫ В МУЗЕЙНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В данной статье рассматриваются особенности восприятия китайской философии через художественные образы предметно-материального мира музейных экспонатов. В качестве одной из главных проблем выдвигается вопрос о грамотном построении экспозиции, способствующим появлению искреннего интереса к культуре Китая.

Ключевые слова: конфуцианство, даосизм, буддизм, мифология, музей, музейная экспозиция

Novikova Y. CHINESE PHILOSOPHY: IMAGES AND COUNTENANCE IN MUSEUM SPACE

This article investigates the specifics of perception of Chinese philosophy through artistic images of the material world of museum objects. As one of the crucial problems the author highlights the question of proper exhibition organization which leads to the emergence of a true and sincere interest in Chinese culture.

Keywords: Confucianism, Daoism, Buddhism, mythology, museum, museum exhibition

Музеи в современном мире играют значительную роль. Будучи посредником в межкультурном общении, они приоткрывают двери к познанию особенностей философского мировоззрения того или иного народа, тонкостей восприятия искусства в определенные эпохи. Также своими коллекциями они демонстрируют все многообразие человеческой мысли в контексте искусства, истории, религии.

Приходя в музей, посетитель получает возможность окунуться в культуру и быт других народов, переместиться во времени и рассмотреть уже прошедшие эпохи. Особый интерес во многом вызывают культуры, черты и особенности которых далеки от привычного нам окружающего мира. Именно поэтому можно скорее всего говорить о привлекательности мира Востока, чьи образы и формы весьма отличаются от творений известных нам мастеров западноевропейской культуры.

В данной статье речь пойдет о Китае, который на сегодняшний день можно назвать в определенной степени центром внимания мировой общечеловеческой ответственности. Быстрые темпы развития, богатая история, уникальная культура, искусство и язык — вот, что привлекает в Китае многих людей. Од-

ним из лучших способов познать тайны той или иной культуры является непосредственно посещение той территории, в рамках которой эта культура распространена. В то же время, если такой возможности нет, то достойной альтернативой может стать посещение музея и рассмотрение характерных предметов уже в музейном пространстве. Однако все же возникает ряд вопросов. А насколько возможно познание особенностей и тонкостей, присущих тому или иному народу? Насколько вообще возможно познание человеческой души? В особенности, если приходится говорить о душе представителя китайской культуры — тонкой, своеобразной и загадочной.

В Санкт-Петербурге довольно много музеев, которые обладают предметами, происходящих из Китая; в их числе Государственный Эрмитаж, Государственный музей истории религии, Российский Этнографический музей, Кунсткамера. Каждый из этих музеев расставляет акценты на экспозиции согласно своему профилю. Например, Государственный Эрмитаж рассматривает взаимное влияние культур Востока друг на друга и развитие художественного языка в ликах и образах. Каждый из обозначенных акцентов требует особого подхода при построении экспозиции. Представленная скульптура, предметы религиозных культов, живописные свитки, примеры каллиграфических работ, элементы декоративно-прикладного искусства — все эти предметы окутаны философским контекстом, восприятие которого лишь способствует пониманию того, каким видится окружающий мир и природа в Китае.

Своими корнями традиционная философия Китая уходит далеко в глубины истории. Важным аспектом оказывается мифология, через которую находят свои отражения важнейшие представления о мире в целом — о природе, о людях, о добродетели и пороках. Приход Конфуцианства приносит с собой некий новый взгляд на мир и построение общества в этом мире. Большую роль позднее будет играть Даосизм, который впоследствии будет ощущать на себе давление со стороны Буддизма. Уникальное сочетание философских течений в контексте самобытной китайской культуры также является одной из причин возрастающего интереса к духовному миру Китая.

Линейное последовательное повествование на экспозиции с ориентацией на философию Китая возможно путем погружения в мир традиционных художественных образов. Лики и образы, отображенные в живописи, скульптуре, декоративно-прикладном искусстве, заключают в себе мельчайшие детали, присущие особому отображению мира. Крайне важную роль в изобразительном искусстве Китая имеет место природы и ее взаимодействие с человеком. В отличие от западноевропейской культуры мерой всех вещей на Востоке, в частности в Китае, становится природа. «Человек по сравнению с огромным природным космосом оказывается лишь крупницей в океане Вселенной» [1]. Именно эту несоизмеримость человека и природы можно видеть в китайских пейзажах, в которых границы того, где начинается и за-

канчивается природный мир, весьма размыты. Особенно это заметно в китайской средневековой пейзажной живописи «шань-жуй» [3]. Композиция изображений, расплывчатая и практически неуловимая перспектива были нацелены на то, чтобы «человек <...> ощущал себя не центром мироздания, а мельчайшей частью, подчиненной его законам» [2].

С появлением религиозной составляющей — на примере Буддизма — можно говорить о появлении новых канонов в отображении устройства мира. «Большую роль в философии и мировоззрении Восточных культур играет символизм» [4] как единственное средство, способное передать и отобразить все неотображаемое и неуловимое во Вселенной, куда помещен человек. Отсюда появляются символические и знаковые изображения в сюжетах в живописи и скульптуре, которые должны были отобразить полноту религиозных учений (противостояние добра и зла как существование милосердных и карающих божеств). Также необходимо отметить свиток как отдельное особое направление в искусстве Китая. Горизонтальные и вертикальные свитки своей формой давали возможность отразить неисчерпаемость пространства и времени, многообразие и бесконечность мира.

Таким образом, можно говорить о том, что, как и в любой другой культуре тончайшие нити, ведущие к недрам тонкой человеческой души, во многом сокрыты в мире художественных образов. Музей в данном контексте играет немаловажную роль как хранитель аутентичных артефактов, носящих в себе следы ушедших времен и деятельности человека. Именно музей и музейное пространство как никакое другое позволяет через совокупность тех или иных предметов приблизиться к истории и культуре представленного народа. Однако не каждая экспозиция оказывается подходящей для глубокого и осмысленного погружения в мир ликов и образов, запечатленных в предметно-материальном мире.

В музейном пространстве основной целью видится знакомство посетителя не просто с отдельно выставленным предметом, но с целым культурным пластом, стоящим за совокупностью предметов. В современном мире возникает ощущение, что весьма ограниченное количество музеев, в особенности отечественных, акцентирует свое внимание на данном аспекте. Неготовность музейных сотрудников экспериментировать с музейным пространством, отсутствие определенных средств и поддержки, к сожалению, приводят к тому, что посетитель очень часто сталкивается с ощущением потерянности в музейной экспозиции, которое сопровождает его до самого выхода из музея. В большей степени на первом месте оказывается академический подход, который не всегда в полной мере может удовлетворить замыслы дизайнеров и кураторов экспозиции. Особенно остро это можно отметить на экспозициях Восточных культур, так как уникальность и тонкость их мировосприятия теряется за рядами экспонатов. Музей может обладать ценнейшими

предметами, но при отсутствии некоего духовного аспекта на экспозиции он превращается исключительно в хранилище древних артефактов.

Посетитель оказывается погруженным в рамки предметно-материального мира, который и предстает в качестве набора отдельно стоящих предметов и не более того. Музей начинает существовать как некое хранилище, склад. Тем самым, забывается один очень важный (если не самый важный) музейный аспект — музей в первую очередь должен быть о людях, судьбы, быт и мировоззрение которых лишь приоткрываются нам посредством взаимодействия с музейными экспонатами. Если через небольшую скульптуру божества посетитель сможет увидеть людей, приходивших в храм с молитвами этому божеству, то только тогда можно будет сказать, что музей выполняет свою функцию как учреждение, которое соединяет нить времен и дает возможность узнать информацию об экспонатах не просто как о предметах из музейного собрания, но как свидетелях жизни обычных людей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Васильев Л. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Ломоносовъ, 2017.
2. Виноградова Н., Николаева Н. Искусство стран Дальнего Востока // Малая история искусств. М.: Искусство, 1979.
3. Соколов-Ремизов С. Изобразительное искусство Китая: Словарь-справочник. М.: ЛЕНАНД, 2018.
4. Торчинов Е. Введение в буддизм: лекции. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017.

Клыкова Алена Игоревна,
магистрантка Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
alenabryshko@gmail.com

ВЕНЕЦИАНСКАЯ БИЕННАЛЕ: РУССКИЙ ПАВИЛЬОН

В данной статье рассматривается история создания Венецианской биеннале, строительство Русского павильона на территории выставочного комплекса. Автор затрагивает проблемы экспонирования современного искусства в павильоне XX века. Роль куратора выделяется как ведущая при создании выставки. Автор изучает экспозиционные приемы, которые были использованы при создании выставки, проходившей в Русском павильоне Венецианской биеннале в 2017 году.

Ключевые слова: Венецианская биеннале, русский павильон, куратор, свет, выставка.

Klykova A.

THE VENICE BIENNALE: THE RUSSIAN PAVILION

This article deals with the history of the Venice Biennale and the construction of the Russian pavilion on the territory of the exhibition center. The author examines problems of contemporary art exhibiting in the XX-century pavilion. Curator's part in creation of the exhibition is estimated as the leading one. The author explores exhibition strategies that were used at an exhibition which took place in the Russian pavilion of the Venice Biennale.

Keywords: the Venice Biennale, the Russian pavilion, curator, light, exhibition.

Венецианская биеннале существует уже 122 года и является одной из самых престижных выставок современного искусства в мире [7]. Слово «biennale» итальянское, в переводе означает «двухгодичный», «проводящийся раз в два года». Идея создания биеннале принадлежит мэру Венеции Риккардо Сельватико. Зимой 1894–1895 гг. для биеннале было спроектировано здание Выставочного дворца — Palazzo dell'Esposizione. Оно расположилось в Венецианских садах (Giardini) на берегу Большого канала. 30 апреля 1895 г. биеннале была открыта как Первая Международная художественная выставка города Венеции в присутствии короля Италии Умберто I и королевы Маргариты Савойской. Выставку посетило 244.000 человек [6].

Русские художники принимали участие на биеннале с самого ее основания. На 7-й Биеннале русские художники имели большой успех, а 8-ю Биеннале посетил Николай II. После этого России было предложено построить собственный павильон [3].

Традиция представлять достижения стран в национальных павильонах зародилась в XIX в. с появлением международных выставок. Страны, принимавшие в ней участие, имели право строить павильоны на терри-

тории Венецианских садов. В 1914 г. был построен Русский павильон [6]. Сами русские павильоны имели успех. Павильоны украшались работами выдающихся русских художников. Например, В. А. Серов и К. А. Коровин приняли участие в оформлении павильона Крайнего Севера на Всероссийской промышленной и художественной выставке в Нижнем Новгороде.

Для Биеннале Русский павильон создавался по проекту Алексея Щусева. В то время в России в моде был неорусский стиль. Он отвечал интересу к русской культуре за границей, так что было принято решение строить «павильон-терем». Русский павильон воплощал образ России [3].

57-я биеннале современного искусства открылась в Венеции 13 мая 2017 г. и продлилась до 26 ноября. В ней приняли участие 120 художников из 51 страны. За время работы выставки ее посетило 615 тысяч человек, из них 55% — иностранные граждане. Студенты и молодежь составили 31% посетителей [5]. Кристин Масель, главный куратор Национального музея современного искусства — центра Помпиду, стала куратором Венецианской биеннале в 2017 г. Темой биеннале она провозгласила живое искусство — «Viva Arte Viva», «Искусство ради искусства».

«Сегодня, в мире, полном конфликтов и потрясений, искусство свидетельствует о том, что мы остаемся людьми. Искусство является потрясающим пространством для размышлений, самовыражения, свободы и поиска вопросов на фундаментальные ответы» [4] — говорит Кристин Масель.

Биеннале сосредоточена в Венецианских садах и Арсенале, отдельные инсталляции и павильоны раскинуты по центру Венеции. На биеннале представлены павильон Радостей и Страхов, павильон Земли, Павильон Цветов, павильон Художников и Книг, павильон Общин, павильон Традиций, павильон Шаманов, Дионисийский павильон, павильон Времени и Бесконечности.

Русский павильон был представлен четырьмя художниками. Куратором выступил Семен Михайловский — ректор института живописи, скульптуры и архитектуры имени И. Е. Репина. Изначально С. Михайловский хотел представить неизвестных молодых художников, однако не смог воплотить эту идею в жизнь. Художниками, принявшими участие на биеннале, стали Гриша Брускин, Георгий Кузнецов, Андрей Блохин и Саша Пирогова. Темой павильона стал коммунизм. Куратор стремился вызвать у зрителя ощущение цельности происходящего, переходы от одного сюжета к другому были плавными, мягкими [1].

С. Михайловский добивается того, что внешний вид павильона и его содержание на первый взгляд абсолютно не гармонируют друг с другом. Вначале посетитель входит в розоватый «павильон-терем», отсылающий нас к образу царской Руси. Черно-белое пространство контрастирует с розовым павильоном и зелеными садами. Там представлена инсталляция «Смена де-

корацей» Гриши Брускина. Контраст черного и белого усиливается освещением, благодаря которому белые фигуры кажутся еще белее и отбрасывают темные тени на черный фон зала. Мы видим птицу, напоминающую двуглавого орла, птицу не живую, а механическую. В следующем зале мы видим похожую инсталляцию, но вместо однотипных человеческих фигурок представлены странные нереальные существа, танки, оружие. Художник обращает к проблеме страха, терроризма и борьбы с ним [2].

Гриша Брускин по праву считается культовой, или даже легендарной, личностью — в советское время его выставки запрещали, а в 1988 году на аукционе Sotheby's его работа «Фундаментальный лексикон» была продана за рекордную сумму. Гриша Брускин эмигрировал в США, принимал участие на Венецианской биеннале, его работы вошли в собрания музеев по всему миру — от Третьяковской галереи до Нью-Йоркского МоМА [2].

Далее посетители будут двигаться сверху вниз по лестнице, ведущей на первый этаж. На лестнице не представлено никаких работ, однако она представляет немалый интерес. В какой-то момент посетитель оказывается в полной темноте, ему не на что опереться. В момент, когда у посетителя отключается визуальный канал, включается бессознательное. Роль света в павильоне одна из ведущих. Свет интерпретируется как источник жизни, человек всегда стремится к свету. Такую мысль возникает у посетителя после пережитого опыта.

Спустившись по лестнице, посетитель попадает на выставку арт-группы Recycle. Художники Андрей Блохин и Георгий Кузнецов познакомились в 2008-м, спустя два года получили премию Кандинского. Художники часто обращаются к теме памяти и человеческого наследия [2].

Для биеннале художники представляют совместный проект Blocked Content. Он посвящен вопросам виртуальной реальности. Саша Пирогова представляет видео-арт. Надо заметить, что видео-арт сейчас очень популярен, видеоматериал был представлен во многих павильонах. Видео в русском павильоне длится около десяти минут и представляет хоровод танцующих людей. Напряженная атмосфера, возникающая в начале, меняется — посетитель завершает посещение на позитивной ноте. При выходе слышит жизнеутверждающую мелодию — звук балалайки [2].

Особое внимание куратора и художников уделено свету, их контрасту. Работы выполнены в черно-белом цвете. Они либо контрастируют с фоном зала, как это было в случае инсталляции «Смена декораций», либо сливаются с ним. Свет задает ритм пространству.

Указанные средства, освещение залов, оформление дизайна — все это входит в задачи куратора. Его роль в создании выставки является главенствующей: он занимается подбором художников, предлагает концепцию и композицию произведений так, чтобы вызвать у посетителя ощущение целостности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Интервью комиссара российского павильона на Венецианской биеннале Семена Михайловского. [электронный ресурс] URL: <https://ok.ru/video/66854271798134-1> (ссылка проверена пользователем 02.12.17)
2. Козлова П. Венецианская биеннале 2017: кто есть кто в российском павильоне. [электронный ресурс] URL: <https://www.buro247.ru/culture/arts/12-may-2017-russian-pavilion-on-venice-biennale.html> (ссылка проверена пользователем 02.12.17)
3. Выставка «Русский павильон в Венеции: между прошлым и будущим». //Музей современного искусства «Гараж». [электронный ресурс] URL: <https://garagemca.org/ru/event/525> (ссылка проверена пользователем 02.12.17)
4. La Biennale di Venezia. 57th international art exhibition — viva arte viva. [электронный ресурс] URL: <http://www.labiennale.org/en/news/57th-international-art-exhibition-viva-arte-viva> (ссылка проверена пользователем 02.12.17)
5. La Biennale di Venezia. BiennaleArte 2017 innumbers. [электронный ресурс] URL: <http://www.labiennale.org/en/news/biennale-arte-2017-numbers> (ссылка проверена пользователем 02.12.17)
6. La Biennale di Venezia. From the beginnings until the Second World War. [электронный ресурс] URL: <http://www.labiennale.org/en/history/beginnings-until-second-world-war> (ссылка проверена пользователем 02.12.17)
7. La Biennale di Venezia. History. 1895–2017.1. [электронный ресурс] URL: <http://www.labiennale.org/en/history> (ссылка проверена пользователем 02.12.17)

Трофимова Наталья Юрьевна,
магистрантка кафедры Музейного дела
и охраны памятников Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
tasch_a@mail.ru

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ЭСТОНСКОГО СКУЛЬПТОРА АМАНДУСА АДАМСОНА

В данной работе освещается творческий путь эстонского мастера Амандуса Генриха Адамсона, жизнь которого была связана с Эстонией и с Россией. Пребывание в российском культурном ареале позволило разносторонне одаренному художнику обогатить культурное пространство двух стран и стать одним из основателей эстонского национального искусства. В России память о мастере и его творчестве сохраняется в декоративных скульптурах и архитектурно-прикладной пластике Петербурга.

Ключевые слова: монумент, мастер, скульптура, Адамсон, архитектура, творчество.

Trofimova N. THE ARTISTIC HERITAGE OF THE ESTONIAN SCULPTOR AMANDUS ADAMSON

In the present work highlights the creative path of the Estonian artist Amandus Heinrich Adamson, whose life was connected with Estonia and Russia. Stay at the Russian cultural area has allowed the versatile talented artist to enrich cultural space of the two countries and become one of the founders of Estonian national art. In Russia the memory of the master and his work is preserved in the decorative sculptures and architectural application plastic of Petersburg.

Keywords: monument, artist, sculpture, Adamson, architecture, creativity.

Творческая судьба Амандуса Генриха Адамсона вплетена в музейные и городские пространства двух соседних стран. Его наследие — памятники, скульптурные композиции, картины, барельефы, декоративное оформление зданий. Имя А. Г. Адамсона, скульптора, декоратора и живописца, хорошо известно на его родине в Эстонии. Вместе с тем, жизнь надолго связала его с Петербургом, где он учился и работал на рубеже XIX — XX веков. Поступив в 1876 году в Императорскую Академию Художеств, Адамсон проходил обучение под руководством профессора Александра Романовича фон Бока, что оказало благотворное влияние на формирование художественных вкусов будущего скульптора [4, с. 115,116]. А. Г. Адамсон пробовал себя в разных направлениях и техниках, работал с различными материалами — гипсом, мрамором, бронзой, деревом. После окончания обучения, он выполнял работы декоративного характера, занимался оформлением интерьеров.

В этот период мастер являлся преподавателем скульптурного класса в Обществе поощрения художеств [4, с. 117].

Затем была практика в Париже, в результате которой две его скульптуры из дерева получили на выставке в Салоне высокие отзывы. Годы, проведенные художником в Париже, обновили язык форм, в скульптурном подчерке наметился динамизм и грация. Вернувшись в Петербург, А. Г. Адамсон начинает преподавать резьбу по дереву в Художественном училище технического рисования А. Л. Штиглица [4, с. 124]. В этот период в 1896 году проходит конкурс на право участия в реконструкции Михайловского дворца под будущий Русский музей. Оказавшись среди победителей конкурса, А. Г. Адамсон принимает участие в создании барельефов для фризов одного из залов, изображавших в аллегорическом виде рождение произведений искусства — живописи, ваяния и зодчества. За точность в проработке деталей и гармонию композиции эта работа была названа критиками «скульптурной поэмой» [4, с. 122].

В 1903 году в рамках подготовки к празднованию 200-летнего юбилея Санкт-Петербурга завершалось строительство Троицкого моста. Монументально-декоративное оформление было поручено эстонскому скульптору, по рисункам которого были созданы чугунные ограждения, торшеры художественного литья и бронзовые украшения в виде ростров кораблей для гранитных фонарей-obelisks [3].

Главная улица Петербурга — Невский проспект — всегда был и остается парадной магистралью города. Архитектурные ансамбли проспекта являются летописью петербургского зодчества, над которыми трудились известные мастера, а во внутренних интерьерах переплеталась торговая и культурная жизнь.

Одним из наиболее ярких творений мастера в Санкт-Петербурге является скульптурное убранство фасада, купола башни и шара-глобуса на здании Дома книги на Невском проспекте. Здание, сочетающие в себе черты поздней эклектики и раннего модерна, было возведено по проекту архитектора П. Ю. Сюзора для представительства американской компании швейных машин «Зингер» [2, с. 124].

Творческая мысль А. Г. Адамсона была реализована также при создании скульптурного убранства Дома торгового товарищества «Братья Елисеевы». Инженер Г. В. Барановский предложил архитектурное решение здания в стиле модерн, конструктивные особенности постройки которого позволяли разместить в пространствах одного здания и театр, и магазин. Работа А. Г. Адамсона представлена здесь в группе скульптур, каждая из которых отображает аллегорические изображения «Промышленности», «Торговли», «Искусства» и «Науки» [1, с. 76].

Со временем направление творческой деятельности А. Г. Адамсона сместилось в сторону создания монументальной пластики, которая не всегда

удавалась художнику. Его многофигурные монументы страдали нагромождением деталей и часто признавались неудачными, вследствие чего они составляют немногочисленную часть работ скульптора.

К празднованию 300-летия Дома Романовых эстонским скульптором совместно с архитектором С. А. Власьевым был разработан проект монумента с множеством фигурных композиций, сюжеты которых были взяты из русской истории. Монумент предполагалось установить в Костроме на берегу реки, однако события Первой мировой войны помешали реализации намеченных планов [3].

В 1902 г. в Ревеле (ныне Таллин) по проекту А. Г. Адамсона был возведен монумент «Русалка», на вершине которого стоит ангел с крестом, обращенный в сторону моря. Так эстонский мастер увековечил память о русском экипаже броненосца береговой обороны «Русалка», погибшем в Балтийском море в 1893 г. во время шторма. Это одна из самых удачных монументальных композиций художника, в котором гармония сочетается с уравновешенностью форм [3].

Совместно с архитектором В. А. Фельдманом и военным инженером Ф. — О. Энбегом А. Г. Адамсон разработал и воплотил проект монумента «В память кораблям, затопленным в 1854–1855 г. для заграждения входа на рейд» в честь героев обороны Севастополя в Крымскую войну. Установленный в год 50-летия исторического события, памятник стал символом города. Все скульптурные детали монумента — двуглавый орел с лавровым венком и якорем — выполнены А. Г. Адамсоном. В Крыму в местности Мисхор осталась еще одна работа художника: скульптурная композиция из двух фигур, отлитых в бронзе, на фоне каменных валунов. А. Г. Адамсон решил таким образом визуализировать героев старинной крымской легенды о красавице Арзы и похитителе Али-бабе, сюжет которой тронул сердце мастера [5].

Основную часть творчества мастера составляют свободные скульптурные композиции на разнообразные темы. Художника, родившегося в семье рыбака, всегда привлекала морская тематика, вдохновлявшая на создание камерных произведений жанрового характера: «Рыбак с острова Муху», «Последний вздох корабля», «В тревожном ожидании». Вместе с тем А. Г. Адамсона интересовали общечеловеческие темы — жизнь, смерть, любовь, а также эстонская мифология — несколько скульптурных композиций созданы на сюжеты эстонского национального эпоса «Калевипоэг» [4, с. 120]. Натуралистические по форме произведения искусства А. Г. Адамсона соответствовали реалистичному направлению в искусстве второй половины XIX века, которому он был верен до конца жизни. Создание камерных скульптур как нельзя лучше отвечало творческим наклонностям мастера; в его скульптурах малых форм видна легкость, драматическая напряженность, профессиональное использование свойств материала.

Бесценный опыт, приобретенный А. Г. Адамсоном в Петербурге, расширил диапазон его творческих возможностей и позволил реализоваться как скульптору и художнику. В 1918 году мастер возвращается на родину в город Палдиски. Здесь возникает новый этап его творческого роста. В своей мастерской он работает над созданием ряда памятников выдающимся соотечественникам, среди которых основоположники эстонской литературы Фридрих Крейцвальд и Лидия Койдула, художник Йохан Кёлер, чемпион мира, атлет Георг Лурих [4, с. 121, 130].

В часы досуга разносторонне одаренный мастер проявлял себя как живописец. В своих художественных произведениях А. Г. Адамсон изображал морские пейзажи и окрестности родного Палдиски. Сохранившиеся полотна в настоящее время находятся в эстонском художественном музее.

Амандус Адамсон оставил свой творческий след как мастер монументов известным деятелям культуры в разных городах Эстонии, в декоративных скульптурах и архитектурно-прикладной пластике Петербурга и Крыма, а также в камерных скульптурах и картинах, экспонирующихся в эстонском художественном музее KUMU. Благодаря его творческому наследию, возрождаются культурные связи, создается общее культурное пространство между двумя соседними странами — Эстонией и Россией.

ЛИТЕРАТУРА

1. Боровков А. А., Бусырева Е. П., Лейбошиц Н. Я. Архитектурный путеводитель по Ленинграду / Под ред. д-ра арх. проф. В. И. Пилявского. — Ленинград: Стройиздат, 1971. — 294 с.
2. Кириков Б. М., Кирикова Л. А., Петрова О. В. Невский проспект. Дом за домом. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2006. — 379 с.
3. Лившиц Л. И. Адамсон на берегах Невы. // Молодежь Эстонии. — 2003. — Режим доступа: <http://www.moles.ee/03/May/26/10-1.php>
4. Нурк Т. К. Амандус Адамсон.[1855–1929]: Монография. — Таллин: Искусство Эст.ССР, 1959. — 135 с.
5. Пупкова Н. Адамсон и его памятники. // Крымская правда. — 2015. — Режим доступа: <http://c-pravda.ru/newspapers/2015/11/11/adamson-i-ego-pamyatniki>

Бушнева Валентина Васильевна,
студентка Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
valyabushneva@mail.ru

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ МУЗЕЙНОЙ ЭКСПОЗИЦИИ

В докладе раскрывается определение музейной экспозиции, описывается история и периодизация её становления. Так же анализируется составляющий основу любой экспозиции — музейные предметы, они представляют собой «преимущественно трехмерные вещественные объекты (памятники природы или памятники истории и культуры)». Рассматриваются современные тенденции подходы к экспозиции, так как современная практика музейной экспозиции чрезвычайно многообразна и включает большое количество различных принципов в организации экспозиционных решений.

Ключевые слова: музейная экспозиция, периодизация, музейный предмет, современные тенденции и подходы к экспозиции.

Bushneva V. V.

FEATURES OF THE DEVELOPMENT OF THE MODERN MUSEUM EXPOSITION

The report deals with the definition of a Museum exposition describes the history and periodization of its formation. The same analyses forming the basis of any exposition of Museum objects, they are “mostly three-dimensional material objects (nature monuments or monuments of history and culture)”. Examines the current trends and approaches to exposition, as the modern practice of Museum exhibition is extremely diverse and includes a large number of different principles in the organization of exhibition-making.

Keywords: Museum exhibition period, the Museum object, modern trends and approaches to exposition.

Искусство музейной экспозиции за последние десятилетия утвердило себя как самостоятельный и самоценный жанр творчества, и этот процесс был обусловлен изменением социокультурного заказа общества. В задачи экспозиционного творчества входит комплексное создание «концептуально» обусловленной среды, включающей в себя определённое соотношение ряда компонентов, объединённых общим концептуально-художественным замыслом в единую предметно-пространственную систему.

Слово экспозиция происходит от латинского «*expositio*» — выставлять и означает в широком смысле любую совокупность предметов, специально выставленных для обозрения. Наиболее раннее определение музейной экспозиции — часть музейного собрания, выставленная для обозрения. Современное музееведение под музейной экспозицией понимает целостную предметно-пространственную систему, в которой музейные предметы и другие

экспозиционные материалы объединены концептуальным замыслом. Музейная экспозиция — основная форма музейной коммуникации.

Наиболее полным нам представляется определение А. Б. Закса:

«Музейная экспозиция — целенаправленная, научно-обоснованная демонстрация музейных предметов, связанных единством содержания, композиционно организованных, технически и художественно оформленных, в совокупности создающих специфический (музейный) образ природных, общественных или культурных явлений и процессов» [1, с. 22].

С возникновением первых музеев в эпоху Ренессанса связано и начало развития искусства организации экспозиции. Самым непосредственным образом оно было в полной зависимости от архитектуры. Архитектура рассматривалась как основной организатор предметно-пространственной среды. Предмет, помещавшийся в эту среду, попадал в жесткую структуру, построенную по законам архитектуры и основанную на архитектурном синтезе. С Ренессансом связано и начало изучения коллекций, их систематизация и популяризация. В это время происходит возрастание значения и роли экспоната. Происходит превалирование научного аспекта экспозиции над всеми другими ее составляющими. Экспозиция, выйдя из архитектурного синтеза, становится самоценным объектом углубленного исследования. Именно этим был ознаменован следующий этап развития экспозиции — этап научного изучения и осмысления экспонатов коллекции.

Музейная экспозиция представляет собой искусственно создаваемую, предметно-пространственную среду, состоящую в основном из накопленных и отобранных музейных предметов, являющихся средством передачи информации, обеспечивающих музейную коммуникацию [3]. Музейные предметы являются специфическими средствами музея, которые показывают отличие этого социального института от всех прочих [4].

Т.о., мы можем сказать, что музейная экспозиция является наиболее специфическим свойством музея, средством общения со зрителем в качестве односторонней коммуникации, однако, посещая музей человек воспринимает образ в целом, но дескрипторами информации являются составляющие экспозицию музейные предметы. Они представляют собой преимущественно трехмерные вещественные объекты (памятники природы или памятники истории и культуры), являющиеся подлинными свидетельствами (первоисточниками) фактов, явлений, событий, процессов в общественной жизни и природе [5]. Таким образом, музейный предмет можно охарактеризовать как движимый объект природы или материальный результат деятельности человека, который в силу своей значимости изъят из среды бытования и включен в состав музейного собрания.

Если говорить о современных походах к экспозиции, то чтобы более органично связывать разнообразные архитектурные решения со специфической коллекцией, национальными традициями и климатическими условиями в зданиях современных музеев часть экспозиции (например, скульптура) размещается на открытом воздухе.

Гибкость использования внутреннего пространства, возможность трансформации основных помещений — это общая черта современных музеев. Выработанные в ходе становления экспозиционного мастерства теоретические основы и принципы реализуются в создании экспозиций. Новые качества прослеживаются в повышении качественного уровня экспозиционного дизайна и в подходах к решению образно-тематической композиционной структуры, разнообразных приёмах архитектурно-пространственной организации экспозиционной среды. Современная практика музейной экспозиции включает большое количество различных принципов в организации экспозиционных решений. Зарубежные музеи в большей мере обращают внимание на эстетику и функциональное «качество» экспозиции. Это подкрепляется использованием индустриальных технологий высокого уровня и развитием специальной «музейной индустрии». Развитие экспозиционного мастерства идёт в основном по пути углубления и совершенствования функционально-дизайнерских качеств экспозиции. Важный аспект формирования зарубежного экспозиционного творчества, который влияет на характер экспозиций, в основном художественного профиля, проявляется в определённой традиционности экспозиционных форм, обусловленной необходимостью сохранения престижности и имиджа музея в ряду других зрелищных и образовательно-просветительских структур. Выступая в качестве «института памяти», музей остаётся неким оазисом стабильности в меняющемся мире и, «отставая» от темпов жизни, сохраняет свою «узнаваемость». Особо в отечественной экспозиционной практике выделяется линия создания экспозиционного ансамбля и музея в целом. Это преимущественно крупные исторические музеи, являющиеся своеобразным правительственным заказом и созданные в форме монументальной идеологизированной экспозиции. Тщательность завершения дизайнерского проекта и оригинальные конструкторские решения придают этим экспозициям значение ценнейшего опыта дизайнерских разработок на уровне «рабочего проекта» и процесса воплощения.

Для лучших образцов отечественной музейной практики были характерны яркая зрелищность, концепция и сюжет как основа визуального ряда, острые композиции-образы и превращение пространства музея в эмоционально насыщенную, «театрализованную» среду. Расширение поля эксперимента в музейном экспозиционном искусстве демонстрируют два основных подхода к проектированию, которые получили широкое распространение в последнее десятилетие XX века. Продолжилось развитие «сценографи-

ческого» направления построения музейного образа, основанного на оригинальном концептуальном замысле. Другое направление — более «традиционное», более спокойное, характеризуется неизбежностью главенства экспоната. Это направление тяготеет к зарубежным аналогам, основанным на более высоком уровне музейных технологий. Самостоятельную линию развития представляют реконструкции ряда крупнейших музеев страны, таких как Третьяковская галерея, Исторический музей, музей им. А. С. Пушкина. При подобных резэкспозициях одной из главнейших задач было сохранить или воссоздать «сложившийся образ» музея в новой модернизированной и функциональной структуре. Сегодня в экспозиционном творчестве находят место разнообразные направления и жанры — арт-дизайн, средней дизайн, стилизация, традиционный музейный дизайн и другие направления. Все эти тенденции выстраивают своеобразную панораму неповторимых творческих форм и образов, подходов и концепций. Они закладывают фундамент и определяют дальнейшие направления экспозиционного поиска.

ЛИТЕРАТУРА

1. Закс, А. Б. Труды НИИ Музееведения и охраны памятников истории и культуры. — М., 1970. — 22 с.
2. Калугина Т. П. Истоки культурно-коммуникативной функции экспозиции художественного музея // Проблемы культурной коммуникации в музейной деятельности: Сб. науч. тр. [Редкол.: В Ю. Дукельский (отв. ред.) и др.]. — М.: НИИК, 1989.
3. Решетников Н. И. Решетников Н. И. Музееведение. Курс лекций. Часть 1. — М.: МГУКИ, 2000.
4. Майстровская М. Музейный образ — поиски и находки (экспозиционное искусство 90-х годов) // Музееведение. На пути к музею XXI века: музейная экспозиция. — М., 1996. (Сб. науч. тр. / РИК).
5. Никишин Н. А. Язык музея как универсальная моделирующая система музейной деятельности // Проблемы культурной коммуникации в музейной деятельности: Сб. науч. тр. [Редкол.: В Ю. Дукельский (отв. ред.) и др.]. — М.: НИИК, 1989.

РЕЛИГИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

УДК 291.14

Стрельцова Лилия Александровна,
ассистент кафедры теории и методики преподавания
языков и культур Азии и Африки
Санкт-Петербургского государственного университета,
liliboridko@gmail.com

ФОРМЫ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ ЛИМБУ: ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ

В статье обсуждаются проблемы определения форм традиционных верований лимбу, а также специфика употребления таких терминов, как анимизм и шаманизм.

Ключевые слова: народность лимбу, анимизм, шаманизм

Streltsova L. A.

FORMS OF TRADITIONAL BELIEFS OF THE LIMBU: DEFINITION ISSUES

This article deals with issues on the possible definitions of the Limbu's traditional beliefs. There are discussed some aspects of specific use of such terms as animism and shamanism.

Keywords: the Limbus, animism, shamanism

Народность лимбу проживает на территории Восточного Непала между реками Арун и Мечи а также в некоторых восточных штатах Индии. Лимбу представляют большой интерес для религиоведов, поскольку, обитая в регионе с сильным влиянием буддизма и индуизма, они в значительной степени сохраняют собственную религиозную идентичность. Данное сообщение посвящено проблемам определения форм традиционных верований лимбу.

Первыми о верованиях лимбу писали в XIX веке британские дипломаты и исследователи. Б. Х. Ходжсон отмечал религиозную индифферентность этой народности, отсутствие верховного бога и четко сформированного пантеона божеств [5, с. 401]. А. Кемпбелл писал, что собственная система верований лимбу позволяла им легко следовать необходимым индуистским или буддистским ритуалам [3, с. 152]. Основной формой поклонения богам у лимбу являлось жертвоприношение. В определенных ритуалах в жертву приносилось живое существо, в других же было достаточно риса, плодов и цветов.

А. Кемпбелл называл два типа священнослужителей лимбу: биджува и федангма. Считалось, что биджува умели отводить от людей напасти, насылаемые злыми духами. Федангма могли общаться с богами и руководить жертвоприношениями и ритуалами жизненного цикла. [3, с. 153–154].

Г. Х. Рисли был первым, кто сделал важное обобщение, касающееся системы верований лимбу, впервые назвав ее шаманистическим анимизмом [8, с. 19]. Рисли также предположил, что верования лимбу сходны с древней религией Бон, практиковавшейся в Тибете. В обоих случаях объектами поклонения являются силы природы, а также духи предков. Этим верованиям незнакомы ни храмы, ни изображения богов и духов, главную роль играют жертвоприношения, призванные умиротворить сверхъестественные силы или как-то повлиять на них [8, с. 19].

Определение, предложенное Г. Х. Рисли, оказало влияние на работы этнографов и религиоведов, исследовавших традиционные верования лимбу со второй половины XX века.

Концепция анимизма как основы любой религии была предложена Э. Тайлором: в первобытную эпоху человек считал, что у него есть душа, способная покидать тело, и жить после его смерти. Окружающий мир также считался одушевленным, его населяли духи, ответственные за различные проявления природы [1].

В настоящее время термин анимизм в работах западных исследователей либо не встречается, либо используется с оговорками. Это связано с сильным влиянием на него христианского и колониального дискурсов. Ф. Саган писал, что у лимбу существует собственная, «безымянная» традиционная система верований, которая ранее называлась анимизмом [9, с. 90]. Однако для индийских и непальских исследователей, этот термин не несёт негативного значения, поэтому достаточно активно используется. Например, индийский антрополог Т. Б. Субба отмечает, что анимизм для лимбу — не просто верования, но способ взаимодействия с окружающей средой и миром духов [10, с. 115]. Непальский исследователь К. П. Шрестха также утверждает, что лимбу являются приверженцами анимистических верований [7].

Л. Густавссон пишет, что многие информанты-лимбу, с которыми она работала на территории Индии (штат Сикким) употребляли этот термин для описания своей традиционной системы верований [4, с. 52]. Термин «анимизм» активно использовался в рамках политического дискурса в Индии: в публикациях, где лимбу выражали своё стремление получить статус зарегистрированного племени. В этом случае анимизм оказывается связанным с такими понятиями, как примитивность и племя [4, с. 115].

Наиболее распространенным определением шаманизма на данный момент является то, которое было предложено историком религии М. Элиаде: «Шаманизм — древнейшая техника экстаза, одновременно мистика, магия и религия в широком смысле слова» [2, с. 14]. Под экстазом он понимает способность души выйти за пределы тела и предпринять путешествие в потусторонний мир. Шаман — это тот, кто обладает особой техникой, позволяющей предпринять это путешествие. Для шаманизма характерно трехчастное

строение вселенной, через которую проходит космическая ось: небо, мир людей и подземный мир или водные глубины [2, с. 150].

Феномен шаманизма в самой полной форме проявился в Центральной и Северной Азии [2, с. 9], поэтому исследователи других регионов, изучающие похожие магико-религиозные явления, сталкиваются с определенными терминологическими трудностями. Так, американский антрополог Р. Л. Джонс отмечал, что шаманизм у лимбу отличается от классического, предложенного М. Элиаде варианта, тем, что шаманы этой народности могут также выполнять функцию жрецов, т. е. участвовать в ритуалах, связанных с сельским хозяйством и жизненным циклом [6, с. 53]. Ф. Саган определял всех священнослужителей лимбу как шаманов, не вдаваясь в специфику употребления этого термина [9].

Несоответствия «классическому шаманизму» проявляются и в нечеткой картине строения вселенной. Лимбу-обыватели отмечают ее сложную структуру, однако затрудняются ее воспроизвести [4, с. 65]. Р. Л. Джонс писал, что представления об устройстве мира у лимбу могут отличаться от человека к человеку, от региона к региону [6, с. 44]. Все лимбу верят, что существует место, где обитают духи предков, однако для кого-то это место расположено под землей и охраняется страшным божеством, а для кого-то оно расположено лишь чуть ниже небес, где обитают боги [6, с. 43]. Согласно информации, приведенной Ф. Саганом, мир богов и мир духов предков разделены не по вертикали, но по горизонтали: к западу уходят мертвые души, к востоку простираются земли богини Нахангмы, управляющей душами живых [9, с. 109]. Культурный активист лимбу Дж. Р. Субба в своих работах представляет еще более сложную картину мира. Он пишет о том, что существуют восемнадцать миров: восемь верхних, человеческий мир и восемь нижних [4, с. 66]. Такое строение вселенной, скорее всего, было сформировано под влиянием индуизма.

Исходя из вышенаписанного, в контексте определения традиционных верований лимбу наиболее подходящим видится использование термина «шаманизм», хотя и с определенными оговорками и уточнениями. Использование этого термина открывает большой простор для компаративистских исследований сходных явлений в различных регионах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Красников А. Н. Анимизм // Новая философская энциклопедия, 2010. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH2f2ba0ce78adb729ef7e2f> (дата обращения 08.12.17)
2. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: «София», 2000, — 480 с.
3. Campbell A. On the Tribes around Darjeeling // Transactions of the Ethnological

society of London, Vol. 7. London: Truner & Co, 1869, — 144–159 p.

4. Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction Among the Limboos of Sikkim. M. A. Thesis. Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo, 2013.

5. Hodgson B. H. On the Kiranti Tribe of the Central Himalaya // *Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects*. London: Truner & Co, 1880, — 397–407 p.

6. Jones R. L. Limbu Spirit Possession and Shamanism // *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster: Aris and Phillips Ltd, 1976, — 428p.

7. K.P.Srestha Kirāt jātikō nālibelī ra sanskṛti // Yalambar Foundation, Nepal, 2016. URL: http://yalambarhang.blogspot.ru/2016/05/blog-post_62.html (дата обращения 08.12.17)

8. Risley H. H. Limbu // *The Tribes and Castes of Bengal. Ethnographic glossary*. Vol. 2. Calcutta: Bengal Secretariat Press, 1892, — 14–20p.

9. Sagant P. The Dozing Shaman. The Limbus of Eastern Nepal. New Delhi: Oxford University Press, 2008, — 461 p.

10. Subba T. B. Clear mountains, blurred horizons: Limbu perception of their physical world // *Culture and the Environment in the Himalaya*. Routledge, 2009, — 114–131 p.

Ашихмин Андрей Витальевич,
студент Института истории
Санкт-Петербургского государственного университета,
katelive11@gmail.com

**РЕЛИГИОЗНОСТЬ И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
УНИВЕРСИТЕТСКОГО ЧЕЛОВЕКА 1820–1830-Х ГОДОВ:
НА ПРИМЕРЕ ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

В статье на примере Императорского Санкт-Петербургского университета рассматриваются такие аспекты названной темы, как соотношение личной веры и образа университетского человека, конфессиональное взаимодействие между профессорами разных вероисповеданий и проблема «неверия» среди представителей учёной интеллигенции 1820–1830 годов.

Ключевые слова: религиозность университетского человека, конфессиональный состав, вероисповедание профессоров, Петербургский университет

Ashikhmin A. V.
**RELIGIOUSNESS AND CONFESSIONAL IDENTITY OF THE UNIVERSITY
PEOPLE IN THE YEARS 1820–1830: ON THE SAMPLE
OF ST. PETERSBURG UNIVERSITY**

The article considers such aspects of an identified topic as the ratio of personal faith and the image of university person on the sample of St. Petersburg University, confessional interaction between the professors of different faiths and the problem of disbelief among representatives of the learned intellectuals in the years 1820–1830.

Keywords: religiousness of the university people, confessional composition, confession of professors, St. Petersburg University

Религиозный вопрос во всех его проявлениях (вера, регулярность посещения храма, исполнение церковных обрядов, религиозно-философские взгляды) применительно к истории университетской корпорации не слишком популярен в современной историографии. Работ, посвящённых этой проблеме в первой половине XIX века, практически нет. В их число можно отнести разве что соответствующие разделы в работах Е. А. Вишленковой, С. Ю. Малышевой и А. А. Сальниковой «Terra Universitatis...» [3, с. 427–465], А. Е. Иванова «Мир российского студенчества...» [5, с. 273–284], Т. В. Костиной «Мир университетского профессора в Казани» [6, с. 45–79].

Этот вопрос активно изучается социологами и социальными антропологами, а не историками. Причём основной упор делается на антропологию взглядов современного студенчества на религию (см. работы Л. В. Хирьяновой, А. А. Бадмаевой, М. С. Леоновой [11;2;7]).

В то же время оставлять этот важный вопрос без внимания историков нельзя, поскольку он в полной мере помогает взглянуть на университетско-

го человека не только как на носителя академических и внеакадемических корпоративных тенденций, но и как на представителя русского православного мира, носителя религиозных ценностей.

К тому же религиозная культура в интеграции со светской традицией во многом послужила фундаментом для формирования университетских ритуалов и символов. Так, например, студенты в первой половине XIX века обращались друг к другу со словами «коллега» или «брат» [3, с. 431]. Второй вариант, как представляется, символизировал принадлежность к студенческому братству, формировавшемуся в рамках образованного общества с опорой на христианские ценности.

Однако не стоит чрезмерно гиперболизировать значение религиозных обрядов и их влияние на поведение студентов и профессоров в рамках академической повседневности. Скорее необходимо отметить их достаточно высокое влияние на досуг университетских людей, включая праздничные дни. В церковные праздники студенты и профессора объединялись для присутствия на службе и совместного приёма пищи. Например, в Казани таким праздником стало 14 сентября — день Воздвижения честного и животворящего креста [3, с. 437].

До строительства корпоративной церкви православных студентов обязывали посещать ближайшие храмы Васильевского острова. Это в обязательном порядке контролировалось инспектором. Католикам и протестантам нужно было приносить свидетельство от своего духовника в том храме, который студент регулярно посещал.

В Петербургском университете традиционно служили праздничный молебен в день подписания Александром I документа о реорганизации университета — 8 февраля по старому стилю.

Руководствуясь вновь принятой идеологической концепцией министра народного просвещения С. С. Уварова, университетские «верхи» предприняли попытку вернуть «традиционную университетскую структуру». Это означало, что богословие вновь «выпадает» из курсов, в обязательном порядке читавшихся на всех факультетах. Тогда во всех российских университетах учреждалась кафедра «догматического и нравоучительного богословия, церковной истории и церковного законовещения». Она не принадлежала ни одному факультету, но обязательное посещение лекций по ней было обязательным для всех студентов православного вероисповедания [1, с. 50].

Образ университетского человека до 1819 года рассматривался как образец преемственности европейского образования. Именно поэтому ему присущи светская просвещённость, стремление рационализировать знание. Выставлять напоказ религиозное мировоззрение было не принято, но в то же время в рамках внеакадемической повседневности в 1820–1830-х гг. легко проследить проявление религиозности среди студентов. Они нередко посещают церковь, молятся за успешное усвоение знаний, а в случае смерти кол-

леги-студента присутствуют на похоронах (достаточно светском обряде того времени) и поминальной трапезе.

На примере официальных источников проблему соотношения личной веры и образа университетского человека проследить достаточно подробно не представляется возможным, поскольку этот аспект имеет наименьшее отражение в материалах такого типа.

Важным аспектом конфессиональной идентичности было соотношение представителей тех или иных конфессий в рамках Петербургского университета в 1820–1830 гг. Сразу стоит отметить, что в Петербургском университете национальный и, следовательно, конфессиональный состав был более пёстрым, чем в других университетах того времени. В 1803 году попечитель Петербургского учебного округа Н. Н. Новосильцов пригласил из университетов Австрийской империи трех профессоров славянского происхождения М. А. Балугьянского, П. Д. Лодия, В. Г. Кукольника, являвшимися униатами.

В первый год после преобразования Педагогического института в университет состав профессорской корпорации был следующим. Русских и малороссов было 16, нерусских — 17, всего 33 человека. То есть корпорация делилась почти пополам. В результате «дела профессоров» «немецкая фракция» в университете отделилась от своих русских коллег. Т. Н. Жуковская в своей статье пришла к выводу, что эта конфронтация затрудняла адаптацию новых преподавателей, сам учебный процесс и подготовку национальной смены приглашенным профессорам [4, с. 14–17].

Таким образом, религиозные практики в среде университетских людей являются неотъемлемой частью формирования свойственных им обрядов и ритуалов. Однако не стоит преувеличивать значение религии в жизни университетской корпорации того времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев А. Ю., Цыганков Д. А. Преподавание церковно-богословских дисциплин и подготовка историков в Императорском Московском университете // Вестник ПСТГУ: История. — 2016. — № 1. — С. 45–63.
2. Бадмаева А. А. Место религии в системе ценностей студенческой молодежи / Экономика и управление: проблемы, решения. — 2015. — № 6. — С. 95–100.
3. Вишленкова Е. А., Малышева С. Ю., Сальникова А. А. Terra Universitatis: Два века университетской культуры в Казани. — Казань, 2005.
4. Жуковская Т. Н. Национальные группы в составе профессоров Санкт-Петербургского университета в начале XIX века. Жуковская Т. Н. Национальные группы в составе профессоров Санкт-Петербургского университета в начале XIX века // Вестник ВолГУ. — Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. — 2011. — № 2. — С. 13–18.
5. Иванов А. Е. Мир российского студенчества: конец XIX — начало XX века. — М., 2010.

6. Костина Т. В. Мир университетского профессора в Казани. 1804–1863.: дисс. ... канд. ист. наук. — Казань, 2007.
7. Леонова М. С. Влияние религии на идентификацию современного российского студенчества: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. — Новочеркасск, 2012.
8. Никитенко А. В. Дневник: В 3 т. / Под ред. Н. Л. Бродского. — М.: Гос. изд. худ. лит., 1955.
9. Пирогов Н. И. Вопросы жизни. Дневник старого врача. — Иваново, 2008. С. 24–41.
10. Сословие русских профессоров. Создатели статусов и смыслов: коллект. моногр.; под ред. Е. А. Вишленковой, И. М. Савельевой. — М., 2013.
11. Хирьянова Л. В. Религиозное сознание как контекст становления мировоззренческого пространства студенческой субкультуры // Гуманизм и духовность. — Белгород. — 2012. — С. 83–86.

Можайская Кира Александровна,
студентка факультета философии, богословия, религиоведения
Русской христианской гуманитарной академии,
croykira1606@mail.ru

«АПОСТОЛ» МАНГАРЕВЫ ОНОРЕ ЛАВАЛЬ И ЕГО НАСЛЕДИЕ

Статья посвящена особенностям истории христианизации Океании и методам евангелизации туземного населения на примере деятельности католического миссионера конгрегации Святых Сердец Иисуса и Марии Луи-Жака-Оноре Лавалья (1808–1880), проведшего около сорока лет на острове Мангарева (архипелаг Гамбье, Французская Полинезия). Основываясь на документах миссионеров и исследованиях историков, автор исследует конфликт, нараставший между французской колониальной администрацией и миссионерами, встающими на защиту туземного населения от эксплуатации.

Ключевые слова: миссионеры, евангелизация, государственно-конфессиональные отношения, история Океании/

Mozhayskaya K.

HONORÉ LAVAL, THE 'APOSTLE' OF MANGAREVA, AND HIS HERITAGE

The article is devoted to the process of conversion of the native population of Oceania into Christianity. A pattern of the evangelizational techniques is presented by a Catholic missionary Louis-Jacques-Honoré Laval (1808–1880), of the Congregation of the Sacred Hearts of Jesus and Mary, who spent about forty years on the island Mangareva (Gambier Islands, French Polynesia). Based on the missionaries' documents and historical researches, the author explores the conflict that has grown between the French colonial administration and the missionaries who stood up to protect the native population from the colonial exploitation.

Keywords: missionaries, evangelisation, relations between state and religion, history of Oceania

Представители европейского христианства в Полинезии сравнительно мало изучены в отечественной научной литературе. По сложившейся традиции миссионеров критикуют как агентов влияния своих стран, которые основывали базы для европейских торговых компаний, а также уничтожали самобытную туземную культуру. Так о них писали советские исследователи, напр., М. С. Бутинова, Н. П. Равва, Д. Д. Тумаркин, О. И. Дружинский. Однако в действительности намерения миссионеров нередко расходились с намерениями колониальной администрации. Их главной целью была евангелизация и несение современной культуры, науки, медицины на новооткрытые земли.

В 1833 г. папа Григорий XVI создал два апостольских викариата: Западной и Восточной Полинезии. Основание миссии в Восточной Полинезии было поручено конгрегации Святых Сердец Иисуса и Марии, основанной

в 1800 г., а в Западной — обществу Девы Марии, основанному в 1816 г. В условиях племенных междоусобиц на островах миссионерами использовалась основная стратегия: христианизация перспективного вождя и поддержка его в борьбе с соперниками с целью объединения архипелага [1, с. 114].

В реализации этой стратегии преуспел один из пионеров океанского католического миссионерства — священник Конгрегации Св. Сердец отец Оноре Лаваль [9, с. 704]. Он присоединился к обществу Св. Сердец в 1825 г. Прекрасно зная о нравах островитян-каннибалов [12], он в 1834 г. в возрасте 26 лет отправляется основывать миссию на архипелаге Гамбье в Восточной Полинезии.

Острова Гамбье были достаточно изолированы. Корабли посещали их раз в пять или семь лет для ловли жемчуга [18, с. 90]. До XV вв. здесь проживало несколько тысяч человек, они торговали с соседними островами — Таити и Маркизскими. Однако чрезмерная вырубка деревьев привела к почти полному обезлесению, катастрофичному для экономики островов. Когда торговые связи с внешним миром нарушились, на Гамбье начались междоусобные войны и каннибализм. К прибытию католических миссионеров население крупнейшего острова — Мангаревы — оценивалось в 800–1000 человек.

В сопровождении отцов Ф. Каре, Х. Лиазу и брата К. Мерфи Оноре Лаваль в 1834 г. возглавил миссию на Мангареве и заручился поддержкой короля острова Мапутеа. Дядя короля, Матуа, помог им изучить местный язык. Король крестился в 1836 г. вместе со 160 своими людьми и принял имя Григорио, в честь папы Римского.

Апостолический викарий Восточной Полинезии Этьен Рушуз (непосредственный начальник Лавала) указал, что «отцы Общества Св. Сердец не должны отделять евангелизацию от цивилизации; необходимо создать базу для глобального развития культуры острова» [8, с. 134]. Лаваль провел исследование местных нравов и культуры, обучил островитян новым технологиям, развил каменное строительство. Под руководством священников и мирских братьев островитяне построили на Мангареве каменные дороги, большой кафедральный собор Св. Михаила, школу, множество домов и маяк на мысу Венус. В 1856 г. опытные мангаревские строители отправились на Таити и построили там собор Нотр-Дам. В 1869 г. на Таити прошла организованная Лавалем выставка народных ремесел, на которой были представлены работы учащихся в традиционных местных стилях [1, с. 308]. Это свидетельствует, что островитяне учились не из-под палки и активно усваивали новые техники.

Французский мореплаватель Жюль Дюмон д'Юрвиль, который во время второго кругосветного плавания останавливался на Мангареве в августе 1838 г., описывает процветающую миссию: земля дает урожаи, скот плодит-

ся, население прирастает, дикие нравы чудесным образом преобразились, люди носят приличную одежду и все посещают мессу [4, с. 196–214].

Лаваль относился к своей пастве по-отечески строго и усердно защищал ее от эксплуатации, как экономической, так и физической, со стороны торговцев и моряков. По словам историка церкви Дж. Гаррета, «Лаваль воплотил собой опекуна, которого любили верующие и ненавидели его разгневанные противники» [6, с. 94]. Этими противниками оказались французские бизнесмены и колониальная администрация.

Король Мапутеа умер в 1857 г., и его супруга, королева Мария-Евдоксия Тоапугеитоу, стала регентом от имени своего десятилетнего сына Иосифа Грегорио II. В 1858 г. Лаваль и епископ Флорентин-Этьен Жоссан, апостольский викарий Таити, вынуждены были урегулировать конфликт между королевой-регентом и губернатором Таити с 1864 по 1869 г. графом Эмилем де Ронсьером из-за экспроприации собственности французского торговца Жана Пиньона, высленного с Мангаревы за долги в 1858 г. [3, с. 8].

Губернатор Ронсьер назвал Лавалья религиозным фанатиком, наложил на королеву штраф на 160 000 франков и отправил на Гамбье отряд французских солдат, чтобы собрать штраф. В итоге епископ Жоссан предложил выплатить штраф при условии, что солдаты будут отведены [3, с. 31].

Кроме того, с 1860-х гг. перуанцы и чилийцы развернули т. н. «охоту на черных дроздов»: они прочесывали небольшие острова Полинезии, чтобы восполнить нехватку рабочей силы в Перу [11]. В 1862 г. такой «охотник», корабль «Морской змей» из Лимы, пришвартовался у Мангаревы, и отец Лаваль посоветовал королеве Марии-Евдоксии арестовать его капитана Мартинеса. Однако, опасаясь эскалации конфликта, Лаваль освободил его и приказал ему покинуть Гамбье. Капитан подал французским властям в Перу официальную жалобу против Лавалья и королевы.

Острова Гамбье также привлекали торговцев жемчугом. В 1838 г. они возмущаются, что в присутствии миссионеров больше не могут обменивать безделушки на перламутр, поскольку миссионеры объяснили людям ценность их перламутра. «Отнюдь не суровая чистота морали была причиной возмущения тиранией миссионеров. На самом деле миссионеры просто мешают торговцам жемчугом обкрадывать островитян», — пишет отец Е. Фроментьер, посетивший Мангареву в 1856 г. [8, с. 189]. Христианизация также исключала проституцию. Компания могла потерять контракт на ловлю жемчуга, если капитан отплывал с женщиной, не вступив с ней в брак [16, с. 124].

Умножившиеся контакты с моряками привели к инфекционным заболеваниям. Из-за легочных болезней, оспы и дизентерии население резко начало сокращаться. Согласно Дюмон-Д'Юрвиллю, Лавалю пришлось превратить один из старых языческих храмов в больницу во время эпидемии [4, с. 210]. «Жители Гамбье пали жертвами трейдеров, торговцев людьми и вмешатель-

ства французской администрации», — с горечью пишет миссионер брат Г. Эйх, с ним соглашается современный историк [8, с. 191].

По многим вопросам Лаваль вступал в разногласия с французскими властями и не стеснялся открыто противоречить им или игнорировать их эдикты. Он боролся против колонистов за сохранение автономии Мангаревы. В начале 1870 г. Ароне Тейкотаара, предпоследний принц-регент Мангаревы, просит французское правительство положить конец протекторату, распространенному на Гамбье с 1844 г. Правительство объяснило эту просьбу влиянием Лавалья [6, с. 95].

В 1870 г. в «*Pall Mall Gazette*» была опубликована статья с резкой критикой Лавалья и его коллег-священников с Гамбье и Таити, подхваченная затем «*The Wellington Independent*», которая 10 мая 1870 г. опубликовала статью под названием «Теократия в Тихом океане». По-видимому, история основывалась на брошюре 1869 г. «*La verité sur Tahiti*» («Правда о Таити»), написанной французским судьей на Таити, писателем Луи Жаколио в защиту бывшего губернатора графа де Ронсьера, которого обвинили в злоупотреблении полномочиями [14].

Лавалья обвиняли в том, что:

1) священники Гамбье держали монополию на торговлю жемчугом и перламутром и вынуждали местных жителей работать на них. Однако адвокат Лавалья Жан-Поль Шепард в своем опровержении [3] привел заявления уважаемых торговцев, что те никогда не видели, чтобы миссионеры занимались торговлей;

2) что Лаваль отравил молодого короля Грегорио, который на самом деле умер от туберкулеза легких после долгой болезни [3];

3) что мангаревцы желали устранения Лавалья, на что был представлен опровергающий документ, подписанный пятнадцатью жителями [3].

Также были выдвинуты различные обвинения против королевы Марии-Евдоксии.

В ответ Лаваль в 1872 г. подал на автора памфлета в верховный государственный суд французского протектората островов Общества, о чем сообщил «*Independent*» со ссылкой на парижскую газету «*Le Figaro*». Суд признал Жаколио виновным в диффамации, приказал ему выплатить 15 000 франков в качестве компенсации, распорядился о опровержении дискредитирующих частей памфлета. Судебное решение было напечатано в официальном журнале протектората на французском, английском и таитянском языках, а также в трех газетах французских колоний, трех парижских журналах и четырех провинциальных газетах.

Несмотря на эту победу, французские официальные лица искали устранения Лавалья, и еще в марте 1871 г., чтобы успокоить Париж, епископ Жоссан перевел Лавалья на Таити и сделал его своим заместителем и вице-приором. Как прямо утверждает современное историческое исследование,

«французские власти изгнали его на Таити за то, что он защищал местных жителей от эксплуататоров» [7, с. 203]. В последний раз отец Оноре Лаваль посетил острова Гамбье в 1876 г., где его встретили с большим почтением и благодарностью. Он скончался 1 ноября 1880 г. и похоронен на кладбище католической миссии в столице Таити Папезте.

Лаваль прожил на островах Гамбье почти сорок лет и составил подробный отчет о коренных народах, включая грамматику мангаревского языка (1846) [13, с. 171] и историю Мангаревы под названием «E atoga no te ao eteni no Magareva» («Рассказ о языческих временах Мангаревы») по материалам отца Тирипоне Тайра Путайри, первого коренного мангаревца-католического священника [2, с. 13]. Лаваль также описал местную методику определения точки солнцестояния [15, с. 242].

На Мангареве сохранились постройки Лавалья: многочисленные здания и огромный, украшенный перламутром собор Сен-Мишель, в прошлом самая большая церковь в южной части Тихого океана. Современная паства бережно сохраняет собор. Портрет Лавалья украшает боковой алтарь, посвященный его памяти. Однако многие из сооружений Лавалья пребывают в руинах.

Лаваль был одним из христианских миссионеров, появившихся на островах в то время, когда традиционная полинезийская культура претерпевала серьезные изменения под воздействием междоусобных войн и связанных с ними голода, болезней, обнищания. Деятельность его миссии, как и других миссий в Полинезии, привела к смягчению нравов островитян, к улучшению положения женщин и детей в семье, предотвращению беспорядков, грабежей и убиств и впоследствии уравниванию островитян в правах с белыми. Хотя миссия была неразрывно связана со светскими европейскими структурами, между ними и миссионерами нельзя поставить знак равенства. Миссия решительно боролась с эксплуатацией островитян и земель моряками и предпринимателями и противодействовала вмешательству политики в дела церкви. Подобную борьбу с колонизаторами вели и другие миссионеры, например, епископ Этьен Жоссан на Таити и отец Ипполит Руссель на острове Пасхи в те же 1870-е годы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Федорова И. К. Миссионеры острова Пасхи. — СПб.: МАЭ РАН, 2004. — 376 с.
2. Buck, P. H. *Ethnology of Mangareva*. — Bernice P. Bishop Museum Press. — Bulletin № 157. — Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Press, 1938. — 519 p.
3. Chopard, J. P. *Les Iles Gambier et la brochure de M. L. Jacolliot*. — Brest: J. B. Lefournier Ainé, 1871. — 98 p.
4. Dumont d'Urville, J.S.C. *Voyage au pôle Sud et dans l'Océanie sur les corvettes l'Astrolabe et la Zélée 1837–1840*. — Vol 3. — Paris: Gide, 1841. — 386 p.

5. Father Honore Laval and His Fellow-Laborers in the Pacific // Wellington Independent. — Vol. XXVII. — Issue 3692, 31 December 1872. — p. 3.
6. Garrett J. To live among the stars: Christian origins in Oceania. — Geneva, Switzerland: World Council of Churches Publications, 1982. — 412 p.
7. History of the Church: The Church between revolution and restoration / ed. by H. Jedin, J. Patrick Dolan. — London: Burns & Oates Ltd, 1999. — 426 p.
8. Hodée P. Tahiti, 1834–1984. 150 ans de vie chrétienne en église. — Paris: Editions Saint-Paul, 1983. — 515 p.
9. Honoré Laval // The Pacific Islands: An Encyclopedia / ed. by Brij V. Lala and Kate Fortune. — Honolulu: University of Hawai'i Press. — Vol. 1. — 2000. — p. 704–705.
10. Laval, Honoré. Mémoires pour servir à l'histoire de Mangareva, ère chrétienne, 1834–1871 / ed. C. W. Newbury, P. O'Reilly. — Publications de la Société des Océanistes. — Vol. 15. — Paris: Société des Océanistes, 1969. — 672 p.
11. Maude, H. E. Slavers in Paradise. — Fiji: Institute of Pacific Studies, 1981. — 268 p.
12. Métraux A. Une féodalité cannibale en Polynésie française (Les îles Gambier et l'œuvre du P. H. Laval). — Paris: Revue de Paris, 1937. — p. 637–661.
13. Na to Hoa Aroha. From Your Dear Friend: the Correspondence of Sir Apirana Ngata and Sir Peter Buck, 1925–50. — Vol. III. — Auckland: Auckland University Press, 2013. — 304 p.
14. Petit Jean J. Father Honore Laval and His Fellow-Laborers in the Pacific. // Wellington Independent. — Volume XXVII. — Issue 3692. — 31 December 1872. — p. 3.
15. Ruggles, C. L. N. Ancient astronomy: an encyclopedia of cosmologies and myth. — Oxford: ABC Clio, 2005. — 518 p.
16. Scarr, Deryck. A History of the Pacific Islands: Passages through Tropical Time. — Abingdon: Routledge, 2013. — 323 p.
17. Scott, L. French Aggressions in the Pacific. — The Foreign Quarterly Review. — Vol. 34. — London: Chapman&Hall, 1844. — p.166–194.
18. Wiltgen R. M. The Founding of the Roman Catholic Church in Oceania, 1825 to 1850. Canberra: Australian National University Press, 1979. — 610 p.

Смоленков Олег Владимирович,
студент Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
smolenkovoleg_spb@mail.ru

ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РЕКЛАМЫ И РЕЛИГИИ

Статья посвящена анализу взаимоотношений между рекламой и религией в условиях секулярного общества. Основной акцент делается на этичности использования религиозных образов в различных маркетинговых стратегиях. Рассматривается процесс взаимовлияния религии и рекламы в пространстве современной медиа-культуры. Дается попытка объяснить столь частое обращение рекламной коммуникации к визуальной составляющей религии.

Ключевые слова: этика рекламы, брендинг, религиозные образы, маркетинг

Smolenkov O. V. **ETHICAL ISSUES OF INTERACTION BETWEEN ADVERTISING AND RELIGION**

The article is devoted to relations between advertising and religion in conditions of secular society. The main emphasis is on the ethical use of religious images in various marketing strategies. The process of mutual influence of religion and advertising in the space of modern media culture is considered. An attempt is made to explain such a frequent appeal of advertising communication to the visual component of religion.

Keywords: advertising ethics, branding, religious images, marketing

Важность роли рекламы в современном обществе сложно переоценить. Помимо того, что она выполняет роль своеобразного проводника в мире брендов для потребителя, она также занимает значительное место в современной массовой культуре. Появление в рекламной коммуникации религиозных образов является довольно спорным феноменом, поскольку само использование сакральных образов с целью получения прибыли уже может считаться оскорбительным для верующих.

В этой связи исследование взаимодействия религии и рекламы представляется достаточно актуальным. Несмотря на то, что вопросы, связанные с рекламой и маркетингом, занимают одно из центральных мест в философской мысли последних десятилетий, и количество исследовательской литературы, рассматривающей различные аспекты рекламы весьма значительно, степень изученности именно взаимовлияний религии и рекламы представляется недостаточной.

Достаточно важным выступает вопрос, какие же символы и образы в эпоху секулярного общества все еще можно считать сакральными. Создатели рекламы ищут свое «вдохновение» в разных сферах культуры. Но похоже, что

табуированные темы кажутся для них наиболее привлекательными. При этом, ряд авторов утверждает, что сексуализация рекламы перестала быть эффективным «орудием продаж». Поэтому маркетологи вынуждены обращаться к религиозным образам, так как они все еще вызывают интерес публики [1, с. 75]. Именно такую позицию занимает румынский философ Микаэла Фрунза.

Также исследователь отмечает, что секуляризация религии выступает как один из факторов, которые позволили сделать ее символическую составляющую одним из атрибутов рекламной коммуникации. В рекламе как бы соединяются профанная мифология массовой культуры и сакральная символическая структура. Но этот синтез подчиняется единственно возможной логике «потребления» [1, с. 83].

Согласно трактовке американского исследователя Карен Маллиа, реклама использует религиозные образы в провокационной манере, чтобы привлечь молодую аудиторию. По ее мнению, новое поколение потребителей проявляет больший интерес к рекламным материалам, окруженным ореолом скандальности [4, с. 176]. Ряд исследователей отмечает, что простое использование религиозной символики в массовой культуре уже давно перестало быть провокационным. Негодование верующих вызывает не сам факт использования религиозных образов, а то что эти образы становятся частью ориентированного на прибыль бренда.

Англиканский теолог Мартин Перси сравнивает американский «телеевангелизм» и строгую регламентацию использования религиозной пропаганды в медийном пространстве Британии. Он не видит конкуренции между обществом потребления и церковью [5, с. 104]. Представляется, что секуляризация не означает торжество атеизма, а лишь знаменует собой начало нового этапа в отношениях религии и общества. Для исследователей также встает вопрос о взаимовлиянии религиозности и «потребительской культуры».

Английский религиовед Ким Кнотт выводит на первый план феномен «медийной религии» в Британии. Она просит заметить, что это довольно разнородное явление, представляющее собой своеобразное отражение традиционных религий в «зеркале медиа-культуры». Этот феномен интересен тем, что реклама, по мнению ряда исследователей, выступает самым сильным «оружием» медиа-культуры [3, с. 100].

Американский маркетолог Валери Тэйлор ставит вопрос о потенциальном эффекте от использования христианских символов в различных маркетинговых стратегиях. На примере рынка США, она показывает, что продажа продукции с религиозной символикой воспринимается верующими не так болезненно, как реклама с использованием подобной символики. Ведь верующий человек может продемонстрировать свои религиозные убеждения, к примеру, купив футболку с христианским символом [6, с. 82].

Скептицизм нового поколения потребителей, как к рекламной коммуникации, так и к религии может поставить перед производителями рекламы

практически невыполнимую задачу. Чем же теперь шокировать аудиторию если секс и религия уже не табу и потребители «пресытились» провокационными методами маркетологов [4, с. 182]. Ряд исследователей связывает использование религиозных образов в рекламе с развитием секуляризации современного общества. Церковь «доживает свои последние дни», а столь вольное обращение с ее культовой символикой лишь показывает, что она окончательно потеряла свой прежний авторитет [2, с. 106]. Но более убедительной и взвешенной, представляется, принципиально иная точка зрения по этому вопросу. Рекламные компании с использованием религиозных образов не были бы столь успешны, если бы религия действительно воспринималась большинством потребителей лишь как «пережиток».

Для многих религиозных людей использование религиозных образов в рекламе, даже в завуалированной форме, всегда может представляться оскорбительным. Поэтому в данном случае остро встает вопрос о том, что допустимо, а что не допустимо, в качестве средства для продвижения товаров. Представляется, что рекламная коммуникация не должна отказываться от использования религиозных образов. Конечно, это может вызвать недовольство отдельных групп верующих, но все-таки, конфессии не должны указывать своим членам, что они должны и не должны покупать. Возможно, верующие в светских государствах должны с большим вниманием относиться к общественному мнению. Иногда, судебные иски или жалобы, связанные с использованием религиозных образов в рекламе, могут создать у общественности стереотипы относительно того, что верующие «цепляются» только за «внешнюю сторону» своего религиозного учения. Представляется, что процесс секуляризации западного общества является лишь одной из целого спектра причин возросшего интереса рекламной коммуникации к религиозным образам и символам. Но ответ на вопрос об уместности использования религиозных образов в индустрии нацеленной на прибыль, может дать только потребитель.

ЛИТЕРАТУРА

1. Frunza M. Advertising, gender stereotypes and religion. A perspective from the philosophy of communication//Journal for the Study of Religions and Ideologies, vol. 14, issue 40 (Spring 2015). P. 72–91
2. Knauss S. “Get to know the unknown”: understanding religion and advertising// Journal of Media and Religion, Vol 15, № 2, 2016. P. 100–112
3. Knott K. Media portrayals of religion and the secular sacred, Routledge, 2013
4. Mallia K. L. From the sacred to the profane: a critical analysis of the changing nature of religious imagery in advertising//Journal of Media and Religion, Vol. 8, 2009. P. 172–190
5. Percy M. The church in the market place: advertising and religion in a secular age// Journal of Contemporary Religion, Vol. 15, 2000. P. 97–119
6. Taylor V. A. Consumer responses to Christian religious symbols in advertising// Journal of Advertising, Vol. 39, 2010. P. 79–92

Пызи́ков Дени́с Дми́триевич,
магистрант Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
ddpyzikov@gmail.ru

ФАНТАСТИКА И МИФОЛОГИЯ: РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Г.Ф. ЛАВКРАФТА

Говард Филлипс Лавкрафт представляет интерес не только как писатель-фантаст и родоначальник собственного направления жанра хоррор, но и как мифотворец, создатель неповторимой атмосферы сверхъестественного. Лавкрафт создаёт свою собственную мифологию: пантеон богов и их культы. Религиозные мотивы — это метафизическое ядро, которое лежит в основе лавкрафтофского мира, не всегда очевидно проявляясь, но всегда представляя точку отсчета. Разбору религиозных мотивов в рассказах, прослеживанию процесса мифотворчества и анализу структуры произведений писателя посвящена данная статья.

Ключевые слова: Лавкрафт, мифология, фантастика, Ктулху, массовая культура

Pyzikov D. D. FANTASY AND MYTHOLOGY: RELIGIOUS MOTIVES IN LOVECRAFT'S WORKS

Howard Phillips Lovecraft is an interesting person for the research not only as a writer treating the fantastic and the forefather of his own genre «Lovecraftian horror», but also as a creator of myths and unique atmosphere of supernatural. Lovecraft creates his own mythology — pantheon of gods and their cults. Religious motives are a metaphysical core that lays in the basis of Lovecraft's world though cannot always be seen, it always presents as a reference point. This article is devoted to the review of religious motives, tracing the process of myth-creation and structure analysis of his works.

Keywords: Lovecraft, mythology, fantasy, Cthulhu, popular culture

Говард Филлипс Лавкрафт известен как один из лучших писателей сверхъестественной литературы ужаса. Специфическая манера повествования и выстраивание композиции произведений сделало писателя родоначальником нового и оригинального поджанра ужасов. В последнее время персонажи Лавкрафта, приобрели невероятную популярность как в массовой культуре, так и в сети Интернет, став основой группы мемов. Мифология Лавкрафта представляет существенный интерес, так как творчество писателя получает новое наполнение и прочтение в современной культуре, в которой конструирование мифологии оказывается столь востребованным.

Стоит отметить, что в основе литературного творчества Лавкрафта лежит ощущение сверхъестественного страха, которое очень сходно с религиозным чувством или *mysterium tremendum*, описанным Р. Отто. У писателя оно относится к ощущению неизвестного и страха перед ним. «Неизвест-

ное» — это космос, окружающий человека, где индивид совершенно одинок. Все лавкрафтовские культы почитания Древних — это аллегория человеческих заблуждений и метафора нашего реального мира, где человек не способен ужиться с мыслью о безразличной к нему Вселенной и готов выдумывать себе сверхъестественные объекты почитания, даже если это невообразимые монстры из космоса. «Пантеон богов», созданный Лавкрафтом, весьма разнообразен и обширен. К основным же действующим богам имеются постоянные отсылки и они связаны между собой.

Дагон — это первое божество с которым можно встретиться, читая ранние произведения писателя («Храм», «Дагон»). Дагон — повелитель расы Глубоководных, страшное рыбоподобное существо, которое имеет человеческие черты. Своих почитателей он одаривает щедрым уловом рыбы, взамен на жертвоприношения. Часто героев рассказов одолевают гнетущие сновидения и они слышат «призывы» от Дагона. Лавкрафтовский Дагон имеет много общих черт с одноименным семитским божеством, который упоминается в Книге Судей Израилевых (Суд. 16:23) и Первой книге Царств (1 Цар. 5:2–7). Это западносемитское, а позже также филистимское божество, наполовину человек и наполовину рыба, покровитель земледелия и рыбной ловли. Можно так же провести параллель между Дагоном и расой глубоководных из рассказа «Тень над Иннсмаутом» и Оаннесом — первочеловеком в шумеро-аккадской мифологии в образе полурыбы-получеловека. Согласно одному из мифов, полурыба-получеловек вышел из моря и научил людей ремеслам, наукам, строительству и т. д. [1, с. 234] По сюжету рассказа Лавкрафта, один из знатных жителей города Иннсмаут Оубед Марш, будучи капитаном корабля, плывал к берегам полинезийских островов, где заключил торговый договор с местным племенем. Далее он узнает секрет процветания племени — это кровосмесительная связь с Глубоководными, бессмертными разумными амфибиями, которые напоминают полурыб-полулюдей [6].

Ктулху — самое известное существо из мира Лавкрафта. Он изображается с головой осьминога и телом наполовину человеческим, а наполовину драконьим. Ктулху, как и Дагон, морское существо и в состоянии влиять на сознание и сны человека. Во время ритуалов поклонники его культа читают специальные мантры («В своем чертоге Р'ельх мертвый Ктулху грежит и ждет») и приносят ему кровавые жертвы [3]. Подводный город-остров Р'ельх был придуман под влиянием работы теософа Уильяма Скотта-Эллиота «История Лемурии и Атлантиды» [11, р. 29]. Ктулху описывается как великий жрец цивилизации Древних Богов, которая существовала до людей. Пробудить Ктулху может определенное положение звезд на небе. В мифологии Лавкрафта это божество является провозвестником апокалипсиса [12]. Анализируя образ Ктулху, с одной стороны, можно предположить, что его прообразом стало змееподобное морское чудовище Левиафан, которое опи-

сывается как враждебное богу могущественное морское существо-дракон (Иов. 40:20–41:26). Ктулху, как и Левиафан, представляет собой олицетворенный первобытный хаос, ныне пребывающий в состоянии сна, но способный к пробуждению. В полинезийской и микронезийской мифологии существует верховное божество Тангароа, в образе которого воплощается бог морской стихии. На Гавайских островах Тангароа — хтоническое существо. Как злой двойник доброго бога Кане, который создает людей, Тангароа создает всех ядовитых тварей. В частности, он считается прародителем кальмаров, почитавшихся существами демоническими, да и сам представляется в виде некоего моллюска [9, с. 319–320; 10, с. 90–91]. Важной особенностью является то, что Р'ельх расположен именно в Тихом океане. В рассказе «*Тень над Иннсмаутом*» Глубоководные пришли в новоанглийский портовый город Иннсмаут именно с островов Тихого океана.

Верховным божеством лавкрафтовского пантеона является Азатот — это образ абсолютного Хаоса, безграничного и вечного [5]. Ньярлатхотеп описывается как божество вышедшее из Египта. Он имеет человеческий облик и выглядит как фараон. Ньярлатхотеп является посредником между миром богов и миром людей [4]. Йог-Сотот — это «пограничник» миров, хранитель врат между мирами, к которым он является ключом. Многие оккультисты пытались его вызвать для получения доступа к другим уровням мироздания [8]. Шуб-Ниггурат — другое божество Лавкрафта — который неоднократно упоминается в заклинаниях и воззваниях, практически не получил описания, но имеется упоминание его другого имени, а именно «Чёрный Козел Лесов с Тысячью Младых» [7]. Азатот, Йог-Сотот, Ньярлатхотеп, Шуб-Ниггурат — это основные представители Древних Богов — главной касты божественной иерархии, Ктулху, в свою очередь, является их жрецом.

Исследователь мифологии Джозеф Кэмпбелл различает по крайней мере четыре функции мифа, и большую часть из них можно соотнести с творчеством Лавкрафта. Так, первой функцией мифологии, которую можно назвать метафизической, будет обращение сознания к нуминозному, что порождает трепет перед устрашающим и загадочным миром; вторая — космологическая, — объясняет этот мир и дает его образ, который не до конца раскрыт и все еще представляет собой тайну; третья — социологическая, — в случае Лавкрафта, структурирует общекосмическую «социальную» систему [2, с. 45–51]. Традиционная мифология представляет собой повествование, которое существует в традиции и культуре предшествующих эпох как форма мышления и знание об истории человечества и структурирование космоса. Мифология Лавкрафта — это творческий акт, привносящий и актуализирующий хаос, который разворачивается непосредственно в настоящем времени. В своих работах Лавкрафт предпринимает переосмысление мифа и его содержания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьева В. К. Оаннес // Мифы народов мира. Энциклопедия. Под ред. Токарева С. А. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1992. С. 234
2. Кэмпбелл Дж. Человек и миф // Пути к блаженству. Мифология и трансформация личности. М.: Открытый мир, 2006. 320 с.
3. Лавкрафт Г. Ф. Зов Ктулху // Зов Ктулху. Хребты Безумия. Мгла над Инсмутом. Повести. Рассказы. СПб.: Азбука, 2015. С. 133–169.
4. Лавкрафт Г. Ф. Ньярлатхотеп // Зов Ктулху. Хребты Безумия. Мгла над Инсмутом. Повести. Рассказы. СПб.: Азбука, 2015. С. 1412–1417.
5. Лавкрафт Г. Ф. Сомнабулический поиск неведомого Кадата // Зов Ктулху. Хребты Безумия. Мгла над Инсмутом. Повести. Рассказы. СПб.: Азбука, 2015. С. 897–1014.
6. Лавкрафт Г. Ф. Тень над Иннсмаутом // Зов Ктулху. Хребты Безумия. Мгла над Инсмутом. Повести. Рассказы. СПб.: Азбука, 2015. С. 463–543.
7. Лавкрафт Г. Ф. Ужас в музее // Ужас в музее. СПб.: Азбука-Аттикус, 2015. С. 256–291.
8. Лавкрафт Г. Ф. Ужас Данвича // Зов Ктулху. Хребты Безумия. Мгла над Инсмутом. Повести. Рассказы. СПб.: Азбука, 2015. С. 169–223.
9. Мелетинский Е. М. Полинезийская и микронезийская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Под ред. Токарева С. А. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1992. С. 318–320.
10. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1976. 575 с.
11. Joshi S., Schultz D. An H. P. Lovecraft Encyclopedia. Greenwood Publishing Group, 2001. 340 p.
12. Price R. M. Price. Apocalyptic Expectation in “The Call of Cthulhu”// H. P. Lovecraft and the Cthulhu Mythos. Mercer Island, WA: Starmon House, 1990. P. 39–40.

Лисина Юлия Александровна,
студентка Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
religionspbu2014@gmail.com

АЛЬТРУИЗМ И ЭМПАТИЯ В КОНТЕКСТЕ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ РЕЛИГИИ

В статье рассматривается феномен альтруизма и связанной с ним эмпатии в рамках современной науки о религии. Автор концентрируется на современных трактовках данных понятий и выделяет основные научные парадигмы в рамках которых происходит исследование данных феноменов. Когнитивные и эволюционные трактовки альтруизма и эмпатии предлагают объяснительные теории, которые пытаются найти биологические основы данных феноменов и отразить их влияние на становление человеческой морали и религиозной этики.

Ключевые слова: альтруизм, эмпатия, нейронауки, когнитивное религиоведение, эволюционная психология.

Lisina Y. A.

ALTRUISM AND EMPATHY IN RELIGIOUS STUDIES

The article gives us a detailed analysis of modern scientific approaches on empathy and altruism. Attention is drawn to cognitive and evolutionary approaches as the most popular ways to explain these concepts in modern science. It is especially noted that investigation of empathy and altruism is extremely important for religious studies.

Keywords: empathy, altruism, evolutionary psychology, neuroscience.

Нельзя недооценивать значимость когнитивной науки и эволюционной психологии для современного научного исследования религии. Одна из центральных тем, которую рассматривают данные сферы научного знания — это тема альтруизма и связанной с ним эмпатии.

Современные научные когнитивные и эволюционные религиоведческие исследования рассматривают альтруизм и эмпатию не как продукты религиозной культуры, а как следствие развития когнитивных адаптаций в процессе эволюции. Альтруизм, с точки зрения биологов-эволюционистов, представляет собой совокупность эволюционных адаптаций, выраженный во множестве различных проявлений: родственного и реципрокного альтруизма; проявлений щедрости и завоевания репутации.

А. В. Марков по этому поводу замечает:

«Если в ходе эволюции гоминид роль кооперации и альтруизма увеличивалась (а это наверняка так и было), то у наших предков непременно должны были сформироваться поведенческие и психологические адаптации, направленные на борьбу с обманщиками» [2, с. 96].

У человека довольно сильно развита эмоциональная реакция на всякого рода несправедливость: будь то незаслуженная критика или использование другого в своих целях. Помимо этого, существует еще одна адаптация, указываемая автором: так называемое «*дорогостоящее наказание*»: оно выражается в готовности пожертвовать своими ресурсами ради обличения эгоистичного индивида. Это адаптация присутствует и у некоторых видов социальных насекомых.

Для эволюции и продолжения рода в целом, мотивы альтруистического поведения не имеют существенного значения: кооперируясь, человек может преследовать эгоистические цели не только будучи запрограммирован генами, но и совершенно сознательно. Однако для человека, как представителя высокоразвитой культуры, мотив — важный аспект его личностного становления, следовательно, развития этой культуры в целом. Мотивы поведения человека неразрывно связаны с эмпатией, которая также является следствием эволюционного становления совокупности когнитивных адаптаций, но, «эмпатичность», как личностная характеристика переживает развитие и в культурной среде. В которой, для верующего человека, религиозные нормы играют ключевую роль, которая может выражаться в желании соответствовать идеалам этих норм и демонстрировать свою приверженность им.

Франс де Вааль указывает на неразрывную связь эмпатии и альтруизма:

«Он (альтруизм) вырастает из эмпатии к тем, кто нуждается в помощи, а весь смысл эмпатии состоит в стирании границы между собой и другим существом. Очевидно, это делает разницу между эгоистичными и неэгоистичными мотивами довольно туманной» [1, с. 22].

Первичный элемент эмпатии в эволюционном развитии — эмоциональный аспект — альтруизм все больше понимается не как следствие подсчета личной выгоды, а как эмоциональная реакция на дискомфорт от чужого страдания. Наиболее актуальные исследования эмпатии в контексте религиоведения используют нейронауки для того чтобы ответить на вопрос о том, как религия направляет человеческие альтруистические и эмпатические импульсы и регулирует их. Религия в данном контексте воспринимается как процесс, регулирующий наши реакции сверху-вниз. Она не только отвечает за расширение альтруистического импульса за пределы данной группы, но и определяя мораль, регулирует эмпатическое взаимодействие внутри группы, «наращивая» отзывчивость в отношении членов этой группы с помощью сложных механизмов подкрепления и обучения.

Темы альтруизма и эмпатии в исследованиях религии объединяются термином «просоциальность», авторы пытаются отыскать взаимосвязь человеческого просоциального поведения и религиозных верований, практик, установок и т. д. Существуют множество теорий, пытающихся объяснить, каким образом работают взаимоотношения между религией и просоциаль-

ностью. Большинство из этих теорий делают акцент на эволюционной трактовке религии как позитивной адаптации, которая помогает людям жить и выживать в общинах.

Одной из центральных проблем современного когнитивного религиоведения является концепт *сверхъестественного агента*, который утверждает, что ощущение присутствия наблюдающего и оценивающего Бога является адаптацией, которая помогает людям выживать в больших группах. Согласно этой гипотезе, вера в Бога предупреждает антисоциальное поведение и увеличивает вероятность просоциального. При разрастании человеческой группы, каждый ее член уже не будет способен знать, как той или иной оппонент будет вести себя в той или иной ситуации, можно ли с ним кооперироваться или же нельзя. Вера в Бога в таком случае выступает полезной адаптацией, которая не дает людям обманывать и использовать друг друга, что противоречит выживанию человеческой группы [5].

Помимо гипотезы *сверхъестественного агента*, можно также отметить так называемую модель психики человека TOM (*theory of mind*), которая позволяет нам представить себе мысли другого человека и его намерения, эта способность имеет важное значение для социального функционирования. Вера в Бога заставляет нас использовать эту способность, переносить ее на сознания Бога, мысли и намерения которого относительно нас самих мы можем таким образом определить, и строить свое поведение относительно этого знания. Помимо индивидуального отбора, позитивные корреляции с этой теорией также можно найти в связи с групповым отбором. Ресурсы группы, которые могли бы быть потрачены на выявление и наказание мошенников не тратятся, если эту функцию исполняет вера в сверхъестественного агента, следовательно, группа с верующими членами будет иметь большее эволюционное преимущество.

Существуют две концепции, которые поясняют как работает *theory of mind*: это теория теории (*theory theory*) и теория симуляции (*simulation theory*). Базовая идея первой заключается в том, что человек использует *folk psychology* или наивную психологию, понимание которой к нему приходит в период взросления, когда он интуитивно получает знания о психике других людей, которое является врожденной, генетически сформированной способностью.

Теория симуляции говорит о том, человек может использовать свой психический аппарат для того чтобы смоделировать сознание другого человека, тем самым иметь возможность предсказать или объяснить чужое поведение. Такая модуляция чужого сознания через свое собственное (то есть объяснение чужих поступков через перенос ситуации на себя и понимания, что бы я сделал в этих обстоятельствах), является намного более простым способом понять и предсказать действия других, чем если бы мы основывались на простых догадках.

Согласно этой модели, религия как культурный феномен эксплуатирует биологически адаптированные механизмы, такие как модель психики человека (*theory of mind*). Когда группы, имеющие веру в сверхъестественного агента, начали доминировать, адаптационные когнитивные механизмы, лежащие в основе это веры, необходимо стали более распространенными в человеческом генофонде.

С. Алкорта и Р. Сосис отмечают, что религиозные ритуалы, вызывающие позитивные эмоции, создают предпосылки для развития всеобщей эмпатии и ассоциируют религиозные символы с наградой. В целом, участие в религиозном ритуале рассматривается учеными в рамках *гипотезы дорогостоящего сигнализирования*, так как, затрачивая определенные эмоциональные, физические и другие ресурсы, человек тем самым показывает свою приверженность религиозным нормам той или иной группы [9, с. 268].

Как было отмечено ранее, в этом сложном культурном феномене присутствует не только закрепленные естественным отбором шаблоны поведения, но также множество морально-этических и религиозных представлений человека.

Религиозные этические традиции в современных естественно-научных дисциплинах и когнитивном религиоведении часто рассматриваются как культурное выражение эволюционировавшей человеческой морали. Альтруизм и эмпатия выступают как сформированные эволюционные адаптации, необходимые для выживания группы, в основе которых лежат когнитивные механизмы, определяющие взаимодействие индивидов внутри группы и за ее пределами. Эти механизмы определяют поведение: оно определяет правила и законы группы (ее мораль), которая, в свою очередь, формирует религиозную этику. Наконец, религия триггирует эти эволюционные механизмы через сложные механизмы обучения и подкрепления.

Современные концепции, предложенные в русле когнитивного религиоведения и нейротеологии, в целом не пытаются каким-либо образом опровергать одну из важнейших социальных функций религии, а именно морально-этическое формирование личности и общества, в котором эта личность развивается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вааль де Ф. Истоки морали: в поисках человеческого у приматов / Пер. с англ. М.: 2014. 384 с.
2. Марков А. В. Эволюция человека. Обезьяны, нейроны и душа. М.: 2011. 482 с.
3. Batson C. D. Religion as Prosocial: Agent or Double Agent? // Journal for the Scientific Study of Religion, 1976. V. 15, № 1. Pp. 29–45.
4. Eisenberg N. Empathy and Sympathy // Handbook of Emotion, 2000. Pp. 677–691.

5. Piazza J., Bering J. M., Ingram G. Princess Alice is Watching You: Children's Belief in an Invisible Person Inhibits Cheating // *Journal of Experimental Child Psychology*, № 109. 2011. P. 311–320.
6. Pichon I., Boccatto G., Saroglou V. Nonconscious Influences of Religion on Prosociality: A Priming Study // *European Journal of Social Psychology*, 2007. № 37. Pp. 1032–1045.
7. Preston S. Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases // *Behavioral and Brain Sciences*, 2002. № 25. Pp. 1–72.
8. Saroglou V. Religion's Role in Prosocial Behavior: Myth or reality? // *Psychology of Religion Newsletter*, 2006. № 31. Pp. 1–8.
9. Sosis R., Alcorta C.S Signaling, Solidarity and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior // *Evolutionary Anthropology*, 2003. № 14. Pp. 264–274.
10. Waal F. de Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy // *Annual Review of Psychology*, 2008. № 59. Pp. 270–300.

Кутарев Олег Владиславович,
соискатель Русской христианской гуманитарной академии,
etnogenez@mail.ru

**«ЖИТИЯ СВ. ОТТОНА БАМБЕРГСКОГО»
В РЯДУ ИСТОЧНИКОВ О СЛАВЯНСКОМ ЯЗЫЧЕСТВЕ***

В работе проводятся текстологические параллели ряда источников о язычестве полабских славян на основе «Житий» Оттона Бамбергского (XII в.), показывающие как использование позднейшими авторами цитат ранних произведений, так и их дополнения и развитие. Ставится вопрос о достоверности добавленных сведений.

Ключевые слова: славянское язычество, полабские славяне, Оттон Бамбергский, храмы языческих славян, континты

Kutarev O. V.

**«LIVES OF ST OTTO OF BAMBERG» IN CONTEXT OF SOURCES ABOUT
SLAVIC PAGANISM**

In article author find the textological parallels in some of sources about the paganism of Polabian Slavs on the basis of "Lives" of Otto of Bamberg (XII century). It is shown both the using by later authors of the citations of early works, and their additions and development. The question is raised about the reliability of the added information.

Keywords: Slavic paganism, Polabian Slavs, Otto of Bamberg, temples of pagan Slavs, continas

При рассмотрении источниковой базы славянского язычества отчётливо видно два региона, где оно фиксируется наиболее полно. Первый из них — древняя Русь X–XIII вв., относительно хорошо описанная как внешними, так и внутренними источниками, такими как заметки путешественников, летописи, поучения против язычества и т. д. Этот локус традиционно издавна подробно изучался в русскоязычной славистике. Другой регион — земли балтийских или полабских славян в районе современных восточной Германии и северо-западной Польши, чьи языческие реалии тех же X–XIII вв. зафиксированы в латиноязычных хрониках и житиях святых, созданных немецкими и датскими авторами. Славянское язычество у разных полабских народов де-факто было официальной религией до XII в. (вплоть до примерно 1170 года [3, с. 396–397]). Парадоксальным образом данные о язычестве поляков, чехов и южных славян описаны в источниках раннего и высокого средневековья значительно более скудно, и равным образом парадоксально то, насколько хуже в русскоязычной науке рассмотрено язычество полабских славян. Например, лишь в течение последних десяти лет были осу-

* Работа подготовлена в рамках проекта «Жития св. Оттона Бамбергского» как источник по средневековой культуре» (грант РГНФ № 17-33-00045).

ществлены полные академические переводы ряда важнейших источников, как «Хроника» Титмара Мерзебургского (XI в.) или «Деяния данов» Саксона Грамматика (XII–XIII в.). Количество же отечественных монографий, посвящённых религии балтийских славян, можно перечислить по пальцам.

Между тем, полноценное рассмотрение этого предмета возможно лишь при внимательном и широком привлечении всего круга источников, поскольку налицо их взаимовлияние: цитаты более ранних памятников встречаются в позднейших источниках, влияя на их содержание и смысл. В то же время, в таком ключе можно ставить вопрос и о степени достоверности тех или иных фактов: действительно ли они имели место, или же автор просто желал продемонстрировать свою осведомлённость в отношении текстов других информаторов о славянской религии? В настоящем докладе нашей целью будет рассмотреть ряд подобных примеров «интертекста» на основании одного из ключевых источников о религии балтийских славян — «Житий св. Оттона Бамбергского» (середина XII в.).

Земли одного из крупнейших союзов балтийских славян — поморян — были захвачены в начале XII в. в ходе разрушительных и жестоких войн Польшей, к тому времени уже 150 лет как крещёной. Польский король Болеслав III Кривоустый совершил несколько удачных походов, уничтожив ряд ключевых крепостей поморян и покорив остальные. Как сообщает «Хроника и деяния князей, или правителей польских» (начало XII в.): «Болеслав по-немногу уничтожает мятежных и чванливых поморян, как и должны быть уничтожены по праву неверные» [1, II.48].

В результате Поморское княжество становится вассальным по отношению к польской короне, однако здесь продолжает сохраняться в качестве религии славянское язычество. Не сумев найти в Польше готовых взяться за обращение поморян проповедников, Болеслав приглашает в качестве миссионера из Священной Римской империи епископа Бамберга — Оттона (ок. 1060–1139). Тот совершает два похода в землю поморян (1124–1125 и 1128), описание которых составляет основу «Житий» Оттона Бамбергского, созданных спустя примерно 15–30 лет после совершённого миссионером крещения поморян. Среди прочего, «Жития» сообщают немало сведений о языческих верованиях последних. Рассмотрим те, которые попадают в «интертекст» полабских источников.

«Жития» описывают ряд храмов, или «контин» в городах поморян и лютичей. При описании главной континь города Щецина говорится, что она

«выделялась своими удивительными украшениями и искусностью постройки, а из её стен, как внутри, так и снаружи, выступали изображения людей, птиц и животных, которые так точно передавали их подлинный внешний вид, что можно было подумать, будто те живут и дышат» (Херборд, 2.32).

Почти за полтора века до того Титмар Мерзебургский писал в своей «Хронике» о лютическом храме Редегоста-Ретры: там

«нет ничего, кроме искусно сооружённого из дерева святилища<...>. Снаружи, как это можно видеть, стены его украшают искусно вырезанные изображения различных богов и богинь» [4, VI.23].

В свою очередь, спустя чуть более полувека Саксон Грамматик в «Деяниях данов» так описывает храм руян в городе Аркона: здесь стояло

«построенное искуснейшим образом деревянное святилище, почитавшееся <...> вследствие могущества находившегося в нём идола. Наружные стены здания на всём их протяжении были украшены старательно нанесённой резьбой и несли на себе всевозможные живописные изображения, выполненные, впрочем, весьма грубо и без особого таланта к этому ремеслу» [3, 14.39.2].

Параллелизм этих трёх источников продолжается в описании внутреннего убранства и гадания с конём, которое происходило рядом. Титмар:

«внутри же стоят изготовленные вручную идола <...>, облачённые в шлемы и латы, что придаёт им страшный вид. Главный из них зовётся Сварожич; все язычники уважают и почитают его больше, чем остальных. Знамена их также никогда не выносятся оттуда, за исключением разве что военной необходимости» [4, VI. 23].

«Жития»:

«в одной из этих контин понтифик идолов хранил украшенное, как и подобает богу, золотом и серебром его седло» для езды верхом (ПА, 2.11); «там среди всего прочего имелось множество золотых и серебряных сосудов»,

пожертвованных богам, а жители должны были «оберегать их инсигнии», то есть знамена (ПА, 2.12).

«Сюда, следуя древнему обычаю отцов, они по закону десятины приносят захваченные богатства и оружие своих врагов, а также всё прочее из добычи, что было добыто в сражениях на море и на суше. Там же они хранили золотые и серебряные кубки, которые знатные и могущественные люди использовали для гаданий и питья во время пиров — и в дни таких торжеств их выносили<...>. Там же в честь своих богов и ради их украшения они хранили позолоченные и украшенные драгоценными камнями пригодные для питья огромные рога диких быков, а также рога, в которые трубили, кинжалы, ножи и разную драгоценную утварь, редкую и прекрасную на вид» (Херборд, 2.32).

Саксон: в храме Арконы помимо истукана

«можно было увидеть принадлежавшие идолу уздечку и седло, равно как и множество других отличительных знаков этого божества. Наиболее удивительным из них был внушительной величины меч, ножны и рукоять которого, помимо великолепного резного узора, снаружи украшала ещё и блестящая серебряная отделка» [3, 14.39.3].

Помимо того, Саксон описывает гадание с питьевым рогом, который держал идол [3, 14.39.3, 5]. В храме хранились «разного рода инсигнии и прочие украшения», которые затем описаны в использовании в бою [3, 14.39.15, 20]. Вооружёнными были истуканы и храмов Кореницы [3, 14.39.39–44]. Гадание с конём происходило так – Титмар: жрецы,

«бросив жребий, узнают истину в делах, вызывающих сомнение. Окончив это, они покрывают жребий зелёным дёрном, и, воткнув в землю крест-накрест 2 остроконечных копыя, со смиренным послушанием проводят сквозь них коня, который считается наибольшим среди прочих и потому почитается, как священный; несмотря на брошенный уже жребий, наблюдаемый ими ранее, через это, якобы божественное животное они вторично проводят гадание. И если в обоих случаях выпадает одинаковый знак, задуманное приводится в исполнение» [4, VI.24].

«Жития»:

«обычай гадания заключался в том, что они разбрасывали повсюду множество копий и заставляли коня Триглава перейти через них. Если, проходя, он ни одного из них не касался, язычники считали, что исход гадания для них благоприятен и, сев на коней, отправлялись за добычей. Если же во время прохождения конь задевал какое-то из этих копий, то они решали, что божество запрещает им отправляться в поход верхом, и сразу же прибегали к новому жребию» (ПА, 2.11, ср. Херборд 2.33).

Саксон: жрец, установив

«перед святилищем три связки копий <...>, выводил к ним из святилища <...> коня, и, если тот перешагивал через препятствие сначала правой, а затем уже левой ногой, считалось, что для начала войны получено счастливое предзнаменование...» [3, 14.39.10, 9].

Число подобных параллелей можно умножить. Представляется, что в них можно увидеть не только цитаты более ранних источников, но и уточнение прежде полученной информации: по всей видимости, многие новые факты можно признать достоверными.

ЛИТЕРАТУРА

1. Галл Аноним. Хроника и деяния князей, или правителей, польских / Пер. с лат. Л. М. Поповой. Рязань: Александрия, 2009.
2. «Жития св. Оттона Бамбергского» (Прифлингенского анонима (ПА) и Херборда) цитируются по готовящемуся пер. с лат. А. С. Досаева по изд.: *Vitae Ottonis episcopi Bambergensis* // *Monumenta Germaniae Historica*. Ed. G. H. Pertz. T. 12. Hannoverae, 1856. P. 746–903.
3. Саксон Грамматик. Деяния данов. Т. 2 / Пер. с лат. А. С. Досаева. М.: Русская панорама, 2017.
4. Титмар Мерзебургский. Хроника / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. М.: Русская панорама, 2009.

Ефремова Алена Александровна,
студентка Русской христианской гуманитарной академии,
efremova.al@gmail.com

ФИЛОСОФИЯ ДУХОВНОГО ПУТИ В РАННЕМ БУДДИЗМЕ

В статье рассматривается философия духовного пути в рамках раннего этапа развития буддизма. Автор предлагает целостный взгляд на концепцию буддийского пути в контексте онтологической, методологической и сoterиологической проблематики учения.

Ключевые слова: буддийская философия, буддизм, буддийская практика, теория буддизма.

Efremova A. A.

PHILOSOPHY OF SPIRITUAL PATH IN EARLY BUDDHISM

The article deals with the philosophy of the spiritual path within the early stage of development of Buddhism. The author offers a holistic view of the concept of the Buddhist path in the context of the ontological, methodological and soteriological problems of the teaching.

Keywords: Buddhist philosophy, Buddhism, Buddhist practice, Buddhist theory.

Философия духовного пути раннего буддизма может быть представлена как совокупность ключевых аспектов учения: онтологического, методологического и сoterиологического. В попытке сформировать целостное представление, рассмотрим в общих чертах каждый из них.

Онтологический аспект духовного пути составляют следующие теоретические базисы учения Будды: теория дхарм, учение анатмавады и закон взаимообусловленного возникновения. Это своего рода каркас буддийской доктрины, то, что задает практическую сторону учения и является руководством к освобождающему прозрению. Учение о дхармах-элементах реальности и ее структуре, опирается на побуждающий мотив всего учения Будды – учение об Освобождении, избавление от страдания. Заданная дхармами онтология, говорит нам не о привычном первовеществе, не о субстанции или элементах-атомах, а прежде всего, о процессе, психофизическом процессе в сознании индивидуума в контексте его беспрестанного переживания бесконечно возможных циклических миров. Природа эмпирической реальности полагается в буддийском учении, исключительно как психологическая реальность (психокосм). Дхармы — это элементы, которые лежат в основе истинного бытия. Дхармы формируются в группы панчаскандхи, образуя и то, что называется личностью (субъектом). Сама же картина реальности для буддистов это бесконечно сменяющийся поток дхарм [9, с. 33].

Прямым следствием теории дхарм и одновременно причиной является учение Будды об отсутствии (не-существовании) «Я», индивидуальной души (атмана). Личность лишь только имя, связывающее в данный момент кармически обусловленное сочетание дхарм в сознании индивида. Нет отдельного субъекта познающего объекты и явления мира, есть сложное пересечение наблюдающего, наблюдаемого и самого процесса. То есть, нет человека как субъекта и солнца как объекта наблюдения, есть единая психофизическая реальность «человек, видящий солнце» [8, с. 91]. Достижение «правильного воззрения» невозможно без понимания глубинной природы реальности, включая необходимое разделение на иллюзорное (мнимое) и истинное бытие. При этом внешний мир (сансара, эмпирическая реальность) описывается в буддийской философии через психофизические параметры познающего субъекта. При этом субъектность, индивидуальное «Я» навязывая аффективная иллюзия омраченного сознания [2, с. 36].

Теория взаимозависимого возникновения (пратитья-самутпада) не только объясняет объективную обусловленность дхарм, но и уделяет пристальное внимание вопросу их чередования, регулярной смене, бытия и небытия. Таким образом, это ключевой механизм самоосуществления иллюзорного бытия, подлежащий спасительному преобразованию [7, с. 98]. В ранних школах буддизма существует представление о двенадцати ступенях, последовательно сменяющих друг друга, в цикличном круговороте жизни [9, с. 24–25].

Не смотря на то, что буддизм, прежде всего, практическое учение, и онтология играет в нем скорее теоретико-методологическую роль, но лишь разум способен привести к полноте понимания той Дхармы, которой учил Будда, ведь: «Дхармы обусловлены разумом, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены» [3, ДП I.1]. А все что заявляет собой путь разума, то будет и путем философии в том числе.

Методологический аспект духовного пути составляет то, что привычно включено в религиозно-практическую сторону учения Будды: нравственность и этика, психопрактики и сотериология. Буддийское учение представляет собой не столько онтологию реальности, сколько практическую философию освобождения, путь вступления в реальность истинную. Или, следуя мысли Розенберга, Абхидхарма («высший закон») и есть сама метафизика спасения, обоснованная теорией психического анализа познания [8, с. 103].

Чтобы избавиться от сансарического бытия, прежде всего, необходимо искоренить клеши, которые формируют кармическую закономерность сохранения и продолжения иллюзии. Уничтожение клеш-аффектов и является отправной задачей буддийской метода прекращения страдания, образующего собой учение о «Четырех благородных истинах». Четыре истины буддизма, сформулированные Буддой в самой первой проповеди [4], задают общий аксиоматический базис для теоретической и методологической основы всей ранней доктрины. Истина о страдании (дукха), о причинах страдания, о пре-

крашении страдания и о Пути к прекращению (Восьмеричный путь или Срединный путь) — составляют первоочередное и необходимое знание для возникновения «правильного воззрения» и «правильной решимости». Необходимо отметить, что концепция Срединного пути, предлагаемая в ранней буддийской традиции, состоит из совокупности трех формирующих этапов, которыми определяется залог просветления: I. мудрость (праджня), II. нравственное соблюдение обетов (шила), III. сосредоточение (самадхи) [5, с. 265]. Эти три принципа составляют сжатое представление о ступенях Восьмеричного пути достижения Нирваны.

Второй этап или раздел в ступенях Восьмеричного пути — нравственное соблюдение обетов, то есть нравственность и этика буддизма. Нравственность здесь включает в себя три следующие ступени пути, а в частности: 3) правильная речь, 4) правильное поведение, 5) правильный образ жизни [9, с. 28]. Нравственность и этика буддизма, складываются как необходимые части пути, как залог постижения высшей цели и избавления от сансарической иллюзии, но не составляют при этом единственного условия в буддийской догматике, неразрывно сочетаясь с мудростью, различающей дхармы. Если «мудрость» это гармония между разумом и законом истинного бытия, а «нравственность» наших убеждений и поведений, то «сосредоточение» — это гармония между чувствами, знанием и волей, некое единство реальности более высокого уровня [6, с. 71]. Как и предыдущие этапы «сосредоточения» включает в себя несколько завершающих ступеней Пути: 6) правильное усердие, 7) правильное памятование, 8) правильное сосредоточение. Эта триада ступеней характеризует духовную сторону пути.

И онтологический и методологический аспекты в раннем буддийском учении выстраиваются относительно главной цели — Освобождение, посредством достижения Нирваны. *Сотериологический аспект* — путь практической медитации мудрого, который умеет различить благие дхармы и искоренить связку с неблагими. Идея Освобождения возвращает нас к теории дхарм, которой утверждается онтологическая база высшей цели. Медитативный транс это метод или техника постепенного искоренения вредных дхармических состояний. При этом то, что спасается в Освобождении и есть истинное сущее. Это благие дхармы, которые получив волевой и практический импульс, стали способны вырваться из эмпирического потока иллюзорного бытия [6, с. 88–89]. Освобождение индивида тождественно освобождению всего истинно сущего, частью чего он является. Однако, в традиции раннего буддизма это все-таки личный путь, который каждый проходит самостоятельно. Идеальным типом личности в раннем буддизме становится архат. Высшая цель архатства — полное Освобождение от всяческих омрачений, достичь которую способен своими силами исключительно буддийский монах [1].

Философия духовного пути в раннем буддизме включает в себя онтологический, методологический (практический), сотериологический аспекты

учения Будды как части необходимые и равнозначные. Высшая цель буддизма — Освобождения, метод его достижения — духовный путь, а философия пути Освобождения — это практическая философия дисциплины духа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бхикку Кхантипалло. Спокойствие и прозрение. М., 1994.
2. Введение в буддизм / Редактор-составитель В. И. Рудой. Авторский коллектив: В. И. Рудой, Е. П. Островская, А. Б. Островский, Т. В. Ермакова, Е. А. Островская, П. Д. Ленков. СПб.: Издательство «Лань», 1999.
3. Дхаммапада / Пер. В. Н. Топорова под ред. Ю. Н. Рериха. М., 1960.
4. Дхармачакраправартана сутта. Пер. А. Парибка \ в кн. Милиндапаньха. \ Вопросы царя Менандра. Пер. А. Парибка. М.1989: См.: Приложение 2.
5. Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классические буддийские практики. Путь благородной личности. СПб., 2006.
6. Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. СПб, 1993.
7. Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия. М., 1994.
8. Розенберг. О. О. Проблемы буддийской философии, в кн.: Он же. Труды по буддизму. М., 1991.
9. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Спб, 2000.

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 133.3+296.3

Кузьмин Евгений Валерьевич,
PhD, Иерусалимский еврейский университет,
работника архива мемориала Яд Вашем в Иерусалиме,
Eugeniuskuzminus@gmail.com

БИБЛЕЙСКИЕ И АНТИЧНЫЕ ЯЗЫЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К ОБРЯДУ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В «СЕФЕР РАЗИЭЛЬ ГА-МАЛАХ» («КНИГА АНГЕЛА РАЗИЭЛЯ»)

В работе рассматриваются источники ритуала с жертвоприношением для получения пророческого сна. Обряд описан в изданной в 1701 году книге «Сефер Разиэль га-Малах». Необычный ритуал жертвоприношения имеет параллели, как в еврейских, так и в языческих текстах. Происхождение обряда проливает свет на взаимодействие культур в античном Средиземноморье.

Ключевые слова: предсказания, сон, жертвоприношение, иудаизм, магия

Kuzmin E.

THE BIBLICAL AND PAGAN PARALLELS TO THE RITE OF SACRIFICE IN THE SEFER RAZIEL HA-MALAKH

The main goal of this study is a search for origins of the rite, described in the Sefer Raziel ha-Malakh, a Hebrew book published in Amsterdam in 1701. The curious rite has parallels both in Jewish and Pagan sources. The origins of the rite shed light on interactions of the cultures in the ancient Mediterranean.

Keywords: divination, dream, sacrifice, Judaism, magic

Книга «Сефер Разиэль га-Малах» была издана в Амстердаме в 1701 году. С тех пор она многократно перепечатывалась. Считалось, что книга предохраняет от пожаров. Так же существует поверье, если держать ее в доме, дети вырастут умными.

Содержание книги очень неоднородно. Иврит соседствует с арамейским, нет единства стиля, некоторые повествования не имеют окончания и т. д. Книга склеена из очень разных фрагментов. Большую часть из них идентифицировал еще Мориц Штейншнейдер (1816–1907) [11, с. 639–641 (4042)]. Впрочем, дискуссия относительно содержания книги продолжалась. Тем более, что текст Штейншнейдера не получил широко распространения. Оставив обстоятельное описание истории ее изучения, упомянем лишь основные вехи. Мордехай Маргалиот, обнаружив параллельные фрагменты среди текстов Каирской генизы, в части книги увидел фрагменты утраченной магической книги «Сефер га-Разим» («Книга тайн»), вос-

ходящей к поздней античности или раннему Средневековью [8]. Несмотря на большую популярность издания, сама попытка построить изначальный текст магической книги представлялась сомнительной. Сочинения такого рода, как правило, не имеют устойчивого содержания. Ирина Вандрей [13] выяснила, что части этой книги перекликаются с другими магическими текстами, «Сефер га-Мальбуш» (Книга одеяний) и «Сефер га-Яшир» (Книга Праведного). Название «Книга праведного» встречается в Библии, Книга Иисуса Навина 10:13 и 2 Царств 1:18. Впоследствии название оказалось популярным и его носит целый ряд книг. «Сефер га-Мальбуш» — текст под таким названием включен и в состав книги «Сефер Разиэль га-Малах». В книге выявлена связь традиций всех этих магических книг. Клаус Герман [6] обнаружил сходство с книгой в другой книге, «Масехет Гейхалот» («Трактат небесных палат»). Билл Ребигер [10] обстоятельно описал источники частей «Сефер Разиэль га-Малах». Реймунд Лейхт [7] в «*AstrologumenaJudaica*» обстоятельно изучил магические традиции, которые лежат в основе этой книги. В конечном счете вышло новое издание «Сефер га-Разим», Питера Шефера и Билла Ребигера [11]. Первый том — публикация параллельных текстов из разных манускриптов. Второй том — комментарии.

На третьей странице «Книги ангела Разиэля» есть обряд, который вшивается в текст, выпадающий из общего контекста и логики повествования. Вот этот ритуал. Следует отсчитать три дня до начала следующего месяца. В эти дни нельзя есть ничего запрещенного или содержащего кровь, не следует пить вино, важно избегать контактов с женщинами. Необходимо в эти дни мыться перед восходом солнца. Затем берут двух белых горлиц, перерезают им глотки медным обоюдоострым ножом. Очищают горлиц от внутренностей, промывают их, наполняют внутренностями, смешанными со старым вином, ладаном, чистым медом. Кладут горлиц на угли. Обходя кругами угли, облачившись в белые одеяния произносят имена ангелов в зависимости от времени года. Обряд с постепенным сжиганием и чтением заклинания повторяется. Он проводится три дня, трижды в день. После всего этого, обратившись к соответствующим времени года ангелам, пепел разбрасывается по полу. После маг спит на полу. Во сне ему является ангел, отвечающий на все вопросы. Следует сразу оговориться, ритуал, используя только «Сефер Разиэль га-Малах», выполнить невозможно. Список ангелов по временам года не вошел в книгу. Собственно, это имеет отношение к тому, как она использовалась, — не для чтения и не для реализации того, что в ней написано, а как оберег.

Мордехай Маргалиот исключил этот текст из состава «Сефер га-Разим», посчитав частью другой магической книги, «Сефер Адам». В издании Ребигера и Шефера текст относится к «Сефер га-Разим II». Вандрей и Лейхт [7, с. 195; 13, с. 197] считали, что этот ритуал является сам по себе вставкой,

а не ча стью обрамляющего текста, что делает атрибуцию в принципе проблематичной. Так или иначе тексту «Сефер Разиэль га-Малах» предшествует долгая рукописная традиция. Самый старый манускрипт, MSOxford, BodleianLibrary 1345 (Oppenheim 588), имеет дату — 1384 год. Шестая книга галаatinского кастильского текстов «LiberRazielisArchangeli», переводов, выполненных в XIIIв. при дворе Альфонса XМудрого (1252–1282), близки тексту так называемой «Книги Адама» или «Сефер га-Разим II», но обряд в них отсутствует.

Еврейская рукописная традиция содержит значительные вариации. Разнятся количество дней, необходимых для ритуала. Иногда их семь. Иногда вместо горлиц фигурирует голуби. Незначительно варьируется состав вещества, с которым смешиваются внутренности жертвы.

Вопрос о происхождении обряда был поставленеще до начала серьезного изучения книги «Сефер Разиэль га-Малах». В 1896 году Леон Голдмерштейн [4]предположил, что ритуал изначально не еврейский, а языческий. Основанием для такого заявления послужило лишь то, что Голдмерштейн затруднился найти источники ритуала в еврейских текстах.

Ритуал, предполагающий жертвоприношение двух голубей или горлиц, имеется в Библии. Впрочем, цель обряда — очищение, а не пророческий сон (Левит 1:14–17, 5:7–11, 12:6–8; 14:21–22; 15: 14, 29; 12:8, Числа 6:9–11). С прекращением жертвоприношений ритуал продолжают обсуждать. Например, он является центральной темой в трактате Мишны, Кинним. При этом роль снов и их толкований в еврейской, в библейской традиции всегда была значительной. Достаточно вспомнить истории Иосифа и Даниила, сон Иакова в Вефиле (Быт. 28:18–19) или сон Соломона в Гаваоне (3 Царства 3:5–15). Птиц легко связать с пророчествами, с передачей информации. Голуби — почтовые птицы. Голубя выпускает Ной, чтобы выяснить образовалась ли суша (Быт. 8:8–12). Любопытную фразу можно найти в Екклесиасте 10:20: «Даже и в мыслях не злословь царя, и в спальне твоей не злословь богатого; потому что птица небесная может перенести слово твое, и крылатая — пересказать речь твою». Но, несмотря на обилие записей о ритуалах, чтобы вызвать пророческий сон в еврейской традиции, ритуал с подобным жертвоприношением больше нигде не фиксируется. Впрочем, у Ювенала (ок. 60-ок.127)есть пассаж про еврейку, толкующую сны и приносящей в жертву голубей (6:542–552).

Сама структура ритуала напоминает языческую практику получения пророческого сна. Есть множество вариаций таких обрядов. Но неизменны следующие элементы. Соблюдение ритуальной чистоты. Жертвоприношение. Молитва. Сон в специальной комнате в храме. Утренняя молитва и дополнительное жертвоприношение [3; 5, с. 246–248].

Голубь может и в языческой традиции связываться с пророчеством. Так основание Оракула в Додоне легенда связывает с тем, что в этом место

из египетских Фив прилетел голубь, человеческим голосом огласивший, что это место должно быть посвящено Зевсу.

Ритуалы с жертвоприношением голубей и горлиц можно найти в греческих магических папирусах, изданных Прейзенданцем, а в последствии опубликованных по-английски Гансом Литером Бецем (PGMIV. 2891–2942; PGMVII. 740–55; PGMVII. 222–49; PGMVIII. 64–100; PGMVII.478–90; PGMXII.14–95; PGMVII.478–90; PGMVII.478–90. Тексты имеют много общего, хотя и различий у них немало. То, что бросается в глаза, они объединяют преимущественно две темы, любовная магия и прорицание будущего. Это совсем неудивительно, если вспомнить, что голубь — обычная жертва Венере-Афродите. Связь ее с пророчествами тоже не должна нас удивлять. Согласно Артемидору (2 в. н.э.), Венера Небесная — изобретательница пророческого искусства [1, с. 228].

Таким образом, ритуал «Сефер Разиэль га-Малах» вобрал в себя как еврейские, так и языческие элементы. Он может в равной степени быть частью любой из этих культур, являться результатом их взаимодействия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артемидор. Онейрокритика. Сонник. — СПб: Кристалл, 1999.
2. Betz, HansDieter. Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Texts. — Chicago: University of Chicago, 1986.
3. Ehrenberg, Hedvig von. Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times. — Liege: Presses universitaires de Liege, 2015.
4. Goldmerstein, Leon. MagicalSacrificeintheJewishKabbala//Folklore. — 1896. — № 7:2. — С. 202–204.
5. Graf, Fritz. Roman Festivals in the Greek East: From the Early Empire to the Middle Byzantine Era. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
6. Hermann, Klaus. MassekhetHekhalot: TraktatvondenhimmlichenPalästen. — Tübingen: MohrSiebeck, 1994.
7. Leicht, Reimund. Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
8. Margalioth, Mordecai. Seferha-Razim: Hu seferkishufimme-tkufatha-Talmud. — Jerusalem: YediotAkhnorat, 1966.
9. Preisendanz, Karl et al. Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri: 2 vols. — Leipzig, 1928–1931.
10. Rebiger, Bill. ZurRedaktionsgeschichtedesSeferRazi'elha-Ma'akh // FrankfurterJudaistischeBeiträge. — 2005. — № 32. — С. 1–22.
11. Schäfer, Peter, Bill Rebiger et al. Sefer ha-Razim I und II: 2 vols. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
12. Steinschneider, Moritz. Cataloguslibrorumhebraeorum in Bibliotheca Bodleiana. — Berlin: Fiedlaender, 1852–1860 (Repr.: Hildesheim: Georg Olm, 1964).
13. Wandrey, Irina. Das Buch des Gewandes und Das Buch des Aufrechten: Dokumente eines magischen spätantiken Rituals, ediert, kommentiert und übersetzt. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

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

ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ СИСТЕМЫ ОГЛАШЕНИЯ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ОТ КРЕЩЕНИЯ РУСИ ДО МОНГОЛЬСКОГО ПЕРИОДА

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

Ключевые слова: Оглашение, катехизация, катехумен, крещение, церковь.

Shishkov A. G.

THE HISTORY OF FORMATION AND DEVELOPMENT OF SYSTEM OF THE ANNOUNCEMENT IN THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH FROM THE BAPTISM OF RUS TO THE MONGOLIAN PERIOD

The article covers a little illuminated area of the history of the development of the catechetical activity of the Russian Orthodox Church from the baptism of Rus to the mongolian period. Factors affecting the quality and efficiency of the announcement of candidates for membership in the Church of Christ are considered. The stages of development of the announcement system are analyzed. The problem of qualitative disclosure affects the entry of a Christian into the Church community, his churching and spiritual growth.

Keywords: Reading, catechism, catechumen, baptism, Church.

О крещении Руси известно из источников: «Повесть временных лет» [13, с. 39–56] и «Память и похвала князю русскому Владимиру» монаха Иакова Мниха с включенным в него «Житие святого Владимира» [14, с. 209; 9, с. 41–58]. Также об этом событии сообщают современники: немецкий хронист Титмар, епископ Мерзебургский [17, с. 162–163] и христианский историк Яхья Антиохийский [19, с. 157–158].

Из ПВЛ следует, что княгиня Ольга прошла оглашение во время своего посещения Царьграда в 955 г. [13, с. 29–30]. О катехизации князя Владимира говорят его беседы о христианстве с греком Философом [13, с. 40–48], речи которого напоминают огласительные поучения святителя Кирилла Иерусалимского [7, с. 2]. Уже перед самим крещением, с князем провели предкрещальное оглашение [13, с. 50]. Н. Д. Тальберг пишет, что «духовенством и самим князем усердно проповедовалось христианство» [16, с. 19]. Е. Е. Голубинский предположил, что сначала были подготовлены катехизаторы из числа образованных представителей Руси [3, с. 166; 9, с. 53]. Возможно,

князь Владимир привлёк и священников существующих на территории Руси византийских епархий, а также из славяноязычной Дунайской Болгарии и Сербии [3, с. 168; 9, с. 383]. Результаты оглашения принесли положительные плоды: ПВЛ сообщает, что жители Киева охотно последовали призыву своего князя [13, с. 53]. Святой Владимир сам много ездил с проповедями [5, с. 50]. Для подготовки священников и переписчиков книг князь создал школу [2, с. 24; 16, с. 22], куда набирались дети из знатных семей [13, с. 53]. Густинская летопись [4, с. 233–273] говорит о том, что святой Владимир, разделил Русь на 12 уделов между сыновьями и «...посла же с ними и священники, заповеда сыном своим ..учити и крестити людей, и церкви ставити» [4, с. 259; 3, с. 173]. Дело отца в просвещении Руси продолжил князь Ярослав Мудрый, который организовал скрипторий для перевода и переписывания книг, училище для подготовки священников и библиотеку при храме святой Софии Киевской. При нём активно строились храмы, «умножишася прозвутери и людье хрестьяньстии». Князь Ярослав требовал от священников, что бы они учили и просвещали народ [13, с. 66–67].

Русская Церковь переняла византийскую систему оглашения. Об этом свидетельствуют богослужебные документы: номоканон и требник. Славянские переводы номоканонов, получившие название «Кормчая Книга», впервые появились на Руси из Афона в 1262 году в переводе святого Саввы Сербского. В 1272 году Кормчая Книга была утверждена на Владимирском Соборе и стала официальным кодексом Русской Церкви [15, т. 1, с. VII–VIII], которым руководствовались и светские власти [6, с. 21–31, 53, 60–61, 70, 91–93; 10, с. 83–102; 14, с. 185–193].

Требники Русской Церкви были точной копией древних византийских [1, с. 72–73]: Евхологии VIII—XIII веков, славянский Синайский Евхологий IX века [22], потребник патриарха Филарета (Романова) издания 1623 года в Москве [1, с. 75].

Как и в Византии, на Руси получил распространение обычай посвящения в катехумены или крещения во младенчестве [15, т. 1, с. 223; 20, с. 124]. На 40-й день, по желанию родителей, происходил чин воцерковления младенцев — начиналось их первое оглашение. В храме после Литургии над ними читались молитвы. Эти молитвословия сохранились в требнике в чине оглашения [18, ч. 1, с. 12–21]. И эти дети уже считались «суть некрещенные христиане» [1, с. 74; 15, т. 1, с. 271]. Второе оглашение начиналось, когда родители решались крестить своих чад на Пасху. Предкрещальные огласительные молитвословия детей начинались с понедельника 4-й недели Великого Поста и продолжались до Великой Субботы. В Великую Пятницу епископ перед Вечерней читал катехизис и в Великую Субботу на Утрени, во время чтения Паремий совершал Таинства Крещения и Миропомазывания [1, с. 75].

Катехизация взрослого катехумена состояла из 2-х оглашений. Первое для бывшего еретика длилось один день и он получал название «христиа-

нин», но ещё не верный. На следующий день они принимались в число оглашенных [15, т. 1, с. 271] и для них начиналось второе оглашение. Для язычника и для «падшего», первое оглашение должно было длиться 3 года [15, т. 1, с. 223]. Второе оглашение для такого «некрещеного христианина» [15, т. 1, с. 271] продолжалось в течении 40 дней Великого Поста начиная с понедельника 3-й недели. Один раз в неделю происходила беседа оглашаемых с епископом [1, с. 74–93]. Крещение и Миропомазывание совершалось на утрени Великой Субботы во время чтения Паремий [1, с. 93].

Подтверждением следования церковным канонам при оглашении является древний историко-церковный документ: Канонические ответы Иоанна II, митрополита Киевского (1076/1077–1089) [13, с. 226] на вопросы черноризца Иакова (или «Правило церковное вкратце») [11, Стб. 1–20]. Судя по ответу владыки Иоанна на первый вопрос [11, Стб. 1] в конце XI в. оглашение взрослого катехумена длилось 3 года в соответствии с Номоканонам [15, т. 1, с. 223].

ЛИТЕРАТУРА

1. Арранц Михаил, SJ. Чин оглашения и крещения в Древней Руси / Михаил Арранц, О.И. — Париж: Журнал Символ, 1988. — июнь. — № 19. — С. 69–100
2. Гайденок, П. И. Становление высшего церковного управления в Киевской Руси: автореф. дис. докт. истор. наук: 07.00.02 / Гайденок Павел Иванович. — Екатеринбург, 2011–41 с.
3. Голубинский, Е. Е. История Русской Церкви: [в 2 тт.] / Е. Е. Голубинский. — М., Университ. типограф., 1901. — Т. 1. — Ч. 1. — 968 с.
4. Густинская летопись / Полное собрание русских летописей: [в 40 тт.]. — СПб.: Типогр. Э. Праца, 1843. — Т. 2. — С. 233–373
5. Ефимов, А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви / А. Б. Ефимов. — М.: Изд. ПСТГУ, 2007. — 688 с.
6. История государственно — конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): [хрестоматия в 2-х ч.] / Наследие. Вып.1: Религии — общество — государство: институты, процессы, мысль. — Книга 1. — Ч. 1. — М.: Изд. РАГС; ИД «МедиаПром», 2010. — 392 с.
7. Костромин Константин, протоиерей. Оглашение в Древней Руси (конец X — начало XII в.): Церковь и княжеская власть / К. А. Костромин // СПб.: СППДА, 2014. — 30 мая. — 6 с.
8. Макарий (Булгаков), архимандрит. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви / СПб.: Типогр. военно-уч. заведен., 1846. — 426 с.
9. Мумриков Александр, диакон. Память и похвала князю русскому Владимиру Иакова Мниха // Богословские труды. — Сборник 29. — М.: Изд. Московской Патриархии, 1989. — С. 41–58
10. Памятники древне — русского канонического права XI-XV веков / Русская историческая библиотека // Археограф. Комисс. Мин-ва Нар. Просвещ. — СПб.: Типогр. М. А. Александрова, 1908. — Изд. 2-е. — Ч. 1. — 522 с.

11. Памятники древне — русского канонического права XI-XV веков / Русская историческая библиотека // Археограф. Комисс. Мин-ва Нар. Просвещ. — СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1880. — Т. 6. — Ч. 1. — 387 с.
12. Петрушко, В. И. История Русской Церкви с древнейших времён до установления патриаршества: учебное пособие / Петрушко В. И. — Изд. 2-е. — М.: Изд. ПСТГУ, 2007. — 356 с.
13. Повесть временных лет: [Подг. текста, перев., статьи и комм. Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц] / РАН. — Литературные памятники. — СПб.: Наука, 1996. — Изд. 2-е. — 669 с.
14. Поппэ, А. Политический фон крещения Руси (русско — византийские отношения в 986–989 годах) / Как была крещена Русь. Издание 2-е. М.: Политиздат, 1989. — С. 202–240
15. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско — Истрийского: [в 2-х тт.] / [Репр. Изд. — СПб., — Т. 1–1911. — Т. 2. — 1912. — Отв. Ред. и пер. священника Максима Козлова; предисл. протоиерея Владислава Цыпина]. — М.: Отчий Дом, 2001. — Т. 1. — 653 с. — Т. 2. — 643 с.
16. Тальберг, Н. Д. История Русской Церкви / Н. Д. Тальберг. — [Репр. изд.]. — М.: Изд. Сретенского м-ря, 1997. — 924 с.
17. Титмар Мерзебургский. Храника: [в 8-и кн.] / Титмар, епископ Мерзебургский // Пер. с лат. и подг. к изд. И. В. Дьяконова. — 2-е изд. — М.: «Русская панорама», 2009. — С. 162–163
18. Требник [в 2-х ч.]. — Киев: Изд. Киево-Печер. Успенская Лавра, 2009. — Ч. 1. — 850 с. — Ч. 2. — 594 с.
19. Розен, В. Р. Император Василий Болгаробойца: Извлечение из летописи Яхьи Антиохийского. — СПб.: Изд. Акад. Наук, 1883. — С. 23–24, 157–158
20. Шмонин, Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика: Учеб. пос. / Д. В. Шмонин. — 3-е изд. — СПб.: Изд. СПбГУ, 2016. — 277 с.
21. I.C. Tarnanidis, The Slavonic manuscripts discovered in 1975 at St.Catharine's Monastery on Mount Sinai, Thessaloniki, 1988.

Пархомцева Дарья Сергеевна,
студентка Русской христианской гуманитарной академии,
daria.parkhomtceva@gmail.com

ПРОБЛЕМАТИКА МОНАДОЛОГИИ И ТЕОДИЦЕИ Г. В. ЛЕЙБНИЦА

В статье рассматриваются основные понятия и вопросы, освещаемые в монадологии и теодицеи Г. В. Лейбница. Приведено краткое изложение его учения о нашем мире как наилучшем из возможных миров и проблемы оправдания существования зла.

Ключевые слова: Лейбниц, монада, монадология, добро и зло, Бог, мир, теодицея.

Parkhomtceva D. S.

PROBLEMATICS OF G.W. LEIBNIZ'S MONADOLGY AND THEODICY

The article deals with main concepts and issues, which are enlightened in monadology and theodicy by G. W. Leibniz. Also, a brief summary of his teaching about the world as the best of all possible worlds and problems of justifying the existence of evil are represented.

Keywords: Leibniz, monad, monadology, good and evil, God, world, theodicy

Философская мысль Г. В. Лейбница развивалась в основном в традиции схоластики и классического гуманизма, таким образом, основываясь на античных идеях и ортодоксальном христианстве [4, с. 391]. Тем не менее, современную философию XVII века он также находил добродетельной, но видел в ней противоречия и трудности. Так философии Р. Декарта и Б. Спинозы Г. В. Лейбниц противопоставил своё новое, живое учение, которое представляло мироздание как гармоничное единство [5, с. 15].

Г. В. Лейбниц внес важнейший вклад в развитие метафизики, эпистемологии, логики, философии религии, а также математики, физики, геологии, юриспруденции и истории. Однако большинство его работ всё же составляют философские сочинения. Из работ Лейбница невозможно выделить ту, которая бы единственная полностью вмещала в себя суть его философского учения так, как это происходило в работах большинства великих философов того времени. Чтобы восстановить полную философскую картину мира, исследователям приходится обращаться не только к его крупнейшим работам, но и к бесчисленным трудам: эссе, опубликованные в научных и популярных журналах, неопубликованные работы, заброшенные самим автором, и множество писем. Однако процесс реконструкции философии Лейбница в единое целое осложняется и тем, что его взгляды по ряду вопросов изменялись, а лучше сказать, совершенствовались на протяжении всей его жизни. Тем не менее, главными сочинениями, излагающими философию Лейбница,

можно назвать «Теодицею», позже получившую подзаголовок «Опыты теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла» (1710 г.), и имеющую резюмирующий характер «Монадологию» (1714) [5, с. 13].

Монадология Г. В. Лейбница — это очень сжатое изложение его теории о том, что бытие состоит из бесконечного числа неделимых элементов, называемых монадами. Лейбниц раскрывает природу восприятия и понимания монад, принципы организации мира, взаимоотношения между монадами и Богом. Монадологию, «учение о монадах», можно назвать ядром философии Лейбница. Монады определены как простые неделимые субстанции, сложные же субстанции образованы соединением простых. Согласно этому учению каждая монада должна быть отлична от другой монады по качеству и иметь свою собственную уникальную природу [3, с. 413].

Монады не могут претерпевать изменения извне, причины их изменений основаны на деятельности их внутреннего принципа, который назван стремлением. В каждой простой монаде как в едином существе множественность состояний и отношений, которые составляют её восприятие или перцепцию и отличают от перцепций других монад. Лейбниц описывает три уровня монад, дифференцированных по способам восприятия. Простая монада имеет восприятие и стремление, но не имеет памяти. Душа — более развитая монада, имеющая отчетливые восприятия, которые сопровождает память. Разумная душа или дух — это ещё более развитая монада, которая способна к самопознанию в Боге через вечные истины о мироздании и о связи мироздания и Бога, постигающая беспредельность. Эти разумные акты познания дают основные предметы для рассуждений [3, с. 414–417].

Согласно Лейбницу в рассуждениях мы руководствуемся двумя основными принципами: принципом противоречия и принципом достаточного основания. По принципу противоречия, явление должно быть либо ложным, либо истинным. Если два явления противоречат друг другу, то одно из них должно быть ложным, а другое истинным. Принцип достаточного основания утверждает, что ничего не случается без причины. Ни одно явление не может оказаться истинным без достаточного основания [3, с. 418].

Также есть два вида истин: истины разума и истины факта. Истины разума априорны, а истины факта апостериорны. Истины разума — постоянные необходимые истины, в то время как истины факта условные и эмпирические. У обоих родов истин должно быть достаточное основание. Истины основаны на анализе, который должен приводить к исходным причинам, не нуждающимся в доказательствах. Последняя причина или достаточное основание должно стоять вне ряда этого анализа, как бы он не стремился уводить в бесконечность [3, с. 418–419].

Таким образом, конечная причина всех вещей находится в необходимой универсальной субстанции, которая есть Бог. Существование высшей субстанции бытия логически необходимо, ибо невозможно отрицать существо-

вание необходимой субстанции, и не вызывать какой-либо формы самопротиворечия бытия. Бог абсолютно велик, бесконечен и совершенен. Всякое совершенство и реальность исходят от Бога. Бог совершенен, и поэтому он выбрал наилучший возможный порядок для вселенной, что также является следствием «предустановленной гармонии». Могущество Бога порождает, его знание содержит всевозможность, воля выбирает наилучшее [3, с. 419].

Учение Лейбница о существующем мире как наилучшем из возможных миров всегда волновало мыслителей и вызывало множество споров. Под возможным миром Лейбниц подразумевает множество вещей, которые составляют логически непротиворечивую систему. Таким образом, возможен любой мир из бесчисленного множества, если в нем нет противоречия. Отличие миров друг от друга происходит по двум параметрам — многообразию и порядку. Наилучший мир обладает телеологичностью и существует во всеобщей гармонии, что является признаком наибольшего многообразия и наивысшего порядка [1, с. 251].

Несмотря на всю логичность системы Лейбница, возникает вопрос, который обсуждается многими философами и теологами и по сей день: как в наилучшем мире всемогущий, всеведующий и всеблаготворец позволяет существовать злу? Ответу на этот вопрос Лейбниц посвятил одно из своих сочинений — «Теодицею».

Понятие Бога так же, как и понятие субстанции-монады являются основными категориями метафизики Лейбница. Но если в монадологии понятие Бога вводилось как бы попутно, то в теодицее оно занимает главное место. В этой работе Лейбниц обращается к огромному количеству религиозного материала, касается важнейших теологических вопросов как своей современности, так и древности, Средневековья и эпохи Возрождения [2, с. 4].

Проблемное поле теодицее — богооправдание, апология направленная объяснить существование зла метафизического, морального и физического одновременно с благостью, могуществом и мудростью Бога. В теодицее освещаются ключевые онтологические и философско-антропологические вопросы — вопросы добра и зла, греховности, страдания, искупления, соотношения веры и разума, смысла бытия отдельного человека и мира в целом [5, с. 72].

Возвращаясь к ответу на вопрос о причине наличия зла в мире, мы можем заметить, что Лейбниц приводит множество доводов для оправдания Бога. Прежде всего, мир, который был бы абсолютно совершенен, попросту воспроизводил бы Бога, а не являлся его творением. Таким образом, метафизическое зло (несовершенство) неизбежно.

Метафизическое зло — необходимое условие существования добра, а осуждается оно людьми из-за их неспособности осознать явления с более общих позиций универсума: «без полустраданий не было бы вовсе удоволь-

ствия» [2, с. 147], «кто не пробовал горьких вещей, тот не заслужил сладких и даже не оценит их» [3, с. 140]. Однако мир находится в постоянном развитии и становлении. Это означает, что если в данный момент он не совершенен, то всё равно непременно движется к высшему совершенству.

Оправдывая зло моральное и физическое, Лейбниц говорит о том, что люди отчасти сами ответственны за свои страдания и грехи. Такое зло — плата за свободную волю [5, с. 78]. Физической зло может быть оправдано согласно понятию о предустановленной гармонии. Моральное зло, нарушающее порядок, наказуемо физическими страданиями и болью. В свою очередь греховная природа человека является следствием зла метафизического, т. е. несовершенства [2].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что проблематика монадологии и теодицеи Г. В. Лейбница имеет обширный глубокий философский и теологический характер. Тем не менее, можно обозначить главные категории, рассматриваемые в этих сочинениях: бытие, Бог, добро и зло. В процессе раскрытия этих категорий, Г. В. Лейбниц объясняет устройство мироздания и оправдывает всеблагость и всемогущество Бога.

ЛИТЕРАТУРА

1. История философии: Учебник для вузов/Под. Ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова и Д. В. Бугая. М.: Академический проект: 2005, — 680 с.
2. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла// Сочинения в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989, — 554 с.
3. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982, — 636 с.
4. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994, — 432 с.
5. Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. М.: Мысль, 1972, — 239 с.

Кобрин Владимир Георгиевич,
студент Русской христианской гуманитарной академии,
xri.vos@yandex.ru

**ВЗГЛЯД Л. А. СЕНЕКИ НА ОКРУЖАЮЩУЮ
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ В ПРОИЗВЕДЕНИИ «НРАВСТВЕННЫЕ
ПИСЬМА К ЛУЦИЛИЮ»**

В статье на примере писем Сенеки к Луцилию рассматриваются такие аспекты названной темы, как отношение общества и стоика, соотношение мудреца и богов и проблема победы над страстями у стоиков.

Ключевые слова: толпа, мудрец, гордость, страсть, знания.

Kobrin V. G.
OPINION L. A. SENECA ON THE SURROUNDING REALITY
"MORAL LETTERS TO LUCILIUS"

The article on the example of the letters of Seneca to Lucilius considers such aspects of the theme as the attitude of society and of the stoic, the ratio of the sage and of the gods and the problem of victory over the passions of the Stoics.

Keywords: crowd, sage, pride, passion, knowledge.

В данной работе мы разберем отношение Л. А. Сенеки к обществу, к отдельному человеку и к божеству.

Луций Анней Сенека жил в Кордубе (в современной Испании) в IV веке до н. э., принадлежал к школе стоиков. Особое внимание стоики уделяли борьбе с пороками и приобретению добродетелей. Их учение, в том числе взгляды Сенеки, имеют много общего с православной аскетикой.

Рассмотрим отношение Сенеки к сообществу людей, которое он не редко именует «толпой». В седьмом письме к Луцилию он пишет, что к толпе нельзя подойти без опаски. Это не говорит о том, что Сенека ее боится. Он избегает скопления людей, потому что опасается влияния толпы на личность: «Что я успокоил, то вновь приходит в волнение, что гнал от себя — возвращается» [3, с. 6]. Ниже Сенека говорит, что нет ничего хуже толпы, «общаясь с ней обязательно запачкаешься». Причем чем людей больше, тем это опаснее для человека. Ведь один только пример жадности, расточительности, избалованности заразителен. Поэтому толпы надо избегать не только тем, кто не окреп душой. Даже такие столпы как Сократ отступались от своих добродетелей посреди толпы.

Далее Сенека порицает тех, кто любит спортивные игры. Он говорит: «Утром люди отданы на растерзание львам и медведям, в полдень — зрителям... которые велят убившим идти под удар тех, кто их убьет, а победи-

телей щадят лишь для новой бойни» [3, с. 6]. Сенека не советует заниматься спортом, так как сколько бы ты ни тренировался, никогда не сможешь сравниться по силе и весу с откормленным быком. Лучше потратить время на философию. Однако не всегда к играм у Сенеки такое отрицательное отношение: например, однажды игра в шары освободила его от людей, теперь он может заняться философией. Но уже ниже он сообщает, что шум с ристалища все же мешает. Такое отрицательное отношение к спорту связано и с пониманием человека, его души и тела у стоиков. Атлеты и другие спортсмены в первую очередь заботятся о теле. Согласно стоикам тело мешает душе, да и для совершенствования души не требуется «больших затрат».

Толпа любит театр. Сенека с грустью замечает, что в дом Метронакта, находящегося рядом с неаполитанским театром, ходят считанные единицы, а театр битком набит. Как много людей ходит в театр, а не туда, где изучают, что есть муж добра. Но на этом Сенека не останавливается в критике искусства. Он высмеивает диалектику, говоря: «[Они] мнят о себе, будто заняты делом» [3, с. 56]. Не стоит заниматься и лирикой, считает Сенека, ссылаясь на Цицерона, который сказал, что если бы ему удвоили жизнь, он все равно не занимался бы лирикой. Однако надо уточнить: Сенека занимается диалектикой, когда объясняет понятия слов, но способность красиво говорить и строить парадоксальные предложения критикует. Единственное, что нужно человеку, — это учиться, как стать мудрецом, а грамматика, геометрия и музыка, не помогают в этом. Вторая причина, почему Сенека против занятий выше перечисленными предметами, — это время. Много раз Сенека повторяет, что не стоит тратить время зря, его надо посвящать совершенствованию, а диалектика и другие науки отнимают у нас много времени.

Подводя итог вышесказанному, можно констатировать, что Сенека относится к толпе отрицательно и советует Луцилию избегать ее. И даже дела, которые связывают его с толпой, надо оставить, посвятив все свое время философии, точнее, той ее части, которая касается учения, как стать мудрецом.

Рассмотрим отношение Сенеки к человеку. В своих письмах к Луцилию, он советует ему стать мудрецом. Как соотносится мир и человек, толпа и мудрец в его понимании? Он ставит мудреца выше обычных людей. Чтобы стать мудрецом нужно избавиться от всех страстей. Однако, согласно учению христианских аскетов, человек может только угасить страсти, но изглаживает их Бог. Как же стоикам удастся от них избавиться? Об этом ниже, а сейчас проанализируем взгляды Сенеки на людей, идущих к идеалу. Одни шли к истине без посторонней помощи, например, Зенон Китийский. Другим нужна помощь в восхождении к мудрости. И к последней группе относятся люди, Третьи нуждаются в подталкивании и направлении.

Сенека уточняет, что одни послушны от природы и легко восходят и становятся мудрецами, другим требуется положить хорошее основание, и на пути им предстоит борьба. Сенека считал, что совершенствование ог-

раничено, так как добродетели и блага одинаковы и не могут быть усовершенствованы. Что касается отрицательных черт человека, то от них следует избавиться. Их Сенека делит на душевные болезни, т. е. стремление к тому, что не нужно, не ценно, и на страсти — душевные порывы, внезапные и безудержные, похожие на осложнения после болезни, например, после чахотки.

Итак, рассмотрев добродетели и страсти, перейдем к пути развития личности. Сенека выделяет три ступени, по которым человек поднимается к совершенству. На первой ступени человек победил много душевных болезней, но гнев еще не побежден, похоть побеждена, но честолюбие осталось. Страх побежден наполовину; страх к смерти побежден, но страх боли остался. Достигнув второй ступени, человек изживает большинство страстей, хотя может пасть и вернуться к прошлому. На последней ступени, стоик полностью расстается с душевными болезнями и страстями. Человек более не может скатиться обратно, однако ниже Сенека добавляет, что страсти все же остаются, и человек стоит на скользком месте. Победив злонравие, стоик становится мудрецом.

Теперь попробуем понять, как характеризует Сенека мудреца. Быть мудрецом — это:

«Не быть рабом ни у обстоятельств, ни у неизбежности, ни у случая; низвести фортуна на одну ступень с собою; а она, едва я пойму, что могу больше нее, окажется бессильна надо мною. Мне ли нести ее ярмо, если смерть — в моих руках?» [3, с. 58].

Следовательно, мудрец — это человек независимый от окружающего мира. В другом письме Сенека описывает людей, которые как собаки, постоянно стоят с открытым ртом, ловят то, что кидает им фортуна. Мудрец же стоит отдельно, самодовольный и независимый от фортуны. Однако как мудрец соотносится с богами? Сенека в десятом письме призывает почитать богов, а достигнув мудрости, твои прошения очистятся, и ты сможешь просить богов во всеуслышание. «А ведь до чего люди безумны! Шепотом возносят они богам постыднейшие мольбы, чуть кто приблизит ухо — смолкают, но богу рассказывают то, что скрывают от людей» [3, с. 11]. В тридцать первом письме Сенека, вдохновляя Луцилия оставить свои занятия в государственной службе, говорит, что в награду он станет наравне с богами. О богах следует думать, когда смотришь на пещеры, рощи, озера и небо... Боги помогают победить фортуна. Как человек идет к богам, так и боги идут к человеку. Сенека приводит слова Секстия о том, что Юпитер не больше, чем добрый муж. Единственное, чем превосходит Юпитер мудреца, — это тем, что он добродетелен дольше, но это не ставит его выше. Мудрый ценит себя ничуть не ниже оттого, что его добродетелям отмерено недолгое поприще, поскольку жизнь его конечна, а у богов она бесконечна. Юпитер — податель всех благ, но при этом он не может этими благами воспользоваться. Мудрый

с таким же презрительным спокойствием видит все в чужих руках, как и сам Юпитер, и ценит себя еще выше, потому что Юпитер не может всем этим пользоваться, а мудрец не хочет.

Давайте попробуем все же найти ответ на ранее поставленный вопрос: как стоикам удастся очиститься от страстей? Сенека для совершенствования советует Луцилию избегать толпы, не общаться с близкими и родственниками, которые являются злом, ибо через них приходят страсти. Подражать бедным, претерпевая лишения, жить будто ничего не имеешь, имея многое.

Хотелось бы обратить внимание: во-первых, человек, достигший третий ступени совершенства, все же стоит на льду страстей, следовательно, страсти могут вернуться. Во-вторых, мудрец ценит себя еще выше, чем верховный бог, и последнее, стоики особо сосредотачиваются на приобретении знаний, а если вспомнить апостола Павла, который говорит: «...знания надмевает...» 1 Кор.8:1, то не сложно понять, что здесь замешена гордость.

Что нам известно об этой страсти? Это последняя страсть в восьмеричной системе преподобного Евагрия Понтийского (4 в.), данную страсть очень сложно победить, она может заменить собой все страсти и как бы в концентрированном виде все их содержать. Христианские подвижники учат, что гордых лечит только Бог. Таким образом, мы можем сделать вывод: мудрец избавляется от видимых ему страстей, заменяя их гордыней

Итак, в основе мировоззрения Сенеки лежит стремление к совершенствованию, путем приобретения знаний, избегания окружающих людей, видеть в окружающем нас мире дела рук Бога. Отчасти такое понимание схоже с христианским, однако для стоика главная цель — стать мудрецом, самоудовлетворенным, независимым от окружающей его действительности. А для православного христианина главная цель — это стремление к Богу, уподобление Ему, бесконечная жажда Бога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авва Евагрий Понтийский. Творения: Аскетические и богословские трактаты; Пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. — М.: Мартис. 1994. — 80 с.
2. Библия; Российское Библейское общество — Москва, 2003. — 928 с.
3. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. — М.: Наука, 1977. — 384 с.
4. Диоген Лаэртский. Жизнь, учения и изречения знаменитых философов/ Гаспаров М. Л. АСТ — М.: 2011 г. — 570 с.

Кирилков Юрий Александрович,
магистрант Русской христианской гуманитарной академии,
satis.spb@gmail.com

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКИХ ТЕКСТОВ В РОССИИ

В статье изложена краткая история развития церковно-славянских текстов Священного Писания и почему возникла необходимость перевода на русский язык, хотя это и не являлось очевидным для многих в XIX веке.

Ключевые слова: церковно-славянский язык, переводы на русский язык

Ashikhmin A. V.

BRIEF HISTORY OF THE CHURCH-SLAVIC TEXTS IN RUSSIAN AND NECESSARY TRANSLATION TO RUSSIAN LANGUAGE

The article contains a brief history of the development of Church Slavic texts of the Holy Scripture and why it became necessary to translate into Russian, although this was not obvious to many in the 19-th century.

Keywords: Church Slavic, translations into Russian

Теперь немного коснемся истории библейских текстов в нашей стране. Библия Кирилла и Мефодия являлась первой известной нам Библией на славянском языке. Братья начали перевод с Псалтири и книг Нового Завета. После смерти Кирилла, Мефодий и его ученики продолжили работу и им удалось перевести весь Новый Завет и почти все книги Ветхого Завета. Как известно, при крещении славяне получили главные христианские тексты в переводе на один из местных диалектов — так называемый македонский диалект (язык славян, живших близ города Фессалоники). Эти тексты были понятны во всех частях славянского мира, так как лингвистическое единство славян сохранялось до XII в. При этом эти тексты являлись основным текстом для богослужения, а псалтирь стала основным текстом для обучения грамоте и чтения вообще. И все же в течение первых пяти веков наши предки не имели полной Библии на славянском языке. В конце XV века в результате спора между представителями ереси «жидовствующих» и архиепископом Геннадием к имеющемуся тексту священного писания были добавлены недостающие и в 1499 вышла в свет так называемая Геннадиевская Библия. Некоторые книги Геннадиевской Библии были взяты из Библии, переведенной Кириллом и Мефодием, и из переводов на славянский язык, сделанных в XV веке, другие — из болгарского перевода, а несколько книг были переведены с латыни впервые. Геннадиевская Библия считается первой полной славянской Библией на Руси. Эта книга

была подготовлена с целью издания с помощью печатного станка. В то время эту идею воплотить не удалось. Работой копирования книг продолжали заниматься переписчики и за долгие годы по невнимательности или по различиям различных местных диалектов в рукописных книгах Библии накопилось большое количество ошибок. В связи с расширением царства царь Иоанн Грозный приказал построить типографию, где Иван Федоров вместе с Петром Мстиславцем приступили к изданию первой печатной книги «Апостол» (Деяния Апостолов и послания) (1564 г.). Позже Иван Федоров поселился в Остроге, где уже под покровительством князя Константина Острожского он подготовил к печати новое исправленное издание Геннадиевской Библии, вышедшее в 1581 года. Так называемую Острожскую Библию. 14 ноября 1712 г. вышел указ Петра Великого об исправлении и издании славянской Библии, но после смерти царя работа прекратилась, так как в памяти многих еще были живы воспоминания о великом расколе. Лишь в 1751 г., во время правления Елизаветы Петровны, вышла в свет новая исправленная Библия, текст которой был положен в основу девяти последующих изданий. Собственно, этой книгой мы и пользуемся до сих пор в богослужебном обиходе. Конечно, это уже не совсем Библия Святых братьев Кирилла и Мефодия. Публикация описания Новгородского кодекса, которое осуществил Александр Васильевич Горский (1812–1875), один из крупнейших в XIX веке знатоков славянской письменности в 1855 году положила начало библейской славянской филологии. Он впервые назвал основные этапы развития текста славянской Библии с IX века до Геннадиевского кодекса. После этого началось описание рукописей, изучение источников и публикация их. Эта работа велась, как в университетах так и в духовных академиях.

В начале XX века была предпринята попытка как-то вернуться к первоначальному тексту, даже было создано общество по изучению текста славянской Библии во главе с профессором С.-Петербургской Духовной Академии И. Е. Евсеевым. Евсеев собирался в ходе изучения славянской рукописной традиции реконструировать первоначальный перевод, выполненный в IX в. свв. Кириллом и Мефодием, и с этого-то славянского текста сделать новый перевод на русский язык. И создать таким образом национальную, русскую Библию. И, несмотря на начало Первой мировой войны, этот план получил одобрение священноначалия. И. Е. Евсеев воплотил этот замысел в организационные формы. В 1915 г. ему удалось создать Комиссию по научному изданию славянской Библии. В нее вошло около 60 членов, в их числе все слависты Академии наук, духовных академий и университетов. Св. Синод Православной церкви и Императорская Академия наук выделили достаточные средства, чтобы за несколько десятилетий осуществить критическое издание славянской Библии. Революция 1917 г. положила конец этим планам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев А. А. Библейские исследования в России в XIX и XX веке. Вестник ПСТГУ. 2014.
2. Копейкин Кирилл. Протоіерей Герасим Петрович Павский (1787–1863). Жизнь и труды.
3. Чистович И. А. История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 181. очерк). СПб., 1876.
4. Чистович И. История перевода Библии на русский язык. Ч. I. СПб., 1875.

Пучков Дмитрий Борисович,
кандидат философских наук, доцент Петербургского государственного
университета путей сообщения Императора Александра I
poutchkov_dm@rambler.ru

«РЕАЛИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ» В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И ПАРАДОКСЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

В статье рассмотрено одно из острейших противоречий в теории диалектического материализма: с одной стороны, материя понимается как существующая независимо от сознания; с другой стороны, сознание трактуется как свойство материи.

Ключевые слова: материя; сознание; объективная реальность; диалектический материализм; ленинское определение материи.

Puchkov D. B.

“REALISTIC TURN” IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY AND THE PARADOXES OF DIALECTICAL MATERIALISM

The article deals with one of the sharpest contradictions of dialectical materialism: on the one hand, matter is supposed to exist independently of consciousness; on the other hand, consciousness is considered as the property of matter.

Keywords: matter; consciousness; objective reality; dialectical materialism; Lenin's definition of matter.

В этой статье хотелось бы в критическом ключе обратиться к хорошо знакомой теории диалектического материализма и рассмотреть один интересный парадокс, или противоречие, данной теории. Тема эта, конечно, не самая новая, но она всё же имеет некоторую актуальность. Хотя диалектический материализм много критиковали в постсоветский период, диамат не вполне ушёл из нашей философии. С другой стороны, сегодня нередко говорят о реалистическом повороте в философии [2], и здесь вновь возникают вопросы о том, что такое реальность, что такое сознание и как они соотносятся. А в диамате эти вопросы были центральными. И нам будет полезно учесть старый опыт, полезно учесть те противоречия, в которых, на мой взгляд, запутались сторонники диамата — чтобы самим в них не запутаться.

В чём состоит этот парадокс? С одной стороны, материя понимается в диамате как нечто, существующее вне или независимо от сознания. А с другой стороны, сознание трактуется как свойство материи. Но здесь возникает вопрос: может ли какой-либо объект существовать вне или независимо от своего собственного свойства?

Разве свойство не является элементом самой вещи? И если материя существует независимо от своего свойства, то не получается ли, что материя существует... независимо от самой себя? Или вне самой себя?

Многие философы знают этот парадокс, и в литературе он отмечался [4], [1, с. 41–43]. Но подробного анализа и решения я не встречал.

Чтобы разобраться в этом вопросе, вначале надо прояснить само понятие материи в диалекте. В известном ленинском определении материи говорится, что материя это «объективная реальность, существующая независимо от сознания и отображаемая им» [3, с. 276]. Что означает утверждение, что материя существует независимо от сознания? Самая очевидная интерпретация состоит в том, что существование материи не зависит от того, существует ли сознание. Даже если сознания нет, материя всё равно существует.

Но так ли это? Возьмём, к примеру, этот стул. Материален ли стул? Наверное, да. Однако мог ли он существовать, если бы не было сознания? Если бы не было людей, которые сознательно сделали этот стул? Конечно, нет!

Как мы с вами понимаем, этот вывод касается не только стула. То же самое можно сказать обо всех материальных объектах, созданных человеком. Обо всей материальной культуре, обо всей материальной стороне общества. Если бы не было сознания, их бы тоже не было. А ведь всё это — части материи. Поэтому мы не можем утверждать, что материя существует независимо от существования сознания.

На это нам могут возразить, что ведь другие-то стороны материи способны существовать сами по себе, без участия сознания. Например, природа. Значит, материя всё-таки способна существовать в отсутствии сознания!

Да, природа существует сама по себе. С этим мы спорить не будем. Природа — это часть материи. Поэтому некоторые части материи способны существовать безотносительно к сознанию.

Некоторые — но не вся материя! А ведь мы-то даём определение материи! Мы говорим: «Материя — это нечто, существующее независимо от сознания». А когда мы даём определение какой-то вещи, то наше определение должно распространяться на всю эту вещь, а не только на некоторые её части. Мы можем сказать: «У материи есть такие части, которые существуют, даже если сознания нет». Но мы не можем сказать: «Материя — это нечто, существующее, даже если сознания нет».

Поэтому в такой вот простой интерпретации ленинское определение вообще оказывается некорректным.

Однако возможна другая, более сложная интерпретация ленинского определения. Когда мы говорим, что материя существует независимо от сознания, это можно понимать в том смысле, что по отношению к сознанию материя — это самостоятельно существующий объект. В чём здесь идея, сейчас увидим.

В объекте традиционно принято различать две стороны: 1) сущность; 2) второстепенные свойства. Второстепенные свойства всё время меняются и зависят от внешних условий. А вот сущность относительно самостоятельна и устойчива.

Материя — это тоже особый объект, и у неё есть сущность, а есть второстепенные свойства. И что важно, второстепенные свойства могут зависеть от внешних условий, например, от сознания. Что мы уже видели на примере со стулом. Но в главном, в своей сущности, материя от сознания не зависит. Поэтому материя является самостоятельным объектом по отношению к сознанию. В этом смысле она существует независимо от сознания. Тогда ленинское определение может являться корректным.

А что же сознание? При таком подходе сознание можно трактовать двумя способами. Первый способ состоит в том, что если материя особый объект, то и сознание это такой же особый объект. Но здесь мы вплотную сталкиваемся с тем парадоксом, о котором говорили в начале доклада. Если сознание — особая сущность, то она не может одновременно быть свойством материи!

Но оказывается, что есть и второй способ трактовки сознания! И он позволяет решить рассматриваемый парадокс! Сознание можно трактовать как второстепенное, несущественное свойство материи. Если сознание это второстепенное свойство материи, тогда можно считать, что материя существует независимо от сознания. Есть сознание или нет сознания — материя всё равно существует.

Таково решение данного парадокса.

Однако это решение вступает в противоречие... с положениями самого диамата! Ведь согласно теории отражения, сознание — это одна из форм отражения. Отражение — это атрибут материи, то есть её существенное свойство. Сознание — это закономерно возникающая форма отражения. То есть, сознание для диамата является существенным свойством материи.

Кроме того, общество это существенная часть материи. А общество не может существовать без сознательной деятельности людей.

Таким образом, для диамата сознание это не второстепенное, а существенное свойство материи. И тогда наш парадокс становится неразрешимым. Нельзя одновременно определять материю как нечто, существующее независимо от сознания, и при этом трактовать сознание как существенное свойство самой материи. Это логическое противоречие в теории диамата. По странной иронии, два краеугольных камня диамата: ленинское определение материи и теория отражения — логически противоречат друг другу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Крюков В. В. Материя и бытие в диахронической версии. Новосибирск. 2007.
2. Лекторский В. А., Пружинин Б. И., и др. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы «круглого стола». // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 5–38.
3. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. М. 1968.
4. Орлов В. В. Проблема материи в современной российской философии. [Электронный ресурс] // Философия и общество. 2010. № 3. С. 22–39. URL: http://www.socionauki.ru/journal/files/fio/2010_3/problema_materii_v_sovremennoj_rossijskoj_filosofii.pdf (дата обращения: 08.04.17)

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

ЛЕВ МИХАЙЛОВИЧ ЛОПАТИН О ПОЛОЖИТЕЛЬНОМ УСЛОВИИ НРАВСТВЕННОЙ СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Статья посвящена русскому философу Льву Михайловичу Лопатину, председателю Московского психологического общества и редактору журнала «Вопросы философии и психологии» дореволюционной России. Лопатин считает, что человек в своих поступках должен руководствоваться исключительно сознательным самоопределением, т. е. разумом. В том, что у человека есть нравственный выбор между добрыми и злыми действиями, по мнению Лопатина, заключается «положительное условие нравственной свободы».

Ключевые слова: долг, закон, категорический императив, механицизм, метафизика, нравственность, природа, причинность, разум, свобода, творчество, человек, этика.

Troitsky I. V.

LEV MIKHAILOVICH LOPATIN ABOUT THE POSITIVE CONDITION OF MORAL FREEDOM HUMAN

The article is devoted to the Russian philosopher Lev Mikhailovich Lopatin, the Chairman of the Moscow psychological society and the editor of the magazine “Questions of philosophy and psychology” pre-revolutionary Russia. He believes that people in their actions should be guided solely by the conscious self-determination, mind. That man has a moral choice between good and evil actions, according to Lopatin, is “the positive condition of moral freedom.”

Keywords: duty, law, categorical imperative, mechanism, metaphysics, ethics, nature, causality, intelligence, freedom, creativity, people, ethics

Настоящая статья посвящена великому русскому философу Льву Михайловичу Лопатину (1855–1920) и его взглядам на такую этическую проблему как нравственная свобода человека. Лопатин более 30 лет являлся преподавателем Московского университета, после смерти Н. Я. Грота возглавлял Московское психологическое общество, а также трудился в качестве редактора главного органа русской философской мысли — журнала «Вопросы философии и психологии».

Как писал Б. В. Яковенко:

«Среди русских философов никто — ни до Лопатина, ни после него — не посвятил столько сил, упорства и таланта объяснению и доказательству значения психических явлений и их метафизического обоснования для решения всех философских проблем...» [5, с. 228].

По мнению Льва Михайловича, человек отличается от других тварей тем, что в нём инстинкты теряют своё неограниченное могущество. Человек может избирать между ними и всецело подчиняться одному из противоположных влечений добровольно.

В результате критического анализа этики гедонизма, эвдемонизма, утилитаризма, интуитивизма и эволюционизма Лев Михайлович находит в них главный недостаток — отсутствие прочной основы морального поведения [2, с. 64–104]. Лопатин приходит к заключению, что человек в своих поступках должен руководствоваться исключительно сознательным самоопределением, т. е. разумом [3, с. 65–82]. Он формулирует два положения рационального самоопределения, способного принять нравственно-доброе решение:

Либо нравственный закон есть существенный закон нашего разума, либо нравственный закон станет существенным законом для разума, когда он сопоставит практические истины о человеческих действиях с теоретическими истинами о бытии человека.

Кант, по мнению Лопатина, был великим представителем первого пути решения указанного вопроса:

«Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства. ... Практическое правило ... представлено как категорически практическое положение, которым воля безоговорочно и непосредственно определяется объективно. В самом деле, чистый, сам по себе практический разум здесь уже непосредственно законодательствующий» [1, с. 702].

Такой нравственный закон является абсолютным требованием разума, категорическим императивом, как его называл Кант, и в этом его отличие от условности правил эмпирических. Нравственный закон, считает Лопатин, есть правило безусловное, стало быть, и цель его должна быть также безусловна.

Нравственная философия Канта наполнена глубокой верой в доброе начало, присущее духу человека. Вместе с тем, Лопатин отмечает ряд недостатков теории Канта.

Во-первых, откуда известно, что в нас существует практический разум, каким образом разум руководствуется нравственным законом? Ответа у Канта нет.

Во-вторых, так ли бесспорно и несомненно, что «нравственное стремление людей сводится к потребности иметь побуждением действий не какое-нибудь живое влечение, а совершенно абстрактный закон, вся сущность которого в том, что в нём нет никакого содержания, что он весь сводится к простому слову «должен» [3, с. 78]. Кант не даёт обоснование действию этой потребности.

В-третьих, о каком законодательстве говорит Кант, когда формулирует свой императив и что значит «действуй так...»? Кант считает его решенным заранее и никаких доказательств не приводит.

Неизбежно ощущаемую нравственную обязательность в теории Канта Лопатин объясняет тем, что в ней:

«Нравственное чувство, с точки зрения сознательного разума, есть не более, как безотчётное влечение, цену которого мы не понимаем, а только глухо ощущаем, для каждого данного сознания нравственный долг не есть что-нибудь понятное в своей безусловности, а он целиком основывается на тёмном и необъяснимом чувстве» [3, 79].

Иными словами, происходит возвращение к учению интуитивистов. Уважение к нравственному закону является слепым инстинктом. Опять разум останавливается перед задачей: почему один инстинкт лучше и дороже, чем другой.

Следовательно, рационального обоснования нравственный закон не получает! Остаётся для такого оправдания лишь второй из указанных ранее путей. «Чтобы сознательно жить и поступать, нужно предварительно осознать внутренний смысл жизни» [3, с. 81].

Любые действия человека определяются стремлениями, а всякое стремление предполагает цель. Наши стремления рождают замыслы, которые делают предпочтения одних действий перед другими в конкретных обстоятельствах. «Связь духовных явлений отличается сравнительной неопределённостью причин и качественным характером своих продуктов» [4, с. 360].

Речь идёт о том, что видимая нами цель всегда выражает только общий смысл будущих событий, как концепция. Каждый последующий шаг или действие свободно избирается, а не предопределяется. В этом Лопатин видит творческий акт деятельности человека, в котором художественно присутствует случайность, иррациональность, а иногда и неопределённость.

Однако, размышляет Лопатин:

«Главный интерес в вопросе о свободе практический или нравственный! Человек, чтобы жить по человечески, должен знать, что добро и зло в его действиях от него самого зависят» [4, с. 367].

Ни один аффект при нормальном ходе душевной жизни не владеет сознанием человека абсолютно, ограничение его могущества лежит в том факте, что он может быть осознан. Волевая деятельность способна менять напряженность наших влечений. Нормальность воздействий воли предполагает свободное равновесие душевных сил и присутствие разума.

«Однако и самообладание, и здравый смысл, и способность объективного отношения к своим страстям ... нисколько не уничтожает

той истины, что человек совершает поступки только потому, что хочет их совершать» [4, с. 369].

В том, что у человека есть нравственный выбор между добрыми и злыми действиями, по мнению Лопатина, заключается «положительное условие нравственной свободы». Душа человека, условно выражаясь, стоит между двумя мирами, которые влекут её к себе с одинаковой силой. Один мир — Божественный, мир духовной чистоты, правды и внутренней свободы, другой — мир мрака, стихийного бессмыслия и рабства, лжи и злобы. От свободы человека зависит к какому миру он примкнёт.

Природа даёт человеку только неопределённые и противоречивые предрасположения, он сам окончательный творец своего характера, а через него и своей судьбы. Человек, отмечает Лопатин, никогда не изменяет своему характеру, но внутреннею творческой работой он может в себе его изменить.

«Возможность нравственных переворотов — вот великий, коренной факт человеческой природы, который один даёт законченный смысл нашему нравственному существованию» [4, с. 373].

Во власти человека разрешить великий спор двух внутренне безмерных сил о его существе, — спор, которому нет механического разрешения. «Царство небесное силой берётся» (Мф 11.12) — цитирует Лопатин слова Христа, ибо в мире и в человеке, в основе необходимости лежит творчески свободная духовная мощь.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007. С. 702.
2. Лопатин Л. М. Критика эмпирических начал нравственности // Вопросы философии и психологии. М., 1890. Кн.3. С. 64–104.
3. Лопатин Л. М. Нравственное учение Канта // Вопросы философии и психологии. М., 1890. Кн.4. С. 65–82.
4. Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительного. М., 1891. 391 С.
5. Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003. С. 228.

Никулина Александра Сергеевна,
аспирантка кафедры онтологии и теории познания
Института философии Санкт-Петербургского государственного университета,
benjaminel@yandex.ru

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В СОВРЕМЕННОЙ ОНТОЛОГИИ: ХАЙДЕГГЕР, ФУКО, МЕЙЯСУ

В статье рассматриваются современные концепции истины, наследующие черты поворота к «истине бытия» (несокрытости), совершенного М. Хайдеггером. Основные черты такого рода истины — ее связь с темой различия, не-основания, самоотношения, самости — находят свое выражение в мысли двух очень разных французских философов: М. Фуко и К. Мейясу. Оба они понимают истину не как данность или факт, но как проблему и становление, которое делает возможным как раскрытие различных форм субъективности, так и обнаружение природных форм в рамках науки.

Ключевые слова: истина, время, событие, самость, фактичность

Nikulina A.

PROBLEM OF TRUTH IN THE CONTEMPORARY ONTOLOGY: HEIDEGGER, FOUCAULT, MEILLASSOUX

The article focuses on two contemporary theories of truth that inherit some traits of M. Heidegger's turn to the "truth of being" (unconcealment). Key features of this kind of truth — its relation to difference, absence of the ground, self-reference, self — are manifest in the thought of two very different French philosophers: M. Foucault and K. Meillassoux. Both of them understand truth not as given thing, or a fact, but as a problem and the process of becoming, which allows the unfolding of various forms of subjectivity, as well as the understanding of natural forms within science.

Keywords: truth, time, enowning, self, facticity

Вопрос об истине в мысли М. Хайдеггера — это вопрос о том, *каким образом* бытие открывается человеку — и как оно обращается в некий мир, в некоторый образ сущего, доступный человеку в его истории. Обращение бытия в сущее — не завершенное, а нескончаемое движение: оно никогда не может закончиться, как не может закончиться время — а значит, неустрашимым оказывается и различие между бытием и сущим, зазор, не позволяющий бытию, наконец, стать собой, перестав становиться. Поэтому бытия, а с ним и истины бытия, «нет» в том смысле, в каком есть все остальное. Границы сущего задаются тем, «как медлит, как кажет себя бытие в своей очередной остановке, пребывании, при-сутствии, просвете, проеме», — пишет А. Г. Черняков [7, с. 24]. В характере сущего, его своеобразии, состоит его истина и бытие.

Бытие как таковое, вне горизонта сущего, помыслить нелегко — ведь оно всегда уже вовлечено в отношения с сущим, в игру различия с ним. В до-

кладе «Время и бытие» М. Хайдеггер пытается подойти к «самости» бытия через понятие события (Ereignis). «Время и бытие сбываются в событии» [6, с. 404], — пишет мыслитель. Событие — это перво-движение, благодаря которому бытие в своей временности обретает смысл, всякий раз различный. Само событие (сбывание бытия) находится не во времени, а в мгновении, раскрывающем новизну сущего. Поэтому «истина, как и бытие, не есть, а осуществляется. Только так возникает исторически, в мгновенном событии, времяпространство <...> истины» [1, с. 514]. Слово Ereignis, как указывает В. В. Библихин [1, с. 497], согласно народной этимологии, отсылает к понятию das Eigene («собственного»); поэтому событие является особением, становлением собой, отграничением от иного. Однако такое становление собой — становление *безосновное*, не имеющее для себя никакого образца и закона, кроме изначальной свободы.

Безосновность события и становления бытия — принципиальна; она указывает на необходимость свободы, а не на случайное отсутствие причин. Критику принципа основания Хайдеггер проводит, отмечая, что закон тождества — на который опирается принцип основания — проблематичен. В частности, Г. Лейбниц, который сформулировал принцип основания, считал основанием истины тождество субъекта и предиката. Согласно Лейбницу, пишет М. Хайдеггер, «...истина заключается в связи между элементами высказывания. При их идентичности эта связь, т. е. включение предиката в субъект, очевидна» [5]. Однако устойчиво ли тождество само себе, чтобы быть основанием? Отнюдь нет, если учитывать, что стороны отношения («тождественные») меняются и становятся во времени. На смену принципу основания с его опорой на закон тождества у Хайдеггера приходит принцип не-основания (свободы). Свобода — это *«свобода для основания»* [5]. Событие и истина у Хайдеггера являются открытым местом возможностей, чистым становлением через саморазличие, в котором обретается не вневременная сущность, а изменчивое присутствие. С этой точки зрения истина бытия — это подвижное и безосновное самоотношение.

В творчестве М. Фуко мы также обнаруживаем связь истины с самоотношением — она выявляется в его концепции заботы о себе, которая подразумевает утверждение истины посредством практики обращения к себе, где «себя» отсылает не к субъекту как учреждающей инстанции, а к особой форме власти (соотношения сил). Истина оказывается — в его позднем творчестве — неразрывно связанной с практикой истинной речи — с одной стороны, и с практикой себя — с другой. Она не дана *заранее*, как нечто, что нужно только раскрыть, но определяется именно как связь двух видов практики — речевой (дискурсивной) и жизненной (не-дискурсивной). Суть же «истинности» обоих видов практики состоит в обращенности на самого себя как на безосновный источник свободы. Фуко отмечает, что в практике истинной речи, парресии, «...содержится что-то вроде пакта: пакта говоря-

щего с самим собой» [4, с. 78]. Этот «пакт» заключается не области самознания, а в среде безличных, созидających личность сил, которые стоят за дискурсивными формациями и отношениями власти. Эту среду чистых отношений сил Ж. Делёз связывает с понятием «Внешнего» [2, с. 113] — оно отсылает к бесконечной инаковости сил человеку, которая определяет его бытие. Поэтому отношение к себе — это отношение *силы* к самой себе, это «воздействие Я на самого себя или сила, сложенная в складку» [2, с. 136]. Такое самоотношение силы и делает возможным управление самим собой — а также сопротивление субъекта определяющим его инстанциям.

В работах К. Мейясу отмечается линия понимания истины, связанная с темой не-основания, заявленной Хайдеггером. В работе «После конечности» Мейясу выдвигает тезис о том, что статус философского Абсолюта следует закрепить за фактичностью и соответствующим ей принципом фактуальности. Фактичность — это способность сущего становиться иным (меняться) без всякого основания [3, с. 74]. Он связывает фактичность с природой времени и также называет ее «Гипер-хаосом». Мейясу обосновывает необходимость такой изменчивости, опровергая представление о том, что некое сущее должно существовать *необходимым* образом. Необходимое сущее, согласно Мейясу, неизбежно будет противоречивым, а противоречивое — необходимым. Действительно, необходимое сущее противостоит изменчивости, остается незыблемым, поскольку никогда не может стать иным (ведь оно одновременно «есть» и «не есть», «белое» и «черное»). Однако на уровне фактов мы не сталкиваемся с реальной противоречивостью — только с реальным изменением и становлением. Важно, что принцип фактуальности утверждает не необходимость слепого случая, который бы противостоял твердым законам, а на *контингентность* — такую непредсказуемость мира, которую хотя и можно полностью осмыслить, никогда нельзя до конца просчитать, ведь она не управляется никакими законами. Мейясу определяет контингентность как «*то, что наконец случилось*, нечто *иное*, то, что избегает описанных возможностей, но кладет конец тщетности игры, где [в которой — А. Н.] все, включая невероятное, можно предвидеть» [3, с. 161]. Безосновность фактичности — это не слепой случай, а событие, в котором всякий раз обнаруживается новизна сущего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Биbihин В. В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» // В. В. Биbihин. Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2009. С. 493–520.
2. Делёз Ж. Фуко. Пер. с фр. Е. В. Семиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 172 с.

3. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург–Москва: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
4. Фуко М. Управление собой и другими. Пер. с фр А. В. Дьякова. СПб: Наука, 2011. 432 с.
5. Хайдеггер М. О существе основания. Пер. с нем. В. В. Биbihина // [URL]: http://www.bibikhin.ru/o_sushestve_osnovaniya (Дата обращения: 05.12.2017)
6. Хайдеггер М. Время и бытие // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. В. В. Биbihина. М.: Республика, 1993. С. 391–406.
7. Черняков А. Г. Онтология времени. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 406 с.

Гусев Дмитрий Олегович,
магистр по направлению «Педагогическая антропология»,
romanticeraisover@gmail.com

ИДЕЯ БОГА КАК ИСТИНА ДОСТОВЕРНОСТИ «Я» В МЕТАФИЗИКЕ Р. ДЕКАРТА

Статья рассматривает философское учение Р. Декарта, в котором вопрос о конкретном единстве бога, природы и человека получает определённое эпохой разрешение. Задача этой статьи состоит в том, чтобы представить это разрешение в целом и из него указать тенденцию философского познания в истории классической философии.

Ключевые слова: история философии; метафизика; мышление; бытие; сущность; существование; сознание; предмет; достоверность; истина

Gusev D. O.

THE IDEA OF GOD AS THE TRUTH OF CONSCIOUSNESS' VALIDITY IN DESCARTES' METAPHYSICS

The article deals with metaphysical method of Descartes' philosophical doctrine and discovers the consciousness' validity and the idea of god as the truth of it. To represent the doctrinal cognition of philosophical unity of the god, nature and human being is the main task of this article.

Keywords: history of philosophy; metaphysics; reason; being; essence; existence; consciousness; subject; validity; truth

Существенное различие бытия и мышления, постигнутое в философских учениях Платона и Аристотеля, а также непосредственно развиваемое в учениях стоиков, эпикурейцев, скептиков и неоплатоников, в трудах средневековых схоластов приобрело, сначала, видимость их разности, а затем было непосредственно развито до противоположности мышления и бытия.

Познанием абсолютного тождества выявляющейся противоположности мышления и бытия ознаменовалось новая эпоха в истории философии — эпоха Нового времени. Необходимой частью этого процесса стало философское учение Р. Декарта.

Из всех доступных нам трудов Картезия преимущественное внимание в статье уделено работе 1641 года «*Meditationes de Prima Philosophia*». В ней наиболее пространно раскрывается метафизический ход мысли философа: от непосредственного сущего для нас к абсолютной сущности всего существующего, и из всеобщего тождества сущности и существования к конкретному идейному и реальному единству мышления и бытия.

Результатом радикального сомнения в сознательной определённости восприятия всего сущего становится обнаружившее себя формальное тождество самосознания. Исключительная самотождественность этого само-

сознания в многообразном материале восприятия — это безусловно достоверное начало опытного познания.

Однако, как только достоверное начало, такое самосознание требует удостоверения в негации сознательной определённости как непосредственной, т. е. всего, что прежде принималось как «*maxime verum*» [5, с. 28]. Простыми словами, такое самосознание требует отрицания сути всех имеющихся мнений.

«В моём уме, — пишет Декарт, — издавна прочно укоренилось мнение, что бог существует, что он всемогущ и что он создал меня таким, каков я есть. Откуда я знаю, не устроил ли он всё так, что вообще не существует ни земли, ни неба, никакой протяжённости, формы, величины [...] но, тем не менее, всё это существует в моём представлении таким, каким оно мне видится» [4, с. 143].

Если знание мыслящего «Я» конечно потому, что, как непосредственное, оно может быть неистинным, то тогда и любое *мнение* о боге неизбежно будет таковым. Непосредственность в представлении о боге как абсолютной сущности всего существующего состоит в том, что мыслящее «Я» полагает абсолютное содержание этого представления безразличным к своему способу его мышления.

Однако бог как абсолютная и реальная сущность всего сущего, т. е. открывающая себя в своей реальности абсолютно определённым способом, в себе определённым способом должна открываться и в познании мыслящего «Я».

Декарт, таким образом, приходит к выводу, что не имеет значения, что представлять в качестве абсолютной сущности всего сущего, если это безразлично к определённому способу достоверности «Я». Поэтому философ решает признать такое представление неистинным, заблуждением. Ведь по мере того, как истина способа достоверности остается непознанной «Я», она противостоит ему, являясь в меру стихийным предметом веры и доверия к правде своего мнения.

Но действительность идеи бога, по Декарту, есть совершенная действительность.

Как идея, только мыслимая «Я», она — объективно конечна, но, с другой стороны, её формальная реальность такова, что эта идея не может быть лишь представляемой. Поскольку «Я» не может мыслить бесконечность рассудком актуально, но лишь объективно имеет идею актуальной бесконечности, т. е. только в конечном способе мышления, постольку её *формальная* реальность не может не включать также и свою объективную реальность, как она есть для «Я».

Идея бога таким способом только для «Я» существует как в себе определённая. В ней «Я» себя знает, но так, что ограниченность — это момент субъ-

ективности, конечной достоверности «Я», а бесконечность — это момент процесса содержательного отрицания такой достоверности, завершённого и завершающегося в идее.

Однако в этом отрицании «Я» знает себя, свою формальную конечность как в себе уже снятую, а потому и как снимаемую в познании тождества сущности и существования в реальности. Возможность познания такового тождества заключается существованием актуальной идеи бога, в которой «Я» знает истину своей достоверности как абсолютное тождество относительных тождеств достоверности.

«Нет сомнения в том, что всё, чему меня научила природа, содержит в себе нечто истинное: ведь именно с помощью природы, взятой в её целом, я познаю сейчас не что иное, как самого Бога и (или же) установленную им взаимосвязь тварных вещей; я познаю с помощью своей природы не что иное, как сложное сочетание свойств, дарованных мне Богом» — пишет Декарт [6, с. 64].

В шестом размышлении Картезий продолжает свою мысль, что сам бог не может существовать как многообразная формальность реальности чувственно-воспринимаемых вещей, ибо его идея изначально актуально постигнута как *абсолютное* тождество сущности и существования. Поскольку бог не есть многообразие формальной реальности объективных идей в «Я», постольку для нас или для «Я», природа существует самостоятельно.

«Поскольку Бог не обманщик, совершенно ясно, что не он непосредственно посылает мне эти идеи (идеи чувственно-воспринимаемых вещей — прим. Д.Г.) и что не он пользуется посредничеством какой-либо твари, в коей бы лишь по преимуществу, но не формально содержалась объективная реальность этих идей [...] он не даровал мне никакой способности, которая позволила бы всё это распознать, а напротив, наделил меня большей склонностью верить, что эти идеи проистекают от телесных вещей» — пишет философ [6, с. 64].

Что же тогда представляет собой единство воспринимаемого и воспринимающего, ведь ясно, что объективно «Я» имеет идеи этих вещей, формальность которых вне него существует?

В восприятии вещи «Я» знает определённую объективность своей способности воображения. Формальность этой объективности, т. е. атрибуты определённого существования ограниченной, реальной субстанции — изменчивы. То, что позволяет фиксировать эти изменения как существующую вещь, есть самосознание связи изменений определённой объективности идеи вещи в способности воображения.

Таким образом, «Я» знает о сущности чувственно-воспринимаемой вещи постольку, поскольку мыслит изменение внутри модуса «Я» — способности воображения. Субъективным моментом этой способности Декарт по-

лагает восприятие определённой объективности идей чувственно-воспринимаемых вещей, а объективным моментом — их реальное существование, т. к. их форма, сущность как потенциально достоверное знание для «Я» уже заключается в идее бога.

Хотя в этой идее заключается истина всякой достоверности «Я», однако, в познании природы его абсолютная сущность не познаётся абсолютным способом. Требовалось бы, поэтому, каждый раз производить рефлексию, доводя её до истины достоверности «Я», чтобы постичь эту идею, как и её внутреннюю взаимосвязь, содержательно. Однако сам способ абстрагирования «Я» не способен удерживать определённую в себе, а потому, достигая своим познанием реального тождества сущности и существования, оно оправдывает истину этого познания изначально известным тождеством познаваемого в идее бога.

Таким образом, «Я» возвращается к эмпирическому познанию, и сознание, мысля ясно и отчётливо, вновь исследует предпосылки своего познания для раскрытия истинного метода познания истины в истории философии как эмпиризм.

ЛИТЕРАТУРА

1. Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения. Издание второе. СПб, «Наука», 2015–649 с.
2. Декарт Р. Рассуждения о методе // Сочинения. Издание второе. СПб, «Наука», 2015–649 с.
3. Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения. Издание второе. СПб, «Наука», 2015–649 с.
4. Декарт Р. Размышления о первоначальной философии // СПб: «Абрис- книга», 1995–192 стр.
5. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и фр. Т. 2. — М.: Мысль, 1994.
6. Линьков Е. С. Методические указания по истории философии (немецкая классическая философия) // ЛГУ, Ленинград, 1984.

Шилко Андрей Юрьевич,
магистрант Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
Shilko.andryushenka@mail.ru

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ АНАРХИЗМА В РАБОТАХ П. А. КРОПОТКИНА

В статье рассматриваются основные аспекты теории анархизма в работах П. А. Кропоткина. В мировой и отечественной анархической мысли теория П. А. Кропоткина является классической и системно обоснованной. Поэтому главной задачей данной статьи является попытка показать противоречивость и необоснованность основных принципов, на которых выстраивается концепция П. А. Кропоткина.

Ключевые слова: анархизм, равенство, свобода, фактор взаимопомощи

Shilko A. U.

Some aspects of the philosophy of anarchism in the works of P. A. Kropotkin

The article deals with the main aspects of the theory of anarchism in the works of P. A. Kropotkin. In world and domestic anarchist thought, Kropotkin's theory is classical and systematically justified. Therefore, the main task of this article is an attempt to show the inconsistency and unfoundedness of the basic principles on which the concept of P. A. Kropotkin is built.

Keywords: anarchism, equality, freedom, mutual aid factor

Анархизм как политическое учение представляет собой, прежде всего, понимание политического как имманентного самой жизни. Представители анархистского направления отрицали наличие трансцендентного в политической жизни, и в соответствии с этим отрицали и все подходы, которые способствовали бы пониманию политического с точки зрения наличия трансцендентного. То есть мы можем определить философию анархизма как безусловленную никаким трансцендентным вмешательством.

Из этого следует, что в анархизме важным моментом выступает отказ от делегирования прав какому-либо представительному органу или же субъекту, будь то монарх или избираемый на выборах представитель народа. Поэтому в трудах анархистских мыслителей отрицается возможность существования государства и права.

История знает примеры, когда концепции анархизма пытались воплотиться на практике. В основном эти попытки, после недлительного существования, терпели неудачи. Поэтому в данной статье я хотел бы поставить вопрос о том, почему идеи анархизма терпят неудачу, воплотившись в реальности? Для того, чтобы дать ответ на поставленный вопрос, я предлагаю рассмотреть размышления П. А. Кропоткина об анархизме.

Важной категорией в концепции анархизма у П. А. Кропоткина является равенство, которое выражается в количественном отношении. Вопрос, который не может здесь не возникнуть заключается в следующем: возможно ли построить гармонично устроенное общество на началах «количественного» равенства? Это равенство предполагает одинаковое количество в обладании еды, жилья, различных вещей и так далее. «Пусть каждый берёт сколько угодно всего, что имеется в изобилии, и получает ограниченное количество всего того, что приходится считать и делить!» [3, с. 80]. Первый вопрос, который возникает после прочтения этой фразы, такой, что если каждый берёт столько, сколько ему нужно и угодно, то где тот предел, который положит конец нужде человека? Какое количество будет ему необходимо, чтобы удовлетворить все свои потребности, будь то биологические, эстетические или какие-то другие. Очень сложно ответить на такой вопрос, если вообще возможно. Да и вообще, возможно ли построить гармонично устроенное общество на началах «количественного» равенства?

В опровержении такого равенства можно привести слова Георга Гегеля.

«Равенство, которое хотели бы ввести в распределении имуществ, все равно было бы через короткое время нарушено, так как состояние зависит от трудолюбия. То, что осуществлено быть не может, не следует и пытаться осуществить. Ибо люди действительно равны, но лишь как лица, т. е. в отношении источника их владения» [2 с. 108].

Следствием такого равенства будет только духовная посредственность. Также возникает необходимость делегирования прав для решения данного вопроса, что находится в противоречии с начальным определением анархизма.

И второй вопрос, который можно задать, кто же будет считать и делить то, что находится в ограниченном количестве? Все общество, которому принадлежат данные богатства, или же кто-то, кто выделится из этого общества и будет иметь право осуществлять такие функции. Если это будет решать все общество одновременно, то может возникнуть возможность ограничения кого-то из тех, кто принадлежит данному обществу, а за этим может возникнуть поглощение личности обществом, к которому он принадлежит. А такого анархизм принять не может. Если же распределение благ будет осуществляться кем-то стоящим над обществом, то это даёт возможность таким лицам получить власть и вообще становится возможным восстановление какой-либо формы правления и государства.

Далее хотелось бы рассмотреть категорию свободы в работах П. А. Кропоткина. Свобода — это отсутствие принуждения. Но истоком нравственности, в анархическом обществе, является фактор взаимопомощи, который выводится из природы. И здесь опять на лицо противоречие, так как в природе живые организмы не обходятся без принуждения. Соответственно принуждение будет необходимо в анархическом обществе. Как считает

П. А. Кропоткин, несвободным можно признать того человека, который отказывается от какого-либо удовольствия, с целью избежать наказания.

«И вот мы утверждаем, что человечество может и должно освободиться от страха наказания, уничтожив само наказание; и что оно может устроиться на анархических началах, при которых исчезнет страх наказания и даже страх порицания. К этому идеалу мы и стремимся» [3, с. 387].

И хотя Пётр Алексеевич и утверждает, что такое утверждение не есть тождественное «абсолютному» индивидуализму, что за человеком сохраняется чувство долга, нежелание причинять близким боль и получать блага с помощью обмана. Но выводя из жизни человека страх возможного наказания, мы стираем по сути границы добра и зла, допустимого и недопустимого. Откуда у человека появится чувство долга и нежелание причинять боль своим близким? Скорее всего, этого возможно достичь благодаря воспитанию. Но какое воспитание обходится без наказания или порицания плохого поступка.

Анархизм П. А. Кропоткина является коммунистическим, а из этого следуют определённые следствия, которые часто имеют противоречивый характер по отношению к самому анархизму. П. А. Кропоткин был сторонником полной свободы в рабочей деятельности, то есть каждый индивид мог заниматься той работой, которая больше ему подходила в данный момент, и к которой он имел большее расположение, или человек имел право не работать вообще. Из этого принципа свободы логично следует, что многие индивиды, не желающие работать, будут содержаться за чужой счёт. Чтобы избежать таких противоречий П. А. Кропоткин предлагает ввести добровольное обязательство работать всем членам общества по 5 часов в сутки для общего блага. Если же член общества не согласится на выполнение таких работ, то по рассуждению П. А. Кропоткина он может быть изгнан из общества. Это противоречие в рассуждениях П. А. Кропоткина хорошо было показано М. И. Туган-Барановским.

«Но так как убраться человеку из человеческого общества некуда, разве в могилу, то, очевидно, предлагаемый Кропоткиным добровольный договор личности с обществом есть та же принудительная власть общества над личностью, против которой Кропоткин восстаёт» [1, с. 251].

И последнее, про что хотелось бы сказать, это принцип нравственности, на котором, по сути, основывается все учение Петра Алексеевича об анархизме. Главным нравственным принципом в учении П. А. Кропоткина является фактор взаимопомощи.

Исходя из этого, будущее устройство анархического общества должно быть устроено на основах солидарности и помощи друг другу. Не должно быть состязаний или конкуренции внутри социума. Соглашаясь, что между видами или классами возможно уничтожение или состязания, но внутри

самых видов это невозможно. Опираясь на вышесказанное, можно предположить, что взаимопомощь, практикуемая внутри одного вида, может некоторым образом отдалять один вид от другого, а иногда и уничтожать противоположный вид. Вполне возможно, что проблемы одного вида будут проблемами только этого вида. Поэтому данный принцип не может являться всеобщим, т. к. он не может привести к общественному сотрудничеству.

Исходя из выше названных противоречий, которые мы встречаем в работах П. А. Кропоткина, можно ответить на вопрос, почему учение анархизма терпит неудачу, воплощаясь на практике.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анархизм: pro et contra, антология. М. И. Туган-Барановский. Социализм как положительное учение. — СПб.: РХГА, 2015. — 1142 с.
2. Гегель Г. В. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
3. Кропоткин П. А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. — М.: Правда, 1990. — 640 с.

Шмарова Полина Сергеевна,
магистрантка Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
pol-kamka@mail.ru

ФИЛОСОФСКО-ГРАММАТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ МОДИСТОВ

В данной статье нами предлагается освещение грамматического учения модистов как попытки философского осмысления средневековыми грамматиками лингвистической теории, в русле проекта выделения ее в отдельную от логики науку.

Ключевые слова: модисты, спекулятивная грамматика, универсальные начала грамматики, философия языка, теория лингвистики.

Shmarova P.

SPECULATIVE GRAMMAR DOCTRINE OF MODISTS

Consideration of modist's grammatical doctrine as an attempt of philosophical comprehension of linguistic theory by medieval grammarians in line with the project of assignment it in separate from logic science is presented in this article.

Keywords: modists, speculative grammar, universal principle of grammar, philosophy of language, theory of linguistics.

В данной работе нами рассматривается грамматическое учение модистов в качестве первой в истории мысли о языке попытки философского осмысления лингвистической теории, в русле проекта выделения лингвистики в отдельную от логики науку.

Модистами в истории мысли были названы ученые-грамматики, объединенные общей школой, зародившейся в Парижском университете в 1260–1270 гг. К представителям течения относят Мартина Датского, Боэция Датского, Иоанна Датского, Радольфа Бретонского, Сигера из Куртрэ, и наконец Фому Эрфуртского, систематизировавшего учение в «Трактате о модусах обозначения».

В деятельности средневековых схоластов интересующего нас направления исследователи обычно выделяют три периода, включающих на первом этапе последовательную разработку самой теории, на втором критические сочинения модистов, в которых производится систематизация учения, и на третьем критику в собственном смысле с позиций набравшего в то время силу номинализма.

Представители первого этапа: Мартин Датский («De modis significandi»), Боэций Датский, Иоанн Датский («Summa Grammaticae»), Петр Кроккус, Мишель из Марбэ. На этом этапе разработано трехчастное деление грамматики на этимологию, синтаксис, теорию модусов.

Ко второму этапу (с конца 80-х гг XIII века до первых десятилетий XIV) относят Радольфа Бретонского, Сигера из Куртрэ («Summa modorum

significandi»), и наконец Фому Эрфуртского («De Modis significandi sive Grammatica Speculativa»), ставшего систематизатором теории, разрабатывавшейся предшествующие тридцать лет.

Третий этап (XIV — XVI века) связывается с критикой теории модистов с позиций номинализма, выступавшего против «умножения сущностей без надобности». [3, с. 50] Среди критиков первым был Иоанн Аурифабер, доказывавший, что модусы обозначения не существуют тем, что «все, что существует, есть или сущность, или привходящее, но модусы обозначения суть ни то, ни другое» [4, с. 160]. Однако же в этот период мысль спекулятивных грамматиков не затухала, появлялись комментарии на сочинения эпохи расцвета, велись оживленные диспуты с противниками учения о модусах обозначения. Деятельность спекулятивных грамматиков полностью прекращается лишь к XVI веку, под влиянием идей гуманистов, интерес которых от проблем выявления начал грамматики (по сути проблем онтологии), смещается на поиск правил построения безупречного в стилистическом отношении латинского языка.

Модисты ставили перед собой задачу построения спекулятивной грамматики.

Под спекулятивной или иначе, универсальной грамматикой понимается наука, призванная вскрыть внутреннюю структуру языка как такового, дать некую модель для построения конкретных грамматик.

Задача построения универсальной теории была обусловлена схоластическим характером философии в Парижском университете XII века, принимавшей вслед за Аристотелем положение о том, что познать, значит определить причину явления. Вывод о единстве грамматического строя всех языков делается модистами исходя из представления об универсальности законов мышления — логики. «Логика одна и та же у всех, следовательно, и грамматика» [Цит. по 5, с. 441], — писал Иоанн Дакийский.

Кроме того, как отмечает Савельев, языковая теория спекулятивными грамматиками разрабатывалась в русле реализма, согласно которому «все языковые феномены выводятся исключительно из вещей» [4, с. 158]. При этом принимается аристотелевская схема: «слова — знаки представлений, а представления суть знаки самих вещей» [4, с. 158]. Таким образом, можно говорить о том, что грамматика изучает «единый порядок сущего, мыслимого и высказываемого» [5, с. 440].

Универсальными началами грамматики модисты полагали модусы обозначения (*modisignificandi*), благодаря чему получили свое именование.

Модистов в теории грамматики в первую очередь интересовало то, как формируются понятия, то есть то, как мы познаем вещь. Вещь обладает некими свойствами, познать эти свойства мы можем только, сформулировав суждение о них, при этом, такое суждение будет подчиняться правилам языка. Например, познать нечто как бегущее можно только сказав: «Это бежит».

Поэтому в основу универсальной грамматики модисты полагали три типа модусов: существования, понимания, обозначения.

Модусами существования ученые обозначали «все свойства вещи, существующей вне сознания» [1, с. 430], при этом речь не идет о сущности, но только о том, что может быть дано нам непосредственно, как познающим.

Модусы понимания «существуют в познании вещи как в субъекте, а в сознании — как познанное в познающем» [1, с. 433] Иными словами это модусы существования, опосредованные сознанием.

Модус обозначения определяет «отнесенность названия данного явления к той или иной части речи» [3, с. 30], то есть модус обозначения отражает определенный модус существования этой вещи, так, как это выражается в грамматическом строе речи. Например, слова «дыхание» и «дышать» обозначают одно и то же (имеют одно предметное значение), но отличаются по способу обозначения (демонстрируют различные модусы существования вещи, по-разному соотносятся с остальными членами предложения).

«Таким образом, посредством своего значения слово обозначает саму вещь, а посредством модуса обозначения со-означает еще и модус существования этой вещи» [4, с. 163]. Поэтому подлинным предметом изучения полагалось не лексическое, а грамматическое значение слова, ученые концентрировались на поиске первоначал, управляющих грамматическим строем речи.

Грамматический строй в учении модистов представляет собой строгую конструкцию, где все члены взаимообусловлены логической необходимостью. Например, синтаксические сочетания обусловлены модусом обозначения слов, входящих в них.

Модисты были первыми учеными, разработавшими на основе модусов обозначения и учении Аристотеля о четырех причинах подробную теорию синтаксиса. В основание теории синтаксиса спекулятивные грамматики полагали три свойства речи: конструкцию («соединение членов при помощи модусов обозначения, созданное разумом для выражения сложного понятия». [Цит. по 4, с. 170]), согласование («предполагает не сходство соответствующих модусов обозначения, а определенное отношение» [4, с. 173]), например, согласование падежа имени и залога глагола) и завершение благодаря которому составлялось законченное и совершенное предложение. Завершенной в теории модистов могла называться только конструкция подлежащего со сказуемым, согласованная надлежащим образом. В итоге в науку о языке вводится различие подлежащего и сказуемого, дополняющее различие имени и глагола, а не заменяющее его.

Предложенное модистами понимание начал грамматики позволило привести грамматику и логику: логик анализирует истинностное значение предложения, грамматик — модусы обозначения. То есть отличие проводится по предмету наук, который для логики составляет истинностное значение,

для грамматики же это «способ выражения понятий в речи» [4, с. 170]. Таким образом, грамматика обретает статус отдельной от логики науки о языке, что по сути можно назвать зарождением лингвистики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грамматика и метафизика модистов как явление позднесредневековой культуры // Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000. С. 427–436.
2. Метаязыковая терминология средневековых модистов // Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000. С. 422–426.
3. Перельмутер. И. А. Грамматическое учение модистов // История лингвистических учений. Позднее Средневековье. — М., 1991. — С. 7–66.
4. Савельев А. Л. История идеи универсальной грамматики. СПб, 2006. С. 154–179.
5. Спекулятивная грамматика как онтология // Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000. С. 436–444.
6. Фома Эрфуртский. Трактат о модусах обозначения // Савельев А. Л. История идеи универсальной грамматики. СПб, 2006. С. 285–381.

Бойко Виктория Юрьевна,
магистрантка Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
viktorija.bojko@gmail.com

ДИАЛЕКТИКА ГОСУДАРСТВЕННЫХ ПЕРЕВОРОТОВ В «ГОСУДАРСТВЕ» ПЛАТОНА

В статье рассматривается диалектический процесс общественного развития, как он представлен в философском учении Платона о государстве. Этот процесс рассматривается докладчиком в контексте вопроса о распрях, междоусобицах и государственных переворотах, посредством чего раскрывается причина социальных и политических противоречий, ставших для этого мыслителя острой и болезненной проблемой.

Ключевые слова: образец, воспитание, душа и начала души, диалектика, переход и смешение, процесс и результат.

Boyko V. Y.

DIALECTICS OF STATE PERIODS IN THE "STATE" OF PLATON

The article deals with the dialectical process of social development, as it is presented in the philosophical teachings of Plato about the state. This process is considered by the speaker in the context of the issue of quarrels, strife and coups d'état, whereby the cause of social and political contradictions that have become an acute and painful problem for this thinker is revealed.

Keywords: pattern, education, soul and soul beginnings, dialectics, transition and confusion, process and result.

Каковы, согласно Платону, причины общественных распрей и междоусобиц? Мыслитель пишет о возникновении раздора внутри власти. Он обнаруживает возникновение и частной собственности, и склонности к культивированию «яростного духа», и стремление к наживе, геометрическим и мифологическим образом характеризую отклонения от образца, порождающие внутри государства вражду. Что такое, собственно, «отклонение от образца»? Если припомнить содержание «Государства» Платона, то это есть расхождение между властью и философией (расхождение, имеющее место в силу невоспитанности правителей). Отсюда же — раздвоенность как слабость, как извращение.

Остановимся на разборе Платоном этих отклонений подробнее. О тимократии как о государственном строе Платон пишет следующее: «Там побоятся ставить мудрых людей на государственные должности, потому что там <...> есть лишь люди смешанного нрава» [2, с. 360], хотя почитание правителей, как замечает философ, в ней всё же присутствует. Тимократический человек

«ценит образованность и охотно слушает других, сам, однако, нисколько не владеет словом <...>; будучи властолюбив и честолюбив, он считает, что основанием власти должно быть не умение говорить или что-либо подобное, но военные подвиги» [2, с. 362].

Основной момент, касающийся воспитания юноши в тимократическом государстве, выражен философом следующим образом: «Под влиянием отца в нём развивается и крепнет разумное начало души, а под влиянием остальных людей — вожделирующее и яростное» [2, с. 363]. Почему же происходит подобное смешение? Платон отвечает на этот вопрос, если читать буквально, так: потому что во власть «вторгся раздор» и организации государственного устройства «примешалась медь к золоту» [2, с. 359]. Однако поскольку Платон — философ, постольку он понимает, что истинная причина этого смешения коренится в недостаточности воспитания, из-за чего и возникает честолюбие, склонность к соперничеству и другие извращения. Любопытен сам процесс взросления: переход от юношества к зрелости описан столь непосредственно, словно осуществление его — лишь миг.

Далее Платон характеризует представителя тимократии: «В молодости такой человек с презрением относится к деньгам, но чем старше он становится, тем больше он их любит — сказывается природная склонность к сребролюбию» [2, с. 362]. Характер у этого юноши начинает определяться природной склонностью, так как он оказывается покинутым «своим доблестным стражем», который его *не сдерживает* (равно: *не образовывает*), его не направляют «дар слова в сочетании с образованностью» [2, с. 362]. Можно сказать иначе: если нет достаточной образованности, то нет и самоограничения, проистекающего из воспитания природных наклонностей, следовательно, под вопрос ставится разумное устройство целого. Этого определяющего момента, этого мига, по Платону, оказывается более чем достаточно для начала процесса разложения.

Платон, однако, не останавливается на характеристике тимократии, а продолжает разбор отклоняющихся форм государственных устройств. При переходе к олигархии наклонность к сребролюбию, наличествующая в тимократическом человеке, приобретает более существенные масштабы: «Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию; они прежде всего выискивают, на чтобы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними» [2, с. 364]. Платон, таким образом, подходит к причине разлада: олигархическое государство, будучи разделённым на государство бедняков и богачей, себя самого начинает бояться не меньше, чем внешнего врага. Отсюда проистекает и проблема законодательства. Олигархический гражданин «раздираем внутренней борьбой, его единство нарушено, он раздвоен» [2, с. 369], что в конечном итоге приводит к победе бедняков над богачами (если здесь вообще уместно вести речь о победе, так как раздор носит характер междоусобицы). Таким образом, место олигархии занима-

ет демократия, сутью которой является «полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь» [2, с. 372], а из неё уже возникает тирания и, собственно, сам тиран, вырастающий «именно из этого корня, то есть как ставленник народа» [2, с. 384]. Тиран, в свою очередь, есть воплощение абсолютного произвола и доведённого до предела вождения; тиран есть правитель, власть которого держится на силе, на покорности толпы и полнейшей несправедливости, отчего главной задачей будет постоянное вовлечение граждан «в какие-то войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе» [2, с. 385]. Однако, не останавливаясь на изложении тиранического государственного устройства, Платон сравнивает раздираемую противоречиями душу тирана с душой философа, в которой царит согласованность начал, и заканчивает рассмотрение вопроса о переходах одного государственного строя в другой такими словами: «Понимаю: ты говоришь о [разумно руководимом. — В.Б.] государстве, устройство которого мы только что разобрали, то есть о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет» [2, с. 419–420]. Другими словами, Платон не уходит в область пустой абстракции, как может показаться при поверхностном взгляде, а совершает круг (так как тимократия, если вспомнить начало, совершается по причине отклонения от образца, а к образцу в итоге и происходит возвращение).

Вот как Платон высказывается о причинах государственных переворотов. Получается так, что общественное целое воспринимается, по Платону, через отсечение лишнего (другого). Однако осознание Платоном того момента, что это другое (или — противоположное) есть другое того же самого, становящееся и ставшее результатом его философского учения (то есть внеотделённости процесса от результата) позволила рассматриваемому предмету развернуться в его учении лишь субъективно, хотя в то же время уже диалектически. Справедливо поэтому пишет Гегель: «Платон, стало быть, говорит: сущее причастно в одно и то же время как бытию, так и небытию; но причастное также и отлично от бытия и небытия как таковых» [1, с. 165].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2: [перевод] / Г. В. Ф. Гегель. Изд. 2-е, стер. — СПб.: Наука, 2006.
2. Платон. Государство // Сочинения. В 3-х т. Пер. С древнегреч. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Вступит. статья А. Ф. Лосева. — М., «Мысль», 1970.

Судаков Александр Николаевич,
магистрант Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
luciasseneka@gmail.com

О ЗНАЧЕНИИ ТЕТРАДЫ В СИСТЕМЕ Б. Н. ЧИЧЕРИНА

В статье рассматриваются основания философской системы универсализма Б. Н. Чичерина и раскрывается значение тетрады как принципа построения системы, значимого для всего научного наследия Б. Н. Чичерина.

Ключевые слова: Чичерин, универсализм, философская система, принцип системы, тетрада

Sudakov A. N.

MEANING OF THE TETRAD IN THE PHILOSOPHICAL SYSTEM OF B. N. CHICHERIN

The article examines the foundations of the philosophical system of universalism of B. N. Chicherin and reveals the importance of the tetrad as a principle of constructing the system that is significant for the entire scientific heritage of B. N. Chicherin.

Keywords: Chicherin, universalism, philosophical system, principle of the system, tetrad

Бориса Николаевича Чичерина называют одним из немногих русских философов, создавших завершённую философскую систему [3, с. 325], энциклопедически обнимающую все области человеческого ведения. В своих построениях Чичерин отталкивался от гегелевской системы и активно пользовался её элементами, признавая Гегеля своим наставником, но при этом он вовсе не был последовательным гегельянцем, и во многих моментах, даже самых существенных, расходился с «наставником». Например, Чичерин понимает, что система философии может быть только одна: «так как познающий разум составляет одно целое, или одну действующую силу, то все его законы должны быть связаны друг с другом и все его определения должны образовать одну систему» [5, с. 72], — но при этом полагает гегелевскую систему абсолютного(!) идеализма только частью будущей системы универсализма, попытку разработки которой и предпринимает. Но всякая система подразумевает наличие основополагающего принципа, в соответствии с которым мысль сама себя развертывает в единстве своих различных определений, так как «каждое из них связано со всеми остальными и само собой должно указывать на остальные» [5, с. 73]. И чтобы схватить целое предлагаемой Чичериным системы, нам требуется раскрыть определенность системообразующего принципа.

Гегель, как известно, начинает определение чистой мысли с неопределённого непосредственного, которое одновременно есть мысль — с «чисто-

го бытия» мысли, что, по мнению Чичерина, является логической ошибкой: «Непосредственное не есть отвлеченное, а конкретное; отвлеченное же получается только разложением конкретного. Поэтому невозможно начинать изложение определений чистого разума с понятия о чистом бытии. Первым, непосредственным объектом сознания может быть только определенное бытие, нечто» [5, с. 82]. «Чистое бытие» в представлении Чичерина — это крайнее отвлечение, т. к. в логике «сложению отвлеченного предшествует разложение слитного» [5, с. 82], осуществленное Гегелем в «Феноменологии духа», но не включенное в «Науку логики», т. е. первый шаг чистой мысли, по мнению Чичерина, состоит в положении известного определения, которое должно быть рознято, для того чтобы мысль, через отвлечение, могла взойти к высшему единству. Определенное бытие содержит в себе двоякое отношение: тождество с собой и отрицание другого. Тождество с собой в отвлечении даёт нам чистое бытие, а отрицание другого — небытие; в последующем движении происходит противоположение, что запускает дальнейший процесс выяснения отношения посредством двух действий, доступных разуму — сложению и разделению, синтезу и анализу: «Всякая логическая операция состоит или в том, или в другом, а чаще всего заключает в себе оба вместе» [6, с. 7]. Как можно заметить, гегелевские три момента логического — абстрактный, диалектический, спекулятивный — заменяются Чичериным на четыре: «первоначальное единство, которое в непосредственной слитности содержит в себе два противоположных начала, общее и частное, затем обе противоположности в их отвлечении, т. е. отвлеченно-общее и чисто частное, наконец, высшее или конечное единство обоих» [5, с. 82]. Так триада Гегеля становится у Чичерина тетрадой или четверичной схемой развития, к которой можно свести всякое действие разума. И несмотря на то, что Чичерин постулирует единство мышления и бытия, по сути же он занимается разработкой форм деятельности познающего разума, т. е. теорией познания. Мышление оказывается только формой, вне которой есть чувственное содержание, а конкретное, данное уже в начале — чувственной данностью [4, с. 576–579]. Несложно заметить, что это не гегелевская позиция, а, скорее, кантовская, оперирующая гегелевской терминологией: есть чувственная данность содержания, нужна только соответствующая форма умозрения.

Сформулировав таким образом свой принцип — как схематичную тетраду, исходящую из «полноты бытия» — Чичерин начинает руководствоваться им в дальнейших построениях, увязывая свою четверицу с аристотелевскими причинами: первоначальное единство как причина производящая; из первоначального единства возникают противоположные друг другу материя как начало частное, дробное (материальная причина) и форма как начало отвлеченно общее (формальная причина); высшее же единство полагается в идее, которая есть целевая причина. Абсолютное как абсолютная причина

состоит из диалектического единства этих четырех причин: производящая причина отвечает за абсолютную Мощь; формальная — за абсолютный Разум; конечная выражает абсолютная Дух; материальная же причина, будучи единством сущего и не-сущего, определяется человеком, возвышающимся в своём сознании к Абсолюту [6, с. 348–349]. От того, на каком моменте сфокусируется наша мысль, зависит то, здание какой системы мы будем возводить: если на производящей причине — это натурализм; если на материальной — материализм; на формальной — спиритуализм; на целевой — идеализм. Переходной же формой выступает скептицизм, позволяющий вскрывать недостаточность каждого из моментов по отдельности. Ни одна из перечисленных систем не может быть завершена по отдельности, но только взятые в совокупности, в системе универсализма, они могут претендовать на целостность, так как только универсализм вбирает в себя все четыре момента схемы. Вот, казалось бы, макет системы абсолютного знания, и Чичерин полагает, что история философии действительно есть «развитие идеи абсолютного в человеческом сознании» [5, с. 99], но так как первоначальное единство сразу есть во всей возможной полноте, то совершенно неясно отношение разума и Абсолюта, ведь если «абсолютное начало в человеке есть разум» [5, с. 99], то, исходя из необходимости образования мышления в разумную форму, чему призвана служить теория познания, можно заключить, что само абсолютное посредством этого движения становится собой или для себя, то есть развивается, но этот вывод Чичерин отвергает, оставляя Бога в трансцендентном покое [7, с. 562], то есть недостижимым для наших познавательных способностей. В этом положении кроется противоречие, так как история философии, взятая как незавершающееся становление единого предмета, в ходе которого мышлением осуществляется бесконечный переход от одного определения к другому, не может найти своё завершение ни в какой системе универсализма. То есть Чичерин полагает, что система абсолютного знания возможна и необходима, но при этом знать абсолютное невозможно. В этой лапидарной формулировке проявляется на самом деле оголенный нерв целой эпохи отечественной философской культуры, так до конца и не завершённой, а именно — вопрос о соотношении веры и знания, религии и философии.

Построение каркаса своей системы и обоснование системообразующего принципа Чичерин осуществляет в своих философских сочинениях, но широкую известность ему принесли работы, посвященные политико-правовой проблематике, в которых четверичная схема тоже применяется. Например, философия права Чичерина состоит из права, морали, нравственности и общежития; нравственность — из семьи, гражданского общества, государства и церкви; власть делится не на три, а на четыре ветви: монархическую, законодательную, исполнительную, судебную. Подобные тетрадиические построения в политико-правовой мысли Чичерина встречаются часто и в боль-

шинстве случаев представляются механическим сочленением элементов органической системы Гегеля. В тех же случаях, когда Чичерин размышляет без оглядки на собственную схему, результаты мыслителя поражают глубиной проникновения мысли в суть дела.

Несмотря на то, что выстроить завершенную философскую систему у Чичерина не получилось, нельзя не признать значительный его вклад в приуготовление отечественной философской культуры к освоению философской идеи, заключенной в истории классической философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Евлампиев И. И. Политическая философия Б. Н. Чичерина. — Спб.: Изд-во С. — Петерб. Ун-та, 2013.
2. Емельянов Б. В. Борис Чичерин. — Спб.: Наука, 2016.
3. Чижевский Д. И. Гегель в России. — Спб.: Наука, 2007.
4. Чичерин Б. Н. История политических учений: В 4т. Т 4. М., 1877.
5. Чичерин Б. Н. Наука и религия. — М.: Республика, 1999.
6. Чичерин Б. Н. Основания логики и метафизики. М., 1894.
7. Чичерин Б. Н. Реальность и самосознание // Вопросы философии и психологии. М., 1898. Кн. 44.

Гоглева Екатерина Андреевна,
магистрантка Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
ekaterina.zakhartseva@gmail.com

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ УЧЕНИЙ ДЕКАРТА И МАЛЬБРАНША

В статье проводится сравнительный анализ философских концепций Декарта и Мальбранша, в размерности гносеологии; основное внимание уделено вопросу соотношения познающего субъекта и объекта познания (внешнего мира). В результате проведенной работы становится очевидным, что Мальбранш лишь частично заимствует принципы Картезия, развивая при этом самостоятельное философское учение.

Ключевые слова: Декарт, Мальбранш, окказионализм, метафизика, картезианство.

Gogleva E. A. **THE GNOSIOLOGICAL ASPECT** **OF DESCARTES' AND MALEBRANCHES' PHILOSOPHY**

The article compares philosophical concepts of Descartes and Malebranche. The gnosiological problem draws our attention on such important question as the reciprocity of cogito and the outer world. As a result, we can say that Malebranche borrows the principles of Descartes only partially.

Keywords: Descartes, Malebranche, occasionalism, metaphysics, cartesianism.

Цель данной работы — сравнительный анализ концепций Рене Декарта и Никола Мальбранша, в результате которого будут выявлены те изменения, которые вносит в философию Декарта Мальбранш. Вынесенный в заглавие гносеологический аспект, в соответствии со своим определением, выражает те смысловые акценты, которые для автора работы являются основными. Особое внимание в ней будет уделено субъекту познания и вопросу познаваемости внешнего мира.

Как известно, Декарт начинает свое учение с радикального сомнения. Благодаря этой отправной точке он обретает прочное основание, на котором может быть выстроена новая метафизика и новая наука. Таким прочным основанием для Картезия становится несомненность бытия мыслящего Я. Неделимая мыслящая субстанция отлична для него от делимой протяженной субстанции, так как для того, чтобы с очевидностью установить факт мышления Я, нет необходимости предполагать существование внешних Я протяженных вещей. Следовательно, душе отличные от нее и внешние ей вещи не даны с той же очевидностью, с какой она обнаруживает саму себя.

Для выстраивания очевидности внешнего мира Декарту требуется гарант этой истинности, которым в его системе становится бытие Бога. Декарт признает идею Бога врожденной. Необходимым становится так же признание того факта, что Бог не является обманщиком, так как обман представляет собой меньшее совершенство, чем истина. «Естественный свет внушает нам, что всякая ложь и обман связаны с каким-то изъяном» [2, с. 43]. Кроме того, существование представляет большее совершенство, чем несуществование, что еще раз подтверждает бытие Бога. Декарт признаёт его существование очевидным гарантом наличия внешнего мира.

Одним из важнейших положений учения Картезия является утверждение им различия двух конечных субстанций — протяженной и мыслящей. На основании их различия Декарт утверждает наличие таких актов души, как чувствование и умозрение. Чувства полностью укоренены в теле и часто не являются истинными, умозрение же есть дело одного только разума, отчего именно при его помощи мы достигаем истинного и очевидного. Далее же, утверждая бесконечную свободу воли человека, Декарт впадает в противоречие, решения которого в его трудах не найти. Это противоречие формулирует Гегель: «Человек как свободный может сделать нечто такое, что бог раньше не велел сделать, а это противоречит всемогуществу и всеведению бога; если же скажем, что все установлено богом, то этим была бы в свою очередь уничтожена человеческая свобода» [1, с. 341].

Декарт оказывается не в состоянии окончательно прояснить и вопрос о соотношении человеческой души и тела. В работе «Страсти души» он описывает механизм взаимодействия души и тела посредством так называемой «шишковидной железы», связывающей головной мозг с животными духами. При этом у Декарта имеется и иной ответ: поскольку Бог, будучи субстанцией иного, высшего порядка, выступает у него связующим звеном между двумя видами субстанций, постольку он оказывает помощь душе в том, что она не в состоянии совершить посредством своей собственной свободы.

А. Г. Тарасов отмечает, что проблема познания решается Мальбраншем не только с рационалистических позиций, так как он принимает во внимание религиозно-этические стороны данного вопроса: «Теория Мальбранша представляет сочетание рационализма и морализма» [6, с. 210]. В «Беседях о метафизике» этот французский философ, говоря о субстанциальности души, по существу повторяет Декарта: «Небытие не имеет никаких свойств. Я мыслю. Следовательно, я существую» [3, с. 99].

Мальбранш также признает и необходимость введения онтологического доказательства бытия Бога. Далее же мы натываемся на первое несогласие Мальбранша со своим предшественником. Истина в вопросах, касающихся познания внешнего мира, может сообщаться нам двумя способами: через естественное откровение (следующее из доказательства существования всеблагого Бога и того, что он не является злым духом и обманщиком) и от-

кровение сверхъестественное (свидетельство священных книг о сотворении существ и нематериальных объектов). С очевидностью же убедить нас в существовании тел способно только второе (вера). Оставаясь верным картезианской традиции, Мальбранш утверждает различие протяженной и мыслящей субстанций и признает, что ощущаемые качества присутствуют в уме с очевидностью, в то время как наша попытка приписать их внешнему миру основана на ложном доверии к чувствам.

Исключает Мальбранш и возможность непосредственного взаимодействия тел и духов. Сотворение мира трактуется им не как поэтапный процесс, но как единый акт творения. Этот акт творения осуществляется непрерывно, что и позволяет ответить на вопрос о соотношении тел и духов между собой: в концепции Мальбранша воля Бога выступает высшим принципом движений и изменений, их истинной причиной, а окказиональные причины представляют собой лишь повод для ее проявления. Бог, согласно Мальбраншу, является местом духов и постигается непосредственно. Несмотря на то, что душа также является несовершенной и сотворенной, непосредственное восприятие Бога душой является наиболее достоверным из возможных. С помощью внутреннего чувства нам дана для постижения наша собственная душа, другие же души познаются по аналогии с собственной. Наконец, четвертый способ познания касается материальных объектов. Они адекватно постигаются только через их идеи, а это познание через идеи и является видением всех вещей в Боге. Итак, идеи, созерцаемые в Боге, позволяют человеку раскрыть природу материальных вещей. Чувствам же отводится роль окказиональных причин действий Бога. «Бог же связывает ощущение с идеей, когда предметы находятся налицо, чтобы мы так думали и возымели чувства и страсти, какие должны иметь по отношению к ним» [5, с. 285–286].

Подводя итог, следует заметить, что философию Мальбранша нельзя считать простой калькой с учения Декарта. Мальбранш в своей системе значительно преобразует гносеологическую концепцию Декарта.

Во-первых, он осознаёт невозможность доказать существование внешних сознанию вещей с геометрической точностью, откуда для него, по справедливому суждению А. А. Кротова [4, с. 174–175], следует необходимость в теологической аргументации.

Во-вторых, этот французский мыслитель отступает от Декарта и в утверждении, что моя душа не дана мне с наибольшей очевидностью (т. к. дана мне на основании чувства).

В-третьих, Мальбранш настаивает на герметичности субстанций по отношению друг к другу, признавая Бога единственным посредником между ними. И этим он отрицает учение Декарта о животных духах.

В-четвертых, он разрабатывает свою теорию окказиональных причин, где Бог выступает уже не только гарантом истинности мира, но и причиной всякого движения и изменения, действуя опосредованно через множест-

во случайных причин. Эта теория ясно отвечает на вопрос о соотношении души и тела, чего нельзя сказать об учении Декарта.

Наконец, только у Мальбранша мы обнаруживаем учение о видении вещей в Боге, делающее его из картезианца вполне оригинальным мыслителем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии, в 3-х кн. кн.3 — СПб.: Наука, 2006.
2. Декарт Р. Размышления о первой философии // Р. Декарт. Сочинения в 2 тт. — М.: Мысль, 1994. — Т. 2. — С. 4–74.
3. Кротов А. А. Мальбранш и картезианство. — М.: Издательство Московского университета, 2012.
4. Кротов А. А. Картезианство и проблема существования внешнего мира // Историко-философский ежегодник. — 2012. — С. 172–181.
5. Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб.: Наука, 1999.
6. Тарасов А. Г. Метафизические основания гносеологии Н. Мальбранша // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2011. № 14 (109). С. 210–216

Мазаев Руслан Михайлович,
студент Санкт-Петербургского государственного университета,
st055558@student.spbu.ru

КАТЕГОРИИ «ЭЛЛИНСТВО» И «ВАРВАРСТВО» У ТАТИАНА АССИРИЙЦА

В статье рассматривается соотношение категорий «эллинство» и «варварство» в апологии Татиана «Слово к эллинам». Анализ использования этих категорий позволяет понять, что они полисемантически, различные их значения используются Татианом как элементы апологетической тактики. Наиболее важными определениями этих категорий являются «полития» и «пайдейя», посредством которых Татиан определяет христианскую идентичность.

Ключевые слова: Татиан Ассириец, апологетика, христианская идентичность, варварство, эллинство

Mazaev R. M.

CATEGORY "HELLENISM" AND "BARBARITY" IN TATIANA ASSYRIANS

The article considers the correlation between the categories "Hellenism" and "barbarism" in the apology of Tatian "The Word to the Hellenes". An analysis of the use of these categories makes it possible to understand that they are polysemantic, their various meanings are used by Tatian as elements of apologetic tactics. The most important definitions of these categories are "polity" and "paideia", through which Tatian defines a Christian identity.

Keywords: Tatian the Assyrian, apologetics, Christian identity, barbarism, Hellenism

Труды христианских апологетов II в. заложили основу для формирования христианской идентичности. Христиане представлялись апологетам как «третий род», несущий божественное откровение и гонимый иудеями и язычниками [6, с. 101–104]. Формированию этого представления способствовала полемика с иудеями и интеллектуальной элитой языческого общества, в отношении которой апологеты стремились презентовать христианство как философскую школу, чье учение обладает древностью и совершенной истинностью [5, с. 7–25].

Значительное внимание проблеме христианской идентичности отводит в апологии Татиана Ассирийца. О Татиане известно, что он родился около 120 г. в Сирии, получил хорошее образование, после чего странствовал по средиземноморью в качестве софиста. Затем Татиан под воздействием прочитанных им библейских книг обратился в христианство и присоединился к римской школе Иустина Философа. Но после 169 г. Татиан порвал сношения с Римской церковью и отправился в Сирию, где позже и умер, возглавляя там секту энкратитов. К сохранившимся работам Татиана относятся

сирийская «гармония» Евангелий «Диатессарон» и апология «Слово к эллинам» [3, с. 67–69].

«Слово» было написано в период 161–172 гг., оно выделяется среди прочих апологий своей формой, поскольку имеет коллективного адресата — «эллинов» (Tat. Orat., 1; 4). По-видимому, достаточно большую часть предполагаемой аудитории апологии составляла языческая интеллектуальная элита. На это указывает отсутствие прямого упоминания Христа и христиан, использование ссылок на библейский пророков лишь дважды [4, с. 70–71;] (Tat. Orat., 20; 36), но зато Татиан активно привлекает материал классической литературы и приемы софистической риторики [4, с. 29–31].

Противопоставление понятий «эллинства» и «варварства» у Татиана имеет три основных аспекта [2, с. 81–84]. Это этническое противопоставление греков и римлян варварским народам [2, с. 93], религиозное противопоставление язычников христианам [2, с. 109–110], противопоставление нескольких «политий» [2, с. 108–109]. Понятие «полития» у Татиана близко к понятиям «философия» [2, с. 109–110; 112–113; 115] и «пайдейя» [2, с. 108–109; 112–113]. В его содержание входит язык, мировоззрение, религиозные нормы, образ жизни [1, с. 60–61]. Так апологет указывает, что эллины сами установили себе законы, которые понимаются здесь не в юридическом, но более широком смысле: «Как мне послушаться чело- века, говорящего, что солнце — раскаленная глыба <...> что пользы от аттических выражений, и философских соритов, и убедительности умозаключений, от измерений земли, и положений звезд, и путей солнца? Ибо заниматься такими изысканиями — дело того, кто сам себе полагает законом свои учения.» [2, с. 108–109]. Эти законоположения образуют образ жизни, а на его основе «политию» [2, с. 109]. Христианство является одной из «политий», законов которой держится Татиан [2, с. 115]. При этом «политии» не связаны с политической властью [2, с. 86–87], так Татиан отличает политику римлян от политики греков, повинующихся императору римлян [2, с. 104].

Противопоставление «эллинства» и «варварства» как этнических категорий позволяет Татиану продемонстрировать то, что культура греков и римлян состоит из заимствований культурных достижений варваров. Причем Татиан рассматривает эти заимствования вперемешку, например, говоря о восприятии греками письма у финикийцев, апологет затем упоминает заимствование пластики у этрусков, не указывая, что оно произведено римлянами, а не греками [2, с. 93–94].

Религиозный аспект противопоставления Татиан использует для того, чтобы развенчать чудеса языческой религии [2, с. 97–98; 102–105]. Татиан указывает, что языческие культы ведут свое происхождение от демонов [2, с. 100–103], стремящихся скрыть божественное провидение посредством своих чудес [2, с. 102–103].

Наиболее важным для апологетики Татиана является противопоставление «политий», «пайдей» и «философий» эллинов и «варваров». Апологет указывает, что Моисей, от которого ведет свое происхождение варварская мудрость, жил за 400 лет до Троянской войны, являющейся отправной точкой истории эллинов [2, с. 109–115]. На основе принципа «после этого — значит по причине этого» делается вывод, что эллинская культура есть не более чем неудачное заимствование и подражание варварскому учению [2, с. 114]. Этот довод подтверждает большую древность «варварской политики», а именно на эту древность и притязали христиане так, как в глазах римского общества вера Христова была «новой религией» (*religio nova*). Более того, поскольку все лучшее в культуре эллинов происходит из культуры варваров, то варвары имеют полное право использовать культуру эллинов. Это и сделал Татиан, сполна воспользовавшийся среднеплатонической космологией и теологией, приемами софистической риторики и классической литературой [3, с. 71–76].

Таким образом, противопоставление «эллинства» и «варварства» у Татиана является важным и оригинальным элементом апологетической аргументации. Это противопоставление не является отражением неприязни и ненависти к греко-римской культуре якобы некультурного сирийца, о котором писали ряд исследователей (Й. Гефкен, Н. И. Сагарда) начала XX в. Позиция Татиана лишь внешне расходится с концепцией «семенных логосов» у Иустина Философа, согласно которой языческие мудрецы имели частичное откровение ещё до прихода Сына Божьего. Оба апологета стремятся обосновать право на существование христианского учения, а так же определить его отношение к языческой культуре. Разница лишь в том, что Татиан в своем построении христианской идентичности акцентирует внимание на отличии двух «пайдей», а Иустин на сходстве [1, с. 11–14].

Литература

1. Приходько М. А. Апологетика Иустина Философа и Татиана Ассирийца как опыт самосознания христианской культуры. Дисс. канд. филос. наук. СПб., 2014.
2. Раннехристианские апологеты II–IV веков / Под ред. Н. Г. Семенова. — М.: Ладомир, 2000.
3. Falkenberg R. Tatian // *Early Christianity in the Context of Antiquity: In Defence of Christianity*. Frankfurt am Main, 2014. P. 67–81.
4. Fojtik J. E. Tatian the Barbarian // *Early Christianity in the Context of Antiquity: Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*. Frankfurt am Main, 2009. P. 23–35.
5. Ulrich J. Apologists and apologetics in the second century // *Early Christianity in the Context of Antiquity: In Defence of Christianity. Early Christian apologists*. Frankfurt am Main, 2014. P. 7–25.
6. Young F. *Greek Apologists of the Second Century // Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford, 1998. P. 101–104.

Соловьева Александра Сергеевна,
студентка Института истории
Санкт-Петербургского государственного университета,
alek-soloviova@mail.ru

ФИЛОСОФИЯ СОЛОНА: РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТНОГО НАЧАЛА И ПОНЯТИЯ «МЕРЫ»

В статье рассматривается мировоззрение афинского реформатора Солон. Прежде всего, Солон известен своими новаторскими реформами в общественно-политическом устройстве Афин. Однако важно изучить новые веяния в философии законодателя. На первый план ставится рассмотрение личностного начала, а также формирование чувства «меры» в философии Солон. В статье делаются выводы о причинах, которые могли повлиять на формирование мировоззрения Солон.

Ключевые слова: Солон, семь мудрецов, личность, мера, философия.

Solovyeva A. S.

PHILOSOPHY OF SOLON: PERSONAL DEVELOPMENT AND TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF THE MODERATION

The article explores the philosophy of Solon. He is famous for his innovative reforms, which influenced the political and social sphere of Athens. However, it is important to explore new ideas of the world perception of the legislator. Firstly, it is important to explore the development of personality in the perception of Solon, then to consider the transformation of the concept of the moderation. There are some conclusions about reasons, which can influence on the philosophical system of Solon.

Keywords: Solon, seven sages, personality, moderation, philosophy.

«Семь мудрецов», которых так почитали древние греки, стали неким прологом к расцвету античной философии. Точно неизвестно, кто принадлежал к «семи мудрецам», однако имя Солон фигурирует практически во всех источниках, которые затрагивают данную тему [11, с. 119]. Будучи незаурядным мыслителем и политиком, Солон занял прочное место в списке мыслителей, которые так почитались древними греками [7, с. 41].

Сообщения о Солоне сохранились у большого количества античных авторов. Список древних и византийских авторов, в чьих трудах приведены какие-нибудь фрагменты из поэм Солон, насчитывает 37 названий [12, с. 311]. Кроме этого, еще больше римских и греческих авторов сообщают какие-либо сведения о Солоне, не привлекая цитаты из его произведений [5, с. 579].

По словам Плутарха, Солон происходил из знатного рода Кодридов (Plut. Sol. 1). Мать его была двоюродной сестрой матери Писистрата. Несмотря на знатное происхождение Солон, и Аристотель, и Плутарх говорят о том, что семья его была среднего достатка (Aristot. Ath. Pol., 4, 5; Plut. Sol. 1). Кроме этого, упоминается, что сам Солон занимался торговлей.

Солон, по-видимому, довольно рано начал писать стихи. По сведениям Плутарха, Солон не относился к поэзии серьезно, сперва стихосложение было для него развлечением. Лишь много позже древнегреческий поэт начал вкладывать философский смысл в свои элегии (Plut. Sol. 3). Плутарх же сообщает, что житейская мудрость Солона и его практичность, которая прослеживается в элегиях — следствие купеческой жизни (Plut. Sol. 3).

По сведениям Плутарха и Геродота, Солон после принятия новых законов покинул Афины (Plut. Sol., 25; Hdt., I, 29). Здесь важным предстает рассказ о пребывании Солона в Сардах у знаменитого царя Креза.

Во-первых, Солон рассматривает человека лишь «игральным случаем» в руках богов (Hdt., I, 32). Здесь видно, что мудрец не отходит от принципов, которые доминируют в сознании древних греков архаической эпохи. И Гомер, и Гесиод еще до Солона описывали человека, зависящим от воли богов [8, с. 108]. Во-вторых, на первое место у Солона выходят не материальные блага человека, а его личностные качества. Однако Солон уже не просто выделяет свое собственное «я», он начинает обращать внимание на личностные качества других людей. Данный тезис также подтверждается элегиями законодателя:

«Многие низкие люди богаты, а добрый беднеет;
Мы же не будем менять доблесть на денег мешок» (Plut. Sol., 3).

Упадок Афин — лейтмотив элегий Солона. Реформатор пишет, что граждане хотят погубить город из-за своего корыстолюбия [8, с. 210]. Сам Солон относит себя к категории бедных людей. Несмотря на это, законодатель не пренебрегает теми радостями, которые дарит богатство. В частности, это прослеживается в истории с царем Крезом (Hdt., I, 32). Солон говорит лидийскому правителю, что счастлив может быть и богатый человек, и бедный.

Такое противоречие в мировоззрении Солона связано в первую очередь с неоднозначным социальным положением самого законодателя. Ведь великий реформатор сам принадлежал к беднеющей аристократии, которая начинает торговать. Отсюда же можно сделать вывод, что Солон не был равен в материальном плане верхушке афинского общества. Тем не менее его стремление и любовь к достатку все же отчетливо видны.

Важно отметить, что сам философ, как истинный грек, ценит личностные качества человека по отношению к греческому полису. Здесь важен анализ диалога, который приводит Геродот между Солоном и Крезом (Hdt., I, 30–32). Ведь философ оценивает счастье людей и их личностные особенности именно в контексте полезности полису. Так он говорит про афинянина Телла. Ведет рассказ про двух юношей, которые умерли в апогее своей славы среди граждан.

Важно остановиться на еще одной категории, которая так развита в философии Солона. Справедливо замечает А. Н. Чанышев, что в философии древних было две главных категории: зло и благо [11, с. 121].

В философии Солона благо ассоциируется с чувством меры. Отчетливее всего чувство умеренности законодателя выражено в его политической деятельности. Плутарх сообщает, что жители Аттики сами упрашивали законодателя взять бразды правления (Plut. Sol., 14).

Обе стороны хотели, чтобы власть сконцентрировалась у одного человека, а именно у Солона. Э. Д. Фролов справедливо замечает, что отвращение Солона к тирании привели реформатора к мысли о необходимости доминирования права в гражданском коллективе [10, с. 60].

Законодательство Солона и его новые порядки — иллюстрация того, как философия личности осуществляется на практике. Примечательна здесь первая мера, описанная Плутархом, когда Солон проводит сисахфию (Plut. Sol., 15). Такой мерой законодатель попытался пойти навстречу как бедным, так и богатым [4, с. 25]. Сам законодатель говорил по этому поводу следующее:

«Власть даровал я народу в той мере, в какой он нуждался,
Чести его не лишил, но и не дал лишних прав» (Plut. Sol., 18).

В заключении хотелось бы сформулировать основные положения философии Солона и причины их появления. Во-первых, в мировоззрении реформатора доминирует восприятия человека, как чего-то незначительного по отношению к воле богов. Во-вторых, важно отметить, что в философии Солона начинает еще больше проявляться личностный аспект. В-третьих, важнейшей становится тема «меры» в мировоззрении Солона. Постоянные распри, происходившие в афинском полисе, несомненно, формировали здесь тягу человека к балансу, к законам. По-видимому, Солон принадлежал к той категории людей, которая тяготела к новым веяниям, резко не порывая со старыми принципами [9, с. 136]. Именно Солон можно назвать той личностью, которая смогла применить философские принципы на практике при регламентации жизни полиса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Афинская полиция / Пер. С. И. Радцига. М., 1937.
2. Геродот. История / Пер. Г. А. Стратановского. Л., 1972.
3. Плутарх. Сравнительные жизнеописания / Пер. С. И. Соболевского. М., 1994.
4. Колобова К. М. Революция Солон // Ученые записки ЛГУ. № 39. Л., 1939. С. 25–72.
5. Ленцман Я. А. Достоверность античной традиции о Солоне // Древний мир. М., 1962. С. 579–586.
6. Суриков И. Е. Проблемы раннего афинского законодательства. М., 2004.
7. Суриков И. Е. Солнце Эллады: История афинской демократии. СПб., 2008.
8. Туманс Х. Рождение Афины. СПб., 2002.
9. Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса. — 2-е изд. — СПб., 2004.
10. Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. Л., 1991.
11. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М., 1981.
12. Linforth I. M. Solon the Athenian, Berkeley, 1919.

Соболев Михаил Дмитриевич,
студент Института социального образования
Русской христианской гуманитарной академии,
mahil@mail.ru

ЭВОЛЮЦИЯ ЛИЧНОСТИ И ТВОРЧЕСТВО

В статье предметом исследования является проблема формирования базиса художественного творчества и творческой эволюции развития личности. В 19-м и 20-м веках проводились научные исследования в области психологии творчества и самих творческих процессов, но к окончательному и целостному знанию они не были сведены. Здесь делается попытка раскрыть механизмы, сокрытые в понимании Троицы, с помощью которых происходит эволюция личности.

Ключевые слова: арт-терапия, творчество, нераздельность и неслиянность, структурированность, аффект, полимотивация, системы и структуры.

Sobolev M. D.

THE EVOLUTION OF PERSONALITY AND CREATIVITY

In the article the research subject is the problem of the formation of the basis of artistic creation and creative evolution of human development. In the 19th and 20th centuries, scientific research was carried out in the field of psychology of creativity and creative processes themselves, but to the final and complete knowledge, they have not been transformed. Here is an attempt to reveal the mechanisms hidden in the understanding of the Trinity, through which the evolution of the individual.

Keywords: art therapy, creativity, inseparability and nelinear, structure, affect, polymotive, systems and structures.

Одной из неопределенных областей в научной психологии является психология творчества. Проблема заключается в неизученности самого процесса творчества. Какие же характерные принципы, процессы и состояния выявила наука у творчества? Все научные изыскания, проводимые психологами, основаны на личном опыте или на исследовании деятельности творческих личностей. Не смотря на то, что подход и форма этих исследований были довольно опосредованными и разными, почти все они независимо друг от друга приходили, в общем, к одинаковым выводам в понимании и описании сути процесса творчества.

Творчество и искусство есть: согласно Л. С. Выготского, часть и средство воспитания, познание мудрости; процесс, который начинается там, где начинается форма, то есть целостность и структура; особый способ мышления, и оно отличается от науки только своим методом (то есть способом переживания), то есть психологически; процесс, сопровождающийся метаморфозом чувств, и состоит в том, что эти чувства возвышаются над индивидуальными чувствами, обобщаются и становятся общественными [1]; «замыкание» в про-

цессе мышления в единое целое разрозненных фактов, приведение во взаимодействие отдельных хранящихся в памяти фрагментов знания, что приводит к озарению [3], к структуре (гештальтпсихология); способность, по Я. А. Пономареву, действовать в уме, в основе ее лежит феномен неоднородности результата действия, согласно которому особенностями неосознанных решений являются наличие чувственного образа, целостность и неосознанность способа получения [6]; также, согласно Я. А. Пономареву, развивающее взаимодействие; согласно Эренцвейгу, совокупность колебаний «Я» от состояния «океанической недифференцированности» и регрессии к состоянию фокусированного сознания, формирующего эстетический гештальт [4]; согласно М. Милнеру, процесс, который ведет к психологической трансформации и освоению новых форм психического опыта [4]; согласно С. С. Моложавому, процесс, который расширяет личность, обогащает ее новыми возможностями.

Всякая же теория искусства и творчества зависит от той точки зрения, которая установлена в учении о восприятии, о чувстве и воображении. Проблема восприятия одна из самых важных проблем психологии искусства [1], и психологии творчества в целом. В ней кроется основная неопределенность. Внутренняя жизнь человека строится на высших психических функциях. Восприятие, эмоции, чувства, мышление, импликации лежат в основе любого творческого процесса. Исследования обозначили то, что на эмоциональном уровне может происходить слияние чувств (то, что называют «уровень обобщенных чувств») и появление обобщенного чувства «нового». И поэтому сама жизнь — это творческий и исследовательский процесс.

Здесь необходимо отметить, что наши линейные и последовательные процессы мышления — это, по Л. С. Выготскому, законы обычного воспроизводящего мышления и обычного логически-дискурсивного мышления. Искусство же есть работа мысли, но совершенно особенного эмоционального мышления [1]. Также считал и Дж. Келли, рассматривая творчество как альтернативу банальному. По аналогии можно утверждать, что и законы обычного воспроизводящего чувствования, обычного логически-дискурсивного чувствования — это простые линейные и последовательные процессы чувствования. Они лежат в основе элементарного акта познания, когда из А вытекает Б, из Б вытекает С, и так далее по цепочке.

Все психологические эксперименты в области творчества основываются на представлении о том, что оно является совокупностью множества когнитивных процессов. Поэтому мы выдвигаем тезис, что весь человеческий опыт, все высшие психические процессы, соединяются в сознании и в душе субъекта именно через механизм «нераздельности-неслиянности», и при этом происходит переход на новый уровень развития и самоосознания. В жизни это происходит спонтанно, под действием сильных чувств, переживаний, аффектов в критических ситуациях. Проявляется фактор не линейности, а комплексности проживаемой ситуации.

Как утверждает Е. П. Ильин, все великие открытия сделаны под влиянием чувственных впечатлений [3]. Комплексных и структурных чувственных переживаний. М. Вертгеймер приводит мнение, что творческая активность субъекта скрыта за возникновением новых идей не только в «творимой» области, но и в самой психологии своего внутреннего [Цит. по Пономареву Я. А., «Психология творчества», 1976]. Выявлена связь между способностью обнаруживать и творчески комбинировать разнородные идеи с широким фокусом внимания. Согласно утверждения К. Э. Изарда, происходящие события и восприятие их человеком, особенно в переломные моменты жизни, пробуждают сложный комплекс эмоций [2]. По В. Вундту простые элементарные чувства сливаются одномоментно, постепенно приходя к чувствам более высшего порядка. В конце на вершине находится «цельное» чувство, структура и иерархия чувств, отвечающие целостной ситуации. В высших чувствах ярко проявляются их интеллектуальные, эмоциональные и волевые компоненты (В. Вундт, Н. Грот, С. Л. Рубинштейн).

В. Вундт предполагал, что процессом слияния чувств является реальный механизм полимотивации. Полимотивация показывает комплекс интересов и целеполагание субъекта через импликацию с культурной средой общества. Именно эти импликации будут отражать всю структуру чувств и эмоций человека в реальности. Таким образом «уровень обобщенных чувств» выражает общие устойчивые мировоззренческие установки личности, которые непосредственно связаны с мышлением и соотносятся с обобщенными жизненными ситуациями. На этом уровне наряду с интеллектом, как мыслительной способностью, проявляется и эмоциональный интеллект (понятие впервые применено М. Белдоком в 1964г, означает способность человека распознавать эмоции, понимать мотивацию и желания других людей и свои собственные, а также способность направлять свои эмоции и эмоции других людей в целях решения практических задач), который отражает уровень психической развитости и структуру личности.

Какие методы предлагают современные исследователи для развития...? В этой статье назовем один из них — это методы арт-терапии. Мы согласны с А. И. Копытиным, который отмечает —

«Арт-терапия основана на мобилизации творческого потенциала человека, внутренних механизмов саморегуляции и исцеления... Интерес к арт-терапевтическим методам отражает потребность современного человека в более естественных, комплексных способах лечения и гармонизации, в которых равную роль играют разум и чувства, тело и дух, мужские и женские качества, способность к интроспекции и активному действию» [4].

Арт-терапия — это живая, чувствуемая, дышащая и волнующая мудрость земной душевной жизни.

«Негативные свойства и переживания не подавляются, но трансформируются силой заключенного в них смысла, логикой глубокого внутренне-

го единства, раскрываемого в различных проявлениях психической жизни клиента. Таким образом, динамика происходящих изменений ... могла бы быть охарактеризована как движение от бессмысленности к смыслу, от слабости к силе, от фрагментарности к единству, от неуверенности к самодостаточности... Образы обретают глубину и многомерность...» [4].

Таким образом арт-терапия, несущая в себе творческий деятельный акт, структурирует личность, пробуждает мудрость, развивает эмоциональный интеллект. Методы арт-терапии претворяют в себе нераздельность и неслиянность структуры всего культурного материала и опыта в их метафизическом смысле, когда каждый аспект этой структуры имеет индивидуальное проявление и в то же время включен в целостную структуру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Выготский Л. С. Психология искусства // Е — LIBRA.RU: Электронная библиотека. URL: <http://e-libra.su/read/112167-psixologiya-iskusstva.html> (дата обращения: 20.11.2017 г.)
2. Изард К. Э. Психология эмоций / Перев. с англ. — СПб.: Питер, 2000. — 464 с.: ил. (Серия «Мастера психологии»)
3. Ильин Е. П. Психология творчества, креативности, одаренности.: Питер; СПб.; 2009 // электронный вариант: URL: <http://parksgt.tsu.ru/upload/iblock/aa9/aa9d04efbc67703011c9623eb383db15.pdf> (дата обращения: 23.11.2017 г.)
4. Практикум по арт-терапии / Под ред. А. И. Копытина. — СПб.: Питер, 2001. — 448 с: ил. — (Серия «Практикум по психологии»). // электронный вариант: URL: http://lib100.com/art_therapy/workshop_art_therapy/html/?page=14 (дата обращения: 18.11.2017 г.)
5. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. — М.: Академия, 2006.
6. Шарипов Ф. В. Психология и педагогика творчества и обучение исследовательской деятельности: педагогическая инноватика: монография/ Ф. В. Шарипов. — М.: Университетская книга, 2015. — 584 с.

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ЭЗОТЕРИЗМА И МИСТИЦИЗМА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

УДК 122/129

Бахарь Спиридон Александрович,
аспирант Русской христианской гуманитарной академии,
temperatur@yandex.ru

ДВА ГНОЗИСА АНТИЧНОГО ГНОСТИЦИЗМА

Статья призвана восполнить существующий на сегодняшний день определенный пробел в исследованиях о гностицизме, для чего на основе привлечения большого числа источников осуществлена типологическая дифференциация категории знания, как центральной категории гностических учений, а также дано методологическое основание данной дифференциации.

Ключевые слова: гнозис, гностицизм, типизация.

Bakhar S. A.

TWO GNOSIS OF ANCIENT GnosticISM

The article is intended to fill the current gap in research on Gnosticism, for which a typological differentiation of the category of knowledge was carried out on the basis of a large number of sources, as a central category of Gnostic teachings, and a methodological basis for this differentiation was given.

Keywords: gnosis, gnosticism, types of knowledge.

В современной литературе термин «гностицизм» обычно используется как условное обозначение совокупности различных религиозных течений в Римской Империи II–IV вв. н. э., признающих в качестве основного средства спасения некое знание — гнозис (γνῶσις). Гнозис считается центральным понятием гностицизма, поэтому без его понимания невозможно понять и сам гностицизм.

На основании многочисленных исследований и самих гностических текстов можно сделать вывод, что гностики используют слово «гнозис» в двух смыслах: в смысле знания предмета, полученного посредством опыта и в смысле информации об этом опыте. Иными словами, — знание чего-то и знание о чем-то. Такая неоднозначность дает возможность говорить о том, что мы имеем дело с двумя типами знания. Пользуясь гностической терминологией, их можно обозначить как знание внутреннее и знание внешнее.

Между этими типами знания существует принципиальное различие. Внутреннее знание совпадает со спасением и тем самым образует высшую цель гностицизма. Это — знание самих себя [5, с. 7]. Знать себя значит знать свою природу. Природа гностика — это то, благодаря чему он сохраняет свою самотождественность, несмотря на все происходящие с ним измене-

ния. Высказывание гностика Теодота в передаче Климента Александрийского гласит, что обладать гнозисом — это знать, «кем мы были и кем стали, где мы были и куда мы заброшены, куда идем и откуда мы были выкуплены, что такое рождение и что такое возрождение» [2, с. 232]. В этом отношении о знании можно говорить как о способе бытия собой. Поэтому переход от незнания к знанию гностики понимают как переход к подлинной жизни или как воскресение.

Поскольку внутреннее знание есть знание самих себя, то путь к нему лежит через самопознание. При этом необходимо иметь в виду, что гностическое самопознание не может быть осуществлено посредством обычных способов постижения, то есть только посредством чувственного способа или только рационального, но является следствием мистического опыта, при котором чувственное и рациональное совпадают. Такое познание принято называть целостным. Оно описывается как некое переживание, эмоционально окрашенное, сопровождаемое рядом сильных ощущений.

Вместе с тем, мистический способ постижения превосходит как чувственный, так и рациональный. В этом смысле внутреннее знание сверхчувственно и сверхрационально. Это то, «чего не видел глаз, и то, чего не слышало ухо, и то, чего не коснулась рука, и то, что не вошло в сердце человека» (Н. — Х. II, соч. 2, 18). Поэтому оно может быть названо тайным, сокрытым.

Однако «нет тайного, которое не является, и неведомое будет познано» (Н. — Х. XIII, соч. 2, 139). Внешнее знание остается тайным только до тех пор, пока сам человек не достигнет его. Благодаря самопознанию тайное становится явным, сокрытое — открытым. В «Евангелии от Фомы» Иисус говорит: «...познай то, что перед лицом твоим, и то, что скрыто от тебя, откроется тебе. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным» (Н. — Х. II, соч. 2, 5).

В результате гностик прозревает в себе божественную сущность, осознает свое тождество с Абсолютом. Это значит, что на уровне единства между самопознанием гностика и откровением Бога нет различий, что в самопознании усилия гностика и откровение Бога совпадают [3, с. 171]. Поэтому не только гностик познает Бога, но и Бог — гностика: «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны вы узнаете, что вы — дети Отца живого» (Н. — Х. II, соч. 2, 3).

Стало быть, и гностик, и Бог одновременно выступают и в роли субъектов, и в роли объектов познания. В конечном счете, здесь нет разделения между субъектом познания и его объектом, нет противопоставления познающего и познаваемого. Это сообщает внутреннему знанию максимальную достоверность [4, с. 38] — оно понимается как абсолютная Истина. В «Евангелии от Филиппа» (Н. — Х. II, соч. 3, 44) сказано:

«Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, кото-

рый в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом. Поэтому [в этом месте] ты видишь каждую вещь и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что ты видишь».

Исходя из представления о внутреннем знании как о состоянии единства, можно заключить, что оно не имеет количественного измерения, а стало быть, не может быть частичным или рассматриваться как результат постепенного накопления. Иными словами, его не может быть больше или меньше. Человек либо переживает тождество с Абсолютом сразу во всей его полноте, либо не переживает совсем. *Tertium non datur*.

Делая гностика причастным божественной сущности, самопознание его изменяет. Это значит, что переход от незнания к знанию совпадает с преобразованием гностика. В этом плане суть гнозиса сводится к акту изменения познающего, к его принципиальной трансформации. В «Послании к Регину» (Н. — Х. I, соч. 4, 48–49) говорится, что «воскресение <...> это истина установленная, и явление Сущего, и преобразование вещей, и перемена в новое». Отсюда следует, что внутреннее знание непередаваемо — ему нельзя научиться и ему нельзя научить. Оно может быть получено только через личный опыт, каждый человек должен сам пережить мистическое состояние тождества с Абсолютом.

Второй тип знания — знание внешнее — является вторичным по отношению к личному опыту мистического переживания. Это попытка выразить открывшуюся истину посредством знаков и символов. Оно представлено, прежде всего, гностическими текстами и ритуалами. В противоположность внутреннему, внешнее знание доступно для обычных способов постижения, поэтому называется явным или открытым. Оно может передаваться от одного человека другому, благодаря чему такому знанию можно научиться и ему можно научить. Другое дело, что, с точки зрения гностиков, не все этого достойны. Поэтому внешнее знание, как правило, скрывается от большинства людей, что позволяет называть его не только явным, но и тайным.

Существуя в виде знаков и символов, внешнезнание представляет собой совокупность множества единиц информации, поэтому оно имеет количественное измерение. Его объем может увеличиваться или уменьшаться. Но, каково бы ни было количество этого знания, оно не сказывается на онтологическом статусе человека, не совпадает с его преобразованием, но выступает по отношению к нему как нечто внешнее, заимствованное, не принадлежащее ему самому. Это лишает внешнее знание той достоверности, которую

дает тождество познающего и познаваемого, поэтому для гностиков внешнее знание не имеет значимости само по себе и не является целью.

Между тем, знаки и символы рассчитаны не просто на передачу информации о мистическом переживании, но на то, чтобы вызвать само это переживание. Тольков этом плане внешнее знание обладает значимостью (Н. — Х. II, соч. 3, 125). А так как результатом самопознания является открытие тайного, то внешнее знание может быть названо тайным еще и по этой причине. В прологе «Евангелия от Фомы» (Н. — Х. II, соч. 2) сказано: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома. И он сказал: Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти» (см. также Н. — Х. II, соч. 2, 66). Отсюда и обозначение гностиками своих обрядов словом «тайнство».

Итак, на основании имеющихся материалов можно сделать вывод, что гностическое знание является чем-то однородным, определяемым единственной формой и единственным содержанием. Это позволяет провести различие между двумя типами знания, которые, пользуясь гностической терминологией, можно обозначить как знание внутреннее и знание внешнее. При этом и то и другое знание может пониматься гностиками как тайное, так и явное. Такая типологическая дифференциация способна дать более глубокое понимание представлений о знании в античном гностицизме, а вследствие этого — более глубокое понимание и самого гностицизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний / пер. Дм. Алексеева; под ред. А. С. Четверухина. Ростов н/Д, 2008.
2. Извлечения из Теодота и так называемой восточной школы времен Валентина. / Пер. Е. В. Афонасина. // Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб, 2008. С. 201–234
3. Трофимова М. К. Гностицизм и христианство // Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. / Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. М., 1989. С. 162–334.
4. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
5. Menard J. E. La Gnose et les textes de Nag-Hammadi // Colloque International sur les textes de Nag-Hammadi (Québec, 22–26 août 1978). Québec; Louvain., 1981.

Стукалин Глеб Дмитриевич,
бакалавр востоковедения и африканистики,
аспирант Музея Антропологии и Этнографии
Российской Академии Наук «Кунсткамера»,
glebs26@mail.ru

ОБРАЗ СТРАШНОГО СУДА У ИНДИЙСКОГО МИСТИКА XVI ВЕКА

Доклад посвящен малоизвестному произведению Малика Мухаммада Джаяси, индийского мистика суфийского братства Чиштиיה XVI века. Поэма сочинена в традиционном жанре видения Конца Света. В целом сюжет поэмы не отступает от «стандартного» мусульманского эсхатологического сюжета, однако интерес вызывают детали, вызванные наложением местных индийских религиозных представлений

Ключевые слова: Суфизм, Индия, Чиштиיה, ислам, конец света

Stukalin G. D. THE IMAGE OF THE LAST JUDGMENT IN THE INDIAN MYSTIC'S POEM OF THE 16TH CENTURY

The report is devoted to the little-known work of Malik Muhammad Jayasi, the Indian mystic of the Sufi brotherhood of Chishtiyya of the 16th century. The poem is composed in the traditional genre of the vision of the Last Judgment. In general, the plot of the poem does not depart from the "standard" Muslim eschatological plot, but the details implied from the imposition of local Indian religious beliefs cause strong interest for researcher.

Keywords: Sufism, India, Chishtiyya, Islam, the Last Judgment

В исламе большую роль играет эсхатология. Образ Судного дня (Йаум Уль-Кийамат, «День Стояния») и различные события и детали этого дня являются прототипическими образами для сознания любого мусульманина. Образ Судного дня во всех подробностях складывался постепенно, он состоит из отрывочных сообщений, данных в сурах Корана, некоторых хадисов, с наложением позднейшего народного осмысления. Поскольку вопрос того, каким образом закончится этот мир, какое наказание постигнет грешников, кто может рассчитывать на прощение, крайне важен для ислама, осмыслению Судного дня посвящены обширные разделы в трудах почти всех видных богословов, например, аль-Газали, ат-Табари, аль-Бухари, ибн Касира. Образ Аллаха как «судьи людей», да и вся картина Судного дня — общий материал авраамических религий и зороастризма. Однако в исламе он породил длительные споры, стержневые для исламской философии: вопрос о предопределении и свободе воли — одно из главных противоречий ислама. С одной стороны, Коран говорит о некоей Книге Судеб, где заранее записаны все поступки людей; с другой, во время Судного дня Аллах будет судить людей

за их деяния. Еще один важный вопрос — в каком виде будут воскрешаться умершие, насколько буквально следует понимать «восстание во плоти»?

В классическом виде события Судного дня представляются так:

«Воскресению умерших предшествует конец света, в целом напоминающий христианский Апокалипсис. Начнется конец света с того, что на Земле воцарится обманщик Дадджал. Прикованного к скале Дадджала, слугу Иблиса, освободят варварские народы йаджудж и маджудж (библейские Гог и Магог), которые хлынут из Азии, прорвав стену, воздвигнутую против них еще Александром Македонским. Над Землей встанут столбы дыма, из недр ее выйдет говорящее чудовище, и Солнце взойдет с запада. Затем подлинный Махди, посланник Бога, убьет Дадджала. В Дамаске произойдет второе пришествие Исы-Иисуса, который победит варваров и будет править соток лет, пока не наступит час восстания из мертвых. Это будет День Суда и Сведения Счетов. Ангел Исрафил затрубит в трубу, и с первым трубным гласом небосвод расколется, звезды осыпятся с неба, моря выйдут из берегов, сдвинутся горы и все люди умрут. По второму гласу воскреснут все когда-либо жившие на Земле и соберутся на месте Суда. Суд откроет пророк Иса, который засвидетельствует, что никогда не называл себя сыном Божиим, а его учение извращено христианами. Члены уммы будут дожидаться своей очереди предстать перед Богом под палящим солнцем. Бог спросит их об их деяниях и прикажет взвесить поступки каждого на весах справедливости. Лишь пророки и шахиды избегнут этой процедуры. Все люди пройдут по тонкому, как волос, и острому, как меч, мосту ас-Сират, перекинутому в Рай над зияющим болотом Ада. Грешники свергнутся с моста в преисподнюю, а праведники обретут вечный покой в Небесных Садах» [2, с. 153–154].

Если тщательно разобрать этот событийный ряд, обнаруживается, что такие, к примеру, детали, как пришествие «Антихриста» Дадджала, водоем Мухаммада, мост над бездной (образ, между прочим, очень древний и широко распространенный — к примеру, в армянской эсхатологии есть Мазе Камурдж, «мост из волос», точная копия ас-Сирата) — это «народные» наслоения, ставшие в силу своей естественности крайне популярными [1, с. 148–149].

В Средневековье по всему мусульманскому миру были распространены видения конца света как жанр народной литературы. Среди произведений известного мусульманского мистика 16 века Малика Мухаммада Джаяси также есть небольшая поэма, посвященная видению Судного Дня. Джаяси принадлежал к распространенному в Индии суфийскому ордену Чишти́я, вобравшему в свои практики значительное число местных традиций, йогических упражнений, использовавшему в том числе и местную индийскую мифологию.

Описание Страшного Суда у Джаяси в поэме «Акхири Калам» имеет ряд особенностей, которые мы с вами рассмотрим. В основном они вызваны тем, что Джаяси стремился адаптировать мусульманскую эсхатологию для местной аудитории, знакомой лишь с индуисткой мифологией. К примеру, Даджжаль заменен на бога времени Калу, в мифологии ассоциирующемуся со смертью и разрушением:

«Сев на осла, войдет, держа сеть \ с мечом в руке придет Кала.

Кого встретит, того убьёт, крутясь, словно слон.

Всех убив, Мухаммад [говорит], возьмет хоботом царство» [3, строфа 14].

Потом последовательно ангелы Микаил, Джабраил, Азраил и Асрафил сеют разнообразные бедствия: наводнения, пожары, гниение, падающие с неба глыбы и прочие несчастья. Азраил по приказанию Аллаха уничтожит троих своих товарищей, а потом и распрощается с жизнью сам. Характерно, что Аллах (или, чаще всего Госаи, “хозяин коров” — частый эпитет Вишну) обращается к Азраилу как к Яме — богу смерти в индуизме:

«Потом спросит: “Яма! Все жизни забрал? \ Один остался, остальные испустили дух?”

Услышав, Азраил выйдет перед Ним \ даст ответ, склонив главу до земли.

“Был приказ, всё я выполнил \ Только Ты, только я, больше никого!”» [3, строфа 20].

Дальше в силу вступает народная традиция, в которой всемогущий господь мусульман предстает как живое, мыслящее и сомневающееся существо. Через сорок лет после уничтожения Аллах затосковал, поскольку не осталось ни единой живой души, кто бы произнес его имя. Поэтому он возрождает ангелов и решает поднять из могил всех мусульман, чтобы определить, кого посылать в Рай (Вайкунтху), а кого в Ад (Нараку).

Мухаммад созывает умму и ведет их к мосту Сират. Образ этого моста очень важен для Джаяси и, похоже, для всей традиции ордена Чишти в целом:

«Тропа в тридцать тысяч косов длинной \ И такая узкая, что не пройдет и муравей.

тоньше волоса, так он узок \ острее лезвия меча.

По обе стороны адские пропасти глубокие \ Не отыщешь того, кто туда упадет.» [3, строфа 27].

Кстати, в этой же части встречается еще один арабский образ, что является скорее исключением для творчества Джаяси: райский источник Коусар, отличающийся своей чистотой.

Дальше наступает знойный день длиною в шесть месяцев, в течение которых вся умма страдает от невыносимого солнцепека в очереди на судилище. Мухам-

мад, видя страдания своей общины, сам находится в смятении и не знает, как ему облегчить их страдания. Кроме обычных людей, вокруг него находится сто двадцать пять тысяч (лакх с четвертью) пророков. Мухаммад обращается к ним за помощью. Последовательно он разговаривает с Адамом, Мусой, Ибрахимом, Нухом, Исой. Однако всякий из них переживает своё собственное несчастье и не готов помочь последнему из пророков. К примеру, Адам подавлен тем, что съел запретное пшеничное зерно и был за это изгнан из рая (в исламской традиции на месте яблока с древа познания выступает зернышко пшеницы):

«Слушай же, сыну! О своём несчастье поведаю \ Я от своих бед становлюсь безумен

Есть рай (Вайкунтха), где жизнь проводил \ По наущению посланца (дут) положил в рот пшеничное зерно.

Несчастье в животе образовалось, настигло \ Выбросив из рая (Бихишт), покрыло грязью.

Будто настало светопреставление (Пралая) в круге мира \ глаза [ничего] не различают, [стоит] ночная тьма.

По всему миру скитался и плакал \ по неразумности душу (джиу) свою потерял.» [3, строфа 33].

Также активную роль играют Фатима и внуки Мухаммада, Хасан и Хуссейн, что может указывать на некоторое шиитское влияние. В конце концов, вся умма перебирается через мост Сират, проходит процедуру суда перед Аллахом.

Необычным и очень значимым является окончание поэмы, сплошь наполненное суфийской символикой. Все мусульмане во главе с пророком переступают через семь порогов (что отсылает нас к семи стоянкам суфийского пути) и входят в Рай, где все чисты телом и помыслами, и “нет горя, ни сна, ни голода и жажды” [60]. Мухаммада встречает там его предвечная Невеста, с которой он разделяет трон.

Символика Души мистика, влекомой к Небесной Невесте (в других вариациях душа выступает в образе Невесты, тоскующей по Жениху) — стержневой образ, объединяющий персидскую и индийскую суфийскую поэзию с литературной образностью индийского бхакти. При этом такой образ, тем паче в контексте эсхатологическом, абсолютно чужд для “нормативного”, если можно так выразиться, ислама.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ислам: Энциклопедический словарь. / редакторы Г. В. Милославский, Ю. А. Петросян, М. Б. Пиотровский, С. М. Прозоров — М.: Наука, 1991,
2. Родионов М. А., Ислам классический. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001
3. Ākhiri kalām, Malik Muhammad Jāyāsī // Jāyāsī Granthāvalī, Rāmchandra Śukla, Ilāhābād, 1952–53.

Субботина Ольга Владимировна,

кандидат искусствоведения,

научный сотрудник Библиотеки Российской академии наук,

olga421@mail.ru

«HORROR VACUI» В ГРАВЮРАХ ФРАНЦУЗСКИХ ПЕЧАТНЫХ ЧАСОСЛОВОВ КОНЦА XV — НАЧАЛА XVI ВЕКА: ПРОБЛЕМА ПОСТРОЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА

Печатные Часословы конца XV — начала XVI века — явление особенное, поскольку именно в них неизменно сохранялась связь с рукописной традицией как в плане иконографическом, так и в декоративном оформлении. Проблемы пространственных построений, соотношения частей и целого, пустого и заполненного поля книжного листа — получают особенные решения в инкунабулах этого периода.

Ключевые слова: гравюра, композиция, печатный Часослов, horror vacui

Subbotina O. V.

“HORROR VACUI” IN ENGRAVINGS OF FRENCH PRINTED BOOKS OF HOURS DURING XV AND EARLY XVI CENTURY: THE PROBLEM OF SPACE CONSTRUCTION

Printed Books of Hours dated 15th and early 16th centuries can be viewed as a unique phenomenon. What makes them outstanding is their ability to keep permanent connection to hand-writing tradition. The problems of spatial construction, correlation of parts and the whole, empty and completed space of book page get a particular solution in the incunabula of this period.

Keywords: engraving, composition, printed Book of Hours, horror vacui.

Выражение horror vacui (страх пустоты) имеет долгую историю, первые упоминания относятся к эпохе Античности, однако в искусствоведение оно вводится лишь в XIX веке, когда итальянский историк Марио Прац употребляет его при характеристике декора интерьеров викторианской эпохи в Англии. Позднее, в 1910-х годах к этому ёмкому определению прибегает Йохан Хёйзинга в своей знаменитой книге «Осень Средневековья», полагая, что horror vacui является важнейшей характеристикой искусства поздней готики: «безудержное прорастание формы за пределы идеи: становящиеся узором детали захватывают все поверхности и все линии. В этом искусстве господствует тот horror vacui, который, вероятно, может быть назван характерным признаком близящихся к концу духовных периодов» [3, с. 280]. В дальнейшем оно используется и другими исследователями (Отто Бенеш) в отношении некоторых мастеров рубежа XV–XVI веков [1], наиболее ярким среди них является гравёр и декоратор королевских праздников Жан Дюве.

В данной статье представлена попытка исследования особенностей функционирования этого приема на материале французских печатных Часословов конца XV — начала XVI века, выпущенных в типографии Филиппа Питуше для Симона Востра — издателя, который в течение многих лет вкладывал средства в эти книги [4, с. 59].

Первые печатные Часословы появляются в Италии в 70-х годах XV века, однако подлинный их расцвет связан с развитием типографского дела во Франции [7]. «Парижские печатники (...) снабжали Часословами большую часть диоцезов севера Франции и даже некоторые города и монастыри Англии и Германии» [5, с.14]. Содержание этих книг личного благочестия было весьма разнообразно, издания же конца XV века, как правило, включали: календарь, фрагменты Евангельских текстов, молитвы Христу и Богоматери, покаянные псалмы, литании, молитвы Святому Духу и Животворящему Кресту, некоторым особенно почитаемым святым, а также молитвы об усопших.

Печатные Часословы данного периода — явление особенное, поскольку именно в них неизменно сохранялась связь с рукописной традицией как в плане иконографическом, так и в декоративном оформлении. Раскрашенные или черно-белые гравюры были настолько близки миниатюрам, что появился термин «миниатюрированная гравюра» [2], отражающий не только особенный взгляд на изображение, но и на соотношение текста и образа, композиционную связь того и другого. Интересно, что память о манускрипте как рукотворном произведении содержалась и в материале печатной книги: некоторые Часословы XV века печатались не на бумаге, а на пергамене, имели золотой обрез, если же говорить о декоре, то инициалы писались от руки золотом или киноварью, а гравюры раскрашивались в подражание миниатюрам. И более того, орнаментальные бордюры зачастую имитировали маргиналии на полях рукописей

В общей структуре Часословов, созданных для Симона Востра, встречаются как гравюры, занимающие всю страницу целиком, предворяющие, как правило, новые разделы, так и изображения, заполняющие только бордюры вокруг основного текста. В связи с чем, центральная часть листа оказывается в двойном обрамлении: белых полей и печатных рамок с орнаментами или фигуративными сценами. И внутри изображения возникает сложное взаимодействие как между текстом и иллюстрацией, так и между центральными и периферийными образами. И немаловажную роль играет корреляция свободного и заполненного пространства, усиливающего ту или иную функцию образа.

Так в гравюрах календаря происходит «мимикрическая» трансформация, когда центральная часть страницы со свободно расположенным на нем текстом, создает впечатление белого пятна, зияния, тогда как бордюры настолько плотно заполнены изображениями, что напоминают убористый

текст, словно они поменялись местами и функциями, такая избыточность порой «сводит текст до роли аксессуара» [6, с. 71]. Подобная «безудержная разработка деталей» [3, с. 313] иногда нарушала баланс между текстом и образом. В связи с этой метаморфозой, глаз начинает внимательно «читать» изображение, сосредотачиваясь на деталях и подробностях, отвлекаясь от разряженного текста. Другой тип корреляции встречается в гравюрах в полную страницу, в которых практически нет просветов и незаполненного пространства и каждый сантиметр насыщен линиями, формами, орнаментальными бордюры «врастают» в центр, а архитектурные элементы центрального поля, напротив, начинают играть роль рамки (гравюра Притча о бедном Лазаре, Успение Богоматери и др.), что приводит к пространственным изменениям внутри основного изображения.

Интересно также, что пустое пространство фона многих второстепенных гравюр имеет не только разный цвет, белый или черный, но и в зависимости от этого, разное качество. Линейное изображение на светлом фоне плоско, так как темная линия на светлом фоне задает четкие границы форме и одновременно лишает его объема. Тогда как черная пустота, созданная сплошной штриховкой, рождает ощущение глубины и пространства, а светлая фигура на его фоне кажется более объемной. В Часословах Пигуше часто используется прием чередования пустого белого и темного фонового пространства, которое создает особые смысловые акценты и служит камертоном для развития ритма черного и белого в отдельно взятом листе.

Заполненные орнаментами и фигурами поля, тесное сопряжение форм на листовых гравюрах со множеством касаний и наложений, пульсирующая чернота фонов и белые просветы арок — все это должно было заменить цвет, который играл первостепенную роль в рукописной книге и книжной миниатюре. Граверы пытались с помощью штриха, линии, светлого и темного пятна, чередования заполненного и пустого пространства создать новое качество черно-белого листа, заставить забыть о цвете и привлечь к печатному изображению не меньше внимания, чем к цветным иллюстрациям рукописных фолиантов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бенеш О. Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями. — М.: Искусство, 1973.
2. Киселева Л. И. Западноевропейские «Книги Часов» в библиотеках Санкт-Петербурга» (Описание рукописей XIV–XVI веков). — СПб.: Дмитрий Буланин, 2008.
3. Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. — М.: Наука, 1988.
4. Шаповалова А. В. Книгопечатание во Франции в XV веке и его роль в развитии французской культуры. Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. — СПб., 2010.

5. Brun R. Le livre français illustré de la Renaissance. Etude suivie du catalogue des principaux livres à figures du XVI siècle. — Paris: J. Picard, 1969.
6. Calot F., Michon L-M., Angoulvent P. L'art du livre en France. Des origines à nos jours. — Paris: Librairie Delagrave, 1931.
7. Dondi C. Early printed Books of Hours: the bespoke trade in Venice, a commercial business in Paris //Books, Religion, and Medieval Literacy APICES Session, 39th International Congress on Medieval Studies, 2004.

Чэнь Янян,

аспирант Института русского языка
Пекинского университета иностранных языков,
sophiacyy2016@163.com

ОБРАЗ ПРАВОСЛАВНОГО МОНАШЕСТВА В РУССКОЙ КЛАССИКЕ

Статья посвящена исследованию некоторых образов православного монашества в русской классике. Анализируются как складывались взаимоотношения русской литературы и православного монашества, а также выявлены какой образ монастыря и инока предложила русская словесность Нового времени. Рассмотрены общение писателей и монашествующих, путь творческой личности к монашеству, наряду с монашеством художников, реальным или потенциальным, существует и художество монашествующих, русская классика в оценках и восприятии монашества и монашество глазами писателей. Отмечается, что именно монастыри воплощали истинную жизнь по евангельским заповедям, были источниками святости и благодати, хранителями догматов и канонов православной веры.

Ключевые слова: православное монашество, русская классика, Достоевский, Пушкин, Гоголь

Chen Yangyang

THE IMAGE OF ORTHODOX MONASTICISM IN THE RUSSIAN CLASSICS

The article is devoted to the study of some images of Orthodox monasticism in the Russian classics. Analyzed the relationship between Russian literature and Orthodox monasticism, as well as revealed what is the image of the monastery and the monk suggested that Russian literature of the New time. Considered the communication of writers and monks, the path of a creative personality to the monk, along with monk artists, real or potential, exists and the arts of the monk, the Russian classics in the estimates and perceptions of monasticism and monasticism in the eyes of writers. It is noted that the monasteries embodied the true life according to the commandments of the gospel, was the source of holiness and grace, the guardians of the dogmas and canons of the Orthodox faith.

Keywords: Orthodox monasticism, russian classics, Dostoevsky, Pushkin, Gogol

Монашество — самое полное выражение сути православия. Приступая к исследованию темы, нужно обозначить один существенный момент, имеющий методологическое значение. А именно — уточнить представление о монашестве. В обыденном сознании и в секулярной культуре бытует мнение, что между миром и монастырем — глубокая пропасть. Она поддерживается и словами об отречении от мира. Но в действительности, в соответствии с православным воззрением, между христианином-мирянином и христианином-монахом нет принципиального различия. Свят.Иларион посвятил этой теме специальную работу, где показывает, что «Идеал Христов<...>един для всех. Этот идеал — цельность душевная, свобода от страстей» [6, с. 117]. Монашеские обеты — не какие-то особые, но сознательное повторение данных

при крещении обетов. Аскетизм, который рассматривается как «борьба против наличного состояния природы человеческой», признается необходимым и для мирян. Разница между мирским и монашеским бытием не в сущности, а в формах: при пострижении монах связывает себя особой дисциплиной, принимает устав и правила иноческой жизни. Монастырь есть лишь особая форма христианской жизни, удобная для духовного совершенствования и спасения души [6, с. 128].

Если филолог разделяет эти постулаты, то в руках у него оказывается ценный инструмент. Исходя из сказанного, можно заключить, что восприятие художником монашества — и есть восприятие им собственно Православия, сознает ли он сам это или нет. Поэтому анализ характера и особенностей воплощения именно монастырских тем, отражения монастырской культуры является адекватным и эффективным мерилем в освещении общей темы «Православие и культура».

В рамках темы «монашество и литература» можно отметить несколько исследовательских направлений: общение писателей и монашествующих; путь творческой личности к монашеству; наряду с монашеством художников, реальным или потенциальным, существует и искусство монашествующих; русская классика в оценках и восприятии монашества.

В отношении XIX века эта тема достаточно хорошо проработана, описаны и проанализированы многообразные связи, например, оптинского старчества с художниками слова, публицистами. Центральные фигуры здесь — Гоголь, Киреевские, К. Н. Леонтьев, Вл. Соловьев, Достоевский, Л. Толстой. Не забудем и встречу юного И. С. Шмелева со старцем Варнавой Гефсиманским, который благословил его на писательский путь.

Известны случаи, когда литераторы, достигшие уже известности на литературном поприще, становились монахами. В XIX в., пожалуй, самый яркий пример — Константин Леонтьев. Среди фигур XX в. — поэт Д. А. Шаховской, поэтесса Е. Ю. Кузьмина-Караваева. Пример из недавних лет — поэт, прозаик, литературовед В. В. Афанасьев, приняв в конце 1990-х монашеский постриг с именем Лазарь, успешно продолжает литературное творчество. Достоин осмысления путь художника в монастырь, даже если он и не закончился постригом. Так, Гоголь мечтал поселиться в Оптиной пустыни, задумывался о принятии иноческого образа, в последние годы жизни собирался на Афон. Иван Шмелев стремился погрузиться в монастырскую атмосферу, чтобы в ней черпать духовные силы для завершения романа «Пути небесные». Оба писателя искали в монастыре не только возможность личного спасения, но удобнее место для творчества, именно в обители намеревались они завершить свои главные книги, воплотить в художественном слове путь духовного воскресения человека.

Известен классический диалог в стихах митрополита Московского Филарета и Пушкина — в символическом виде этот разговор даже изображен

на одном из клейм житийной иконы святителя Филарета. Оставил свои строгие слова о творчестве и святитель Игнатий Брянчанинов [10, с. 514–523]. Сам нечуждый поэзии, автор замечательных эссе, он судил литературу в целом снисходительно, пока речь касалась вещей нейтральных — описаний природы, например. Известен и его глубокий отзыв о «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголя. В этом контексте уместно вспомнить также пронизательные очерки и эссе о русской культуре и литературе архиепископа Иоанна Сан-Францисского.

В древнерусской литературе, сотериологической в своих основах, монашество находилось в центре внимания. В первую очередь с ним связаны агиография и гимнография той поры. Большинство русских святых средневековья — преподобные. В житиях, канонах, позже — акафистах раскрывался смысл их подвигов, запечатлевались некоторые черты личности, характера, биографии — при постоянной соотнесенности с их небесным служением. Едва зародившись, собственно мирская литература недвусмысленно обозначила свою позицию по отношению к иночеству. С петровского времени в церкви все более начинают видеть силу косную. Так, в сатирах Кантемира церковники выглядят опасными мракобесами, препятствующими развитию науки и прогресса.

Однако литература века XIX демонстрирует попытки преодоления такого одностороннего отношения. Романтизм по своей сути чужероден аскетике. Образ монастыря присутствует в двух поэмах Лермонтова. Герой «Исповеди» противопоставляет свой «закон» закону монастырскому, хотя и не отрицает, что тот «рукою неба утвержден». Гордыня романтического героя поэмы «Мцыри» возвышена пафосом поэмы над презренным смирением монахов. Ему ненавистен мир «келий душных и молитв». В творчестве Пушкина темы монаха, монастыря претерпели знаменательную эволюцию. Как известно, среди «масок» юного поэта была и монашеская. Удивительно, что уже здесь, как в зерне, присутствуют важнейшие составляющие будущей драмы «Борис Годунов», в которой возникнет и тихая келья, и «расстрига», и мантия Пимена, и вериги юродивого... Постепенно эти атрибуты перестают быть для Пушкина чистой экзотикой, материалом для внешних поэтических аллегорий.

Позже Ф. М. Достоевский замечал: «О типе русского инокалетописца, например, можно было бы написать целую книгу, чтобы указать всю важность и все значение для нас этого величавого русского образа, отысканного Пушкиным в Русской земле, им выведенного, им изваянного и поставленного перед нами теперь уже навеки в бесспорной, смиренной и величавой духовной красоте своей...» [2, с. 144]. Однако в целом на протяжении всего Нового времени в светской культуре преобладало восприятие монашеского аскетизма как хронического недуга, психопатического явления. В 1872 г. Леонтьев цитировал присланное ему письмо типичного представителя обра-

зованного общества «о том, что в наше время монахом может стать только идиот или мошенник...» [8, с. 169].

В русской прозе на протяжении многих десятилетий инок как персонаж художественного произведения оставался явлением исключительным. Показателен пример Гоголя, человека глубоко воцерковленного, чья духовная судьба оказалась тесно переплетена с центром русского иночества — Оптиной пустыней, и который, тем не менее, не создал в художественном творчестве образов не только иноков, но и воцерковленных мирян. Выяснению причин, почему же его «художественный аппарат» оказался неадекватен этой задаче, посвящено множество работ. В романе И. С. Тургенева «Дворянское гнездо» желание Лизы посвятить себя Богу, принять постриг вызывает однозначную реакцию домашних: «больна, бредит... надо послать за доктором». Сокровенная внутренняя ее жизнь героини остается тайной. Правда и цельность характера Лизы — в том, что ей с детства был присущ монашеский настрой. Характерно стихотворение в прозе «Монах»: Тургенев призает, что у святого отшельника есть свои радости, что тому удалось уничтожить «свое ненавистное я», но сознается, что эти радости лично для него, писателя, остаются недоступными.

Показательна эволюция идейно-эстетических ценностей в творчестве Н. С. Лескова. Лесков создал несколько замечательных образов священнослужителей в «Соборях», но позже все глубже разочаровывался в церкви и отходил от нее. Галерею архиереев — лиц, постриженных в монашество и посвященных в сан святительский, — Лесков воссоздает в многочисленных очерках. В нем выведены быт и характерны русского духовенства, не всегда они написаны одной лишь черной краской, но в целом духовные лица предстают в непривлекательном облике. В особой неприязни к монашескому словию признавался сам писатель: «В доме у нас не любили черного духовенства вообще, а архиереев в особенности. Я их просто боялся...» [9, с. 399].

Во второй половине XIX в. с углублением секуляризации общественной жизни внимание художников все более обращается на проблемы земного устройства человека, а не его спасения в вечности. Мощным противодействием этим тенденциям явилось творчество Достоевского. Он впервые широко ввел в художественное произведение целый пласт монастырской культуры. Скит в романе «Братья Карамазовы» — важнейший сюжетный и смысловой узел. Монашество предстало не как исторический реликт, но как духовный центр мира. И впервые православный монах стал полноправным героем произведения. Образ старца Зосимы сделался символом русского иночества. На протяжении десятилетий, вплоть до настоящего времени, многие судят о русском монашестве именно по роману Достоевского. Тем не менее образы монастыря и монаха, созданные Достоевским, оказали мощное влияние на последующую русскую культуру. Художники ощущали ауру, порождаемую этими образами, и неизбежно входили в соприкосновение с ней.

В аспекте нашей темы творчество А. П. Чехова существенно отличается от традиции, сложившейся в предшествующее столетие. Это касается прежде всего отношения к священству. Хотя и у Чехова можно найти строки, обличающие нерадивых клириков, но в целом отношение писателя к духовенству — сочувственное, нередко сострадательное. Образы монашествующих — смиренного и радостного послушника Иеронима, тонко чувствующего поэзию акафистов, воссозданы в рассказе «Святой ночью». Такие типажы совсем не характерны для русской литературы конца XIX века. Заметим, однако, что Чехов рисует их именно человеческие черты и душевные дарования. Монашеский подвиг как таковой не является предметом художественного описания.

Сложна и своеобразна религиозная философия Бунина. В рассказе Бунина «Аглая» монахиня, отрекшись от любви земной, ввергает себя в полное послушание некому старцу, по повелению которого даже принимает кончину. И монашество, и старчество обретают под пером писателя уродливо-извращенный вид. Последние слова псевдо-подвижницы перед смертью — покаяние перед «матерью-землей», перед которой она «согрешила душой и телом», уйти в монастырь. Много лет спустя Бунин вновь живописал историю ухода в монастырь — имеется в виду один из шедевров великого мастера слова, рассказ «Чистый понедельник». Для тонкого мастера, каков Бунин, столь пошлый по ложности мотивировок вымысел можно объяснить лишь отсутствием всякого понятия о путях и поводах к монашеству» [5, с. 20–21].

«Праведники — ублюдки от соития порока с добродетелью» — такова была позиция Горького. Духовно здоровые люди вызывали у него неприязнь. Писатель отыскивал «свинцовые мерзости жизни» даже там, где присутствовала святость и чистота. В рассказе «У схимника» стружки, приставшие к одежде подвижника, видятся писателю «как большие желтые черви на полуистлевшем трупе» [1, с. 404]. «Исповедь» — кульминация так называемого богоискательства Горького. Герой повести в монастыре встречает злобу, зависть, разврат. Духовные лица появляются и в поздних пьесах Горького, где так же неизменно компрометируются. Все религиозные истины, производимые служителями Церкви, заранее опорочены.

Темы монашеской святости, православных святынь и обителей, образы подвижников древности и современности встречаются в духовной беллетристике XIX — начала XX в. Воссозданы они с любовью и пониманием предмета. Авторы — А. Муравьев, А. Норов, С. Снегирева, Е. Поселянин, С. Нилус и другие — воцерковленные люди, причастные миру православия, воспринимающие его не внешним образом. Эта литература носила преимущественно очерковый, документальный характер. Но в произведениях собственно художественных жанров — романах, повестях, рассказах, поэмах — воссоздание образов персонажей, имеющих монашеский сан, продолжало оставаться, мягко говоря, неадекватным.

Творчество писателей Серебряного века отличалось эстетической утонченностью и вместе с тем увлеченностью темными, оккультными началами, нецерковной мистикой. Интеллигенция искала пути обновления религии и христианства. Литература Серебряного века, занятая поисками «Третьего завета», впадавшая в религиозный модернизм, прославлявшая добро и зло, конечно, не могла заинтересоваться красотой монашеского идеала. И прошла мимо него. Редкое исключение — стихотворение А. Блока «Ветер стих, и слава зарева...». Это проникновенное размышление о пути мирском и монашеском. В своем странствии лирический герой встречает схимника, и в нем рождается мечта. Созерцание инока, отрекшегося от жизни земной ради небесной, тоска по истине — все это оказывается удивительно близким и православному сознанию.

Глубинные корни иноческого жития остались неизвестными и для художников-реалистов. В литературе начала XX в. преобладало отношение к монашеству как мрачному, убивающему живую душу институту, а к монахам — как к лицемерным и сластолюбивым типам. А. Е. Новоселов в повести с характерным названием «Мирская» рисовал уход героини в монастырь как поражение ее страстной натуры, как бегство вследствие несчастной любви. В произведениях И. Ф. Каллиникова жизнь монашества рисовалась в темных тонах, исполненная страстей, злобы и пороков. Такое восприятие естественным образом перешло и в творчество пореволюционной России. Один из показательных примеров — роман Л. Леонова «Соть», где монашеский скит предстает как скопище нравственно и физически ущербных личностей, как гниющая язва на теле России, подлежащая несомненному искоренению. Определенный поворот в развитии темы монашества наметился лишь в середине 1960-х гг., когда вместе с растущим интересом к отечественным культурным и духовным традициям появилось внимание к элементам церковной культуры.

Когда в 1990-е гг. был опубликован немалый массив «возвращенной» отечественной литературы, которая, касаясь запретных тем, не могла прежде появиться в печати, выяснилось, что темы христианства и православия, а тем более монашества занимают в ней совсем небольшое место. В эпоху перестройки возникло немало конъюнктурных и поверхностных произведений, в которых религиозная символика и образность использовалась для решения злободневных политических и социальных целей.

Итак, рассмотрев интересующий нас аспект в литературе последних трех столетий, можно резюмировать: темы православной, и в частности монастырской, культуры оставались на периферии творческого интереса русской классической литературы Нового времени. Смысл монашеского делания, послушания, старчества оставался закрытым для художника. За редчайшими исключениями, литература не явила персонажа, побудительной причиной к уходу в монастырь у которого была бы любовь к Богу, ни одного

образа аскета, в основе подвигов которого лежало бы стремление к смирению, покаянию и очищению от грехов — а не какая-либо внешняя мирская причина.

От литературы метрополии обратимся к русскому зарубежью. Именно в России зарубежной совершилось событие, значение которого трудно переоценить: русская художественная литература, светская по духу, открыла мир русского православия. Среди классиков — Борис Зайцев и Иван Шмелев. Только их без оговорок можно назвать православными писателями — и по личному мировоззрению, и по содержанию художественного предмета. Их творчество оказалось пропитано атмосферой монашества, погружено в нее. Зайцева действительно можно назвать писателем-«иноком», который по мере сил стремился воплотить красоту мира горного. Стиль зайцевской прозы, исполненной умиротворенных интонаций, певуче-музыкальной и ритмизованной, оказался адекватен отражению православного монашеского мировоззрения. Если повествование о монахах стало последним художественным произведением Зайцева, то Иван Шмелев начал свой творческий путь книгой о монастыре — «На скалах Валаама». По пути на остров Шмелев, по настоянию молодой супруги, заехал благословиться у преп. Варнавы Гефсиманского.

Таким образом, изображая мирянина, художник может декларировать его принадлежность к тому или иному вероисповеданию, но никак не коснуться ни внутренних, ни внешних проявлений его религиозности. Но не может избежать этого при обращении к образам монашествующих, если только специально не задается целью создать пасквиль или карикатуру. Ведь единственное делание монаха — возрастание в аскетическом подвиге. Трактовка писателем монашества в соответствии со своим миропониманием — как раз и дает возможность постичь самую сердцевину творческой индивидуальности художника, творимого им художественного мира в аспекте онтологическом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Горький М. Полн. собр. соч.: В 25 т. — М.: Наука, 1969. Т. 2. — 404 с. 2. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Л.: Наука, 1984. Т. 26. — 144 с. 3. Жизнь во славу Божию: Труды и подвиги старца Гефсиманского скита Варнавы (1831–1906). — Сергиев Посад, 1991. с. 44–45.
4. Зайцев Б. К. Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. — М.: Русская книга, 2000, — 431 с. 5. Игумения Феофила (Лепешинская), Плач третьей птицы: Размышления о современном монашестве. — М.: Храм Татианы (Святой мученицы) при МГУ, 2013. с. 20–21.
6. Иларион (Троицкий), архим. Единство идеала Христова // Иларион (Троицкий), архим. Христианства нет без Церкви. — М.: Православная беседа, 1991.
7. Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. — М., 1996. Т. 6, кн. 1. — 263 с. 8. Леонтьев К. Н. Четыре письма с Афона // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч.: В 12 т. — СПб.: Издательство

«Владимир Даль», 2005. Т. 7, кн. 1. — 169 с. 9. Лесков Н. С. Собр. соч.: В 11 т. — М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1957. Т. 6. — 399 с. 10. Любо-мудров А. М. Святитель Игнатий и проблема творчества // Игнатий (Брянчанинов), свт. Полн. собр. творений. — М., 2002. Т. IV. — с. 514–523.

11. Малягин В. Достоевский и Церковь // Ф. М. Достоевский и православие. — М.: Отчий дом, 1997. с. 27–28.

12. Пушкин А. С. Собр. соч.: В 6 т. — М.: Художественная литература, 1936. Т. 1. — с. 116–118.

13. Тургенев И. С. Полн. собр. соч.: в 30 т. — М.: Наука, 1981. Т. 6. с. 100–151.

14. Червоненко С. М. Образ монаха в современной прозе малых жанров // Вестник МГОУ. — Сер.: Русская филология. 2013. № 1. с. 54–58.

15. Шмелев И. С. Собр. соч.: В 8 т. — М.: Русская книга, 1998. Т. 2. — 411 с.

Сергиенко Алексей Юрьевич,

студент Санкт-Петербургского государственного университета
телекоммуникаций им. проф. М. А. Бонч-Бруевича,
serlexcloud@gmail.com

КОНТРАКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ФЕНОМЕНА ПОЭТИЧЕСКОЙ МЕТАФОРЫ

В статье рассматривается феномен поэтической метафоры в контексте истории контркультуры XX века. По причине отсутствия определённого научного подхода к изучению метафоры актуализируются наиболее существенные её аспекты в исторические периоды трансформации культуры и языка. Анализируется значение и влияние такой метафоры на отдельное сознание и процессы культурного преобразования в целом.

Ключевые слова: феноменология, теория метафоры, история культуры, контркультура, поэзия

Sergienko A. Y.

COUNTERCULTURAL ASPECTS OF THE PHENOMENON OF POETIC METAPHOR

The paper deals with the phenomenon of poetic metaphor in the context of the history of the counterculture in the 20th century. Due to the absence of a strict science approach to the investigation of metaphor, here are actualized the most essential aspects of it in the historical periods of the transformation in culture and language. Here are analyzed the meaning and the influence of such a metaphor on the individual consciousness and the processes of cultural transformation in general.

Keywords: phenomenology, theory of metaphor, history of culture, counterculture, poetry

Начиная с Аристотеля — создателя науки поэтики [1] — на просторах общечеловеческого познания появился острый интерес к такому феномену как метафора. Кто-то исследовал его лингвистическое значение, кому-то он был интересен как философский объект, а кому-то — как средство политических манипуляций. По причине незавершённости исследований в области сознания и языка, научное сообщество не пытается форсировать события и прийти к согласию в этом вопросе.

Тем не менее актуальность исследований феномена метафоры не перестаёт расти, в результате чего к ним появляется особый интерес. Кроме того, то метафорическое многообразие, которое всегда содержало в себе искусство и, в частности, поэзия (как пересечение горизонтов языка и жизненного мира), акцентирует внимание именно на поэтической метафоре, как на аутентичном феномене. В связи с этим нашей задачей представляется определение места метафоры в той онтологической сфере, что сама по себе

стремиться упорядочить и согласовать между собой формы деятельности, сохраняющие возможность феноменальности мира для человека — в культуре. Поскольку данная характеристика определяет общее понятие культуры, мы обратимся к её социально-обусловленным подсистемам — доминирующей культуре и контркультуре. В контексте расположения в последней и будет рассматриваться в данном случае феномен поэтической метафоры.

Культура — необходимо проходящее через человеческое сознания явление, подчиняясь древнему принципу *panta rhei*, обладает свойствами динамического, циклического движения. Его, во-первых, пассивно задаёт результирующие взаимодействия доминирующей и контр- культур, являя внутренний фактор эволюционного торжества *культурного мира* (хотя это лишь не более, чем случайные «мутации генома» культуры) [2, с. 490]. Во-вторых, динамика (эволюция) культуры обусловлена (из)внешним (воз)действием сознания субъекта, способного воспринимать мир в его изменчивости и постоянстве (это уже пребывающий в обладании исторический и культурный опыт) и реагировать на него [2, с. 448]. Эту реакцию воплощает в себе язык, конституирующий бытие-в-мире [6, с. 72] и влекущий за собой и в себя экзистенциальность обозначающего (носителя языка).

Какова же наиболее точная характеристика, определяющая феномен контркультуры? С учётом доминирующей культуры как “домашнего мира” [5, с. 98; 8, с. 627] — исход из него, провозглашения новых границ или же их наоборот герметизация в этом пространстве, хаотическое заполнение его метафорической мебелью. Здесь открывается контркультурный акт метафоры — *языковая диверсия*, увеличивающая энтропию интересубъективного фона.

Главный контркультурный аспект метафоры — явление смыслообразования, в то время как культура априори — сохранение смысловых пластов, их эстетическое и идейное созидание, иными словами, смыслооседание [5, с. 97]. В этом противопоставлении обозначается переопределение основных функций метафоры: очевидными становятся номинативная и аутоуггестивная функции [7, с. 11; там же, с. 55]. Их композиционная сложность инвертирует рефлексию субъекта, что позволяет генеративному объекту метафоры экзистировать самостоятельно, открывать себя будущему по собственным правилам, минуя страх быть искаженным.

Следо-образная эстетическая функция метафоры становится не способная дать формирующему(ся) сознанию переживания значимости, поэтому в большинстве случаев метафора, рассматриваемая в период прохождения культурной трансформации, в своём семантическом явлении наиболее далека от социального, исторического *сейчас*. Однако по мнению Фридриха Ницше именно метафора для человека — случай столкновения с реальностью [3]. Из этих положений синтезируется следующий аспект метафоры — *полагание иного исторического теперь*.

Кроме того, в свете такой субъективной интуитивной решимости [6, с. 267] следует говорить о простой деактуализации бытия доминирующей культуры и более сложных рассеивании интенционального содержания феномена культуры и потери ею абсолютного присутствия в бытии. Следует также вспомнить, кем на протяжении всей истории культуры творцы метафоры — поэты — представлялись: потенциальными возмутителями заселяющего жизненного мира, вдохновенными носителями беспокойства, подгоняемыми “духом бегства” [4, с. 33]. В контексте этого предстаёт танатологический аспект метафоры — бытие к смерти [6, с. 252], выполняющий действие забегания-вперёд, и возводящий сознание в телеологический экстаз.

Обращаясь, к культурным явлениям, имеющим место быть в двадцатом веке и наглядно иллюстрирующим контркультурные аспекты феномена метафоры, следует начать с контркультурной волны, захлестнувшей Италию и Россию в начале двадцатого столетия и повлекшей за собой феномен футуризма на горизонтах метафорических смыслов. Вслед за ними «поколение 27 года» в Испании, синтезировало метафору из своей исторической самобытности и наследия авангардного искусства. Далее — контркультурное движение пошло на спад, образовав феномен герметической поэзии и, как следствие, герметической метафоры. В последствии, это стало благодатной почвой для новой большой волны: «проклятое поколение» рок-культуры в Америке и в Советском Союзе, а также бит-культура и аутентичная поэзия андерграунда.

Метафора, феноменально наличествуя в контркультурном процессе, особенно интересна и значима своим целеполаганием: открытием присутствия субъекта в не-присутствии субъективности, иными словами: осуществление до-опытных ситуаций исторического сознания в сфере языка, а значит их общее конституирование в культуре. Таким образом, поэзия, как обобщение феномена метафоры, предвосхищая следы, даёт культуре форму и направление движения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Поэтика. / Собр. соч. в 4 тт., Т. 4. — М.: 1983. С. 645–680..
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Складнева. / Э. Гуссерль. Логические исследования. Картезианские размышления. — Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. — С. 324–523.
3. Ницше Ф. Об истине и лжи во внеэтичном смысле [Электронный ресурс] URL: <https://fil.wikireading.ru/34287> (дата обращения 08.12.2017)
4. Парандовский Я. Алхимия слова. — М: Прогресс, 1982. — 527 с.
5. Савин. А. Динамика культура в свете генетической феноменологии. — Журнал “Логос” #5 (78), 2010. — 272 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. / М. Хайдеггер; Пер. с нем. Библина. — СПб.: Наука, 2002. — 451 с.

7. Харченко В. Функции метафоры — Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992. — 88 с.

8. Husserl, E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Hua XV, 3. T. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. — 741 s.

Статья подготовлена для апробации и публикации научным руководителем, кандидатом философских наук, доцентом кафедры социально-политических наук А. Ю. Вязьминым.

ЯПОНИЯ В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

УДК 94

Аракава Сю,

магистрант, преподаватель японского языка
Русской христианской гуманитарной академии,
OtokoSerov@yandex.ru

ЯПОНСКАЯ МАТЕМАТИКА

В статье рассматриваются краткая история японской математики и ее особенности. Много внимания уделяется рассмотрению философской стороны японской математики и отличию японской математики от западной математики. По ходу исследования оказывается, что японцы в эпоху Эдо не знали чистую абстракцию в полном смысле этого слова.

Ключевые слова: японская математика, эпоха Эдо, чистая абстракция, «Начала» Евклида

Arakawa Shu

JAPANESE MATHEMATICS IN THE EDO PERIOD

Japan has a rich history of developing its own mathematics during the Edo period (1603–1867). The publication of the book *Jinkō-ki* in 1627 is seen as the beginning of *wasan* (traditional Japanese mathematics). The book was published by the mathematician Yoshida Mitsuyoshi and became a bestseller. Japanese mathematicians discovered many of the same things as western mathematicians, some things also before they were discovered in the west. Nevertheless, with the modernizing of Japan in the Meiji period and the introduction of western mathematics, *wasan* was deemed inferior and was no longer to be taught in school.

Keywords: japanese mathematics, Edo period, pure abstraction, Euclid's Elements

В эпоху Эдо была японская математика «Васан». Это почти собственная японская математика, отличающаяся от европейской. Когда Япония находилась в состоянии сакоку, эта японская математика сильно развивалась. Сначала рассмотрю японскую математику до эпохи Эдо.

Краткая история математики до эпохи Эдо

На данный момент не известно, когда в древней Японии появилась математика. Но в префектуре Аояма нашли такой археологический памятник, как «Роппон басира татэмоно ато» (六本柱建物跡). В этом памятнике стоят шесть колонн. Расстояние между колоннами составляет ровно 4.2 метра. Длина ямы, где стоят колонны, составляет ровно 2 метра. Считается, что этот памятник был построен примерно 4000 лет назад. Это говорит о том, что уже 4000 лет назад древние японцы умели четко измерять расстояние. И при этом использовалась какая-то математика или арифметика [5, с. 20].

Но это еще не математическая наука. Пока это всего лишь какая-то практическая техника.

Считается, что японцы впервые узнали математику в качестве науки в эпоху Нара в 8-м веке. В Японию привезли книги по китайской математике. Но они никого не заинтересовали. Практически никто не принимал математику как науку.

Однако таблица умножения распространялась среди аристократов. Об этом свидетельствует собрание поэзии «Манъёсю». В одной песне можно увидеть слово «никуку». Это слово само означает «ненавидеть». Но для слова «никуку» здесь не используются ни иероглиф, и ни японские азбуки, обозначающие «ненавидеть». Используются иероглифы, обозначающие 2 и 81. «Ни» по отдельности здесь означает 2. «Куку» по отдельности здесь означает 9 на 9, то есть 81. Отсюда понятно, что японцы в 8-м веке знали таблицу умножения [5, с. 22].

Далее. Считается, что в эпоху Муромати (14–16 вв) в Японию уже привозили абак, которому позже давали название «Соробан».

До эпохи Эдо больше практически нет сведений, связанных с математикой.

Математика в эпоху Эдо

Есть такая книга под названием «Санъёки» (算用記). Эта книга считается самой старой книгой по математике. Считается, что она написана примерно в 1600 году. Это учебник по соробану. Автор не известен.

В 1622 году Мо: ри Сигэёси написал книгу «Варисансё». Еще было написано несколько учебников и книг по математике.

Но самая известная и популярная книга — «Записи о безграничной вечности» (塵劫記 дзинко: ки). Была написана в 1627 году. Автор — Ёсида Мицуёси. Говорят, что тираж продаж этой книги превышал тираж продаж книг таких известных писателей того времени, как Ихара Сайкаку и Дзюппенся Икку.

Причин огромных продаж этой книги несколько. Во-первых, переплет книги был достаточно плотным и книгу было приятно держать в руках. Во-вторых, в книге рядом с математическими заданиями представлены красивые картинки, объясняющие смысл заданий. Дело в том, что родители Ёсиды Мицуёси занимались переплетением книг. Поэтому Ёсида Мицуёси сам хорошо знал, как переплести книги.

Далее Ёсида Мицуёси сам развивал технику эстампа, чтобы картинки в книге стали не только красивыми и четкими, но и цветными. Затем это способствовало появлению укиё-э.

В «Записи о безграничной вечности» первого издания Ёсиды приводит таблицу умножения. Эта таблица не отличается от современной, где 81 клетка. Но во втором издании в таблице отсутствует первая строка (то есть, 1

на 1, 1 на 2 и т. д.). Здесь уже только 72 клетки. В третьем издании количество клеток всего 36. Потому что не повторяются клетки, где умножаются одни и те же числа. Например, «3 на 6» и «6 на 3» можно считать одно то же. Поэтому в таблице убирается «6 на 3». И таким образом насчитывается всего 36 клеток. Это достаточно рациональный подход и упрощает процесс запоминания таблицы. В «Записи о безграничной вечности» можно также найти таблицу деления. Но это слишком сложная система счета, поэтому здесь мы не приводим ее пример.

Затем в Японии появлялись такие выдающиеся математики, как Сэки Такакадз, его ученик Такэбэ Такахиро и т. д.

В любом случае в эпоху Эдо японская математика «васан» была достаточно популярной даже среди обычных мещан из-за известности «Записи о безграничной вечности».

Но после «открытия» Японии в 1868 году японская математика практически прекратила своё существование. Тогда в Японию пришла европейская математика, которая была уже достаточно систематизированной и аксиоматической. К сожалению, японская математика была еще не полностью систематизированной, еще не являлась наукой. И с 1872 года до сих пор на всей территории Японии в школах преподается европейская математика.

Отличие японской математики от западной математики

Сначала рассмотрим особенности западной математики. Европейская математика отличается от японской строгой логичностью и системностью. Приведем в качестве примера «Начала Евклида», написанные около 300 г. н.э.

Первая книга «Начал» начинается со следующих определений:

1. Точка есть то, что не имеет частей.
2. Линия — длина без ширины.
3. Края же линии — точки.
4. Прямая линия есть та, которая равно лежит на всех своих точках.
5. Поверхность есть то, что имеет только длину и ширину.
6. Края же поверхности — линии.
7. Плоская поверхность есть та, которая равно лежит на всех своих ли-

ниях.

В начале одиннадцатой книге даётся определение тела.

1. Телом называется то, что имеет длину, ширину и глубину.
2. Пределы тела есть поверхности.

В «Началах» определения идут по следующему порядку.

«Точка — прямая — плоскость — объем»

Таким образом, становится понятно, что в западной математике определения математических объектов очень важны. Как отмечает японский историк математики Огура Кинносукэ, в японской математике практически отсутствуют определения математических фигур. Он пишет, что ни в каких

книгах по японской математике не даются определения. Например, ни в каких книгах не написано, что такое окружность. Тогда как японцы понимали математические объекты? Это, возможно, было чисто эмпирически. Если окружность, то через многочисленные решения задачи по окружности чувствовали интуитивно, что такое окружность. Не более того [3, с. 112].

Были математики, которые пытались систематизировать и обобщить японскую математику. Это Иمامура Томотика и Братья Такэбэ Такааки, Такэбэ Такахиро.

Иمامура в начале своей книге даёт следующие математические категории.

1. Основные числа (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10,)
2. Большие числа (10, 100, 1000, 10000, и т. д.)
3. Дроби
4. Длина
5. Площадь
6. Объем
7. Вес

В книге Братьев Такэбэ тоже даются вышеуказанные математические категории.

Здесь следует отметить, что у них категории идут в следующем порядке: «Число — прямая — плоскость — объем — вес» [4, с. 86].

В отличие от «Начал» присутствуют «число» и «длина». Можно считать, что «длина» соответствует «прямой» в «Началах». Возможно, «число» равно «точке» в «Началах». Но, однако, здесь следует отметить, что точка в определении «Начал», не имеет никаких частей. А «число» в японской математике имеет какую-то величину. Поэтому следует думать, что «число» и «точка» разные вещи. Именно в этом заключается особенность японской математики.

Из-за необходимости в повседневной жизни японцы каким-то образом понимали, что у вещей, которые находятся вокруг них, можно измерять длину и объем. Отсюда появились категории «длина» и «объем». Но японцы не дошли в своем осознании именно до «точки», чего достигли древние греки. «Точки» действительно не существуют в природе материально и не имеют никаких величин. То, что японцы не осознали «точки», означает что, японцы того времени не знали чистую абстракцию. Это распространяется не только на «точки».

В разных заданиях японской математики можно увидеть ноль. Но ноль означал всего лишь отсутствие числа разряда. Не больше. Ноль не считался числом. Поэтому часто числовая ось начинается не с нуля, а с единицы. Подобно тому, как «точка» не существует в природе, ноль тоже не существует материально. Из-за незнания абстракции японцы того времени не понимали, что такое ноль, хотя ноль использовался.

Таким образом, особенностями японской математики являются отсутствие определений из-за незнания чистой абстракции. Это помешало японской математике стать наукой.

Японская математика не была наукой. Но именно из-за этого японская математика могла носить эстетический характер.

Такэбэ Такахиро в своей книге пишет: «Когда слежу за душой математики, мне становится спокойно на душе. Когда не слежу, на душе становится тяжело» [5, с. 5].

Здесь неясно, что понимается под «душой математики». Может быть, когда Такэбэ занимался математикой, он ощущал какую-то гармонию. Или может быть, для Такэбэ математика была каким-то одушевленным бытием. Как мы уже видели, в книгах по японской математике никакие определения не даются. Поэтому мы не можем узнать, что для Такэбэ означает «душа математики». Но в любом случае, Такэбэ считал, что математика связана с какой-то невидимой вещью.

И действительно многие японцы в эпоху Эдо так считали. Японцы того времени на деревянных табличках рисовали математические задачи и их ответы и подвешивали эти доски на храмах. Это говорит о том, что для японцев математика существовала наравне с богами синтоизма и буддизма в качестве объекта моления. Японцы считали, что можно решить математические задачи именно благодаря божественным силам и вдохновению от сверхчеловеческих существ. Математика была каким-то посредником между людьми и богами. Хотя японцы не знали чистую абстракцию, но все-таки интуитивно понимали, что математика — это нечто неземное.

ЛИТЕРАТУРА

1. Евклид. Начала / М.: «ЛИБРОКОМ», 2012.
2. Ёсида Мицүёси 吉田光由. Дзинко: ки (Записи о безграничной вечности, 塵劫記). Токио: Иванами сётэн 岩波書店, 2013. 271 с.
3. Огура Кинносукэ 小倉金之助. Нихон но сугаку (Японская математика, 日本の数学). Токио: Иванами сётэн 岩波書店, 2008. 163с.
4. Такахаси Макото 高橋誠. Васандэкадзунцуёкунару (Овладеваем числами с помощью васана! 和算で数に強くなる). Токио: Тикума Сёбо: 筑摩書房, 2009. 222 с.
5. Сакураи Сусуму 桜井進. Мутюунинару сугаку (Увлекательная математика эпохи эдо, 夢中になる江戸の数学). Токио: Сю: эися 集英社, 2012. 166 с.
6. Хираяма Акира 平山諦. Васанно рэкиси (История васана, 和算の歴史). Токио: Тикума Сёбо: 筑摩書房, 2007. 281 с.

Касахара Кота,
магистр международных отношений,
аспирант Санкт-Петербургского государственного университета,
kasahara.kouta@gmail.com

«МЕМОРАНДУМ ТАНАКА» — СВИДЕТЕЛЬСТВО АГРЕССИВНОЙ ПОЛИТИКИ ЯПОНИИ: ФАЛЬШИВКА

Эта статья раскрывает на конкретных примерах фальшивую природу «Меморандума Танака» — доклад императору Японии, подписанный, якобы, 25 июля 1927 года бывшим в то время премьер-министром Гиити Танака, в котором говорилось о завоевании японцами Маньчжурии и Монголии, и использовании их в качестве плацдарма для последующей агрессии в Китае и мире. Статья знакомит с анализом языковых особенностей документа на японском языке, показывая, что автор «Меморандума Танака» не японец, и такой документ не мог оказаться в руках императора.

Ключевые слова: Меморандум Танака, Маньчжоу-го, Япония, император, фальшивка, японский язык, Китай.

Kasahara K. “TANAKA MEMORIAL” — EVIDENCE OF JAPANESE AGGRESSIVE POLICY: FAKE

This article reveals the falsity of the “Tanaka Memorial” by using specific examples. “Tanaka Memorial” is a report to the Japanese emperor allegedly signed on July 25, 1927 by then-Prime Minister Giiti Tanaka. The report is about the conquest of Manchuria and Mongolia and their use by the Japanese as a springboard for subsequent aggression in China and in the world. The article gives analysis of the linguistic features of the document in Japanese language. It is shown that the author of the “Tanaka Memorial” is not Japanese, and such a document could not fall in the hands of the emperor.

Keywords: “Tanaka Memorial”, Manchuria, Japan, emperor, false document, Japanese, China.

Есть мнение, что Япония в 30-е годы 20 века имела намерения совершить мировую агрессию, в качестве подтверждения тому приводят «Меморандум Танака».

«Меморандум Танака» — это доклад императору, якобы подписанный 25 июля 1927 года бывшим в то время премьер-министром Гиити Танака, в котором говорилось о завоевании японцами Маньчжурии и Монголии, и использовании их в качестве плацдарма для последующей агрессии в Китае и мире. Этот документ считается подлинным в Китае, а также подавался как подлинный в СССР [2, с. 586].

Он использован в качестве документа обвинения на Токийском суде, стал доказательством агрессии Японии в боях у оз. Хасан и на р. Халхин-Гол.

Конечно, если предположить, что этот документ — подлинник, то он бы смог явиться основным доказательством намерений мировой агрессии Япо-

нии, в частности, на оз. Хасан, однако в нынешнее время не только в Европе, но и в странах Запада: США, Великобритании и т.д., а также в самой России, — он определён как подделка.

При объективном рассмотрении, результатом мировых исторических исследований явилось признание «Меморандума Танака» фальшивкой с необъяснимо большим количеством исторических ошибок, что ясно свидетельствует о не японском происхождении (об авторстве не японца).

Автор считает, что прежде, чем на основании «Меморандума Танака» обвинять Японию агрессором, например, в событиях у оз. Хасан и на реке Халхин-Гол, следует разобраться в истинности этого документа.

В Японии многие исследователи глубоко изучили документ «Меморандум Танака», а известный историк Хата Икухико, суммировав все эти данные и дополнив их, создал список ошибок «Меморандума» [7, с. 9–24], показав его фальшивую природу. Автор данной статьи хочет представить выводы японских исследователей, используя русскоязычный вариант «Меморандума Танака».

Известный под названием «Меморандум Танака» документ должны были передать напрямую императору Японии, поэтому в нём не в коем случае не могло содержаться никаких ошибок. Однако «Меморандум» изобилует ими.

В одной из частей «Меморандума Танака» написано следующее:

«Нужно напомнить, что когда был подписан договор 9 держав, ограничивший нашу свободу передвижения в Манчжурии и Монголии, общественное мнение сильнейшим образом заволновалось. Покойный император Таишо создал конференцию, на которую явились Ямагата и другие высшие чины армии и флота для обсуждения мер борьбы с этим обязательством. Я был послан в Европу и Америку для того, чтобы неофициальным образом ознакомиться с отношением крупнейших государственных людей к этому вопросу... Это мне лично заявили политические вожди Англии, Франции и Италии. К несчастью, в тот момент, когда мы были готовы провести нашу политику и объявить с согласия тех, с которыми я беседовал в моей поездке, о не действительности договора 9 держав, Сейюкайский кабинет внезапно пал, и наша политика не смогла осуществиться. Об этом приходится чрезвычайно сожалеть. Обменявшись мнениями с державами относительно развития Манчжурии и Монголии, я поехал обратно через Шанхай. Там, в Шанхае, один китаец сделал покушение на мою жизнь.» [6, с. 48].

1. Однако, в то время когда был подписан договор 9 держав (6 февраля 1922 г) Ямагата уже скончался (1 февраля 1922 г) [1, с. 40].

2. В то время, когда в соответствии с этим документом Танака, якобы, посещал Европу, он находился с визитом на Филиппинах [1, с. 41].

3. Упомянутый эпизод с покушением на жизнь премьер-министра произошёл не во время возвращения его из Европы через Китай, а во время его возвращения с Филиппин (из Манилы). Более того нападавшим был не китаец, а кореец [1, с. 40].

4. Роспуск Сейюкайского кабинета произошёл тогда, когда Танака уже находился в Японии [9, с. 98].

5. Также есть весьма странное с географической точки зрения выражение: «Американская азиатская эскадра стояла у Филиппинских островов, вблизи Цусимы и Сендимы.» [6, с. 54], но ведь между Цусимой и Филиппинскими островами более 2700 км [5, с. 146].

6. Здесь же:

«Так как Манчжурия и Монголия находятся ещё в руках своих князей, то мы должны их в будущем признавать правителями этих стран и оказывать им поддержку. Руководясь этим соображением, дочь кантонского губернатора генерала Фукусима рисковала своей жизнью, живя среди варварского монгольского населения в Тушету, где она исполняла роль советника при местном князе и тем самым служила императорскому правительству. [6, с. 50]»,

- упоминается дочь генерала Фукусима, которая во время губернаторства своего отца была пятнадцатилетней девушкой, учившейся в школе для девочек. Она ни разу не была в Монголии [5, с. 146].

7. Здесь: «Мы должны будем мобилизовать армейские дивизии в Фукуока и Хирошима и отправить их в Южную Манчжурию через Корею.» [6, с. 54] упоминается дивизия в Фукуока, однако в 1927 году в Фукуока не располагалось никаких дивизий [5, с. 146].

8. Хотя железная дорога из Гирина в Хайнин была закончена только в мае 1929 года [9, с. 98], в документе написано так: «К нашему удивлению, однако, Фэнтяньское правительство построило недавно две (*железные) дороги на Тагушаня в Тунляо и из Гирина в Хайнин исключительно для военных целей» [6, с. 52].

9. Ещё одна фраза, содержащая ошибку:

«Для того, чтобы эти две страны не сорвали наших планов, мы должны внести на международной электроконференции, которая состоится в этом году в Токио, резолюцию, согласно которой в одной и той же области не должно быть двух силовых станций.» [6, с. 56].

На самом деле, упоминаемая конференция была проведена в Японии в октябре 1929 года [4, с. 85], в 1927 году электроконференции в Японии не проводилось.

10. И наконец, несмотря на то, что этот документ должен был, якобы, быть прочитан императором, в нём совершенно не соблюдаются формальности, обязательные для документов такого рода: подобные бумаги переда-

вались через министра внутренних дел, это его обязанность — принимать подобные документы, и никто кроме него не в праве это сделать. Однако в «Меморандуме Танака» написано, что документ передан через министра министерства Императорского двора Японии (Кунай-дайджин) [8, с. 3], что при дворе было совершенно невозможно [1, с. 40].

11. Не существует оригинала на японском языке. Впервые документ был представлен на английском языке представителями Китая.

Может быть, найдутся те, кто заявит, что имеющаяся ныне версия «Меморандума» на японском языке и есть оригинал (с которого уже и делали русскоязычные, англоязычные и т. д. копии), но это совершенно невозможно, потому что в ней, помимо уже упомянутых 10 несостыковок, есть ещё и очень странные с точки зрения японского языка места.

1. В документе есть сочетание иероглифов «十把一束» [8, с. 27], которое не существует в японском языке [4, с. 86].

2. Также есть слова: «帝國主義 (Тэйкоку сюги)» [8, с. 33, 36, 68] (империализм [6, с. 62]) и «四頭政治 (Ёнто: сэйдзи)» [8, с. 56, 64] (четверной контроль, четыре высшие чина [6, с. 59, 61]), — однако эти выражения не могут быть использованы в обращённом к императору документе [4, с. 86]!

3. В «Меморандуме» использовано выражение для названия чина, которого не было в Японии в то время [4, с. 86]. В документе написано «大連長官 (Дайрэн тё: кан)» [8, с. 56] (Главный начальник Даляня), однако тогда этого чиновника звали «關東長官 (Канто: тё: кан)» (Главный начальник Квантунской области).

Выражения с ошибками, слова, которых вообще нет в японском языке, — всё это совершенно невозможно представить в документе, адресованном японцем своему императору. Поэтому тот документ, что сейчас существует на японском языке, не может быть оригиналом. Если учитывать всё выше написанное, становится совершенно ясно, что «Меморандум» создан тем, у кого лишь бедные базовые знания о Японии. Кроме всего прочего в этом документе упоминаются такие факты, которые являются фактами будущего, по отношению к событиям 1927 года.

В виду всего вышеперечисленного, «Меморандум Танака» и в Японии, и в России, и в США, и в Великобритании считается фальшивкой.

Например, в американских исследованиях историков: Джон Дж. Стефан [11, с. 733–745], Юли Сун [13, с. 165], Уильям Фитон Мортон [14, с. 109–110, 205–214, 284–288], Аирис Чанг [10, с. 177–178], — сделан вывод о том, что «Меморандум Танака» — фальшивка. Также в американских и английских энциклопедиях «Меморандума Танака» определяется как «очень сомнительный» документ [12, с. 254].

В СССР «Меморандум Танака» принимался как настоящий документ. В последнее время мнение в его отношении в России меняется, например, В. Молодяков прямо пишет, что этот документ — подделка [3].

«Меморандум Танака» всегда был базой поддерживающей утверждение о мировой агрессии Японии, из логики которого выходило, что и бои у о. Хасан также являются агрессией, о чём часто писали советские историки. Однако «Меморандума Танака» не может быть использован в качестве доказательства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арита Хатироси. Бакахати то хито ва йу. Гайко: кан но кайсо:(Люди зовут меня Бакахати. Воспоминание дипломата) 馬鹿八と人はいふ - 外交官の回想-. Токио.: Ковадэ, 1959. — 302 с.
2. Большая советская энциклопедия. Т. 41. / Под ред. Б. А. Введенского и др. М.: Государственное научное издательство «Большая советская энциклопедия», 1956. — 657 с.
3. Молодяков Василий. «Меморандум Танака»: конец фальшивки. // Новое Восточное Обозрение. URL: <http://ru.journal-neo.com/node/3367> (дата обращения: 24. 12. 2017)
4. Ино: Тэнтаро. «Танака дзё: со: бун» о мэгуру ни сан но мондай (Несколько проблем, связанных с «Меморандумом Танака»)『田中上奏文』をめぐる二三の問題. / Кокусайсайдзи 国際政治. 1964. № 26. с. 72–87.
5. Kawakami K. K. Japan speaks: On the Sino-Japanese crisis. New York. The Macmilan company, 1932. — 184 p.
6. Меморандум о позитивной политике в Маньчжурии, представленный 25 июля 1927 г. премьером Танака императору Японии. / Коммунистический интернационал. 1931. № 33–34. с. 47–62.
7. Хата Икухико. Сё: васи но надзо о оу. Дзё:(Гнаться за загадкой истории эпохи Сё: ва. Т. 1.) 昭和史の謎を追う[上]. Токио.: Бунгэйсюндзюн, 1993. — 416 с.
8. Никка Курабу. Синадзин но мита нихон но ман-мо: сэйсаку (Японская политика в отношении Маньчжурии и Монголии, увиденная глазами китайцев) 支那人の見た日本の満蒙政策. Токио.: Никка Курабу, 1930. — 70 с.
9. Это: Синкити. Это: Синкити тэсакусю: дай сан кан: Ниддзюсэйки ниттю: канкэйси (Сборник литературных работ Это: Синкити, Т. 3 История взаимоотношений Японии и Китая в 20 веке) 衛藤藩吉著作集 第三巻 二十世紀日中関係史. Токио.: То: хо: сётэн, 2004. — 265 с.
10. Chang Iris, The Rape of Nanking: The Forgotten Holocaust of the World war II. London, Penguin Book Ltd., 1998. — 290 p.
11. Stephan John J. “The Tanaka Memorial (1927): Authentic or Spurious?” // Modern Asian Studies. 1973. Vol. 7. No. 4. Pp. 733–745.
12. The Encyclopedia Americana vol. 26. Danbury, Americana corporation, 1979. — 926 p.
13. Sun Youli. China and the Origins of the Pacific War, 1931–1941. New York, St. Martin's Press, 1993. — 244 p.
14. Fitch Morton William. Tanaka Giichi and Japan's China Policy. Folkestone, Dawson, 1980. — 329 p.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 94(470)

Костромин Константин Александрович,
протоиерей, кандидат исторических наук, кандидат богословия,
Санкт-Петербургская Духовная Академия,
k. a.kostromin@mail.ru

МЕЖДУ ВЫБОРОМ ВЕРЫ И ДВОЕВЕРИЕМ: XI ВЕК В РУССКОМ ХРИСТИАНСТВЕ

В статье поставлен вопрос: почему в древнерусской литературе XI века нет следов антиязыческой полемики, а в литературе XII века ее много. Делается вывод, что сложившаяся в результате крещения Руси, благодаря созданному городскому христианскому «микроклимату», русская культура в XII веке испытала коренные изменения в результате распада Киевского государства и последовавших внутренних миграций населения, приведших в города сельское население, сохранившее языческую культуру.

Ключевые слова: язычество, древнерусская литература, христианство, Киевская Русь

Kostromin K. A.

THE CHOICE BETWEEN THE FAITH AND THE DOBLE-FAITH: THE XI CENTURY IN THE RUSSIAN CHRISTIANITY

The article poses the question: why there are no traces of anti-pagan polemic in the Old Russian literature of the 11th century, and there are many traces of it in the literature of the 12th century. It is concluded that, as a result of the baptism of Rus, thanks to the urban Christian "microclimate", Russian culture experienced in the 12th century fundamental changes as a result of the disintegration of the Kiev state and the subsequent internal migration of the population, which led to the rural population and preserved pagan culture.

Keywords: paganism, Old Russian literature, Christianity, Kievan Rus

Эпоха выбора веры началась с первых попыток древнерусских племенных лидеров получить христианскую веру и церковь, которые датируются концом VIII века, и продлилась как минимум до конца X века, когда ее рубежом, по общепринятому мнению, стало «крещение Руси» в начале правления князя Владимира [2. с. 41–93]. Под двоеверием обычно понимают сочетание христианских традиций с языческими элементами, сохранившимися после принятия христианства [3. с. 333]. Казалось бы, первое должно было плавно дополниться вторым. Однако внимательное прочтение памятников литературы Древней Руси такого мнения не подтверждает.

Древнерусская литература берет свое начало в христианскую эпоху в XI веке. В ней четко позиционируются два принципа: Русь уже сделала

свой выбор в пользу христианства восточного обряда и в ней нет язычества. Если первый принцип имеет «трещины», которые показывают, что влияние западноевропейской традиции делает этот выбор внутри уже принятого христианства не окончательным, то второй четко подтверждается источниками. В XI веке практически нет ни одного литературного памятника, в котором можно было бы найти упоминание о язычестве или следы языческого мировоззрения. А в XII веке таких произведений уже довольно много, кроме того возникает и антиязыческая полемика. Этому способствовало и то обстоятельство, что епископат, не говоря уже о низшем духовенстве, не был сильно развит и образован [1, 5].

Сказанное позволяет сделать вывод, что XI век был уникальным христианским веком русской культуры благодаря созданному городскому христианскому «микроклимату». Причинами же появления двоеверия нужно признать кризис христианского мировоззрения в Византии и в Европе в XII веке, сказавшийся и на Руси, распад Киевского государства и последовавшие внутренние миграции населения, приведшие в города сельское население, сохранившее языческую культуру [4].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гайденко П. И. Образование древнерусских епископов (конец X — первая треть XIII вв.) // Христианское чтение. 2014. № 4. С. 6–32.
2. Костромин К. А. Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2013.
3. Панченко А. М. Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000.
4. Петров А. В. От язычества к Святой Руси. Новгородские усьобицы (к изучению древнерусского вечеревого уклада). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
5. Фомина Т. Ю. Принципы подбора кандидатов на архиерейские должности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 3–1 (41). С. 177–182.

Игорь Юрьевич Рогатенюк,
протоиерей, соискатель Санкт-Петербургской
православной духовной академии,
igorrogatenyk@yandex.ru

СООТНОШЕНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТОВ В ЗАПАДНОМ БОГОСЛОВИИ XX ВЕКА: ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

В статье обзорно рассматриваются основные модели соотношения Ветхого и Нового Заветов в католическом и протестантском богословии XX века; проводится анализ описанных моделей с точки зрения православного богословия. Особое внимание уделяется вопросу соотношения Заветов в контексте еврейско-христианских отношений и межрелигиозного диалога.

Ключевые слова: соотношение Заветов, Ветхий и Новый Завет, библейская критика, диспенсационализм, ковенантная теория, эпигенетическая модель, еврейско-христианские отношения.

Rogatenuk I. Y.

THE RELATIONSHIP BETWEEN OLD AND NEW TESTAMENT IN THE WESTERN THEOLOGY OF THE TWENTIETH CENTURY: HISTORICAL AND THEOLOGICAL REVIEW

In the article the review discusses the main models of the relationship between Old and New Testaments in Catholic and Protestant theology of the twentieth century; the analysis of the described models from the point of view of Orthodox theology. Special attention is paid to the ratio of the Covenants in the context of Jewish-Christian relations and interreligious dialogue.

Keywords: the relationship between Covenants, Old and New Testament, biblical criticism, dispensationalism, covenant theory, epigenetic model, Jewish-Christian relations.

Вопрос о том, как христианину следует относиться к ветхозаветным книгам был и остается одним из самых актуальных вопросов богословия. Об этом свидетельствует вся история Церкви [4, с. 63], а также современная пастырская практика [9]. Более того, этот вопрос находился в поле зрения не только богословия, но и философии и тесно связанной с ней литературы.

Стоит признать, что именно на Западе вопрос о соотношении двух Заветов является одним из ключевых. Этому способствовали разные причины: межрелигиозный диалог христиан и иудеев, II Мировая война, деятельность II Ватиканского собора [7, с. 1]. Эти и другие причины привели к образованию в среде протестантского и католического богословия различных взглядов и моделей на соотношение Ветхого и Нового Заветов.

Основной отличительной особенностью современных западных теорий является их взгляд на то, были ли отношения Бога и человека, отраженные в книгах Св. Писания, прерывными или непрерывными [4, с. 63–64].

Современные богословы-лютеранерассматривают Закон и Евангелие как неотъемлемые составные части истории спасения — от грехопадения Адама и Евы до завершения Тысячелетнего Царства. Причем Закон и Евангелие имеют отношение не только к верующим, но и к неверующим, когда Закон обвиняет последних, тем самым приводя их к принятию Спасителя. Верующих же Евангелие побуждает быть благочестивыми и исполнять Божий Закон. Но несмотря на такое контрастное отличие Закона и Благодати, они представляют единое целое, т. к. Бог, по мнению лютеран, продолжает общаться с человеком посредством Закона и Благодати [4, с. 68].

Однако, при самом скрупулезном изучении Писания в протестантизме стало теряться «соотношение ценностей Ветхого и Нового Заветов» [12]. Это соотношение виделось ими как «два равных источника одной веры, взаимно дополняющих один другой, как две равных стороны ее» [12].

Школа библейского критицизма в лице своих представителей видит процесс образования Св. Писания в свете постепенного эволюционного развития иудейской религии. Поэтому в Писании они не видят единства его частей, но напротив, усматривают наличие разнообразных теологий, которые противоречат друг другу. Т. о., библейская история рассматривается как прерывная [4, с. 64].

Другой теорией, постулирующей прерывный характер действий Бога в различных этапах домостроительства, является теория диспенсаций [7, с. 402]. Данная модель предполагает, что прерывность в истории спасения обусловлена тем, что ее предусмотрел Бог, в связи с чем диспенсационалистами делается особый акцент на существовании различий между двумя Заветами.

В основе диспенсационализма лежит представление о том, что история человечества разделена на временные периоды, в каждый из которых действует определенные законы, установленные Богом. Наиболее распространенным является мнение о семи диспенсациях [4, с. 41–46].

Другой моделью соотношения двух этапов домостроительства спасения является ковенантная теория, которая делает акцент на непрерывности в истории спасения. Вся библейская история рассматривается как относящаяся к двум заветам: завету дел, до грехопадения, и завету благодати, который длится до настоящего времени [4, с. 70].

Завет дел был заключен Богом с Адамом, которому за послушание была обещана вечная жизнь. Завет благодати начинает действовать после грехопадения, когда Бог обещает спасти человека через веру: «Согласно Ветхому Завету, люди пришли к миру с Богом тем же путем, каким и мы имеем мир с Богом. То есть, они верили в Христа, Который, с их точки зрения, был еще впереди» [19].

Богословы-ковенанталисты видят соотношение Ветхого и Нового Заветов, как соотношение между хорошим и лучшим Заветами. Данная теория

говорит о синтетических, а не антитетических, отношениях между Заветами, что, при некоторых оговорках, вполне соответствует взглядам отцов Православной Церкви [6, с. 1144].

Следующей моделью является эпигенетическая модель. Суть ее заключается в том, что Божественное Откровение рассматривается по аналогии с ростом дерева, которое при своем росте проходит ряд стадий: семя — саженец — зрелое дерево. Данная модель настаивает на том, что Божие Откровение не может быть несовершенным, несмотря на то, что последующие откровения могут содержать новые или большие знания [4, с. 70]. Эпигенетическая модель может рассматриваться как некий синтез диспенсационализма и ковенантной модели.

Что же касается Римо-Католической Церкви, то последняя в середине XX в. под влиянием новых методов исследования «коренным образом изменила свою позицию относительно Писания» [17, с. 3]. При понтификате папы Пия XII была опубликована энциклика *Divino afflante Spiritu* (1943), в которой говорилось о том, что для католических богословов применение запрещенных прежде методов исследования, не предоставляет угрозы. Теперь Моисей уже не считался автором Пятикнижия, а язык первых глав книги Бытия считался метафоричным и не содержащим исторической правды. Католическим богословам, т. о., был дан зеленый свет, чтобы вольно оценивать вопросы авторства и датировки библейских текстов, что неминуемо привело бы к утрате понимания духовного единства двух Заветов [15, с. 7].

Ситуация поменялась в 1964 г. во время заседаний II Ватиканского собора. Тогда, с одной стороны, была принята инструкция Папской библейской комиссии, которая «предостерегала католиков от буквалистского подхода к Евангелиям», а с другой — мнением собора о безошибочности Писания [15, с. 8]. Налицо некая двойственность подхода.

После окончания II Ватиканского собора новая редакция литургических чтений включала в себя, помимо новозаветных, и ветхозаветные чтения, что, помимо всего прочего, явилось наиболее важным нововведением [15, с. 8]. Что «сто лет назад звучало почти аксиоматически утверждение, что католики Библию не читают; XX век кардинально изменил такое положение вещей» [15, с. 10].

Стоит отметить, что для современных католических богословов несомненным является утверждение о необходимости изучения Ветхого Завета для христианина [15, с. 70]. Современные католические и протестантские учебники и пособия по изучению Писания обязательно касаются вопроса соотношения двух Заветов [3, с. 14; 14, с. 6–7].

Такие события, как Холокост, создание государства Израиль, II Ватиканский собор, еврейско-христианский диалог на Западе привели к некой богословской переоценке всех предшествующих взаимоотношений между западным христианством и иудаизмом. В «католичестве и протестантизме уважение

к иудаизму усилилось столь заметно, что возникают реалии, которые были немыслимы всего лишь несколько десятилетий назад. Пересмотр христианского богословия осуществляется на официальном уровне: все церкви оказывают противодействие антисемитизму и учат, что Иисус был евреев. Проблема миссии к евреям во многом утратила актуальность» [8, с. 3]. Однако, не все западные христиане, однако, были согласны с такими изменениями [8, с. 12].

Отсутствие богословского видения сложных отношений между Богом и ветхим Израилем, отрицание или вольное обращение с Ветхий Заветом не как со Словом Божиим приводили некоторых авторов к необдуманным заявлениям [17, с. 25].

Конец XIX значительная часть XX века были ознаменованы особым интересом к т. н. еврейскому вопросу в нашей стране, который был связан не только с вопросом национальности, но имел и богословское измерение. Мнения были диаметрально противоположные [1, с. 75]. С одной стороны, можно назвать С. А. Нилуса [11, с. 141–150], архиеп. Никона (Рождественского) [10, с. 446–449], с другой — В. М. Соловьева [13, с. 57], прот. Сергея Булгакова [13, с. 9] и многих других. Особо стоит упомянуть работу свящ. Александра Глаголева «Ветхий Завет и его непреходящее значение в Христианской Церкви», появившуюся в начале XX в. [5, с. 7].

Вышесказанное свидетельствует о том, что вопрос соотношения двух Заветов крайне актуален, он — живой. Да иначе и быть не может. Достаточно вспомнить Послание к Римлянам ап. Павла — и все станет ясно. Мы не должны забывать, что святые отцы именуют Церковь Новым Израилем [14, с. 151]. Поэтому все мы призваны к осмыслению этой тайны временного отпадения богоизбранного народа и принятия в Церковь бывших язычников. «Мир после Голгофы стал жить совершенно иначе. Это был уже другой мир, христианство привнесло в него слишком многое. В том числе и еврейский вопрос» [13, с. 13].

ЛИТЕРАТУРА

1. Агурский М. Борьба вокруг ВЗ в России перед революцией // Вестн. РХД. 1979. № 130. С. 75–83.
2. Библия, Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: Изд. Моск. Патр., 1988. — 1376 с.
3. Введение в Ветхий Завет / Под ред. Эриха Ценгера (Серия «Современная библистика»). — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. — 802 с.
4. Верклер. Генри А. Герменевтика: Принципы и процесс толкования Библии. Русскоязычное. Gospel Literature Services. Schaumburg, Illinois, U.S.A. 1995. — 133 с.
5. Глаголев А. А. свящ. Ветхий Завет и его непреходящее значение в Христианской Церкви. — Киев, 1909. — 61 с.
6. Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата. Т. 1–3. С. 1144.

7. Исаев С. А. Диспенсационализм / Православная Энциклопедия. Т.XV. М, 2007. С. 401–402.
8. Кесслер Эдвард. Введение в еврейско-христианские отношения (Серия «Диалог»). — М.: Издательство ББИ, 2013. — ххiii + 306 с.
9. Максимов Юрий. Неинтересный Ветхий Завет [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <http://azbyka.ru/neinteresnyj-vetxij-zavet> (дата обращения 08.12.2017).
10. Никон (Рождественский), архиепископ. «Козни врагов наших сокруши...». Дневники 1910–1917. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. — 1312 с.
11. Нилус С. А. Собрание сочинений в пяти томах. Т. V. М., 2013. — 656 с.
12. Помазанский Михаил, протопресвитер. [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Pomazanskij/vetxij-zavet-v-novozavetnoj-tserkvi/ (дата обращения 08.12.2017).
13. Разумовский Ф. В. Кто мы? Еврейский вопрос — русский ответ / Сост. и ред. Н. Астахова. М.: «Печатная слобода», 2017. — 152 с.
14. Ролофф Юрген. Введение в Новый Завет / Пер. с нем. (Серия «Современная библистика» — Bibliotheca Biblica). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011 — viii + 227 с.
15. Святой Иустин Философ и Мученик. Творения. М.: «Паломник», «Благовест», 1995. — 491 с
16. Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под. ред. Хейза М. А., Джирона Л. / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 673 с.
17. Шафаревич И. Р. Трехтысячелетняя загадка. Тайная история еврейства. М.: Алгоритм, 2016. — 432 с.
18. Ryrie C. Charles. Dispensationalism Chicago, Moody Press, 1995–176 p. Available from: <http://shopecshop.org/Searchable%20Riches!/Authors/Ryrie,%20Charles/Dispensationalism.pdf> [Accessed 01/12/2017].
19. Sproul R. C. Everything Old Is New. *Ligonier Ministries*. Available from: <http://www.ligonier.org/learn/articles/everything-old-new/> [Accessed 01/12/2017].

Гаевская Надежда Зеноновна,

соискатель Русской христианской гуманитарно академии,
pavlina.0078@mail.ru

ЮРОДСТВО ХРИСТА РАДИ. К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ

В статье рассматриваются вопросы формирования понятия юродства в культурной традиции. Исследуется история возникновения понятия «salas» как праформы понятия юродства. Исследование сосредоточено на религиозных смыслах понятия и его дифинициях. Ключевые религиозные смыслы понятия юродства: подвиг, кенозис, священное безумие. Понятие юродства стало традиционным для русской культуры и передает в содержании уникальный ментальный опыт.

Ключевые слова: юродство, понятие, определение, кенозис, подвиг

Gaevskaya N. Z.

HOLY FOOL IN THE NAME OF CHRIST. TO QUESTION CONCEPTS

In the article the questions of formation of the concept of foolishness in cultural traditions. The author investigates the history of the concept of “salas” as the shape of the concept of foolishness. The survey focused on the religious sense of the concept and its definitions. The key religious meanings of the concept of foolishness: feat, kenosis, Holy madness. The concept of foolishness has become traditional for the Russian culture and passes in the content of the unique mental experience.

Keywords: foolishness, concept, definition, kenosis, feat.

Современная культурология определяет юродство как культурный и религиозный феномен социальной действительности. На сегодняшний день существует большое количество определений юродства, и несмотря на то, что они описывают один и тот же феномен, иногда различаются до противоположности. В словаре Ожегова дается два значения слова «юродивый» — 1. Чудаковатый, помешанный; 2. Безумец, обладающий даром пророчества. К. Г. Исупов, современный петербургский философ, историк русской и мировой культуры, сосредотачиваясь главным образом на христианском понимании этого феномена, определяет юродство как экстремальную форму самоотречения, вид практической религиозно-бытовой аскезы внеустановного содержания; тип святости [2]. Однако существуют исследователи, которые весьма критически оценивают юродства, например, русский этнограф и историк XIX в. И. Г. Прыжов. Он рассматривает юродство вне христианского контекста и смотрит на юродивых как на хитрых прохиндеев, либо на психически больных людей [6, с. 256]. Известный исследователь юродства академик С. А. Иванов, стремясь избежать религиозного толкования, рассматривает юродство как культурный феномен. Так, он пишет: «Юродивым будет именоваться человек, который публично симулирует сумасшествие, прикидывается дураком или шокирует окружающих нарочитой разнуздан-

ностью» [1, с. 9]. Но это определение необходимо сузить: разного рода экстравагантность может быть названа юродством лишь в том случае, если ее свидетели усматривают за ней не просто душевное здоровье или сугубую нравственность, а еще и некую особую мотивацию, отсылку к иной реальности. Таким образом, можно говорить о том, что в русской культуре сформировалось понятие юродства, включающее как религиозные, так и внерелигиозные признаки.

Интересным и, как нам кажется, более близким к православному пониманию юродства является понимание В. Н. Назарова, который считает юродство одним из подвигов христианского благочестия, особым, парадоксальным видом духовного подвижничества, заключающегося в отречении от ума и добродетели, и в добровольном принятии на себя образа безумного и нравственно падшего человека [4, с. 602]. «Юродство Христа ради составляет столь редкий, столь трудный и вместе с тем высокий христианский подвиг, на который призываются Господом Богом только особенные избранники и избранницы, сильные телом и духом. Лишенные по-видимому разума человеческого, они прозревают тайны сердец человеческих, предрекают будущее, врачуют недуги, — и избавляют от немощей духовных своими наставлениями», — так формулирует понятие о юродивых и юродстве прот. Ковалевский. Такие дефиниции юродства как вид религиозного служения, подвиг стяжание Духа Святого в мнимом безумии отражают религиозный характер понятия. Русская православная культура и сегодня хранит и передает особый духовный опыт — опыт христианского подвижничества, одним из чинов которого являются блаженные юродивые во Христе, а многочисленность и противоречивость толкований говорит об уникальной ситуации поиска актуальных смыслов феномена в культурном пространстве и формировании понятия о юродстве как культурном явлении.

Сфера религиозных смыслов юродства содержит уникальную, хранящуюся в индивидуальной либо коллективной памяти ценностную и переживаемую информацию. Понятие таким образом репрезентирует религиозные представления, отражает содержание ментального сознания и формирует «картину мира».

Юродство — это особый род православного подвижничества. Такое определение решает две главные задачи. Во-первых, указывает смысловое содержание - вид подвига. Во-вторых, отсекает различные формы «кликушества», лишённые истинного православного содержания. Юродство- форма религиозного поведения, исторически восходящее к византийским образцам. Кодекс поведения юродивого — стремление «ругаться миру». В русской культуре первые переводы житий юродивых (св. Андрея Царьградского, св. Нифонта, св. Василия Нового) известны с 1240 года. Древнееврейское *מורו* (глупость) и греческое «*salas*» (страдающий головой), использовавшиеся для обозначения юродства, переводятся в русских агиографических

текстах как «буй», «похаб» и «уродивый». Непосредственно слово «юрод», «юродивый» зафиксировано в словарях со середины XVI века и является исконно русским.

Для обзора истории происхождения понятия религиозного юродства обратимся к Священному Писанию, в котором рассматриваются понятия «мудрость» и «глупость» в плоскости обыденной жизни (критерий разумности) и плоскости отношений человека с Богом (критерий исполнения заповедей). Для так называемого бытового безумия используется термин «ἐπιληπτός» (1 Цар. 21:13–15). Мудрость понимается в Ветхом Завете как исполнение или следование Божественным заповедям, верность человека его завету с Богом (Пс.110:10; Притч.9:10). Соответственно, глупостью называется отступление от Божественных заповедей. Человек, нарушающий заповеди (Ис. 32:6) определяется термином «nabal», но вместе с тем употребляется и термин «ῥωρό». В Новом Завете Христос употребляет слово ῥωρό «глупый» (Мф. 5:22; 23:17; 19) и ἄφρων «неразумный» (Лк. 12:20) — в иудейском смысле. Когда апостол Павел говорит о безумстве ради Христа (1 Кор.4,10), он имеет в виду бытовое безумие. Этими словами утверждается то, что некоторые поступки, которые кажутся безумными с точки зрения обыденной жизни, на самом деле являются мудростью в контексте взаимоотношений человека и Бога. Таким образом, помимо бытового смысла Священное Писание знает два рода безумия: безумие во Христе (1 Кор. 4:10) и безумие мира сего (Рим. 1:21–23). Ветхозаветное юродство характеризуется внешним гротеском в поведении пророков, обличением и уличением в речах пророков, тем, что в культурологических исследованиях получит название провокативных приемов. Пророки (Иов, Иеремия, Седекия, Товит, Иона) терпят нищету и насмешки, незаслуженную скорбь, обиды, они смиряются и в унижении проходят долгий путь к Господу. С. А. Иванов указывает, что во всех этих контекстах пророка называют meshugga (сумасшедший), в ассирийских пророчествах аккадское слово muhhum (безумный, одержимый) — это термин для обозначения пророка. Обоснование юродства как святой глупости мы видим в Новозаветных текстах, в Первом послании к Коринфянам ап. Павла: «...иудеи требуют чудес, и эллины ищут высшей мудрости, а мы проповедуем Иисуса Христа распятого, для иудеев соблазн, для эллинов безумие», «немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. I, 22–25). Соблазн и параллельная трактовка «скандал» становятся определениями юродской провокации. Главный источник обоснования безумия во Христе Послание к Коринфянам и Послание к Римлянам. «То, что является мудростью в глазах мира, есть безумие в глазах Божьих, называя себя мудрыми, обезумели.» (Посл. К Рим. I, 22). Безумным называют Самого Иисуса Христа, по образу и подобию которого подвизаются в подвиге юродивые, стремятся претерпеть то, что он претерпел, подражать Христу в крестных страданиях. Быть безумным в глазах человеческих становится

путем избранных, путем блаженных. Апостол Павел утверждает подвиг безумия во Христе: «Мы безумны Иисуса Христа ради», — и призывает к нему: «Если кто думает быть мудрым, тот будь безумным, чтобы быть мудрым». Параллельное цитирование текстов первого и второго послания к Коринфянам ап. Павла являются обоснованием подвига юродства мнимого безумия Христа ради: «Нам, последним посланникам, Господь Бог судил быть как бы приговоренным к смерти, потому что мы сделали позорищем для мира.» «Мы безумны Иисуса Христа ради, а вы мудры, мы немощны, а вы крепки, вы во славе, а мы в бесчестии».

Для рассмотрения понятия юродства с содержательной стороны обратимся к формулировке «юродивый Христа ради». Эти слова отражают представление о том, что в христианстве приобретает смысл не какое-либо дело само по себе, а намерение, с которым оно совершается. Кенотические характеристики подвига юродства становятся предметом многих современных исследований. Преп. И. Кассиан пишет о том, что всякое дело тогда ценно, когда совершается ради самого добра, поэтому и к наименованию подвига «юродство» в православии прибавляется «Христа ради» [3, с. 698]. Поступки, внешне кажущиеся неверными и вводящими в грех, по сути своей меняют свое значение, когда мы обратимся к внутреннему смыслу поступков юродивых. Слова «ради Христа» означают не просто мотивировку, «ради Христа» — это способ или принцип осуществления действий. Жить и делать что-то ради Христа — значит делать так, как Он заповедал. «Подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4:16). Этими словами апостол описывает путь христианского спасения, и этот путь, как было уже указано, есть подражание Христу. В книге пророка Исайя мы читаем: «Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни. Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего [было] на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис. 53:3–5). Путь юродства — это путь в подражании Христу и является свидетельством Божьего слова. Однако подражание Христу не ограничивается исключительно внешней стороной — подражание земным страданиям. Христос в Себе воплотил все виды подвига: монашество, когда удалился в пустыню на 40 дней; исповедничество, когда Сам будучи Истиной страдал. В число этих подвигов вошло и юродство. Это не означает, что Христос вел себя как юродивый, но вся Его проповедь и распятие были «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23). Михаил Тарлев в исследовании о кенозисе пишет: говоря об уничижении Сына Божия до принятия Им образа раба, она (идея уничижения или богоснисхождения) подрывает языческое представление о Божестве грозном, неумолимом, недоступном ни для прошений, ни для славословий. Идея кенозиса служит фундаментом основных христианских добродетелей: смиренномудрия, самоограничения и смирения на благо других. Кенозис дает последнее основание для решения вопросов страдания праведника,

которые с глубокой древности занимают человеческий ум [7, с. 35]. Таким образом в понятии религиозного юродства воплощается идея об уничижении и подобию Христу.

Подвиг юродства-подвиг в миру. Амбивалентное отношение к юродству явствует уже из его древнерусского обозначения: юродивые назывались похабами, блаженными, бесчинное поведение юродивых (похабство) ориентировано на благодать, а не на нормативное поведение. Кроме того, эсхатологическая ориентация русского юродства создавала свободу от рутинных бытовых предпочтений. Жизнь в миру, в рыночной или кабацкой толпе не менее характерна для юродивых, чем присутствие в монастыре и церкви, где они шаловали, по характеристике протопопа Аваакума. Общение с людьми юродивого проходит на грани безумия, юродивый дерется, кидается камнями, это антиповедение с одной стороны, провоцирует на преследование юродивого, избивание, издевательства, с другой - может восприниматься как пророческое, характеризующее блаженного как представителя иного. Юродивый отказывается от обычной жизни общества, от своего социального положения, уходит от мира в мир, отрекаясь от своего мирского состояния, чтобы быть, осуществить бытийственность в молитве и подвиге, и свидетельствовать об Истине, спасая ближних. Понятие религиозного юродства отражает идею ухода от мира ради его спасения. По формам юродство подражало христианскому мученичеству в отказе от традиционных социальных связей, брака, семьи, от дома, имущества и милостыни.

Важным аспектом становления понятия юродства становится функциональный, а именно дидактический. Современные исследования в области культурологии говорят о юродстве как о проповеди, подразумевая под проведью акт социальной интеракции, акт актуальной презентации «бытия» человека, раскрываемого перед лицом другого человека. Подвиг юродства есть проповедь, он как и всякий другой подвиг, направлен не только на личное спасение подвижника, но и на спасение ближних. Истоки такого понимания спасения не как личного подвига, но как совместного спасения, кроются в православной экклезиологии. По православному учению, человек создан по образу и подобию Божию. При таком понимании спасение человека неотделимо от спасения его ближних. Именно поэтому апостол Павел призывает нас носить тяготы друг друга (Гал. 6:2). Применительно к юродству можно говорить о нескольких сторонах ношения этих тягот ближних, или помощи в деле спасения. Подвиг юродивого есть сплошное служение своим ближним. Своим отказом от мира они бросают вызов всему земному и свидетельствуют о Христе. Е. Н. Погожев (Поселянин) в 1910 году писал: Юродивый подвергает себя постоянным поруганиям, презрению и ударам, голоду, жажде, зною, всем лишениям бесприютной жизни. Принимая на себя личину малоумного, странного человека, истинный юродивый полон высокой мудрости, в поступках с виду низких сохраняет дух возвышенный; непрестанно осме-

иваемый миром, полон величайшей любви к человечеству, а в бесстрашных обличениях своих имеет в виду назидание и спасение ближних [5, с. 303].

Таким образом понятие юродства имеет как религиозные, так и внерелигиозные признаки. Религиозное юродство есть вид аскезы, экстремальная форма религиозного поведения, подвиг, тип святости. Этимологический анализ позволяет сделать вывод об устойчивой фиксации понятия в тематической семантике на территории Греции, Ближнего Востока и Византии в соответствующих языковых группах. Религиозное содержание понятия юродства выражается в таких семантических парах, как святое безумие, святая глупость, передающих парадоксальность понятия. Религиозное содержание понятия сформировано в контексте библейских смыслов и включает как ветхозаветные, так и новозаветные представления. Понятие юродства отражает идеи кенозиса, подвоя Христа, проповеди смирения и нищеты духа в миру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. — М., 2005. с. 9.
2. Исупов К. Г. Юродство. URL: http://summa.rhga.ru/edin/proe/detail.php?rraz=&ELEMENT_ID=1493 (дата обращения: 18.04.14).
3. И. Кассиан Римлянин, преподобный. Собеседования египетских отцов. — М., 2008. с. 698.
4. Назаров В. Н. Юродство. // Этика: энциклопедический словарь. — М., 2001. с. 602.
5. Поселянин Е. Русские подвижники 19-го века. — СПб., 1910. с. 303
6. Прыжов И. Г. Двадцать шесть московских пророков, юродивых, дур и дураков // Прыжов И. Г. Нищие и юродивые на Руси. — СПб., 2008. с. 256.
7. Тарлев М. Христианское юродство.// Основы христианства. Т. 3. — М: Сергиев Посад., 1908. с. 35.

Штонда Юлия Александровна,
аспирант Воронежского государственного университета,
магистрант Свято-Филаретовского православно-христианского института,
juljashtnda@gmail.com

БИБЛЕЙСКИЕ МОТИВЫ В ПИСЬМАХ ДИТРИХА БОНХЁФФЕРА ДРУГУ

В статье рассматриваются письма известного немецкого богослова и участника немецкого сопротивления Дитриха Бонхёффера, написанные в период с 1943 по 1945 гг. Анализируются способы обращения Дитрихом Бонхёффером к текстам Священного писания. В этой связи выявляются особенности личных писем богословов, значимые для организации типа текста «личное письмо».

Ключевые слова: библеизмы, личное письмо, богословский дискурс

Shtonda J. A. BIBLE MOTIVES IN THE LETTERS OF DIETRICH BONHOEFFER TO HIS FRIEND

The article discusses the letters of famous German theologian and active member of anti-Nazi movement Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) from gestapo prison. The methods of the text of Bible in his letters are analyzed. in this context special aspects of private letters of theologians are studied.

Keywords: biblical words, a private letter, theological discourse

Крылатые выражения, цитаты, имена из Библии можно наблюдать не только в религиозных текстах, но и в художественных произведениях, философских эссе, в политических речах и даже в повседневном общении. Такие слова и выражения как *Хам*, *Ноев ковчег*, *око за око* могут использоваться как коммуниканты, хорошо знающие текст Библии, так и мало знакомые с ним [3, с. 13].

В разных ситуациях устного общения и разных жанрах письменной коммуникации авторы прибегают к текстам Священного Писания с разными целями (о функционировании библеизмов в различных типах дискурса см. подробнее в [2, 4, 5]). Необходимо отметить, что в течение столетий развивалась духовная поэзия, сочинялись гимны, богословские трактаты и другие сочинения, посвященные различным богословским вопросам. Моно- и/или поликодовые тексты, порождаемые в соответствующих условиях, очевидно, в большей или меньше степени явно или опосредованно опирались на тексты Священного Писания, так как содержательным стержнем подобных текстов становятся либо библейские сюжеты в целом, либо их отдельные фрагменты/эпизоды, либо характеры героев или их реакции на те или иные проблемы. Поскольку такие сочинения укоренились как в церковной

и общенаучной гуманитарной традиции, так и в обыденном общении, мы условно различаем библеизмы в узком и широком смысле.

К библеизмам в узком смысле целесообразно отнести слова, устойчивые выражения и цитаты из Библии, например: *Der Hauptmann von Kapernaum, περτομῆ (Beschneidung)*, а также аллюзии и реминисценции на библейские сюжеты: *Es ist Matthäus 8,17 ganz deutlich, dass Christus nicht hilfkraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens!* [7, s. 534] Библеизмы в узком смысле имеют прямое отношение к библейскому тексту. Слова, устойчивые выражения, цитаты, аллюзии, реминисценции, относящиеся к богослужебным текстам, духовной поэзии, аскетической литературе, а также проповедническим интерпретировать как библеизмы в широком смысле, которые связаны с текстом Библии опосредованно через толкование этого текста теми или иными участниками религиозного/теологического дискурса. Степень известности библеизмов обеих групп различна для разных участников общения; и эта характеристика библеизмов также может стать значимым критерием при анализе изучаемых единиц. Кроме того, для описания важна принадлежность библеизма в широком и узком смысле к той или иной культуре. Например, немецкий протестантский богослов и автор духовных песнопений Пауль Герхард, сочинения которого часто упоминает Д. Бонхёффер в своих письмах другу [7, с. 206, 246, 265, 449], очевидно, мало известен среди православных христиан в России.

Характерно, что личное письмо как тип текста и личное дружеское общение как формат дискурса вряд ли можно охарактеризовать как прототипические для функционирования библеизмов обеих групп.

В этом контексте особый интерес представляет изучение письменного наследия Дитриха Бонхёффера (1906–1945) — известного протестантского богослова, члена движения немецкого сопротивления, претерпевшего мученическую смерть 9 апреля 1945 года в лагере Флоссенберг после двух лет, проведенных в гестаповских тюрьмах [см. подробнее биографию Д. Бонхёффера в [6]]. В последние годы жизни, находясь в заключении, Д. Бонхёффер продолжает интенсивно трудиться и пишет богословский трактат, художественную прозу, поэтические произведения, философские эссе, проповеди и размышления над текстами Священного Писания. О своих письменных трудах он пишет своему близкому другу Эберхарду Бетге — пастору, богослову, который впоследствии стал издателем письменного наследия Дитриха Бонхёффера [9, с. 108]. Идеи, высказанные Д. Бонхёффером в личных письмах другу, до сегодняшнего дня являются предметом активной дискуссии среди западных богословов (см. довольно детальный анализ проблематики, например в [8]).

Несомненно, письма Дитриха Бонхёффера изобилуют библеизмами в узком и широком смысле. Характерно, что названные единицы представлены в изучаемых письмах в разнообразных формах, а также разными спо-

собами, и это позволяет адресанту решать разные коммуникативные и когнитивные задачи.

В данной статье мы подробнее рассмотрим библеизмы в узком смысле, поскольку подобные единицы часто используются в письмах Д. Бонхёффера и выполняют в тексте разнообразные функции: позволяют автору писем максимально сжато говорить о волнующих его проблемах, аргументировать свою мысль, доказывать свою точку зрения и др. В своих сочинениях Д. Бонхёффер активно обращается к текстам Священного Писания, достигая при этом разных целей.

Так, библеизмы являются в его письмах наиболее кратким способом рассказать о самых важных своих переживаниях. Например, в первом письме другу за 18.11.1943 Д. Бонхёффер пишет: ...*Gerade das Durchstehen eines solchen Grenzfalles mit aller seiner Problematik mein Auftrag sei und wurde darüber ganz froh und bin es bis heute geblieben. 1 Petr 2,20; 3,14* [7, S. 188]. Ссылки на отрывки из Библии приводятся Д. Бонхёффером в общепринятых в немецком теологическом сообществе сокращениях: *Eph*, *Röm* (*Eph.*=Brief des Paulus an die Epheser; *Röm.* =Brief des Paulus an die Römer). Данный способ цитирования текста Библии является одним из основных в письмах Бонхёффера, поскольку тем самым в максимально сжатой форме Бонхёфферу как адресанту предоставлялась возможность сказать о самых важных переживаниях, так как его адресат/собеседник отлично знал этот текст.

В ряде случаев Д. Бонхёффер прибегает к аллюзиям на библейские сюжеты, не указывая, однако, какие именно отрывки из Священного Писания он имеет в виду, рассуждая о той или иной проблеме. Например, в некоторых письмах Д. Бонхёффер обращается к заимствованиям из греческого и латинского языков: *Ich bin im Blick auf das Kommendefastgeneigt, das biblische $\delta\epsilon\iota\lambda\omicron\varsigma$ zuzitieren*, [7, с. 401]. В переводе с греческого языка $\delta\epsilon\iota\lambda\omicron\varsigma$ означает *должно*, что является аллюзией на Мк 8:31. Особенное значение греческие термины имеют при размышлениях над богословскими вопросами. В этой связи следует подчеркнуть, что некоторые личные письма другу Д. Бонхёффера (ок. 15 из 47, написанных в период тюремного заключения) по своей структуре больше напоминают богословский трактат, чем личное письмо (подробнее о характеристиках личного письма творческой интеллигенции см. в [1, с. 30–37]). Письма богословов имеют свои характерные особенности, среди которых важное место занимает активное обращение к текстам Библии. При этом очевидно, что в теологическом дискурсе библеизмы преимущественно используются сознательно, чтобы аргументировать свою точку зрения относительно различных богословских вопросов.

В письмах другу Д. Бонхёффер довольно регулярно обращается и к прецедентным именам из Библии, например: *Das Urteil über Hiobs Freunde* [7, S. 456]. Он часто приводит имена персонажей притч, героев библейских сюжетов. Фактически, называя какого-либо героя из Библии, Д. Бонхёффер гово-

рит о ситуации, актуальной для осмысления верующими. в некоторых случаях он дает краткую характеристику персонажам: *“Bekehrungen” imengeren Sinnedes Wortes (Zachäus)*... [7, s. 536].

Таким образом, опираясь на библейские сюжеты, заимствования из греческого оригинала текста Библии, Д. Бонхёфферу удается максимально сжатыми средствами передать своему другу большие пласты сведений в условиях отсутствия возможности личного общения и в ситуациях обсуждения значимых для автора писем богословских вопросов. Подобное обсуждение для Д. Бонхёффера было чрезвычайно важно, так как он считал новыми для себя вопросы, которые поднимал в письмах другу, мысли ещё не были сформулированы достаточно ясно, и даже переписка с другом на богословские темы давало новую пищу для размышлений и помогло ему критически оценивать свои самые новые богословские труды [6, s. 966].

Анализ дружеской переписки Д. Бонхёффера и Э. Бетге позволяет утверждать, что изучение форм бытования библеизмов и способов обращения к ним в разных форматах дискурса и/или типах текста представляет собой довольно серьезную проблему, требующую детального изучения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белунова Н. И. Дружеские письма творческой интеллигенции конца XIX — начала XX в. (Жанр и текст писем) / Н. И. Белунова. — СПб.: Изд-во С. — Пб. Ун-та, 2000. — 140 с.
2. Боллигер Е. И. Сопоставление использования библеизмов в институциональном дискурсе разных культур: дис... канд. фил. наук. Тверь, 2005. — 141 с.
3. Орлова Н. М. Библейский текст как прецедентный феномен. Автореф.. д-ра фил. наук. Саратов, 2010. — 50 с.
4. Прибытько Е. Н. Библеизмы в языке современных газет. Автореф... дис. канд. фил. наук. Воронеж, 2002. — 20 с.
5. Штонда Ю. А. Функции библеизмов в воскресных проповедях митрополита Антония Сурожского // Язык, коммуникация и социальная среда — Language, Communication and Social Environment: ежегодное научное издание / под ред. К. М. Шилихиной. — Вып. 14 / Воронежский гос. Университет. — Воронеж: НАУКА-ЮНИПРПСС, 2016. — С. 225–238.
6. Bethge E. Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. München: Chr. Kaiser Verlag, 1970. — 1099 s.
7. Dietrich Bonhoeffer. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft // Dietrich Bonhoeffer Werke Band 8. München: Güterloher Verlagshaus, 2015. — 796 s.
8. De Gruchy, Plant S., Tietz C. Dietrich Bonhoeffer's Theologie heute. Ein Weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus? Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 2009. — 422 s.
9. Tietz C. Dietrich Bonhoeffer. Theologie im Widerstand. München: Verlag C. H. Beck, 2013. — 144 s.

Шевелева Лидия Дмитриевна,
магистрант Русской христианской гуманитарной академии,
perspectiwa@yandex.ru

ДУХОВНОЕ И ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ЦАРИЦЫ АЛЕКСАНДРЫ ФЕДОРОВНЫ РОМАНОВОЙ

В статье рассматриваются некоторые актуальные вопросы духовного и педагогического наследия последней российской царицы Александры Федоровны Романовой. Личный духовный опыт христианского возрастания императрицы, собственноручные дневниковые записи, письма, личный пример христианского подвижничества и искания Бога, социальное служение, мученический подвиг Царской Семьи свидетельствуют о ценном уникальном духовном и педагогическом опыте императрицы в христианском воспитании детей как опыте восхождения к святости.

Ключевые слова: духовное наследие, христианское воспитание, православная традиция, педагогическое наследие, христианское подвижничество, святость.

Sheveleva L. D.

THE SPIRITUAL AND PEDAGOGICAL LEGACY OF THE TSARINA ALEXANDRA FEODOROVNA ROMANOVA

In the article some topical issues of the spiritual and pedagogical legacy of the last Russian tsarina Alexandra Feodorovna Romanova. Personal spiritual experience of the Christian growth of the Empress, handwritten diary entries, letters, personal example of Christian asceticism, and seeking of God, social Ministry, and martyrdom of the Royal Family bear testimony to the valuable unique spiritual and pedagogical experience of the Empress in the Christian education of children as the experience of the ascent to Holiness.

Keywords: spiritual heritage, Christian education, Christian tradition, pedagogical heritage, Christian asceticism, Holiness.

Главное духовное наследие императрицы — это ее дневниковые записи и письма, которые свидетельствуют о высоком духовном устроении супруги Николая II. «Основной факт всей нашей духовной жизни есть искание Бога, томление о Нем... Это томление о Боге, о Бесконечном определяет динамику всей нашей духовной жизни» [3].

Духовно-нравственные ориентиры Александры Федоровны — искание Бога и необходимость и полезность для души страданий, перенесения со смирением болезней как воли Божией и использования скорбей для духовного роста. «Страдания всегда приближают нас к Богу» [2, с. 75], «Настоящий секрет, как найти Бога, — это посвятить Ему всю свою жизнь» [2, с. 79].

Английское и немецкое воспитание развили в Аликс милосердие и чувство долга, чувство личной ответственности: «Лучший способ перенести ваше горе — это утешать другие измученные души» [2, с. 177]. «Выполняй свой долг, это самое лучшее, остальное предоставь Богу» [2, с. 178]

В воспитании от длительного повторения и упражнения рождается навык, который постепенно обращается в свойство человека, неотъемлемую нравственную черту личности. Здесь педагогическое наследие императрицы.

«Великое искусство — жить вместе, любя друг друга нежно» [2, с. 284], «Родители должны быть такими, какими они хотят видеть своих детей — не на словах, а на деле. Они должны учить своих детей примером своей жизни» [2, с. 285], «Долгом в семье является бескорыстная любовь. Каждый должен забыть свое «я», посвятив себя другому» [2, с. 273], «Всегда любить — это долг» [2, с. 301].

О терпении дочери Ольге:

«Ты постоянно должна обуздывать свой язык и, когда чувствуешь, что собираешься сказать что-то нехорошее или грубое, старайся от этого воздерживаться» [2, с. 366], «Учись делать других счастливыми, думай о себе в последнюю очередь. Будь мягкой, доброй, никогда не веди себя грубо или резко... Будь терпелива и вежлива, всячески помогай сестрам... Покажи свое любящее сердце» [2, с. 365].

Татьяне:

«Иногда Он посылает болезнь для блага чьей-либо души» [2, с. 341], «старайся быть хорошей и послушной и быть хорошим примером для троих младших» [2, с. 341].

Марии:

«Старайся всегда больше всего любить Его и быть хорошей терпеливой маленькой девочкой» [2, с. 385].

Послушание нужно детям для того, чтобы научиться слушаться Бога. Приобрести разумное послушание как христианскую добродетель — одно из условий спасения.

«Дети должны учиться самоотречению. Они не смогут иметь все, что им хочется. Они должны учиться отказываться от собственных желаний ради других людей. Им следует также учиться быть заботливыми... Дети должны учиться приносить пользу родителям и друг другу» [2, с. 287].

Воспитание и образование царских детей был единым духовным процессом и проходил под личным руководством императрицы по тщательно разработанным программам.

«Императрица сама его (сына) воспитывала и даже преподавала науки жизни, внушая правила любви к Богу и ближним... Так мать

вкладывала в юное сердце сына религиозно-благородное чувство, любовь к Богу и людям» — игумен Серафим (Кузнецов) [7, с. 38].

Свидетельство С. Я. Офросимовой о привитии трудолюбия: «Государыня не позволяла Княжнам ни одной секунды сидеть без дела. Они должны были быть всегда занятыми, всегда находиться в действии. Чудные работы и вышивки выходили из-под их изящных, быстрых ручек» [8].

Императрица много времени посвящала рукоделию, благотворительности. Она и ее старшие дочери прошли курсы ухода за ранеными и присутствовали на операциях и перевязках. «Ухаживать за ранеными — мое утешение», «Мы закончили курс хирургии» [2, с. 256], «Сегодня утром мы присутствовали на нашей первой большой ампутации» [2, с. 262].

Особое внимание уделялось *духовному возрастанию* детей: участие в Таинствах Церкви, литургический опыт, молитва, пост, личный пример благочестия родителей, духовная среда, духовное чтение, паломничества, постоянное трезвенное отношение к жизни.

«То, что нас угнетает и ранит нашу гордость, больше приносит пользы, чем то, что волнует и вдохновляет» [2, с. 313]. «Я знаю, что скучно иметь маму-инвалида, но всех вас это учит быть любящими и мягкими» [2, с. 378].

В записях императрицы много выписок из творений святых отцов. Особенно они многочисленны из пр.Серафима Саровского:

«Оскорбления от других должно переносить равнодушно, как бы они не до нас касались. Если же невозможно, то по крайней мере, надобно удерживать язык — по глаголу Псалмопевца: «Смятохся и не глаголах»» [4, с. 85].

Центром духовной жизни Александры Федоровны была *молитва*.

«Молитва так облегчает всем тяжесть земного бремени», «единственный способ преодолеть это — это молиться и просить Господа быть к нам милосердным, и да будет Его воля!» [2].

Императрица молилась по четкам, творила Иисусову молитву.

«На душе светло, чувствую близость Творца Небесного» [1, с. 132], «Как тебе дать почувствовать, чем озарена моя душа? Непонятной, необъяснимой радостью, — объяснить нельзя, только хвалю, благодарю и молюсь. Душа моя и дух Богу принадлежат» [1, с. 135].

Мысли о спасении как главной цели духовной жизни:

«К спасению нужно стремиться каждый день и каждый час... Постоянное трезвение угодно Богу» [2, с. 313].

А. В. Гендрикова:

«Любимой темой для разговоров между Государыней и ее дочерьми была молитва и различные выражения отношения человека к Богу, отношения которые должны стать основой всей духовной жизни» [2, с. 358]. «Быть с Христом в особенности, значит исполнять волю Его; а воля Христа не другого требует, как только попечения о пользе ближнего. А что приносит пользу ближнему, это суть: милостыня, наставление и любовь» [5, с. 94].

Причащении святых Христовых Таин:

«Как хорошо было сегодня утром вместе принять Святое Причащение» [2, с. 254–255]. «Мы должны безоговорочно верить Богу... Вот что означает «уповать на Бога» — абсолютное доверие и послушание» [2, с. 411].

Царская семья — малая Церковь, пример привития детям таких богоугодных черт характера как доброта, честность, простота, кротость, всепрощение, сочувствие, скромность, смирение, любовь.

Служение царицы своей семье можно уподобить *священнодействию*, ведь она *воспитала и привела детей своих к Богу*, и как итогу воспитания — *к святости*. «К святости ведет такой ясный путь» [2].

Личный пример царственных родителей действовал наряду с живыми наставлениями христианского воспитания, с жизнью в Таинствах Церкви, с молитвой, с исканием Бога, с духовным чтением. В мученическом подвиге семьи Царственных Страстотерпцев явлена святость всех ее членов.

Александра Федоровна Романова оставила нам уникальное духовное и педагогическое наследие. Мученический подвиг Царской семьи, опыт христианского образования и воспитания как путь восхождения к святости Царственных Страстотерпцев должен быть востребован нами как опыт церковного Предания, как образец христианского воспитания детей в современном мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Верная Богу, Царю и Отечеству. Анна Александровна Танеева (Вырубова) — монахиня Мария. Автор-составитель Рассулин Ю. Ю. СПб. Царское Дело, 2006.
2. Государыня Императрица Александра Федоровна Романова. Дивный свет. Дневниковые записи, переписка, жизнеописание. Сост. монахиня Нектария (Мак Лиз). Пер. с английского — М.: Русский Паломник, Валаамское общество Америки, 2010.
3. Зеньковский В. В. Религиозное воспитание в семье. Интернет-ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/o-religioznom-vozpitanii-v-seme/
4. Значение семьи. Иван Ильин. Интернет-ресурс http://2planeta.ru/blog/put-dukhovnogo-obnovlenija-ivan-ilin_o_seme_1_znachenie_semi/2014-07-26-39452

5. Капков К. Г. Духовный мир императора Николая II и его семьи. Ливадия, М.; с.Белянка Белгородской обл.; СПб.; Иссилькуль; м.Сольба Ярославской обл. Летопись, 2017.
6. Каледа Г., протоиерей, проф. Домашняя Церковь (Очерки духовно-нравственных основ создания и построения семьи в современных условиях). — М., 1997.
7. Православный царь-мученик. Игумен Серафим (Кузнецов). Паломник. М., 2000.
8. Царская семья. Благословение монастыря святых Царственных Страстотерпцев. Екатеринбург. 2017.

священник Роман Васильевич Соколов,
магистрант Общецерковной аспирантуры и докторантуры
имени святых Кирилла и Мефодия
и Русской христианской гуманитарной академии,
prihod.pokajanie@yandex.ru

ПРИМЕР БЕЗЗАВЕТНОГО СЛУЖЕНИЯ. СУДЬБА СВЯЩЕННИКА АЛЕКСИЯ АЛЬФЕРА

Статья посвящена исследованию служения одного из многих замечательных но, пока, почти безвестных тружеников Русской Православной Церкви в XX веке. Судьба священника-педагога Алексея Альфер, служившего в степной зоне Славгородского уезда, Алтайской губернии, объединившей тогда целый ряд нынешних районов, прекрасно иллюстрирует многочисленные исторические процессы и то, как они отражались на Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: священник Алексей Альфер, безбожная власть, обновленческий раскол, Патриарх Тихон.

Rev. Roman Vasilevich Sokolov AN EXAMPLE OF SELFLESS SERVICE. THE DESTINY OF REVEREND ALEKSIY ALFER

The report is the service of one of the most remarkable yet very little known activists of the Russian Orthodox Church in the 20th century. The life of a clergyman and a teacher Aleksey Alfer, serving people in the steppe zone of Slavgorod county (Slavgorodskiy uyezd) of Altai Governorate, which included at the time a number of present regions, clearly demonstrates many historical processes and the way they influenced the Russian Orthodox Church.

Keywords: Reverend Aleksey Alfer, godless regime, the Renovationist schism, Patriarch Tikhon.

Начало служения на Алтае

Для того, чтобы проиллюстрировать жизнь, благовестнические труды во славу Христову простого священнослужителя нами выбрана судьба священника Алексея Альфера.

Много лет служил священник Алексей на Родинском приходе. В деревне Большереченское вспоминают, что люди, пока не было своего храма, ездили уже не только в Славгород, но и в Родину и так им нравился тамошний батюшка, устроивший церковный хор, школу, произносивший и ученые, и всем понятные замечательные проповеди, в т. ч. и о необходимости устройства Дома Божия, что, несмотря на войну, большереченцы сумели в 1914–1915 г. и у себя построить Свято-Троицкую церковь. Как видим, священник Алексей не уставал миссионерствовать, воздействуя словом Божиим не только на своих прихожан, но и на жителей других сел.

В борьбе с обновленческим расколом

Большевики решили внести раскол в Церкви. В храмах молились и за новых правителей, а канонический Святейший Патриарх Тихон призвал православных «не за страх, а за Совесть работать на Советскую власть» [2, с. 344], но новому режиму не нужна была даже подчиненная Церковь, они мечтали об уничтожении ее.

И на известного в округе священнослужителя Алексея Альфер тоже начались гонения [5]. Священник Алексей Альфер не был виновен ни в чем. Вынужденное отлучение от настоятельства — это, явно, происки безбожных властей, недовольных честным пастырем [10]. Давление властей на добросовестного священника началось, разумеется, не в 1921 г., а почти сразу, как только в обширном Славгородском уезде установилось правление большевиков [11]. В начале священник Алексей Альфер Преосвященным Василием, Епископом Славгородским, возведен в сан протоиерея 23 марта 1923 года [12].

Однако, вскоре епископ Василий прервал каноническое общение с законным Святейшим Патриархом Тихоном, (Белавиным) и перешел на сторону обновленцев [6]. Сохранив преданность и верность Патриарху Тихону, священник Алексей Альфер, переводится на бедный сельский приход [16], лишается протоиерейства и должности благочинного [4], а у «староцерковников» он награждается комилавкой [14], находясь под управлением Архиепископа Омского Виктора [13].

Последние годы жизни

Дальнейшая судьба отца Алексея Альфер была нелегка, безбожные власти всячески преследовали добросовестного священника. Так, в связи с началом коллективизации — новой компании, параллельно с основной целью имевшей задачи ущемления людей, каких власть априори (заранее) считала своими врагами, резко усилилось дополнительное налогообложение [3]. Например: настоятель среднего села (дворов около 500) «получал 25 рублей в месяц плюс квартира, отопление, 200 копен сена, добровольное даяние шерстью, новинкой (от нового урожая) [17].

Те, кто не вступал в колхозы и кооперативные артели, а также «служители культа», то есть священники, облагались не одним годовым подоходным налогом, а двойным и тройным. Когда принесли требования об уплате годового подоходного налога уже в третий раз за 2 месяца, стало ясно, что власти настоятельно хотят убрать батюшку и из Селиверстово ввиду того, что священник Алексей сразу же поставил дело так, что сплоченный приход выступил «единым фронтом» защищая церковь, клириков, веру [9]. Для того времени характерна скудость средств в Церкви, скудости ужасающей, не хватало даже бумаги [15]. Но несмотря на явные гонения во всех приходах активно кипела жизнь [7]. Естественно, в сельсовете милиции, органах ОГПУ-ГПУ возникли опасения, что батюшка сможет объединить сельчан

и против политики коллективизацию. И уже в августе 1929 г. наш герой — Настоятель Петропавловского храма с.Белоярское Барнаульского уезда.

То были года «Великого перелома» перелома станového хребта русского народа. Ссылали лучших крестьян — специалистов по практическому ведению сельского хозяйства, а кричали «ликвидируем кулачество как класс!» [18, ст. 102], резко усилили нажим на Церковь и священство.

В местном районном комитете ВКП (б) решили, во что бы то ни стало избавиться от неугодного священника и, хотя сразу это не удалось, батюшку все же вскоре арестовали [8], и он не вернулся — сгинул где-то в тюрьме или лагерях, как тысячи тысяч новомучеников и исповедников за веру.

Алексей Яковлевич Альфер приговорен: особая тройка при ПП ОГПУ по Запсибкраю 21 июля 1932 г., обв.: по ст. 58–10. Приговор: 5 лет с одновременной заменой меры наказания на высылку в Востсибкрай на тот же срок. Реабилитирован 6 октября 1989 г. Реабилитирован прокуратурой АК [1].

Судьба священника Алексия Альфер, прекрасно иллюстрирует многочисленные исторические процессы и то, как они отражались на Русской Православной Церкви.

Действительно, в начале века шло освоение Сибири, приобщение ее жителей к Православию, усилилась деятельность Алтайской Духовной Миссии, деятельность разнообразная, в том числе подготовка кадров учителей в Бийске и в Томске, центре тогдашнего церковного управления.

И вот из далёкой Виленской епархии приезжает православный человек и начинает работать еще как мирянин в Томском учительском училище, затем он становится диаконом, затем священником и направляется на Алтай. Здесь простой труженик на жатве Христовой священник Алексей служит много-много лет, сплачивает приходы, организует строительство храмов Божиих, непременно проводит педагогическую работу.

Когда же приходят тяжелые времена — не ищет легких путей, не подлаживается под поощряемый властями обновленческий раскол, а борется за Единство Церкви. Он всегда с прихожанами, где бы не служил, сплачивает их, учит жить по Христу, ведет свое стадо, оберегая от соблазнов. И за это всегда гоним в безбожные времена для страны, облыжно обвинен, арестован и сгинул в узилище.

ЛИТЕРАТУРА

1. База данных репрессированных священнослужителей и монахов (монахинь), имевших отношение к Алтайскому краю по месту рождения, служения, заключения или кончины. URL: <http://altay-seminary.ru/confess/showconf/> (дата обращения: 30.11.2017)
2. Донцова И. И. Святейший Патриарх. Москва, 2000. — с. 344
3. Квитанция № 658785 серии ВО Славгородского отделения Государственного банка. Подлинник в собственности автора.

4. Определение Славгородского церковного управления священнику села Родинского, благочиние № 5 от 8 февраля 1924 г. за № 30 с печатью управления, подписью и собственноручной припиской Епископа Василия Лысенко, председателя Славгородского уездного управления. Подлинник в собственности автора.
5. Отношение № 314 Томского Епархиального Управления Священнику Алексею Альфер от 31 мая — 13 июня 1921 г. Подлинник в собственности автора.
6. Письмо на именном бланке Епископа Василия Иоанновича Лысенко от 17.XII. 1924 г. Подлинник в собственности автора.
7. Протокол № 1 Приходского совета села Журавлихинского 1929 года 3 марта. Подлинник в собственности автора.
8. Протокол обыска и выемки от 18/VIII- 1930 г. Подлинник в собственности автора.
9. Раскладка Барнаульского Епархиального Совета Староцерковников № 220/2384 от 10/IV-1929 г. Подлинник в собственности автора.
10. Распоряжение благочинного 37 церковного округа Томской Епархии Священнику Алексею Альферу от 17 октября 1921 г. Подлинник в собственности автора.
11. Служебное письмо правления отделения «Кулундинский кооператор» славгородского союза кооперативов № 32 от 20.01. 1920 г. Подлинник в собственности автора.
12. Справка из Славгородского уездного церковного управления от 13 февраля 1924 г. № 74 г. Славгород. Подлинник в собственности автора.
13. Ставленническая грамота от 9 апреля 1926 г. Подлинник в собственности автора.
14. Удостоверение за № 38 от 12 января 1926 г. из Омского Епархиального Управления. Подлинник в собственности автора.
15. Удостоверение выдано решением Барнаульского Епархиального Совета Староцерковников от 20 февраля 1930 г. № 2857. Подлинник в собственности автора.
16. Указ Председателя Славгородского уездного управления, Епископа Василия на бланке и с печатью вышеназванного управления за № 382 от 9 августа 1924 г. Подлинник в собственности автора.
17. Частное письмо священника Федора священнику Иоанну Булгаеву Подлинник в собственности автора.
18. Ячменев Б. В. — сценарий документального фильма «Сокровенный печальник» — журнал Барнаул № 1.2008 г. — с. 102

Феденко Мария Ивановна,
бакалавр теологии Свято-Филаретовского
православно-христианского института,
imi82@yandex.ru

ОСОБЕННОСТИ СОВЕРШЕНИЯ БОГОСЛУЖЕНИЯ В ОПЫТЕ АЛЕКСАНДРО-НЕВСКОГО БРАТСТВА

Статья предполагает выявление особенностей совершения богослужения в Александро-Невском братстве и их анализ. Рассмотрение чинопоследований, по которым было принято совершать богослужение в братстве, в сопоставлении с положениями Типикона позволяет установить, какие элементы богослужебной практики можно назвать уникальными и отличными от устоявшейся практики на момент создания братства.

Ключевые слова: Александро-Невское братство, литургия, чинопоследование, Типикон, Студийский устав

Fedenko M.I

PECULIARITIES OF CHURCH SERVICES ACCORDING TO THE EXPERIENCE OF ALEXANDER NEVSKY FRATERNITY

The article supposes revealing various peculiarities of performing regular church services in the Saint Alexander Nevsky Fraternity and their analysis. Looking into the structure of the services taken into regular use by the fraternity as compared to the norms of the Orthodox Typicon enables for the author to state which elements can be considered unique and different from the ones used to be practiced at the time of the fraternity establishment.

Keywords: St. Aleksander Nevsky Fraternity, Liturgical, studies Church service structure, Typicon, Studite's Articles

Александро-Невское братство, родившееся в 1917 году в начале эпохи гонений на Церковь, поставило в центр своей жизни именно богослужение, в возрождении которого видело возрождение всей русской православной церкви.

Принципы устройства богослужебной жизни братства вытекают из положений Устава, а также наставлений духовных отцов своим чадам.

- богослужение совершалось в точном соответствии с Типиконам;
- ежедневная молитвенная жизнь складывалась из приходского и домашнего богослужения, а также личного молитвенного правила;
- ежедневное выполнение личного библейского правила;
- ежедневное служение полуночницы;
- знание наизусть отрывков из Священного писания, читаемых на богослужении в течение года;
- непрестанное стремление к изучению и выучиванию наизусть положений Типикона;

- обязательное произнесение проповеди на любом богослужении, совершаемом в церковном собрании;
- общецерковное пение.

Внутренние литургические особенности непосредственно богослужения суточного круга можно обозначить следующим образом:

- служение наиболее полного всенощного бдения накануне праздников и под воскресенье;
- отсутствие бдения в будние дни, строгое служение утрени и вечерни в свое время суток;
- изменяемые части богослужений не сокращались или сокращались незначительно;
- служение перед утреней чина Пятисотницы;
- ночное богослужение совершалось по образу пасхальной службы в ночь с пятницы на субботу светлой седмицы;
- полунощница входила в келейную молитву членов братства.
- богослужение совершалось точно в то время, которое указано в Типиконе. «Всенощная продолжалась около пяти часов» [6, с. 83], затем был небольшой перерыв, и начиналось служение литургии.

Сугубо следует остановиться на двух вечерних богослужениях суточного круга, которые в братстве имели большое значение:

- служение пассивы — воскресного вечернего богослужения, посвященного страстям Христовым, совершаемого в первые четыре воскресения Великого поста.
- служение коленопреклоненной вечерни в день Пятидесятницы.

Служение пассивы является неуставной службой молебного пения, практически все в ней поется хором и народом. Богослужение имеет целью, как писал митр. Гурий (Егоров), «усилить в человеческой душе чувство сокрушения о своих грехах, молитву о познании своих грехов, об их прощении, об исправлении жизни» [7]. Данное богослужение готовило молящихся к встрече Страстной седмицы. За первой Пассией читают 26 и 27 главы Евангелия от Матфея, за второй — 14 и 15 главы Евангелия от Марка, за третьей — 22 и 23 главы Евангелия от Луки, за четвертой — 18 и 19 главы Евангелия от Иоанна.

По всей видимости, в братстве пассива совершалась в два дня:

- в пятницу на малом или великом повечерии по чину Цветной Трои издания Киево-Печерской Лавры 1702 года. Особенностью этой службы было целование распятия и помазание маслом из зажженной лампы;
- в воскресенье вечером оно продолжалось покаянным молебным пением также с чтением Евангелия и обязательной проповедью.

Сщмч. Иннокентий (Тихонов) называет коленопреклоненную вечерню в день Пятидесятницы «таинством обновления Святого Духа», «обновления того единого благодатствования, которое в день первой своей Пятидесят-

ницы приняла только что основанная Господом Иисусом Его Церковь» [3, с. 89]. В этот день, по мысли сщмч. Иннокентия, церковь получает от Святого Духа те же дарования, что получили первые христиане.

В области личного молитвенного правила, духовные отцы братства своим собственным примером они вдохновляли остальных братчиков на молитвенное служение: «...ни звука не пропустили из Постной Триоди» [2, с. 106], — писал сщмч. Иннокентий (Тихонов). Находясь в ссылке или в стесненных обстоятельствах, не имея возможности совершения богослужения по Уставу, он всегда восполнял его позже: «Я после богослужения, придя домой, еще допеваю и дочитываю, чтобы вознаградить себя всем тем, что было пропущено или испорчено за богослужением» [2, с. 89].

Вероятно, имело место двоякое исполнение личного молитвенного правила:

- братчики сначала совершали общее совместное богослужение и исполняли личное молитвенное правило, состоящее из утренних и вечерних молитв: «Сначала читались обычные утренние молитвы, затем с поклонами совершалась пятисотница... затем служилась утренняя» [2, с. 197];
- братчики вычитывали вечерние и утренние молитвы из молитвослова при невозможности посещения общего богослужения, восполняя при этом то, что было пропущено: «...а если кто-нибудь отсутствовал, то вечерние, утренние молитвы, пятисотница и дневные каноны» [5, с. 211] становились личным правилом братчика.

Библейское правило каждому братчику благословлялось лично кем-либо из духовных отцов, но обязательно включало в себя ежедневное чтение Евангелия и Псалтири. Как и в случае с изменяемыми частями богослужения, все пропуски которых восполнялись позднее в личном молитвенном правиле, пропуск чтения Священного писания на богослужении также полностью восполнялся при совершении личного библейского правила: «Хотелось бы мне в оставшиеся шесть часов прочесть книгу Деяний Апостольских, как это положено уставом» [3, с. 120].

Священное писание прочитывалось согласно следующему методу: при чтении Евангелия дома заводилась тетрадь, страницы которой сгибались вдоль. С левой стороны записывались возникающие вопросы при чтении, а с правой напротив вопроса заносились ответы, которые также должны были появиться при прочтении отрывка. Библейское личное правило было принято благословлять у духовных отцов, предел чтения был у каждого свой.

Таким образом, опыт совершения богослужения суточного круга в братстве свидетельствует, в первую очередь, о его традиционности в общей структуре монашеского богослужения русской православной церкви. Старааясь максимально исполнить предписания Типикона, члены братства несли усердный молитвенный подвиг ради спасения Церкви, в чем они были, безусловно, убеждены. Вместе с тем, жизнь братства была сопряжена с ак-

тивной деятельностью вне стен монастыря. Поэтому некоторые элементы устава были заменены или дополнены элементами Студийского устава, более приспособленного к активной деятельности вне монастырских стен.

Уникальность богослужебного опыта братства его заключалась в том, что посредством практически непрерывного, усердного, обязательно совместного молитвенного подвига развивались и укреплялись связи между людьми, которые открываясь Христу, открывали Его все более и внутри себя и в братьях и сестрах, что связывало их невидимыми узами любви и единства. Эти узы оказались спасительными во время гонений, обрушившихся на братство в 20–30х годах.

Опыт Александро-Невского братства не потерял своей актуальности и сегодня и мог бы быть полезен в современных условиях. Возможно частичное восприятие практики, что позволило бы более ответственно подходить к совершению богослужения в условиях прихода. Это было бы уже шагом на пути преодоления литургического кризиса, имеющего место в церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Желтов М. С., Правдолюбов С., прот. Богослужение Русской Церкви X–XX вв. // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. «РПЦ». С. 487–517.
2. Зегжда С. А. Александро-Невское братство. Набережные Челны: Новости МИРА, 2009. 486 с.
3. Зегжда С. А. Духовное наследие священномученика архиеп. Иннокентия (Тихонова). Набережные Челны: Издательский дом «Новости мира», 2009. 280 с.
4. Карабинов И. А. Студитский типик в связи с вопросом о реформе нашего богослужебного устава: речь на годичном акте Императорской Петроградской духовной академии // Христианское чтение. 1915. № 9. С. 1053–1062.
5. Митрополит Иоанн (Вендланд). Митрополит Гурий (Егоров) // Вестник РХД. 1998. № 179. С. 182–253.
6. Путь действенного служения. Режим доступа: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/put-dejstvennogo-sluzheniya> (дата обращения 03.06.2017).

Антипина Юлия Николаевна,
студентка Свято-Филаретовского православно-христианского института,
juliantipina@gmail.com

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА, ЕГО ДОСТОИНСТВО И ПРИЗВАНИЕ В «МИСТАГОГИИ» ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

В статье анализируется толкование Евхаристии как «Небесной литургии», которое достигло своего расцвета в «Мистагогии» преп. Максима Исповедника в VII в, после чего было вытеснено из литургического сознания. Образ «Небесной литургии» раскрывается как последовательное возвращение падшего человека к Небесному Богу Отцу и вступление в полноту богообщения.

Ключевые слова: мистагогия, небесная литургия, обожение, богоусыновление, богообщение.

Antipina J. N.

THE IMAGE OF MAN, HIS DIGNITY AND THE VOCATION IN THE "MYSTAGOGIA" OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR.

The article examines the interpretation of the Eucharist as "Heavenly Liturgy", which reached its heyday in the "Mystagogia" of St. Maximus the Confessor in the VII century, after which he was ousted from the liturgical consciousness. The image of the "Heavenly Liturgy" is revealed as the consistent return of the fallen man to Heavenly God the Father and the entry into the fullness of the communion with God.

Keywords: mystagogia, heavenly Liturgy, theosis, adoption by Heavenly Father, communion with God.

«Мистагогия» преп. Максима Исповедника — это таинствоводственное поучение VII в., в котором литургическое служение христиан представляется как восхождение к небесному престолу и переживание богоусыновления Богу Творцу через Сына Его Иисуса Христа. Толкование евхаристии как «Небесной литургии» существовало в христианской традиции с IV в. (свт. Кирилл Иерусалимский) до VII в., когда, достигнув расцвета, оно завершает свою эволюцию и вытесняется другим толкованием евхаристии — «Воспоминанием о страстях, смерти и воскресении Христа» (впервые — у еп. Феодора Мопсуэстийского).

Итак, рассмотрим последовательно ступени восхождения.

«Смирение плоти» и, как следствие, получение способности к восхождению.

Во времена Максима Исповедника литургия начиналась с того момента, который по современному чинопоследованию соответствует т. н. Малому входу, после которого бывает чтение Священного Писания. Чтение Писания имеет не только научающее, но и преображающее воздействие на слушающих: оно «смиряет мудрование плоти... возводит ревнителей веры...

к созерцанию умопостигаемых логосов и вещей» [3, XIII]. С возгласа «Двери, двери!», призывающего к закрытию врат (после отпуска оглашаемых) начинается «вступление достойных в духовный мир...» [3, XV]. Таким образом, к участию в Таинстве допускаются только верные (полные) члены церкви (прошедшие научение — катехизацию, и таинство крещения).

Соединение в «церковь земную».

Необходимым условием восхождения является преодоление всякого индивидуализма: «Слово научает неизреченным тайнам» того, кто «связан друг с другом» [3, XIII]. Единение происходит через дарование друг другу «целования мира», которое является не просто знаком приветствия, но действием, которое «души взаимно соединяет, и междо собою совокупляет...» [5, V, 3]. Целование означает «отгнание всякого памятозлобия» [5, V, 3], т. е. особое усилие примирения или действительный акт прощения. Там же свт. Кирилл напоминает, что «лобзание свято» — верные не только соединяются друг с другом, но и *освящают* себя и собрание — «самих себя и друг друга и всю жизнь нашу Христу Богу предадим» [4, с. 39], то есть «отдадим Богу», а всё, что отдано Богу — свято.

Сердечное вознесение на небо и соединение с силами бесплотными.

Далее совершается диалог верных и предстоятеля, который призывает верных «взойти на небеса»: на возглас иерея «Вознесем сердца!» верные отвечают: «Возносим ко Господу» [4, с. 68]. В этом восхождении верные «причисляются к сонму ангелов через Трисвятое» [3, XIII]. Имеется в виду песнопение «*Свят, Свят, Свят Господь Воинств*» (Ис. 6:2–3), которое «тысячи архангелов и множества ангелов, херувимы и серафимы» [4, с. 68] поют пред Лицом Божиим, а вместе с ними — и все верные на анафоре (евхаристическом каноне, главной таинственной молитве литургии). Через эту общую молитву все верные делаются «причастниками песнопения купно с премирными воинствами» [5, V, 6], то есть соединяются с силами небесными.

С этого момента «церковь земная» соединяется с «церковью небесной», прошлое — с настоящим, так как почившие члены церкви поминаются в церковной молитве наравне с ныне живущими, воплощая пророчество, что «Бог — Бог не мёртвых, но живых» (Мф 22:32).

Усыновление Богу Отцу.

Далее, как пишет преп. Максим Исповедник «[Слово] приводит их, усыновленных Духом через молитву... к Богу и Отцу...» [3, XIII]. По словам апостола верные «получили Духа, который сделал вас сынами Бога... Он понуждает вас взывать: «Абба! Отец!»» (Рим 8:15), что и происходит в следующей за ектеньей молитве «Отец наш Небесный». Как пишет преп. Максим Исповедник «пресвятое и благоговейное призывание великого и блаженного Бога и Отца есть символ воипостасного и реального усыновления [людей] по дару и благодати Святого Духа» [3, XX].

Обожение.

На этом восхождение не заканчивается, потому что «вслед за этим [Слово] неведомым образом ведет их... к непознаваемой Единице, обожив их благодатию и... сообщив им, по возможности, подобие нераздельного тождества» [3, XIII]. Получается, завершением восхождения верных является даже не богоусыновление, но само богоуподобление или *обожение*, исполнение слов псалмопевца: «Я сказал вам: «Вы — боги, и все вы — сыны Вышнего»» (Пс. 81:6).

Кульминацией этого обожения является причащение Тела и Крови Христа: «...кто причащается ему достойным образом, тех оно преобразует сообразно самому себе и делает, по благодати и сопричастию, подобными первопричинному Благу...» [3, XXI]. Во время причащения верные становятся «сообразными» Христу — Ему «стелесным и скровным» [5, IV, 3], «сопричастными Божественной природе» (2 Пет. 1:4) и «обладателями всего, что принадлежит Ему (т. е. Христу — ЮА)», а значит — обладателями Его Сыновнего достоинства. Достоинство это состоит в том, чтобы «...по усыновлению и благодати, быть и называться богами, поскольку весь Бог всецело наполнил их, не оставив в них ничего, что было бы лишено Его присутствия» [3, XXI].

Таким образом происходит преодоление раскола, который грех Адама внес в этот мир, и заново начинается история творения как непрерывного «дня восьмого»: через Таинство преодолевается «рознь мира сего», человек обоживается и вступает в полноту богообщения. Церковь становится новым народом Божьим, являет «новое небо и новую землю» (Откр. 21:1).

Представление о евхаристии как «Небесной литургии» после VII в. было вытеснено символическим толкованием литургии как «Воспоминаний о страстях, смерти и воскресении Христа», когда литургия стала «изображать» историю земной жизни Спасителя, а чин приготовления даров символизировал Воплощение и Рождество. В результате верные потеряли переживание того, что Господь уже в этом веке даровал им Царство Свое будущее и что они могут «*быть и называться богами, поскольку весь Бог всецело наполнил их*» [3, XXI]. Выражаясь метафорически, перенесение акцента на приобщение к земному пути Спасителя «*приземлило*» церковь.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библийское Общество, 2011. — 1407 с.
2. Максим Исповедник, прп. Мистагогия. // Избранные творения преподобного Максима Исповедника. М.: Паломник, 2004. — 493 с.
3. Православное богослужение: в пер. с греч. И церковнослав. яз. Кн. 2: Последование таинства евхаристии: Литургия св. Иоанна Златоуста: С прил. Церковнослав. Текстов.

2-е изд., испр. / Пер. Свящ. Георгия Кочеткова, Б. Я. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. И предисл. Свящ. Георгия Кочеткова. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2010. — 272 с.

4. Святитель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991. — С. 1–340. Репринтное воспроизведение издания 1822 г.

Священник Андрей Ващенко,
магистрант Русской христианской гуманитарной академии,
andrei_vashenko@mail.ru

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ ПО ПРЕПОДОБНОМУ ПОРФИРИЮ КАВСОКАЛИВИТУ

В статье рассматриваются некоторые аспекты человеческой личности, согласно святому двадцатого века — преподобному Порфирию Кавсокаливиту, исходя из развития данного понятия в философии и понимании Святых отцов.

Ключевые слова: Человеческая личность, Ипостась, преподобный Порфирий Кавсокаливит.

Vaschenko A.

SOME ASPECTS OF HUMAN PERSONALITY ACCORDING TO VENERABLE PORFIRIOS KAVSOKALIVIT

This article considers some aspects of human personality according to the XX century saint — venerable Porfirios Kavsokalivit, based on development of this concept in the philosophy and understanding of the Holy Fathers.

Keywords: human personality, hypostasis, venerable Porfirios Kavsokalivit

Понятие о личности человека, как оно употребляется преподобным Порфирием, согласуется с учением отцов каппадокийцев об ипостаси и сущности. Один из основных вопросов античной философии о взаимоотношении общего и частного, рода и вида нашел, наконец, решение в IV веке в точной и утверждённой по всей эйкумене терминологии Великих Каппадокийцев, которая берёт свое начало и опирается как на исходный материал в своих построениях на труды древнегреческих мыслителей, включая Аристотеля, в которых последний разрабатывавшего категорию сущности. Первичная сущность — это не что иное, как указание средствами языка на отдельно существующий предмет.

«Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, например, «этот человек, эта лошадь»», [1, с. 55.] — говорит Аристотель.

От этого аристотелевского понимания первичной сущности и отталкиваются Великие Каппадокийцы, начиная свой путь к описанию концепта ипостаси. поскольку она, как говорит В. Лосский, обозначает «индивидуальное существование» [3, с. 146.]. Вторыми же сущностями Аристотель называет не отдельные предметы и их имена, а понятия, которые по отношению к этим предметам являются или видовыми понятиями о них, или родовыми:

«Вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду «человек», а род для этого вида — “живое существо”. Поэтому о них говорят, как о вторых сущностях, например, «человек» и живое существо» [2, с. 55–56].

Аристотелевская вторая сущность помогла отцам каппадокийцам ввести понятие общей для гомогенных ипостасей сущности.

Особо важное нововведение Каппадокийцев состояло в том, что термин «*υποστασις*», применимый ими к Лицам Пресвятой Троицы, стал не только конкретным бытием, как в системе Аристотеля первая сущность, но и был связан ими с понятиями лица «*πρόσωπον*» и личности, основной категорией христианства, хотя и чуждой греческой философии [4, с. 183].

Преп. Порфирий имел представления о личности человека не в западном персоналистическом ракурсе, а исходя из всё той же Тринитарной модели Ипостаси. Так, в одном своем наставлении преподобный Порфирий говорит о Боге Троице в терминах Святых отцов, называя Его Триипостасным Богом, а о человеческом роде он говорит, как о созданном по образу Святой Троицы:

«Вечную Церковь составляют три Лица Святой Троицы. В мысли и любви Триипостасного Бога изначально были и ангелы, и люди. Мы, люди, родились не сейчас. Во всеведении Божиим мы существовали прежде веков. Любовь Божия сотворила нас по Своему образу и подобию. Она включила нас в Церковь, хотя знала о нашем отступлении. Она дала нам все, чтобы и нас соделать богами по благодати и дару».

Здесь действительно, и в этом смысле можно понять то, что преподобный Порфирий от Тринитарного богословия Ипостаси может непосредственно перейти к антропологическому богословию личности, подчеркивая сообразность человеческого и ангельского родов своему Творцу.

Преподобный Порфирий рассматривал и Христологический аспект понятия личности человека и таким образом отмечал то, что мы являемся тварными человеческими ипостасями, с одной стороны, но с другой, то, что мы все во Христе. Он говорил, что:

«Христос — это Церковь и Церковь — это Христос, Который воспринял всех нас в Себе Самом... Если ты хочешь встретить Христа, то найдёшь Его в Церкви, потому что здесь всё человечество соединено с Богом в Лице Христа» [6, с. 39].

Наши «тварные» ипостаси отличны от Ипостаси Христа, но сопричастны Христу из-за воипостазирования человеческой природы Сыном Божиим [7, с. 96.].

Человеческая личность, согласно преподобному Порфирию, формируется уже от зачатия во чреве матери, и от того, как ведут себя родители, особенно в период беременности, от этого зависит очень многое. Так, например, одним родителям, которые говорили о том, что их ребёнок пуглив, преподобный объяснил, что это всё из-за них самих, ведь «ещё, когда он находился во чреве матери, вы своим плохим отношением друг к другу нанесли ему душевные раны, следы которых он будет теперь носить на себе всю жизнь» [5, с. 11].

Таким образом, личность человека преподобный Порфирий определяет исходя из того, что человек создан по образу Бога и замыслен Творцом в вечности. А образ Бога есть Триипостасное единство. Соответственно, и людям, являющимся уникальными ипостасями, необходимо стать по благодати богами, находящимися в единстве любви с Богом и между собой. При этом важно отметить еще раз, что личность человека, согласно преподобному Порфирию, формируется от самого зачатия, а не возникает на каком-то этапе развития или обожения индивида.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Категории: В 4 т. Т. 2. М., 1978.
2. Аристотель. Метафизика. Сочинения. Т. 1. М., 1975.
3. Лосский В. Очерк мистического богословия. // Боговидение. М., 2003.
4. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
5. Порфирий Кавсокаливит, преп. Дети и молодёжь: по сочинениям Афонского старца Порфирия Кавсокаливита/ Пер. с новоогреч. Иером. Агафангел (Легащ). М. Сибирская Благовозвница 2011.
6. Порфирий Кавсокаливит, преп. Цветослов советов/ Пер. с новоогреч. Иером. Агафангел (Легащ). Афон. 2008.
7. Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Гергием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский мон. 2008.

Сорокина Ольга Андреевна,
старший преподаватель кафедры Высшей математики
Санкт-Петербургского государственного экономического университета,
директор Международного фестиваля «Слово и тело: современный танец,
искусство импровизации и перформанса во взаимодействии с литературой»,
lesnayao@yandex.ru

ТАНЕЦ, РЕВОЛЮЦИЯ И ВЕРА: ИНТЕРПОЛЯЦИЯ В ПОСТСОВРЕМЕННОСТЬ

В статье анализируется понимание современного сценического танца в контекстах культуры Западного мира и России. Сопоставляются исторические причины, повлиявшие на вектор становления и строятся предположения о возможном направлении развития этого вида искусства.

Ключевые слова: современный танец, танец модерн, футуризм, Октябрьская революция, толерантность

Sorokina O. A. DANCE, FAITH AND REVOLUTION: INTERPOLATION TO POST-CONTEMPORARY

The article analyzes the understanding of dance as performing art in Russian and Western cultural context. Compares historical causes, leads to direction of development. Builds the suppositions about the possible future of this art.

Keywords: contemporary dance, modern dance, futurism, Russian October revolution, tolerance

Современный театр, его эстетические особенности, его этическая неоднозначность и противоречивое нравственное послание вызывает бурную дискуссию. Казалось бы, танец, благодаря тому, что обходится без речи — искусство, избавленное от противоречия национальных и мировоззренческих предпочтений. Однако современный сценический танец часто оказывается малопонятен. Он вызывает то раздражение, то комплекс неполноценности, то, наоборот, чувство глубокого превосходства классического искусства над современным. В этой статье предлагается одна из причин, проложившая пропасть между русским и «западным» творческим импульсом, а следовательно — и пониманием современного сценического танца.

Итак, зададимся вопросом: возможен ли современный сценический профессиональный танец, родственный тому, какой появился в XX веке в западной культуре — танцтеатру Пины Бауш, балетам Анжелена Прельжокажа, Вима Вандеркейбуса или Саши Вальц — в России? Каким мы увидим танец будущего — поймём ли мы друг друга с международным сообществом

«contemporary dance», или наши пути разойдутся ещё дальше? Может быть, он станет виртуальным, и на виртуальной сцене будут танцевать совершенные, но совершенно виртуальные танцоры? Или, наоборот, он останется реальным физическим действием, предполагающим самое непосредственное участие? И что же заставит людей сделать выбор отдать своё драгоценное время именно этой этому вместо чего-нибудь другого?

А выбор уже сейчас, по сравнению даже с совсем недавним временем, стал исключительно широк. Охватить «всё», даже в довольно узкой области, практически невозможно. Чтобы стать экспертом хоть в чём-то, нужно отказать от многого другого.

«Неотвратимый ход вещей приводит к повсеместной трансформации всех сфер жизни, но большинство людей не отдаёт себе отчёт ни в масштабе, ни в темпах происходящих изменений. Рефлексия не поспевает за изменениями, осознанность — за трансформациями телесности, бессознательной тягой к удобству, а личный опыт — за информацией» [4, с. 3].

«Западный» современный танец очень демократичен. Толерантность и политическая корректность, высокий уровень эмоциональной эмпатии, страх оскорбить религиозные или национальные чувства, уважение к чувствам и мнению другого — это понятия, на которых основывается как эстетика, так и техника современного танца. Например, техники подготовки танцора, относящиеся к т. н. «техникам группы соматик» — «Фельденкрайц Техник», «Александр Техник», «Релиз техник» различные виды импровизации, — огромное внимание уделяют чувствам танцора, комфортному состоянию, оптимизации механики и нагрузки, вниманию и осознанности. Это внимательное, тонкое отношение к своему телу и чувствам предполагает аналогичное отношение и к другому, и, соответственно, от другого и ожидает. Именно это заметнее в физическом сценическом искусстве, не использующем текст и слова, высказанные от лица вымышленного персонажа.

Российскому танцу, особенно сценическому, особенно профессиональному — идеи демократии глубоко чужды. Техника классического танца построена если не на насилии, то на постоянном преодолении себя через изнурительные тренировки и самодисциплину. Отношения между педагогами и учениками строятся на чётком подчинении. В труппе царит чёткая иерархия и строгая дисциплина. Более того, часто не допускаются даже предположения, что где-то может быть и по-другому. (Я полагаю, что может — но не с нами и не у нас.)

В этом году мы отмечаем 100-летие Великой Октябрьской социалистической революции. Это послужило поводом для многих задуматься: что же побудило людей, подчас вполне образованных и предусмотрительных, настолько увлечься социалистическими идеями, чтобы с восторгом встретить

вооружённое восстание большевиков? То, что задача достижения всеобщего счастья, не имеет решения, большевики не знали. Социалисты верили, что в народе сформировалась способность к самоорганизации [3]. Что сделал этот самый народ, как только получил свободу и оружие, мы хорошо помним.

Осмелюсь предположить, что Россия — страна, вакцинированная революцией. Сочувствие к обездоленным, массовая поддержка беженцев коллегами из европейского культурного сообщества не находит столь же массового понимания в сообществе российском. Похоже на то, что это результат печального опыта народнопоклонничества, доверия человеческой природе и массовому сознанию в 1917-м и далее [1]. Мы, как потомки выживших в этой революции, не очень-то верим ни в толерантность, ни в ассимиляцию трудовых и военных мигрантов. Демократические принципы, такие, как, например, участие каждого в принятии решений и уважение к чужому мнению, не совпадающему с нашим собственным тоже не пользуются большой популярностью. Поэтому и идеи, на которых основана техника современного западного танца и его эстетика остаются глубоко непонятными, а опыты подражания и копирования выглядят заметно вторичными.

Бунт, лежащий в основе постмодернизма, для нас имеет совсем другое значение. В нашем опыте бунт не приводит к победе. Он может привести к рекам крови, к появлению новых мучеников и святых, к испытаниям — но не к лучшей жизни. С этим можно спорить, — я с уверенностью утверждаю лишь то, что память о событиях столетней давности в нас жива. Более того, чем глубже мы вглядываемся в свидетельства, оставленные современниками, тем явственнее становится чувство, что это имеет к живущим сейчас непосредственное отношение. Вот как пишет об этом писатель и историк, — Евгений Водолазкин:

«Время — писал проф. Никольский, — вопреки расхожим представлениям — улица с двусторонним движением. Возможно также, что этого движения вообще нет» [2, с. 106]. « — На том, что однажды уже состоялось, лежит печать проверенности. Делайте, как он велит. — Нельзя дважды войти в одну и ту же реку, — возразил прапорщик Свиридов. Он ушёл на войну с третьего курса философского факультета. — Не важно, в какую реку мы входим, — сказал капитан Кологривов. — Главное сейчас — не утонуть» [2, с. 360].

Представление о времени, как не обязательно текущем и исчезающем, используется и в современной квантовой физике, но с другой стороны эту идею прекрасно описал Августин Блаженный ещё в начале IV в от Р. Х.

«Годы Твои не приходят и не уходят, а наши, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят; приходящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят;

наши годы исполнятся тогда, когда их вовсе не будет. «Годы Твои как один день», и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшний день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего» [1].

А какую же роль играет вера в этом противостоянии «Россия-Запад» в области, казалось бы, такой далёкой от религии? Как ни удивительно, многие их знакомых лично мне хореографов из Скандинавских стран оказываются глубоко верующими протестантами и даже католиками. Языком самого бескомпромиссного постмодернизма они говорят о христианских ценностях и смысле жизни. Многие хореографы-соотечественники — искренне и глубоко православные. Именно то, что в самой глубине, что в самом высшем смысле мы стремимся к одному и тому же, — и помогает нам понимать друг друга.

Значит ли это, что теперь в России невозможен ни бунт, ни постмодернизм ни современный танец? Как мы видим, — нет. Это даже не обеспечивает потенциальную несостоятельность Российского современного танца. В отечественном культурном поле знание истории, уважение к традиции и культурным предкам даже посредством целенаправленного бунта оценивается очень высоко. Кроме того, наша неполиткорректность и нетолерантность отлично защищает от исламизации, с одной стороны, и от западно-европейской унификации — с другой. А слабая техническая оснащённость и неравномерное, труднопредсказуемое финансирование не позволяет ослабиться и поддерживает алертное состояние. Таким образом, уникальный конкурентоспособный отечественный продукт имеет огромные шансы появиться даже среди апокалиптических видений постсовременности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин, блаженный. Исповедь / Пер. с лат. и комм. М. Е. Сергеевко; пред.. и посл. Н. И. Григорьевой. М., 1992.
2. Водолазкин Е. Соловьёв и Ларионов. В сб. «Совсем другое время». Изд-во АСТ, Москва, 2017
3. Прот. Георгий Митрофанов. Временное правительство и Совнарком: исторические портреты. <https://www.youtube.com/watch?v=rupoh-NeJ6I>
4. Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: Издательство РХГА, 2014. — 350 с.

Удалова Валерия Викторовна,
магистрантка Русской христианской гуманитарной академии,
udalova.v@list.ru

КИБЕР-ЭКЗИСТЕНЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНО-ФАНТАСТИЧЕСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

В данной статье рассматривается проблема рефлексии экзистенциальной природы человека в современном научно фантастическом кинематографе. Автор раскрывает понятие другого и его образ в кинематографе на примере научной фантастики и вводит понятие кибер-экзистенции.

Ключевые слова: экзистенция, кибер-экзистенция, кинематограф, другой, sci-fi.

Udalova V.

THE CYBER EXISTENCE IN MODERN SCI-FI CINEMATOGRAPHY

This article deals with the problem of the reflection of the existential nature of human in modern science-fiction cinematography. The author reveals the notion of another and image of this in the cinema on the example of sci-fi movies, and introduces the concept of cyber-existence.

Keywords: existence, cyber existence, cinematography, another, sci-fi.

Человеку свойственно задаваться вопросом: что я есть? Именно через подобное вопрошание человек способен осознать себя как экзистенцию, открыть в себе экзистенциальное мышление, в котором человек участвует как физически-душевно-духовное целостное существо. В традиции экзистенциальной философии только такому мышлению способна открыться истина. В своем вопрошании человек одинок. Он сталкивается с ничто, испытывая при этом страх и открывая при этом свое собственное бытие и свободу, становясь подлинной экзистенцией.

«Экзистенция означает то самое внутреннее ядро человека, которое остается еще не тронутым даже тогда — и вообще только тогда правильно познается, — когда человек теряет все, чем он может владеть в этом мире и к чему может быть сердечно привязан, или когда все это оказывается иллюзорным» [4, с. 525].

Экзистенция не просто есть, она имеет в себе возможность быть, то есть она устремлена в будущее, не только бытие наличное, но и бытие становящееся. Подлинная экзистенция всегда направлена в будущее, отталкиваясь от настоящего. Быть экзистенцией значит «быть-устремленным-вперед». И возникает второй вопрос, непосредственно связанный с первым: чем я буду?

В наше время популярно говорить о «проекте нового человека», который рассматривается обычно в контексте трансгуманистических идей, мо-

делирующих человека как механизм или кибернетический организм. В контексте же экзистенциальной философии «проект нового человека» следует понимать, как способ рефлексии развития человека и становления его формы в рамках современной европейской культуры, пребывающей в условиях глобализации.

Одним из способов рефлексии «нового человека» является кинематограф. Научно фантастические фильмы демонстрируют зрителю ситуацию столкновения с иным, «искусственным» человеком, который первоначально выступает совершенно чужим, другим по отношению к человеку естественному. Столкновение с другим является одним из важнейших событий для становления экзистенции.

Существование и феномен другого один из главных философских вопросов XX века. Его разрабатывал Ж.-П. Сартр, в своей экзистенциальной философии связывавший открытие другого с открытием я, и сказавший, что «ад — это другие»; Э. Гуссерль связывал понятие другого непосредственно с понятием интерсубъективности; Лакан в своих рассуждениях отталкивался от положения «я — это другой». Помимо акта вопрошания, наличие другого есть основной фактор, необходимый для наличия экзистенции. Другой есть воплощение того, что я упустил в себе. Встречаясь с другим, я обнаруживаю то, что есть во мне самом. Я нахожу в другом возможного себя.

Кинематограф открывает зрителю особенного другого — репликанта, клона, суррогата, андроида, киборга, робота, лишенного всего присущего человеку: естественного тела, памяти, рождения, имени и тд. Но, в то же время, этот другой обладает той самой «чистой» человечностью. В начале фильма «Бегущий по лезвию 2049» главному герою-репликанту говорят: «зачем тебе душа? тебе и без нее хорошо», на это у него нет ответа. Но к концу фильма, лишаясь всего, что так важно для того, чтобы быть человеком: имени, памяти, рождения, главный герой в своем столкновении со смертью демонстрирует оголенное внутреннее ядро экзистенции. Он полностью уверен, что у него есть душа. Этим он заставляет зрителя обнаружить это ядро внутри себя, принуждая его к философской рефлексии. Подобного другого можно назвать кибер-экзистенцией.

Кибер-экзистенция — это встреча экзистенции (человека) с другим, воплощенным в кибернетическом, искусственно созданном организме, содержащем в себе квинтэссенцию человеческого существования (кибер-экзистенция). Это невозможно в реальности настоящего, но в научной фантастике это событие уже случилось.

Конечно можно утверждать, что научная фантастика — всего лишь выдумка, но это не так. В своей книге «Фантастика и футурология» Станислав Лем говорит о том, что отличительной чертой жанра научной фантастики является ее онтологическая достоверность[2]. Несмотря на всю кажущуюся вымышленность этот жанр как литературы, так и кинематографа стремится

ухватить и отразить сущность реального бытия во всех его возможностях. Поэтому создается впечатление, что фантастика моделирует наше будущее или предсказывает его, но она лишь раскрывает уже существующее наличное бытие в его потенциальности. Для мышления научной фантастики будущее существует сейчас.

Репликанты и киборги в научной фантастике есть мы сами, очищенные от всего «лишнего» и стремящиеся внутренне и внешне справиться с бременем своей судьбы и обрести свободу. Они созданы нами для того, чтобы мы обнаружили суть нашего собственного существования. Возможно, это действительно и есть человек будущего.

В кинематографе кибер-экзистенция может раскрываться не только в форме столкновения с другим, но и через другие ситуации, обнажающие ядро экзистенции. В фильме «Экзистенция» Дэвида Кроненберка главные герои играют в игру, которая заставляет их все глубже и глубже погружаться в себя. Они обнаруживают, что этот процесс бесконечен. Он раскрывает перед нами экзистенциал существования как имманентную трансценденцию. В итоге герои утрачивают связь с реальностью и собственную самость, полностью сливаясь с имманентной трансцендентальностью, становясь самим этим раскрытием трансценденции.

В фильме А. Тарковского «Сталкер» этот же процесс погружения в себя представлен в виде проникновения героев в Зону. Они стремятся войти в «комнату желаний», символизирующую то самое ядро экзистенции. «Комната желаний» всегда открыта, но герои не могут в нее войти, испытывая страх. Они боятся посмотреть сами на себя и увидеть свою квинтэссенцию, узнать кто они такие на самом деле, а не то какими они себя представляли. Этот момент красиво описал Роман Перельштейн:

«Невозможно игнорировать пучину бессознательного, ту маску, которую надевает душа, когда омывается волнами Хаоса. Невозможно закрыть «комнату желаний» на ключ, а всякая попытка обнести территорию, на которой находится комната, колючей проволокой утопична в своей основе. Почему эта попытка и представлена в форме полицейского государства, запрещающего доступ в аномальную зону. Да и сам человек, не является ли он некой аномальной зоной?» [3, с. 148].

Можно считать, что страх человека увидеть свою собственную сущность обоснован. Он может действительно оказаться монстром и обнаружить в себе лишь тень. Это хорошо проиллюстрировано во вселенной «Чужих». Антропоморфность ксеноморфа не случайна, она возможна благодаря непосредственному происхождению от человека. И сама пластика рождения чужого метафорически демонстрирует отделение тени, которая становится онтологически реальной. Ядро экзистенции оказывается «темным» и чу-

довищным. Ксеноморф есть тоже своего рода другой, зеркало экзистенции и возможный путь развития человека.

Научная фантастика, как и любой другой вид искусства, является продуктом воображения. Р. Коллингвуд в своей книге «Принципы искусства» определяет воображение, как «род мышления, стоящий ближе всего к ощущениям или простым чувствам» [1, с. 206]. Каждое ощущение фиксируется взглядом разума, приобретая собственный характер, и удерживается в нашем сознании. Простое ощущение (впечатление) остается в нашем сознании, его жизнь продлевается, и оно становится воображаемым (идеей).

«Само сознание не сравнивает одну идею с другой. Если, занимаясь одной идеей, я намерен вызвать другую, новая идея не располагается бок о бок со старой как два отдельных переживания, между которыми я могу выявлять взаимосвязь. Две идеи сплавляются в одну новую, предстающую в форме специфической окраски или модификации старых идей. Таким образом, воображение напоминает ощущение тем, что его объект никогда не предстает в виде множества членов со связями между ними. Этот объект всегда является неделимым единством — *чистым здесь-и-сейчас*. Понятия о прошлом, будущем, возможном, мыслимом для воображения столь же бессмысленны, как и для самого ощущения. Это понятия, которые появляются лишь вместе с дальнейшим развитием мысли» [1, с. 207].

Воображение как форма сознания точнее всего способно понять экзистенцию и пути к ней. Оно способно выразить и описать её способы быть пока лишь на уровне метафоры. Эти метафоры предстают перед нами в образе ксеноморфов, репликантов, «комнаты желаний» и пр. Возможно человечество когда-нибудь раскроет все возможности воображения в работе его с онтологической реальностью. Но пока остаётся только наслаждаться хорошими фильмами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Коллингвуд Р. Принципы искусства. / Перевод А. Г. Ракинина — М.: «Языки русской культуры», 1999.
2. Лем С. Фантастика и футурология. В 2 кн. Кн. 1 — М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ, 2008.
3. Перельштейн Р. М. Конфликт «внутреннего» и «внешнего» человека в киноискусстве. — СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2015.
4. Философский словарь: основан Г. Шмидтом. — 22-е, новое, переработ. изд. под ред. Г. Шишкофа. — М.: Республика, 2003.

Сучкова Олеся Александровна,
магистрантка Ленинградского государственного
университета им. А. С. Пушкина,
suchkova.aa@yandex.ru

**РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ОБРАЗА САЕНТОЛОГОВ
В РУССКОЯЗЫЧНОМ МЕДИАДИСКУРСЕ
(НА ПРИМЕРЕ ВИДЕОМАТЕРИАЛОВ В СЕТИ ИНТЕРНЕТ)**

Статья посвящена исследованию представления образа саентологической церкви в видеорепортажах средств массовой информации, а также в видео, снятых самой саентологической церковью, и выложенные на одном из видеохостингов в сети Интернет. Все эти работы в свою очередь являются частью медийного дискурса. С помощью метода контент-анализа автором выявлен ряд смыслов, которые он получил в результате работы с видеоматериалами.

Ключевые слова: саентология, медиадискурс, СМИ, контент-анализ

Suchkova O. A.
**REPRESENTATION OF THE SCIENTOLOGISTS' IMAGE
IN THE RUSSIAN-LANGUAGE MEDIA DISCOURSE:
ON THE EXAMPLE OF VIDEO MATERIALS IN THE INTERNET**

The paper is concerned to the study of the representation of the Scientology Church image in the media video reports, as well as in the videos shot by the Scientology Church itself, and laid out on one of the video news sites on the Internet. All these works are part of the media discourse. Using the method of content analysis the author revealed a number of meanings that he had got as a result of working with video materials.

Keywords: scientology, media discourse, media, content analysis

Дискурс — базовое понятие когнитивной парадигмы, кроме лингвистики, дискурс можно изучать в рамках социологии, философии, психологии и др. Но до настоящего времени ученые не могут найти однозначный ответ, с какой позиции следует изучать дискурс, и это подвешенное состояние проблемного вопроса отразилось на разных подходах к данному явлению. Одним из возможных подходов для исследования медиадискурса является объединение различных методологических конструктов. Именно такого принципа придерживался М. Фуко, который говорил о равенстве между дискурсом и речью и называл этот синтез «освоением реальности». По мнению М. Фуко, дискурс — это способ видения и упорядочения действительности, реализуемый в разнообразных дискурсивных практиках [6].

Саентология классифицируется многими исследователями как новое религиозное движение, оно возникло в середине XX века, и было основано американским писателем и мыслителем Лафайетом Роним Хаббардом. В Дианетике или «науке о душевном здоровье» Л. Рон Хаббард предложил мето-

дику умственной терапии, которая со слов автора, является своеобразным синтезом и одновременно продолжением психоанализа З. Фрейда и К. Юнга. Сам термин «саентология» образован от слияния латинского «*scio*» («знание») и греческого «*logos*» («учение»). Таким образом, «саентология» означает «знающее знание» или «изучение мудрости».

В саентологической практике немало церемоний, ритуалов и практик, однако одитинг и обучение как два вида религиозной деятельности являются особо важными. В саентологии принято считать человека бессмертным духовным существом с естественными, данными от природы, возможностями, которые имеют потенциал для развития. Ядром антропологического учения в саентологии является утверждение о том, что человек — это духовное существо (тэтан), причем тэтан — это не то, чем человек обладает, а кем он на самом деле является. Согласно саентологическому учению, миллионы лет назад первые тэтаны были посланы на планету Земля в качестве наказания за совершённые проступки в других галактиках. Таким образом, тэтаны попали в круговорот перерождений, а главной целью саентологи видят освобождение тэтанов от оков материального мира.

По количественным показателям саентологов в РФ можно отнести к религиозным меньшинствам. Некоторые исследователи отмечают активное формирование деструктивного образа религиозных меньшинств в СМИ, причем это касается не только русскоязычных изданий. Профессор И. Я. Кантеров, говоря о новых религиозных движениях, отмечает: «Независимо от стран и континентов, идеологической направленности, в СМИ новые религиозные движения характеризуются преимущественно как криминальные образования» [4]. В связи с этим мы решили провести собственное исследование, обратившись к различным медиаресурсам.

В качестве источника исследования нами были выбраны случайным способом два видеорепортажа нерелигиозных СМИ:

- телеканал «Пятый», видеорепортаж под названием «В Петербурге обнародовали новые данные о деятельности саентологической церкви, запрещённой в России» [1];
- телеканал НТВ, видеорепортаж под названием «ЧП. Расследование»: «Бизнес-секта» [7].

А также три видеосюжета, которые были размещены на канале саентологов на сайте Youtube:

- Саентология: как мы помогаем [5];
- История саентолога: Татьяна Николаева, воспитатель [2];
- История саентолога: Роман Раев, музыкант/поэт/певец [3].

Анализируя видеоматериалы, мы выделили список нескольких наиболее часто повторяющихся «претензий» в адрес саентологов со стороны светских СМИ, а также список «достоинств», о которых также чаще всего упоминали приверженцы саентологического учения.

К претензиям можно отнести *тему финансов*. Журналисты и сектоведы обвиняют саентологов в финансовом обогащении саентологов за счет своих прихожан. Сюда можно отнести специальные бизнес-технологии саентологов, которые используются на рабочих местах, различные платные услуги, мероприятия, целью которых является сбор денег, термины, эмблема и имя основателя зарегистрированы как торговая марка и т. д.;

Не менее частой темой стало обвинение всей саентологической структуры в *шпионаже*. Составляющими этой темы являются следующие замечания: наличие специальной записывающей аппаратуры в офисе саентологов, тщательная запись персональных данных своих прихожан, местонахождение головного офиса в США и т. д.;

Также стоит отметить, что в обоих видеоматериалах упоминается новизна недавней ликвидации Церкви саентологии в Москве как религиозной организации. И в одном и другом видео показано *пренебрежительное отношение к тому, что саентология — это религия*, журналисты и сектоведы скорее относят ее к коммерческой организации.

Говоря о достоинствах, можно отметить, что в репортаже-визитке было дважды упомянуто о саентологии как о религии, которая *принимает в свои ряды людей разных религий, статусов и национальностей*;

В двух видеоматериалах говорится о *социальной работе* саентологов в обществе. В первом видео приведена подробная статистика в цифрах, во втором интервью герой называет саентологию причиной его освобождения от наркомании;

В двух интервью герои говорят об *особых технологиях*, которые им обоим помогли в общении, в творчестве, в самопознании и работе. В обеих историях есть общий момент: до знакомства с саентологией у героев были проблемы, после знакомства — проблемы начали разрешаться.

В итоге мы увидели на примере исследуемого материала, что «претензии» и «достоинства» по своему смысловому содержанию никак не пересекаются. Одна сторона не берет в расчет доводы другой, поэтому диалога в данном случае мы не наблюдаем. Важно отметить, что одна сторона, как и другая преподносят информацию об организации в какой-то одной тональности: СМИ говорят о саентологах исключительно в негативном свете, сами саентологи говорят о своей организации только в положительном контексте. В обоих случаях упускается возможность объективной оценки, которая может быть достигнута появлением противоположных точек зрения в одной передаче: как «за», так и «против».

Литература

1. В Петербурге обнародовали новые данные о деятельности саентологической церкви, запрещённой в России. — URL: <http://www.5-tv.ru/news/111059/>. (Дата обращения 27.12.2016)

2. История саентолога: Татьяна Николаева, воспитатель. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=FVHpu0tVT48>. (Дата обращения 27.12.2016)
3. История саентолога: Роман Раев, музыкант/поэт/певец. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=01MZ9M2j7JE>. (Дата обращения 02.01.2017)
4. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения: учебник для академического бакалавриата / И. Я. Кантеров — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Издательство Юрайт, 2016. — С. 13.
5. Саентология: как мы помогаем. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ywkBfibzfmA>. (Дата обращения 27.12.2016)
6. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. — С. 30.
7. ЧП. Расследование»: «Бизнес-секта. — URL: <http://www.ntv.ru/video/1371926/>. (Дата обращения 27.12.2016)

Гафурова Екатерина Владимировна,
магистрантка Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
katrin.gafu@mail.ru

ПРОБЛЕМА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ ЖОРЖА БАТАЯ И РЕНЕ ЖИРАРА

В данной статье мы рассмотрим понятие жертвоприношения в произведениях французских философов, таких как Жорж Батай и Рене Жирар. Проблема насилия и концепт жертвы имеет большое значение в современном мире, так как жертвоприношение является основой культуры. Цель этой работы - проанализировать концепт жертвоприношения в сфере сакрального и социального, проследить связь и в то же время разграничение между пространством сакральным и общественным.

Ключевые слова: Жертвоприношение, сакральное, насилие, религия

Gafurova E. V. THE PROBLEM OF SACRIFICE IN PHILOSOPHY OF GEORGES BATAILLE AND RENE GIRARD

In this article, we will consider the concept of sacrifice in the works of French philosophers, such as Georges Bataille and René Girard. The problem of violence and the concept of the victim are of great importance in the modern world, since sacrifice is the basis of culture. The purpose of this work is to analyze the concept of sacrifice in the sphere of sacred and social, to trace the connection and at the same time the distinction between sacred and social space.

Keywords: Sacrifice, sacred, violence, religion

Французский философ Жорж Батай, один из основателей коллежа социологии, предложил рассматривать сакральное как всеобщую человеческую религиозность, не ограниченную определенной религией. Опыт сакрального всегда неповторим и оставляет след в душе человека, который пережил встречу с сакральным.

Ж. Батай предлагает убрать из сферы сакрального Бога, так как фигура Бога ограничивает сферу сакрального, четко конструирует ее, а для Ж. Батая важно показать, что сакральное не имеет границ в определенной религии, а проявляется в многочисленных сферах жизни. Концепт Бога — Творца создает особый тип религиозности, а это ограничивает поиск сакрального в других сферах, например в природе и в индивидуальном мистическом опыте. Поэтому Батай, как и все постмодернисты, провозглашают конец всего: смерть автора, конец метанарративов, конец политики, интертекстуальность в области литературы.

Мир по Ж. Батаю делится на сакральный — мир трансгрессии и мир профанный — мир ограничений и запретов. С одной стороны, это страх, ярость,

спонтанность, с другой — порядок и законы. Человеческое общество соединяет в себе два этих мира, так как трансгрессия невозможна без запретов, а запреты и строгость их соблюдения санкционирована их сакральностью. Запрет формирует человеческое общество, сдерживает сильные эмоции, направляет страх и ярость в творческое русло деятельности. Но в отличие от Э. Дюргейма и всей французской социологической школы, Батай видит в самом совершении недозволенного аспект проявления сакрального. Человек, строго следуя запретам, накапливает энергию, которая может быть потрачена на нарушение запретов. Понятие траты имеет большое значение для Батая, так как накопление и трата энергии создает сферу сакрального, а затем и сферу социального.

Таким образом, жизнь отдельного человека и коллективное существование невозможны без накопления и траты энергии, без нарушения установленных границ. Нарушение общественного порядка происходит во время особых праздников и фестивалей, когда границы дозволенного и недозволенного стираются, роли людей временно изменяются. Именно в такие дни в обществе проявляется всеобщая океаническая сакральность. Жизнь человека через мистический опыт переходит из дискретного в непрерывное существование. Человек обретает свой смысл жизни, ему открывается его подлинная жизнь. Мистический опыт открывает человеку тотальность его существования.

Важным моментом в философии Батая является разделение сакрального на два аспекта: правый и левый, благословенный и демонический. Эти два аспекта могут плавно переходить друг в друга, их существование неразрывно, однако демоническое первично. Например, испытывая сильный страх и отвращение перед кровью, человек создает запрет на проливание крови и обожествляет его.

Трата так же может выражаться в форме эротизма, как насилие одного человека над другим посредством демонстрации обнаженного тела. Особой формой траты является смерть, так как она наводит сильнейший ужас на большую часть общества. Отсюда можно сделать вывод о том, что жертвоприношение — это всегда целенаправленная трата накопленной энергии.

В произведении «Внутренний опыт» Ж. Батай описывает процесс сотворения поэтического текста, который всегда поглощает самого автора, он становится символической жертвой, поглощенной своим творением. Поэт приносит в жертву свою личность, чтобы стать кем-то другим, он кладет свою жизнь на алтарь искусства.

«Приносить в жертву означает не столько умерщвлять, сколько отречься и воздавать. Главное — перешагнуть от уклада, основанного на длительности, при котором всякое потребление материальных ресурсов обусловлено заложенным в них запасом долговременности,

к буйству расточительности Воздаяние жертвы непосредственно переводит ее в разряд сиюминутного расходования» [1, с.50]

В своем произведении «Насилие и священное» французский философ Рене Жирар осмысляет феномен ритуального насилия в разных культурах. Р. Жирар обращается к теории происхождения религии З. Фрейда и анализирует проблему жертвоприношения в первобытных сообществах. Ритуальное насилие всегда совершается над невиновным, оно призвано остановить дальнейший поток кровопролитной мести между племенами. Вся община испытывает чувство религиозного экстаза и совершает строго регламентированные действия. Таким образом, жертвоприношение играет существенную роль в социальных отношениях, оно выполняет функцию судебной системы в современном обществе. В книге подробно анализируется связь социальных связей и жертвоприношения в греческой мифологии, в религиозных мистериях и культах.

Особое внимание уделяется связи пролитой крови и неконтролируемой агрессии, страху пролить чью-то кровь, так как кровь связана с жизнью, а проливание ее неразрывно связано с убийством, а то в свою очередь с нарушением запретов. Подробно рассматривается феномен близнецов, страх перед ними из-за невозможности различения и отнесения их в иерархическую структуру сообщества. Братья очень часто являются врагами, и это часто приводит к убийству одного другим. Ритуалы перехода выполняют важную социальную роль — регламентируют место каждого человека в этом обществе. Религиозный и общественный консерватизм позволяет сплотить общину и вызвать чувство единства. Сохранность религиозного обряда препятствует стиранию различий в обществе, утрата же различий оценивается как потенциальный ритуальный кризис, который ведет к дальнейшему упадку в обществе.

Р. Жирар прослеживает связь между ритуалами политеистических религий и таинством причастия в христианстве, и приходит к выводу о том, что их основой является концепт жертвы. Символизм причастия отсылает нас к смерти Христа, и мы ритуально вкушаем его плоть и кровь. Таинство причастия рассматривается как одна из форм священного жертвоприношения, которая делает нас причастными к смерти Христа. Христианские мученики стремились выразить своей жизнью страдания Христа, через отказ от собственной воли и подчинением ее божественной, они приносят искупительную жертву перед всем греховным человечеством.

В современном мире концепт жертвы существенно изменяется, он находит свое выражение в отказе от благ и комфорта современного общества. Жертвенными считаются героический поступок, жизнь без выгоды для себя, жизнь как служение высшим идеалам. Богатые люди чувствуют свою вину перед нищими, они сознательно отказываются от комфортной жизни

в обществе потребления. Состоятельные люди начинают помогать бедным, сознают благотворительные фонды, так как чувствуют свою вину перед ними и приносят им символическую жертвы — в виде денег, пособий и прочих благ.

Образы насилия постоянно транслируются на нас через средства массовой информации, они сознают и определяют наше поведение и образ мыслей. Насилие в современном обществе находит свое выражение в футбольных матчах, в бойцовских клубах и в экстремальных видах спорта. Большое значение для сублимации насилия имеют массовые гуляния и народные праздники.

Террористы — смертники вызывают страх у человека, привносят хаос в общественный порядок, разрушают комфортный мир. Таким образом, террористы дискредитируют само понятие жертвы, лишая жертвоприношение его жизнеутверждающей социальной роли в обществе.

Сейчас статус жертвы получают люди, пострадавшие от катастроф и трагических событий. Здесь тоже явно отсутствует сознательность и добровольность выбора людей, это в свою очередь ведет к утрате жизнеутверждающей функции жертвоприношения в обществе.

Многие люди в современном мире сознательно хотят получить статус жертвы, так как такое положение позволяет вызвать к себе сочувствие других людей, накопить символический капитал для дальнейшей деятельности.

Итак, проблема насилия и жертвы неразрывно связана с благополучием в современном обществе, с комфортной и стабильной жизнью. Можно проследить эволюцию концепта жертвы: от кровавой жертвы в политеистических религиях через бескровное понимание жертвы Христа в таинстве причастия в христианстве, и до символической интерпретации жертвы в современном мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Батай Ж. Внутренний опыт/ Пер. с французского С. Л. Фокина. Изд. Аxiома/ Мифрил, СПб;1997
2. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. — Мн.: Современный литератор,2000
3. Жирар Р. Насилие и священное / Перевод с французского Г. Дашевского. Изд. 2-е, испр. — М.: Новое литературное обозрение,2010