

Acta eruditorum 2025

Выпуск 48

Главный редактор

Я. С. Иващенко

Зам. главного
редактора

М. Ю. Хромцова

Отв. секретарь
редколлегии

О. И. Кулиев

Редакционная
коллегия

И. А. Вахрушева

А. А. Синицын

Н. С. Широглазова

В. Б. Высоцкий



Издается с 2005 г.
Русской христианской
гуманитарной академией
им. Ф. М. Достоевского

Содержание

Даренский В. Ю. АНТИНОМИИ БЫТИЯ КАК ИСТОЧНИК ДУХОВНОГО ПРЕОБРАЖЕНИЯ В ПОЭЗИИ Ф. СОЛОГУБА.	3
Кошмило О. К. ЛИТЕРАТУРНАЯ СЦЕНА ЯВЛЕНИЯ НОВОЕВРОПЕЙСКОГО СУБЪЕКТА: МЕЖДУ РАБЛЕ, СЕРВАНТЕСОМ И ШЕКСПИРОМ	12
Зуев Д. Н. ОПЫТ КОНСТРУКТИВИСТСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ИЗМЕРЕНИЯ	18
Литвинова Е. А. СИМВОЛ ОГНЯ В РЕЛИГИЯХ, ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ И ОККУЛЬТУРЕ	23
Холод С. В. ОНЛАЙН-РЕЛИГИЯ И ЦИФРОВЫЕ УСЛУГИ: КЕЙС «НЕЙРОСЕТЬ ДЛЯ ОБЩЕНИЯ С БОГОМ»	31
Куликов С. В., Евдокимов А. В., Богатырёв Т. Д. КОНСТИТУЦИЯ ИЛИ САМОДЕРЖАВИЕ? РЕФЛЕКСИЯ МОНАРХА, БЮРОКРАТИЧЕСКОЙ ЭЛИТЫ И ОБЩЕСТВЕННОСТИ ПОСЛЕ ИЗДАНИЯ МАНИФЕСТА 17 ОКТЯБРЯ 1905 ГОДА	37
Е. Г. Чудина КОНТРОВЕРЗЫ СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО В СОВРЕМЕННОМ ОТЕЧЕСТВЕННОМ МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ	43
Журба Д. Д. ЗАПАДНЫЙ И ВОСТОЧНЫЙ ПОДХОДЫ К ТРАКТОВКЕ СНОВ. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ*	47
Цветков Д. В. НАСЛЕДИЕ АЛЕКСЕЯ ЛЕОНТЬЕВА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ РОССИИ И КИТАЯ В XVIII В.	52
Тихомиров М. Г. ДАО В КИТАЕ И НА ЗАПАДЕ: АНАЛИЗ СМЫСЛОВЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ	60
Мехтенов В. И. ОБУЧЕНИЕ ДЕТЕЙ С НАРУШЕНИЕМ ЗРЕНИЯ В УСЛОВИЯХ МУЗЕЯ: ОБЗОР СУЩЕСТВУЮЩИХ ТЕХНОЛОГИЙ И ПРАКТИК.	65
Огудов С. А. МАТЕРИАЛЫ О ТВОРЧЕСТВЕ А.А. ТАРКОВСКОГО В АРХИВЕ БУМАЖНЫХ ДОКУМЕНТОВ ГОСФИЛЬМОФОНДА. ЧАСТЬ 2	69
Агальцова Ю. М. К ВОПРОСУ О ЛЮБВИ И СМЕРТИ В ВОЕННОЙ ПРОЗЕ АРСЕНИЯ НЕСМЕЛОВА	77
Митрофанова И. А., Рямонен А. А. СИЛЬНЫЙ ЖЕНСКИЙ ХАРАКТЕР В ПРОЗЕ ВАЛЕНТИНА РАСПУТИНА	82
Ким Хён-Тхэг, Рямонен А. А. РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА В КОРЕЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР И ПЕРСПЕКТИВЫ	87
Соболев М. М. АФОРИЗМЫ	90

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

Тел. (812) 571-02-36
факс (812) 571-30-75
www.rhga.ru

ISSN 2307–6437

Малышенко Г. И.

ЗАЩИТА ЕДИНСТВА РОССИИ.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: БАЗАНОВ П. Н. ЗАЩИТА ЕДИНСТВА РОССИИ:

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО ИСТОРИКА НИКОЛАЯ УЛЬЯНОВА. СПБ.:

ОООО ИЗДАТЕЛЬСТВО «РОСТОК», 2025. 688 С., ИЛЛ..... 102

ФИЛОСОФИЯ

УДК 821.161.1–1(Сологуб Ф.)

Даренский В. Ю.

Виталий Юрьевич Даренский — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры журналистики, Луганский государственный университет им. В. Даля»;
E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

АНТИНОМИИ БЫТИЯ КАК ИСТОЧНИК ДУХОВНОГО ПРЕОБРАЖЕНИЯ В ПОЭЗИИ Ф. СОЛОГУБА

Антиномии бытия как источник духовного преображения в поэзии Ф. Сологуба. Антиномичность образов как смысловая основа поэзии Ф. Сологуба очевидна, однако её смысл не всегда до конца осознаётся. Анализ текстов, при всем разнообразии их тематики, показывает, что антиномии бытия, сопричастность «рая» и «ада» в его поэзии — создают мощную энергию преображения души, которая сопрягает в себе эти противоположности. В итоговых для его духовного и творческого пути стихотворениях 1921–1926 г. дано разрешение бытийных антиномий: образы особой сферы человеческого бытия как испытания злом на пути к спасению и преображения — победы над адом. Итог поэтической биографии Ф. Сологуба — разрешение антиномий человеческого бытия как испытания злом на пути к спасению и преображению. В этом можно усматривать не только развитие мотивов из мира Достоевского, но и особую трансформацию «фаустовского сюжета» (сделка со злом). Выделены восемь образно-сюжетных видов поэтической манифестации преображения души и мира в поздней поэзии Ф. Сологуба. Преображающий компонент поэзии Ф. Сологуба, явленный в последние годы его творчества, важен для понимания его художественного мира в его динамике, а также углубляет общий контекст понимания специфики модернизма Серебряного века, в частности, его укоренности в русской духовной традиции.

Ключевые слова: антиномический катарсис, Ф. Сологуб, поэтика контраста, преображение.

Vitaliy J. Darenskiy

ANTINOMIES OF EXISTENCE AS A SOURCE OF SPIRITUAL TRANSFORMATION
IN THE POETRY OF F. SOLOGUB

Antinomies of being as a source of spiritual transformation in F. Sologub's poetry. The antinomianism of images as the semantic basis of F. Sologub's poetry is obvious, but its meaning is not always fully understood. The analysis of the texts, with all the variety of their subjects, shows that the antinomies of being, the co-presence of "heaven" and "hell" in his poetry, create a powerful energy of soul transformation that combines these opposites. In the final poems for his spiritual and creative path, by 1921–1926 years. The resolution of existential antinomies is given: images of a special sphere of human existence as a test of evil on the way to salvation and transformation — victory over hell. The result of F. Sologub's poetic biography is the resolution of the antinomies of human existence as a test of evil on the way to salvation and transformation. This can be seen not only as a development of motifs from Dostoevsky's world, but also as a special transformation of the "Faustian plot" (a deal with evil). Eight figurative-plot types of poetic manifestation of the transformation of the soul and the world in the late poetry of F. Sologub are highlighted. The transformative component of F. Sologub's poetry appearance in the last years of his work is important for understanding his artistic world in its dynamics, and also deepens the general context of understanding the specifics of Silver Age Modernism, in particular, its roots in the Russian spiritual tradition.

Keywords: antinomic catharsis, F. Sologub, poetics of contrast, transfiguration.

Но пред Тобою верую
В святое бытие,
И над моей пещерою
Сияние Твое.
В дыханьи чистом ладана
Истаиваю я.
Душой моей угадана
Святыня бытия.

Ф. Сологуб

Это — просветленность страшной глубины,
которую все же пронизывает слишком яркий
луч.

В. Брюсов

Антиномичность образов, символов и всей поэтической «картины мира» как смысловая основа поэзии Ф. Сологуба вполне очевидна, однако её итог до сих пор не в полной мере исследован. В. В. Полонский выделил следующие основные элементы поэтики Ф. Сологуба: 1) бытийная безысходность и поиск путей выхода из неё — как его «глубинная метатема творчества»; 2) внутренняя динамика души и творчество как её основа; 3) его поэтическая семантика — «сквозной закон тождества взаимно- и самоотрицания полюсов»; 4) исходное ироническое отношение к миру переходит в трагическую иронию, а последняя — в иронию мистическую; 5) общие «метасюжеты» всего его творчества — превращение, преображение и чудотворение; 6) преодоление из-

начального «христорчества», которое само становится затем предметом иронии; 7) рационализм стиля и внутренняя музыкальность стиха, служащие в конечном итоге средствами трагического катарсиса [5, с. 8–17]. В указанных элементах уже очевидна внутренняя не-статичность и устремленность поэтического мира Ф. Сологуба к духовному освобождению и преобразению человека. Вместе с тем, этот аспект его наследия еще не до конца раскрыт исследователями.

Анализ поэтических текстов Ф. Сологуба, при всем разнообразии их тематики, показывает, что антиномии бытия в их самой радикальной форме выражения — как своего рода соприсутствие «рая» и «ада» в его поэзии — в конечном итоге создают мощную энергию преобразования души, которая сопрягает в себе эти противоположности. Например, такое исповедальное стихотворение из его книги «Фимиамы», которую Ф. Сологуб издал в Петрограде в 1921 г., которое Г. Чулков справедливо назвал «чем-то вроде нерукотворного “Памятника”», в котором сам «лирик ставит сам себя перед высшим судом» [15, с. 176], особенно показательно в этом отношении:

Когда меня у входа в Парадиз
Суровый Петр, гремя ключами, спросит:
«Что сделал ты?» — меня он вниз
Железным посохом не сбросит.

Скажу: «Слагал романы и стихи
И утешал, но и вводил в соблазны,
И вообще мои грехи,
Апостол Петр, многообразны.

Но я — поэт». — И улыбнется он,
И разорвет грехов рукописание,
И смело в рай войду, прощен,
Внимать святое ликование.

Поэт уповает: *«Ах, когда к престолу Божью / Я взойду по бездорожью / И печаль мою пролью!.. / Вижу небо, и пою: / В раскаленную дорогу / К не-сказанному чертогу / Душу вознеси мою»*. Он с надеждой обращается к Богу: *«Как на Тебя ни восставал, / Ты в небе на змеиной коже / Моих грехов не начертал»*. А в стихотворении 6(19) декабря 1926 г. поэт исповедовался так:

Мой верный, нелукавый стих,
И жизнь моя трудолюбивая
Горела в ладанах святых.

Пускай для слабых душ соблазнами
Пылает каждая из книг, —
К Тебе идем путями разными,
И я в грехах Тебя постиг.

Выражение «я в грехах Тебя постиг» является ключевым для понимания всего духовного и творческого пути Ф. Сологуба. Однако это преобразование становится вполне выраженным только в его итоговых

стихотворениях, написанных в последние годы жизни. Но в целом массиве стихотворных текстов Ф. Сологуба явным образом количественно доминирует еще его первоначальная захваченность «темной» стихией бытия, по выражению того же Г. Чулкова — то, «что именуется условно “демонизмом” поэта» [15, с. 176].

Целью данной статьи является анализ поздних стихотворений Ф. Сологуба 1921–1927 годов и концептуализация их «преображающей» энергии — её выражения в особых образно-символических и сюжетных формах.

Эволюция общего настроения поэзии Ф. Сологуба сначала шла в прямо противоположном направлении — не в сторону преобразования, а наоборот, в сторону усиления захваченности души переживанием «темной» стороны бытия. Так, В. Я. Брюсов в статье о нем в 1910 году писал: «Может быть, ничто не покажет так отчетливо громадное расстояние, отделяющее последние стихи Сологуба от ранних, как сравнение двух его стихотворений, равно посвященных качелям, из которых одно вошло в первую книгу стихов, другое — в восьмую. В первом стихотворении качели повешены где-то среди “утомонившихся берез”, в тени сада, “в истоме тихого заката”:

То в тень, то в свет переносились
Со скрипом зыбкие качели...

Во втором стихотворении качели качает “мохнатою рукой” черт, качает их “в тени косматой ели над шумною рекой”» [7, с. 112]. Действительно, первоначальная эволюция поэзии Ф. Сологуба шла в направлении своего рода «инфернализации» картины мира, в которой за любыми явлениями земного мира поэту постоянно виделись темные силы, стоящие за ними, движущие их и все сильнее захватывающие душу человека, в них погруженного. Впрочем, для эпохи декаданса такое видение мира не было уникальным, но наоборот, весьма распространенным. Особость Ф. Сологуба была вовсе не в этом настроении и видении самих по себе, а в том, к каким душевным и эстетическим движениям они приводили. В первую очередь, Ф. Сологуб воспринимался как «певец смерти». В. Я. Брюсов писал: «В целом поэзия Сологуба — это строгие гимны во славу Смерти, избавительницы от тяготы жизни, и ее двух заместительниц — Мечты и Сна, при жизни уводящих на берега Лигоя, текущего под лучами звезды Маир. Только изредка эти гимны прерываются негромкими песнями о земле и ее отвлекающих соблазнах» [7, с. 113]. Однако стоит отметить, что этот мотив сам по себе был уже не нов для русской поэзии — достаточно вспомнить «Смерть дочерью тьмы не назову я...» Е. А. Боратынского.

Вторая особенность поэзии Ф. Сологуба, далеко не сразу заметная, но самая важная и ценная — это его способность в конце концов «вынырнуть» из инфернальной стихии бытия и найти путь к ду-

ховному преображению и оправданию перед Творцом, Которого до этого поэт неоднократно хулил и упрекал, подобно Иову, и даже оскорблял своими обвинениями. Удивительная проницательность В. Я. Брюсова состояла также в том, что он уже даже на этом этапе эволюции поэзии Ф. Сологуба — его погруженности во власть темных стихий над душой и миром — сумел понять, что «нет в ней ничего легкого, поверхностного: это — просветленность страшной глубины, которую все же пронизывает слишком яркий луч» [7, с. 112]. И это при том, что Г. Чулков вполне справедливо назвал Сологуба самым «последовательным декадентом» [15, с. 171] в русской литературе. Поэт так исповедал свое декадентство:

Я воскресенья не хочу,
И мнѣ совсем не надо рая, —
Не опечалюсь, умирая,
И никуда я не взлечу,

Я погашу мои светила.
Я затворю уста мои,
И въ несказанном бытии
Навек забуду все, что было...

Почему поэт пришел к такому состоянию? Он сам говорит об этом так:

Тот просвет в явленьи всяком,
Что людей пугает мраком,
Я бесстрашно полюбил.

Что видел поэт в этом «просвете»? Его видения были вполне конкретны и развернуты в целую мифо-символическую картину мироздания. И эта картина отличалась особой внутренней парадоксальностью. Так, в диссертации Н. П. Дмитриевича «Проблемы мифологизма в поэзии Федора Сологуба» (1998) уже было отмечено: «В отличие от традиционной интерпретации образа Солнца, выполняющего всегда положительную функцию, у Ф. Сологуба Солнце символизирует мировое зло. Источник жизни стал творцом этого злого и несправедливого мира, где человеку предначертаны одни страдания» [4, с. 10].

Поэтому, как обычно отмечается, ключевыми для Ф. Сологуба стали «мотивы неприятия видимого мира». Но эти мотивы у него столь радикальны, что привели к целому мировоззрению: «Отсюда — апелляция к смерти — спасительнице, избавляющей человека от тягот и мучений земной темницы... Тема смерти-выхода оборачивается ужасом индивидуальной гибели, которая преодолевается, согласно Ф. Сологубу, признанием вечно существующего “Я”» [4, с. 10]. Как видим, здесь у Ф. Сологуба фактически проявляется одна из главных христианских добродетелей — «память смертная» — которая приводит его к убеждению в бессмертности души, т. е. становится экзистенциальной теодицеей. Н. П. Дмитриевич также отмечает: «Исходя из своей теории о “тождестве совершенных противоположностей”,

Ф. Сологуб рассматривает смерть... Нельзя согласиться с мнением... что проблема смерти в творчестве Ф. Сологуба подменяла собой проблему жизни, что было характерной чертой эстетики декадентства... Смерть для писателя — возвращение к вечному бытию, прерванному жизнью, и воспринимается как избавление, возвращение к вселенской Гармонии» [4, с. 11]. Последнее замечание также указывает на то, что поэтический мифо-символ смерти у Ф. Сологуба фактически приводит к теодицее — т. е. к оправданию мира Божьего, хотя и парадоксальным путем.

Этот путь возникает в душе поэта из-за того, что обычный для всех путь религиозности для него остается закрытым: он переживает то «окамененное нечувствие»*, которое часто свойственно современному человеку, увлеченному страстями мира сего. Поэт сам признается в этом:

С иконы тёмной безучастно
Глаза суровые глядят.
Открыт молитвенник напрасно:
Молитвы древние молчат, —

И пожелтые страницы,
Заветы строгие храня,
Как безнадежные гробницы,
Уже не смотрят на меня.

Такое состояние души, конечно, было не ново для русской поэзии, но особенность Ф. Сологуба состоит в том, что он пережил это состояние как свою судьбу и личную трагедию, а главное — показал, как видится мир человеку в этом состоянии, доходя до самых радикальных мифо-образов. Известный философ Л. Шестов в статье «Поэзия и проза Федора Сологуба» (1909) писал: «Какая разница в характере образов, подбираемых Пушкиным и Сологубом! Пушкин жалуется, льет слезы, и кажется, что с жалобами и слезами уходят куда-то и прошлые грехи, и падения... Сологуб не жалуется, не плачет. Нѣтъ у него дара слез. Воспаленные глаза сухи: ни одной капли влаги. Он не может уже жаловаться: некому, он — бессмысленно воесть» [16, с. 59]. Вместе с тем, философ также и отмечал, что эта душевная закрытость у Ф. Сологуба парадоксальным образом была прямым следствием его повышенной экзистенциальной чувствительности и его особо тонкой душевной организации: «Сологуб не выносить жизни, бабищи румяной и дебелой. Он мог бы сказать про себя, вмѣстѣ съ Достоевскимъ, что чувствует себя такъ, точно съ него содрана кожа» [16, с. 69].

Поэтому совершенно естественно, что «задачу искусства Ф. Сологуб видит в “жажде преобразования” жизни, и искусство должно идти впереди жизни, указывая ей “прекрасные идеалы”, по кото-

* Слова из вечерней молитвы православных христиан: «Господи, избави мя всякаго неведения и забвения, и малодушия, и окамененнаго нечувствия».

рым жизнь может быть преобразована... преобразована «творческой волей художника»» [4, с. 11]. Поэт сам об этом писал в предисловии к своим переводам стихотворений Поля Верлена следующим образом: «В поэтическом творчестве я различаю два стремления: положительное, ироническое, говорящее миру “да” и этим вскрывающее роковую противоречивость жизни, и отрицательное, лирическое, говорящее миру “нет” и этим созидающее новый мир, желанный, необходимый, но и невозможный без конечного преобразования мира. Поэзия Поля Верлена — конечно, ирония» [12, с. 7]. Безусловно, и основная часть текстов самого Ф. Сологуба — это тоже ирония по отношению к невыносимому миру, именно поэтому ему и близок был Поль Верлен. Однако, в отличие от П. Верлена, Ф. Сологубу удалось затем выйти и на путь преобразования — не мира (мир для него безнадежен) — но собственной души, постигающей высшую Гармонию.

Вместе с тем, как отметил Н. П. Дмитриевич, «способность оценивать мир с двух полярных точек зрения придавала творениям писателя не узость, а особенную глубину и выразительность. Именно в его творчестве, отличающемся высокими художественными достоинствами, оригинальной мифопоэтической образностью, русский символизм обрел своего наиболее яркого выразителя» [4, с. 10]. В свою очередь, антиномическое восприятие реальности, в котором «верх» и «низ», добро и зло часто меняются местами, у Ф. Сологуба в конечном итоге все равно приводит к катарсису — но это уже особый *антиномический катарсис*, основанный на *поэтике контраста*.

Принцип «тождества совершенных противоположностей» в поэтическом мире Ф. Сологуба, где «рай» и «ад», силы высшие и силы inferнальные могут меняться местами или становиться тождественными, — и создают ту особую «ауру» поэзии Ф. Сологуба, которую невозможно забыть, и которая создает «лица необщее выраженье» этого поэта. Вместе с тем, такой особый тип индивидуального художественного мышления вполне может быть классифицирован и с точки зрения его отнесения к базовым хронотопам. М. М. Бахтин отмечал, что «всякое вступление в сферу смыслов совершается только через ворота хронотопов» [2, с. 341], и этим всегда определяется ценностная точка зрения как иерархическое соотнесение любого жизненного явления с онтологическим «верхом» и «низом». Иерархическая точка зрения всегда дана через координаты сакральной символики «неба» (рая) и ада» (преисподней), поэтому любая художественная «сцена» или «картина» всегда «вписана в оправу топографической сцены, она на земле, под нею ад, над ней небо, действие и жест, совершающийся в комнате, совершаются одновременно в топографически понятой вселенной, герой все время движется между небом и адом, между жизнью и смертью, у могилы» [1, с. 687]. Поэтому любой «жест воспринимался, “читался” экстенсивно в отношении к... пределам

и полюсам мира, между которыми он был простерт, вытянут (он показывал на небо или на землю, или под землю — в преисподнюю...» [1, с. 692]. Но затем в процессе секуляризации слова, мысли и жеста, как пишет М. М. Бахтин, уже «главным и решающим становится их экспрессивное осмысление: они становятся выражением индивидуальной души, ее внутренних глубин» [1, с. 692].

Особость творчества Ф. Сологуба в этом контексте состоит в том, что он в некотором смысле совершил обратное движение: от внутренней экспрессии, от «выражения индивидуальной души, ее внутренних глубин» — обратно к сакральной картине мира, в которой «рай» и «ад» — это не метафоры, а сама живая реальность жизни души, безусловно достоверная, мучающая её и дающая её все её внутреннее содержание. Особенностью поэзии Ф. Сологуба является предельно тесное совмещение в ней переживания этих противоположностей, вплоть до их почти неразличимости и обмена «ролями».

Исторически художественное слово как отдельный, независимый от ритуала тип культурного творчества и художественная литература как особая автономная сфера культуры возникают в результате обособления индивида как автора от общности народной жизни. Далее этот процесс усиливается и в конечном итоге приводит к появлению такой радикальной автономии автора, которая уже граничит с тем «солипсизмом», в котором иногда упрекали Ф. Сологуба. Тем не менее, подлинная содержательность художественного слова, как показал М. М. Бахтин, невозможна без сохранения реальной (хотя бы контекстуальной и бессознательной) связи с изначальным сакральным хронотопом. Например, в романах Достоевского: «Время в этом хронотопе, в сущности, является мгновением, как бы не имеющим длительности и выпадающим из нормального течения биографического времени. Эти решающие мгновения входят у Достоевского в большие объемлющие хронотопы мистерийного и карнавального времени» [2, с. 342]. В свою очередь, Ф. Сологуб по своему психологическому типу выглядит как один из героев Достоевского, словно сошедший со страниц его романов в реальную жизнь и сам ставший автором. И эти же «хронотопы мистерийного и карнавального времени» явственно присутствуют в его текстах: мистерийное — в предельном соотнесении высшего и низшего, святого и inferнального; карнавальное — в их превращении друг в друга. Но именно это «превращение» в конечном итоге и создает эффект парадоксального, «антиномического» катарсиса.

Р. В. Иванов-Разумник в книге «О смысле жизни» (1910) первым писал об особом месте Ф. Сологуба в истории русской литературы и его связи с предшествующей традицией следующим образом: «Ф. Сологуб со своей тонкой, интимной поэзией и здесь займет обособленное место — узкое, но высокое. Это не мешает ему быть тесно связанным с отдельными великанами русской литературы —

съ Лермонтовымъ, съ Чеховымъ и съ Достоевскимъ; съ первыми двумя онъ связанъ своимъ отношениемъ къ мѣщанству жизни, а съ послѣднимъ — своимъ отношениемъ къ карамазовскимъ вопросамъ, которые своимъ ядомъ отравили его сердце. Это — главное, это — существенное въ творчествѣ Ф. Сологуба» [9, с. 83].

Антиномизм смыслов в поэзии Ф. Сологуба является не чем иным, как последовательным воплощением в художественную мифо-символическую картину мира — известного «карамазовского вопроса» и парадокса об «идеале Мадонны» и «идеале Содомском», которые страшным образом соединены в душе одного и того же человека, а вовсе не сменяют друг друга. Дмитрий Карамазов говорил об этом так: «Красота — это страшная и ужасная вещь!.. Красота! Перенести я при том не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, — знал ты эту тайну или нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» [8, с. 100]. Поэзия Ф. Сологуба — это своего рода развертывание этого размышления Дмитрия Карамазова в целый парадоксальный художественный мир, основанный на антиномиях бытия.

Л. Шестов цитировал в качестве «знаковых» следующие строки поэта:

Он долго глядит на сплетенье
Непонятых знаков, и ждет,
Что взорам его просветленье
Всезрящая смерть принесет.

И писал о них: «Какая дивная музыка въ этихъ, какъ и во всѣхъ другихъ стихахъ Сологуба! И какъ, съ обычной точки зрѣнія, должны казаться ужасны настроенія поэта!» [16, с. 70]. Пронзительная экзистенциальная философия самого Л. Шестова весьма конгениальна этому базовому настроению поэзии Ф. Сологуба. В свою очередь, Л. Шестов усматривал в поэзии Ф. Сологуба своего рода «пифическое» начало, особое вестничество — но касающееся не внешних стихий жизни (исторических катастроф), как у А. Блока, а относительно глубил внутреннего мира человека, тайн его души. Он писал об этом так: «Опять вспомнимъ Сократа. Сологубъ — оракулъ. Его проза не реализмъ, а одуряющіе пары, его поэзія, какъ отвѣты Пифіи — вѣчная и мучительная загадка. Въ ней есть дивная музыка, смысла которой ни ему, ни его читателямъ разгадать не дано» [16, с. 71]. Эта загадка сама по себе самоценна — даже

независимо от чаемого преображения, создавая неповторимый «аромат» поэзии Ф. Сологуба.

В свою очередь, можно выделить и определенные виды преображения души поэта, явленного в его позднем творчестве. Эти виды — аспекты единого процесса преображения, но выраженные через разные образно-сюжетные ходы поэта, разные по содержанию переживания поэта. В итоговых для его духовного и творческого пути стихотворениях 1923–1927 гг. В частности, уже цитированное выше исповедальное стихотворение «Когда меня у входа в Парадиз...», как уже отметил Г. Чулков, — это некий аналог пушкинского «Памятника», т. е. исповедь, самохарактеристика и завещание поэта потомкам.

Вторым видом преображения является прямое исповедание поэтом своих религиозных упований, например, в стихотворении 8 (21) декабря 1926 года:

Подъявший крест мучений жаждет.
Стремясь к Господу, аскет
По воле непрерывно страждет,
Чтобы увидеть вечный свет.

Покорным духу стало тело,
Смирился гнев, низложен страх,
Заря спасенья заалела
В непостижимых небесах.

Здесь поэт говорит уже об итоге своего длительного и мучительного душевного и духовного пути. По своей лексике и образности — это отчетливо религиозно-аскетическое стихотворение, весьма похожее на средневековые религиозные гимны. Но важно отметить, что на самом деле поэт вернулся к упованиям своей юности, завершив круг земного пути. Так, в стихотворении от 3 мая 1878 г. он словно пророчествовал о своей будущей судьбе:

В грехах прожив все годы лучшие,
Грехами душу осквернив,
В слезах стою, овца заблудшая,
К Твоим ногам главу склонив.
И все грехи мои позорные
Я вижу пред собой,
И низко голова покорная
Лежит перед Тобой.
Внимай мольбе, Господь немстительный,
Меня жестоко не казня:
Твоею благодатью спасительной
Покрой, о Господи, меня.

В свою очередь, третий тип манифестации преображения в стихотворном тексте — это уже не прямое поэта обращение к Творцу, а рефлексия о своем пройденном пути. Такой вид мы находим в стихотворении 8(21) октября 1925 г., которое также имеет аналоги в русской религиозной поэзии:

Я отдал дань земной заботе,
И, как свеча, перед Тобой горю,
И подхожу к моей работе,
Как иерей подходит к алтарю.

Забыты все дневные злобы,
И злобы нет в душе ни на кого.
Иначе, сердце, как могло бы
Ты песни петь для Бога твоего?

И как могло б из этой тины,
Где тяжек смрад исконного врага,
Взнести на горние вершины
Твоей мечты святыне жемчуга?

Четвертый вид преображения — это рефлексия поэта о том, что с ним происходит в итоге пути. В стихотворении 29 сентября (12 октября) 1926 г. он говорит об обретении своей подлинности перед лицом своего Творца:

Я становлюсь тем, чем был.
Мы жили все до колыбели,
И бесконечный ряд могил
Начало приближает к цели,

И замыкается кольцо,
На век начертанное строго,
И проясняется лицо
Владыки светлого чертога.

Пятый вид преображения возвращает к трагическим вопросам Иова, его диалогу с Творцом и получению ответов, как в одном стихотворении 1926 г. Оно начинается с вопроса о вечном, райском бытии:

Разве все язвы и шрамы
Мстительно мы понесём
В эту обитель, куда мы
В смертный наш час отойдём?

Но затем поэт слышит уже и ответ Божий на его внутренние вопросы — вопросы многострадального Иова, страдающего не только физически, еще в большей степени — от «несправедливости» земного бытия:

«Создал Я мир для тебя ли? —
Злобного спросит Отец. —
Этой блистающей дали
Ты ли положишь конец?

Все колебанья эфира
Я из Себя излучил.
Даром все радости мира
Ты от Меня получил...

В стихотворении 11 марта 1922 г. он смиряется, подобно Иову:

Но я и в бунте был покорен
Твоим веленьям, Вечный Бог.
Ты посетил меня, и горем
Всю душу мне Ты сжег дотла, —
С Тобой мы больше не заспорим,
Все решено, вся жизнь прошла.

Шестой вид преображения — это размышление поэта о том, в чем была причина его предшествующей мучительно жизни под властью темных стихий

бытия. Эти строки по содержанию похожи на цитату их аскетических трактатов — и в них видна острая подлинность пережитого поэтом духовного опыта:

Для наслаждений входит бес
В приуроченное тело,
Когда отвергнут дар небес
И благодать в нём оскудела.

Но плоть священна. Перед ней
Обитель жизни бесконечной...

И вот уже таков итог преображения вселенского бытия:

Под брэнную тюрьмою тела
Томится пленная душа.
Она в бессильи охладела,
Освободиться не спеша.

Но будет свергнут Змий жестокий,
Сожжётся новым Солнцем тьма,
И станет этот мир широкий
Свободный дом, а не тюрьма.

Седьмой вид можно определить, как преображение из прообраза — то есть, своего рода «рождение» небесного из земного. Так, в стихотворении «Анне Ахматовой» сказано: *«И кажется, что сердце вынет / Благочестивая жена / И милостиво нам подвинет, / Как чашу пьяного вина»*. Здесь также дано антиномическое сочетание образов, но уже как преображение низших в высшие: сердце вынимается, как в кровавом жертвоприношении, но делает это «благочестивая», а затем возвращает его уже как хмельную чашу — это тоже образ языческого жертвоприношения. Языческие образы здесь относятся к смертной человеческой природе, которая должна быть преображена.

Наконец, восьмой вид можно определить, как итог личного преображения — завещание потомкам. Например, последнее из записанных стихотворений Ф. Сологуба 18 сентября (1 октября) 1927 г. было таким [11, с. 496]:

А если здесь вам не по нраву,
Идите в светлые сады,
Идите в темные дубравы,
Где Смерть упряхла следы.

Не видно там ее посева
Под туком матери-земли,
Как бы из девственного чрева
Цветы и травы проросли.

В одном из самых последних записанных стихотворений 17 (30) июля 1927 г. дан совет каждому, кто хочет осмыслить свое бытие в этом мире:

Подыши еще немного
Тяжким воздухом земным,
Бедный, слабый воин Бога,
Странно-зыблемый, как дым.

Что Творцу твои страдания!
Кратче мига — сотни лет.
Вот — одно воспоминанье,
Вот и памяти уж нет.

Страсти те же, что и ныне...
Кто-то любит пламя зорь...
Приближался к кончине,
Ты с Творцом твоим не спорь.

Бедный, слабый воин Бога,
Весь истаявший, как дым,
Подыши еще немного
Тяжким воздухом земным.

Интересно отметить, что стихотворение 1923 г., которое размещено предпоследним из оригинальных стихов (не переводных) в его сборнике, изданном в СССР в 1939 году [14, с. 351] таково:

Напрасно бледная Угроза
Вооружилась косою, —
Там расцветает та же роза
Под тою ж свежеею росой.

Здесь фактически сказано о том, что у Бога все живо, и вечное райское бытие вернет нам самую высшую красоту, которая была в этом мире. Для публикации в указанное время — время самого жестокого идеологического диктата, когда уже сама по себе публикация сборника стихотворений Ф. Сологуба выглядела почти чудом, это стихотворение фактически о будущем рае весьма показательно. Если его рискнули опубликовать — это значит, что оно несет в себе некий универсальный общечеловеческий смысл: а именно, жажду бессмертия. Стоит также отметить, что в сопроводительной статье этого сборника О. Цехновицер, повторяя традиционные претензии критиков к Ф. Сологубу, вместе с тем, сформулировал важный тезис о специфике его поэтического языка. Стараясь приблизить Ф. Сологуба к «реализму» в тривиальном смысле этого слова, этот автор справедливо отметил, что его поэзия «создает впечатление исключительной простоты и безыскусственности, которая на самом деле чрезвычайно изыскана и лишь замкнута в позу олимпийской холодности и бесстрастности» [14, с. 37].

Развитие мотивов из мира Достоевского у Ф. Сологуба уже стало особым предметом исследования. Так, О. А. Богданова отмечает: «“Заклинательница змей” написана уже после Октябрьского переворота и установления советской власти... Теперь путеводной звездой для Сологуба становится легендарный град Китеж; герои романа молятся перед иконами, читают св. Григория Нисского и по-православному называют мечту “мечтанием”. Если бы не откровенное исповедание “Человека Христа”, а не Богочеловека, можно было бы говорить об идейном сближении Сологуба с Достоевским» [3, с. 200]. На самом деле, у Достоевского также было акцентировано исповедание Человека Христа — но это никак не отрицало православное исповедание Христа как Бого-

человека, поскольку во Христе две природы — божественная и человеческая, неслиянные и нераздельные. Тем самым, противопоставление здесь некорректно. У героев Достоевского действительно акцентировано переживание именно человеческой природы Христа — и это совершенно естественно для людей, возвращающихся ко Христу из тьмы неверия через муки сомнений.

О. А. Богданова справедливо указывает на своего рода «воцерковление» мира героев его последнего романа, написанного после 1917 г. Это было вполне естественной реакцией на происходящее — в том числе, и у самого автора. Не менее характерно и то, как назывались его поэтические сборники, изданные в последние годы его жизни — «Соборный благовест» (1921) [13] и «Великий благовест» (1923) [10]. Хотя в целом их тематика разнообразна, но мотив духовного преображения явственно присутствует во многих стихотворениях этих сборников. Приведенные выше фрагменты стихотворений последних лет жизни Ф. Сологуба однозначно свидетельствуют о повороте в его сознании к традиционной религиозности, о том, что называют «примирением с Богом». При этом Ф. Сологуб не стал воцерковленным человеком, свидетельств об этом нет. Его «примирение» произошло в сфере душевной жизни и сознания. Его мечты о «преображении жизни» оказались утопией — вместо преобразования он увидел, наоборот, обрушение мира в новый кровавый хаос войн и революций с последующим установлением террористических режимов. Однако именно это крушение всех земных иллюзий, вероятнее всего, и привело его к своему рода «возвращению к Достоевскому» — но уже не к «карамазовским вопросам», а к тому, к чему и призывал Достоевский — к Самому Христу и к покаянию.

Однако все предшествующее творчество Ф. Сологуба, как уже сказано, было своего рода «проигрыванием ролей» ряда героев Достоевского в жизни и в художественном творчестве. Ф. Сологуб был, если позволено так выразиться, своего рода «Достоевским в поэзии», поскольку как поэт он воспроизвел очень многое из душевных миров героев Достоевского — и не только Карамазовых, но и Кириллова (смерть и самоубийство как высшая манифестация свободы), а также нищенские мотивы Раскольникова, страдания от собственной гордыни «униженных и оскорбленных» и т. д. Поэтому можно сказать, что мотивы духовного преображения и «примирения с Богом» в его последние годы жизни были подготовлены всем этим длительным процессом эволюции его души, а внешние события — исторические катастрофы — стали лишь их поводом, а не исконной причиной. Исконная причина его итогового преображения состояла в том, что общая «логика» духовного и творческого пути Ф. Сологуба, судя по его результатам, была в целом такой же, как и у Достоевского. Разница состоит лишь в том, что у Ф. Сологуба растянулся ранний, богоборческий период.

Остается еще один вопрос в рамках нашей темы: а как сам Ф. Сологуб осмысливал свой творческий путь в его конце, уже с высоты своего итогового духовного преображения? В уже цитированном стихотворении «Когда меня у входа в Парадиз...» все выглядит достаточно беспроблемно — поэта выпускают в рай, приняв в качестве оправдания тот факт, что он был художником, т. е. не делал ничего плохого, а только изображал свои фантазии. Однако есть у него и стихотворение, в котором поэт специально размышляет о том, как возможно такое изображение зла, которое не разрушает добро, но может лишь приводить к нему. В одном из итоговых стихотворений 12(25) ноября 1926 г. он писал:

Два блага в мире есть, добро и зло,
Есть третье, но неведомое людям.
Оно в саду Эдема расцвело.
Хоть вспомним мы его,
но позабудем...

А потому земная жизнь моя
Сложилась, людям вовсе не понятна,
И мудрая Эдемская змея
Таит свои пленительные пятна...

Здесь важно выделить два принципиально важных смысловых момента. Во-первых, как мыслит поэт, существует не две противоположные сферы бытия — добро и зло, а три, и при этом третья таинственна, хотя и дана в Откровении Бога людям. Она ассоциируется с загадочным символом Древа познания добра и зла, плодов которого людям было запрещено вкушать. Нарушив этот Божий запрет, люди стали смертными и были изгнаны из рая для искупления своей вины перед Богом. Но это в тоже время и означает, что это таинственное Древо существовало до разделения добра и зла — в том еще райском состоянии, которое предшествовало грехопадению и, тем самым, это Древо символизирует полноту райского бытия, без разделения на добро и зло. В одном из своих стихотворений Ф. Сологуб прямо писал о таком переживании бытия:

Все невинно в Божьем мире,
Нет стыда, и нет греха.
Божья благодать в каждой лире,
В каждом трепете стиха...

Во-вторых, поэт здесь переосмысливает и символ Змеи — символ искушения и мудрости. Здесь этот символ становится также и символом таинственности бытия как такового — той таинственности, которую и обязан раскрыть людям Поэт. Это его призвание. Именно через эту таинственность бытия поэт раскрывает людям и причастность высшей свободе. Ф. Сологуб это глубоко осознавал. В письме Г. Чулкову он писал: «Свобода — трагическая маска мировой Иронии: в плане возможного ее нет, в плане должного она безусловно необходима. Устремления к свободе многообразны: для мистика свобода есть чудо» [15, с. 169]. «Чудо свободы»,

которому причастен поэт, и позволяет ему смотреть на бытие таким бесстрашным взглядом, для которого словно опять нет добра и зла, как это было в раю. Отталкиваясь от термина Г. Чулкова «мистический анархизм», Ф. Сологуб исповедовал свое мировоззрение так: «Если дело идет о последнем освобождении личности, то это скорее “мистический либерализм”» [15, с. 170]. Понятие «мистический либерализм» как раз и обозначает таинственность свободы в её последней глубине.

Итог поэтической биографии Ф. Сологуба — разрешение антиномий человеческого бытия как испытания злом на пути к спасению и преображению. В этом можно усматривать не только развитие мотивов из мира Достоевского, но и особую трансформацию «фаустовского сюжета» (сделка со злом). В целом, рассмотренный здесь преображающий компонент поэзии Ф. Сологуба, столь ярко явленный в последние годы его творчества, важен для понимания не только художественного мира Ф. Сологуба в его динамике, но также углубляет общий контекст понимания специфики и эволюции модернизма Серебряного века, в частности, его укоренности в русской духовной традиции.

Список литературы Исследования

1. Бахтин М. М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Собрание сочинений в 7-ми томах. Т. 4(1). М.: Языки славянской культуры, 2008. С. 681–732.
2. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Собрание сочинений в 7-ми томах. Т. 3. М.: Языки славянской культуры, 2012. С. 340–503.
3. Богданова О. А. Достоевский в жизни и творчестве Федора Сологуба: современное состояние изучения вопроса // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Нестор-История, 2016. Вып. 21. С. 181–208.
4. Дмитриевич Н. П. Проблемы мифологизма в поэзии Федора Сологуба: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.01.01. Волгоград, 1998. 163 с.
5. Полонский В. В. Поэтика Федора Сологуба: основные принципы, мифологические образы, литературные аллюзии // Известия РАН: Серия литературы и языка. 2016. № 2. С. 5–20.
6. Цехновицер О. Федор Сологуб // Сологуб Ф. Стихотворения / Вступ. статья и ред. текста Ореста Цехновицера. Л.: Сов. писатель, 1939. С. 3–42

Источники

7. Брюсов В. Далекие и близкие Статьи и заметки о рус. поэтах от Тютчева до наших дней. М.: Скорпион, 1912. 214 с.
8. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 14. Братья Карамазовы: Роман. Книги I–X. Л.: Наука, 1972–1990. 612 с.
9. Ивановъ-Разумникъ Р. В. О смыслѣ жизни. Ф. Сологубъ, Л. Андреевъ, Л. Шестовъ. 2-е изд. СПб., 1910. 316 с.
10. Сологуб Ф. Великий благовест: Стихи. М., Пг.: Гос. изд., 1923. — 70 с. (Б-ка соврем. рус. писателей).

11. Сологуб Ф. Полное собрание стихотворений и поэм. В трех томах (четыре книги). Том 3. Стихотворения и поэмы 1914–1927 гг. СПб.: Наука, 2020. 944 с.
12. Сологуб Ф. Предисловие // Верлен П. Стихи, избранные и переведенные Федором Сологубом. СПб.: Кн. из-во Д. К. Тихомирова, 1908. С. 7–9.
13. Сологуб Ф. Соборный благовест: Стихи. Пг.: Эпоха, 1921. 40 с.
14. Сологуб Ф. Стихотворения / Вступ. статья и ред. текста Ореста Цехновицера. Л.: Сов. писатель, 1939. 396 с.
15. Чулков Г. Годы странствий / Вступ. статья, сост., подгот. текста, коммент. М. В. Михайловой. М.: Эллис Лак, 1999. 864 с.
16. Шестов Л. Поэзия и проза Федора Сологуба // О Федоре Сологубе: Критика, статьи и заметки / Сост. А. Чеботаревской. СПб.: Шиповник, 1911. С. 58–71.

УДК 130.2

Кошмило О. К.

Кошмило Олег Константинович — кандидат философских наук,
Тольяттинская академия управления;
koshmilo-ok@yandex.ru

ЛИТЕРАТУРНАЯ СЦЕНА ЯВЛЕНИЯ НОВОЕВРОПЕЙСКОГО СУБЪЕКТА: МЕЖДУ РАБЛЕ, СЕРВАНТЕСОМ И ШЕКСПИРОМ

Статья посвящена описанию литературной сцены явления новоевропейского субъекта. В аналитическом представлении показано, что три главных произведения Рабле, Сервантеса и Шекспира образуют то поэтическое средоточие, в чьей треугольной раме случается трёхфазовая инверсия отче-сыновней взаимности, в ходе которой каждый автор по-своему и в свою очередь редактирует христианскую онтологию единства небесного Бога Отца и земного Бога Сына. По разному, но с равной драматичностью высказывания гениев Нового времени оспаривают ту меру отче-сыновней взаимности, что в библейской образцовости единства Бога Отца и Бога Сына была основой мировоззрения христианского средневековья.

Ключевые слова: Имя Бога, Отец, Сын, Рабле, Сервантес, Шекспир, субъект, Я.

О. К. Koshmilo

THE LITERARY SCENE OF THE NEW EUROPEAN SUBJECT:
BETWEEN RABLÉ, CERVANTES, AND SHAKESPEARE

The article is devoted to the description of the literary scene of the phenomenon of the New European subject. The analytical presentation shows that the three main works of Rabelais, Cervantes and Shakespeare form a poetic center in whose triangular frame a three-phase inversion of father-son reciprocity occurs, during which each author edits the Christian ontology of the unity of the heavenly God the Father and the earthly God the Son in his own way and in turn. In different ways, but with equal drama, the statements of the geniuses of Modern times challenge the measure of father-son reciprocity, which in the biblical model of the unity of God the Father and God the Son was the basis of the Christian worldview of the Middle Ages.

Keywords: The Name of God, Father, Son, Rabelais, Cervantes, Shakespeare, subject, I.

Введение

Онтологический характер словесной инициативы, сотворенности из слова, собственно, обусловленности человеческой цивилизации характеризует то, что каждая культурно-историческая эпоха иницируется тем или иным феноменом словесности. Мировые культуры, как замечает В. Н. Топоров, «ставят в начале Слово как высшую реальность данного модуса существования» в осознании «глубиной зависимости от него в неизбежном акте пресуществления Слова в Дело» [9, с. 5]. К этому можно добавить, что капитальная демаркация уходящей в прошлое эпохи от сменяющей её современности прежде, чем кристаллизироваться в ядре эпохообразующей картины мира, предполагает смысловое зондирование последней в сфере изящной словесности, художественную образность которой в сравнении с категоричностью мировоззренческой концепции отличает изрядная неопределенность и пластичность. Антропоцентрическое начало новоевропейской эпохи заключено в триединстве главных произведений Ф. Рабле (1494–1553), М. де Сервантеса (1547–1616) и У. Шекспира (1564–1616). Максимально отстоя друг от друга по жанру и стилю, хронотопу и мифоконцепту, они объединяются сюжетно-композиционной замкнутостью на сцене

отношений отца и сына. В грамматической экспозиции вся последовательность иницировавших Новое Время романов предстает в том, что Рабле изымает из горизонта небесного имени ось земного глагола, выделяя в ней полюс родовой универсальности; Сервантес переносит акцент с края безликой всеобщности родового наличия на край личной сингулярности частной экзистенции; а Шекспир делает центром тяжести коромысла бытийного глагола человеческое местоимение Я.

Рабле: пародийное смещение библейской взаимности Отца и Сына в пару Гаргантюа и его сына Пантагрюэля

Основными полюсами сюжетно-композиционной арки романа Рабле являются отцовство Гаргантюа и сыновство Пантагрюэля. Это выражается в упоминании фамильной связи между ними уже в начальных строчках повествования. Очевидно апеллируя к значимости родословных зачинов ветхозаветной и новозаветной частей Библии, Рабле сразу задействует родовую основу завязывания точки генеалогического, а с ним повествовательного отсчета, по сути, дважды концептуально вторя прологу Евангелия от Матфея (Мф. 1:1–16) [7, с. 32–

33, 164–168]. Но и в этом случае и дальше на протяжении всего романа цитаты из Священного Писания и ссылки на него предстают в качестве объекта осмеяния, делающего роман многослойной и масштабной пародией на Библию как на фундамент христианского мировоззрения. Так, само деление романа Рабле на пять книг подражает составу Моисеева Пятикнижия. Или, например, ключевая в библейской онтологии словесная инициатива мира («в начале было Слово» (Ин. 1:1)), в трансцендентной парадигме которой Бог творит сущее в акте именования, пародийно обыгрывается в сцене появления на свет Гаргантюа, «по образцу и примеру древних евреев» названному «первым словом, произнесенным отцом» [7, с. 47].

В целом, своим романом Рабле претенциозно замахивается на ниспровержение библейской трансцендентности в его противоположность на путях последовательного и детального выворачивания христианских символов наизнанку. Раз библейский космос образован благой взаимностью небесного Отца и его земного Сына, писатель-гуманист смещает их образы к фигурам такой отцовско-сыновней пары, чья связь предстает как ось человеческого рода. И поскольку его вездесущее бытие, по Рабле, безначально и бесконечно, то гротескное олицетворение человечества предстает в виде мегаломанически колоссальных великанов, физиологические отправления которых превосходят всякую человеческую соразмерность. То есть, Гаргантюа и Пантагрюэль — не простые смертные, но боги, регрессивно низводящие Бога Отца и Бога Сына (в полной редукции тайны троичности) к их языческим симулякрам.

Тем самым роман Рабле — модернистский рецидив дохристианского языческого сознания, который в общем ренессансном контексте по преимуществу видит космос в измерении пластически текучей телесности. Исключая завершенность-совершенство благодатно целостного мира как творения, Рабле реанимирует «фюсиологию» никогда не завершаемого мира как становления в духе Анаксимандра, Гераклита, Эмпедокла с пределом в физике Аристотеля, представившего «всемогущее чрево» природы в качестве лишенной формы перманентно становящейся материи. Но в отличие от античной апологии человека как смертной части вечного космического целого, у Рабле смертный индивид интегрирован не во весь космос, но только в сферу человеческого рода, автономно изолированного от сущего по имманентному мотиву стяжания коллективного местоимения и мощи в опасных обстоятельствах агрессивной природной среды.

Телесно-количественная импликация единичной смерти индивида во всеобщую жизнь рода снимает вертикаль экзистенциального напряжения страха смерти циклической динамикой в определенной амплитуде. Эта амплитуда образует рамку колебательного контура, верхний (мужской) край которого это удовольствие смертоносного потребления

с пределом в наслаждении зачатия, а нижний (женский) край — страдание житнетворного производства с пределом в родовых муках: «...самую существенную роль в гротескном тела играют те его части, те места, где оно перерастает себя, выходит за собственные пределы, зачинает новое (второе) тело: чрево и фалл» [1, с. 341]. В распределении ролей между персонажами акцентированный статусом будущего отцовства верхний полюс родового контура представлен фигурой Гаргантюа-отца, а нижний полюс, содержа событийность явления новой жизни на свет, олицетворяется Пантагрюэлем-сыном. Тем самым, трансцендентная связь отцовского неба и сыновней земли замещается имманентным коррелятом главных полюсов родового воспроизводства земной жизни.

Пародийность поэтики Рабле, сместив в великанские фигуры Гаргантюа и Пантагрюэля первую и вторую ипостась Троицы, в своей дотошной рациональности не могла оставить без внимания её третью ипостась, явив её в итоге в образе Панурга. На это соответствие указывает сцена знакомства Пантагрюэля с новым героем, в которой тот смехотворно предстает как полиглот. Лингвистическая искушенность Панурга, перемежающего высказывания на реальных языках и абракадабру, комично подражающую иноязычию [7, с. 191–196], пародийно отсылает к случившемуся в Пятидесятницу чудесному событию нисхождения на апостолов Святого Духа, наделившего их даром «говорить на иных языках» (Деян 2:1–4).

Само имя Панурга («всётворящий»), его активность, изобретательность, эрудированность, креативность, искушенность во всевозможных отраслях человеческого знания являет его как наиболее человеко-соразмерного (а с этим и самого автобиографичного) персонажа. Но заодно это показывает приверженность Рабле идущей от Августина Аврелия традиции понимания Святого Духа как субстанционального признака Отца и Сына, что, обусловив католическое *Filioque*, на следующем шаге сделала дух содержанием свободной воли человека. И уже в рамках номиналистической автономизации человеческого сознания самоценность свободной воли, то есть, «практического разума», по Канту, дедуцировала в сформулированной еще Августином тождественности *cogito* и *sum* антропоцентрическое существо западной цивилизации [5, с. 60–61].

Рабле, будучи соавтором программы ренессансного гуманизма, персонификацией в Панурге Святого Духа как наиболее «человечной» ипостаси Троицы солидаризируется с учением Иоахима Флорского. Этот теоретик, пребывая в единой католической традиции субстанциализации Троицы, производит распределение её лиц на последовательно сменяющиеся друг друга эпохи. Так, зачинающей историю архаичной «эпохе Отца» наследует средневековые как «эпоха Сына», и уже её сменяет современность как «эпоха Духа». И то, что «дух дышит, где хочет» (Ин 3:8), спекулятивно корреспондирует

вало с запросом новоевропейского индивида на предельное раскрепощение произвола в его «что хочу, то ворочу».

В целом, игнорируя участие в надмирной гармонии бытия, раблезианский индивид максимально сосредоточен на сфере земной жизни, тотально наглядной в своей закономерной фактичности. При этом, по Рабле, положительная модальность по определению бессмертной жизни совокупного родового тела настолько количественно превосходит отрицательную модальность смерти, что её включение в качестве функционального момента бытия комически поглощает весь трагизм человеческой экзистенции. Рабле моделирует проект растворения качественного различия единичной экзистенции в количественном тождестве содержимого плавильного тигля, каким является динамика родовой действительности. И бурлящая в обособленном от небес земном тигле плазма родового бессмертия тщательно выпаривает заботу о личном бессмертии.

Сервантес: небесное отцовство Дон Кихота и земное сыновство Санчо Пансы

Написанный несколько десятилетий спустя роман Сервантеса о рыцаре, комично не совпавшем со своей эпохой, выглядит как полемика с романом Рабле. Сервантесу, верному трансцендентным идеалам патриархального средневековья, явно претил протекавший на его глазах ренессанс язычества на антропоцентричном витке исторической спирали [6, с. 35]. В попытке восстановить в своих правах средневековое мироощущение Сервантес избирает его главный литературный жанр — рыцарский роман. Однако проясняемая в ходе повествования невозможность прекраснодушно выдвинутой задачи обращает произведение в комичную пародию на него [10, с. 393–394].

Сюжет романа Сервантеса колеблется в зазоре между полярными персонажами [2, с. 212–213]. Первый — пожилой идалго, «рыцарь печального образа», отрешенный от действительности, совершенно ему чуждой, и меланхолично пребывающей в тоске по рыцарскому поприщу. Другой — его молодой слуга, прагматично погруженный в «суету века сего», и, материально завися от своего господина, стремящийся вернуть его с неба на землю. Наглядный контраст качеств главных персонажей — разница в возрасте, телосложении (худощавость и долговязость vs низкорослость и пузатость), экзистенциальном настрое (благородная высокопарность и визионерская мечтательность vs рациональная приземленность и изобретательная предприимчивость) — символизирует сразу несколько культурных слоев диверсификации европейского мира рубежа эпох.

Один из этих слоёв — конфронтация между аристократическим и демократическим классами. Аристократия, будучи в средневековой социальной

иерархии одним из высших сословий, предстала в качестве консервативного охранителя трансцендентного единоначалия религиозно-мистического сознания, будучи как наследственный институт кровно в нём заинтересована. Напротив, демократический класс, апеллируя к богоданному равенству людей, видит человека включенным в горизонт всеобщего равноправия. Опротестовывая сословные притязания аристократии, класс этот выступил либерально-буржуазным авангардом новоевропейской действительности, вертикальная мобильность в которой по выводам номинализма обеспечивается не вмененными с небес и сословно наследуемыми, но персонально и «на земле» развитыми качествами индивида.

Другим символическим слоем той же разницы персонажей является расщепленность личности автора, который ясно диагностировал в себе поляризацию сознания на благодатную духовность и закономерную рациональность (отчасти в смысле, как это сейчас диагностируется, «биполярного расстройств личности»). А с этим слоем напрямую связано финальное углубление фундаментального раскола между христианско-платоновской онтологией и аристотелевско-научной картиной мира в условиях ренессансной трансмутации цивилизации Запада. В данной метаморфозе вес набирает фигура Санчо Пансы, являющегося, по оценке Достоевского, «олицетворением здравого смысла, благоразумия, хитрости, золотой середины». Присутствие в этой характеристике образа «золотой середины» («вечного и глупого идола середины») [4, с. 25–26] — ключевого для аристотелевского дискурса — говорит о мировоззренческой принадлежности агента наступающей эпохи учрежденной Аристотелем парадигме имманентности.

Расщепление сознания ренессансного субъекта на трансцендентный дух и имманентный разум обобщается тем, что обладание духом Сервантес иронично представляет как безумие, характеризующее героические жесты Дон Кихота. Наиболее безумным в его героике оказывается война с ветряными мельницами, в которых ему мерещатся чудовищные великаны, похожие на исполинские персонажи романа Рабле, мегаломании которого Сервантес противопоставляет свою мегалофобию [8, с. 62–63]. Максимально эмблематическим в образе мельниц является вращение лопастей-крыльев, выражающее неумолимый ход времени, смертоносного для всего постоянного, незыблемого. Атаки Дон Кихота на мельницы, что своими жерновами перемалывают всё в муку, так похожую на прах — выражение трагически безнадежной борьбы сервантесовского духа с эпохой, в которой небесная неизменность трансцендентного порядка ушла под иго земной бренности порядка имманентного.

В итоге экзистенциальный план романа образует отношение отцовски господского духа в качестве жертвенно открытого трансцендентным небесам начала и сыновне служебного разума, имма-

нентно и прагматично заземленного на преследование частного интереса. Его финальный вывод — в трагичности преемственного замещения отцовской фигуры сыновним персонажем, иллюстрируемого финалом романа, в котором первый умирает, а второй остается жить [8, с. 403].

Шекспир: событие расщепления сознания Гамлета-сына духом мертвого Гамлета-отца

Событие смертоносной редукции отцовского начала образует топос экзистенциального транзита между сервантесовским «Дон Кихотом» и шекспировским «Гамлетом», весь драматургический горизонт которого центрируется взаимностью Гамлета-сына, схожего с Санчо Панса («our son is fat» — звучит в устах Гертруды), и призрака мертвого Гамлета-отца, что, соответствуя «строغو героическому идеалу» [6, с. 34], явно отсылает к образу Дон Кихота. В рамках этой сцены случается финальное событие явления новоевропейского субъекта в онтологическом замещении антропоцентрическим местоимением Я Имени Бога как основы теоцентричного средневековья.

Имея в семантическом измерении характер отщепления носителя местоимения как означающей формы от означаемого денотата, за-мещение оказывается причиной высвобождения колоссальной сгустка энергии. И эта энергия, по преимуществу, есть заряд злобой воли к смертоносному отмщению, что, «окрылаясь» особым знанием, готова мчаться «со скоростью мечты и страстной мысли» [12, с. 189]. Энергия мести задает субъектность Гамлета как нарциссическую одержимость собственным произволом. В заряженности Гамлета-сына галлюцинаторным внушением со стороны призрака мертвого Гамлета-отца вполне диагностируется маниакально-депрессивный психоз, ключевым эффектом которого является аффект послушности т. н. «голосам», которые, по клиническим данным, призывают к убийству или к самоубийству.

В данном же вполне клиническом случае объектом психотически смертоносного импульса Гамлета-сына оказывается отцовская фигура — дядя Клавдий. Несмотря на сомнительные обстоятельства своего воцарения, король Клавдий по факту помазанник Божий и политический отец датчан. И посягательство на его жизнь ввиду косвенности улик и доказательств его вины в смерти Гамлета-отца — так или иначе, преступление. Более того, в особой перспективе дело предстает так, что вся феноменальность шекспировской трагедии — разыгрываемый в солипсистски изолированном сознании Гамлета длительный кошмар, индуцированный всем анамнезом его психопатической личности. В таком кошмаре в одном ряду находятся и случай смерти отца, и явление его призрака, и произвольная интерпретация Гамлетом текущих событий. В этом смысле

предположимо, что исполнитель убийства и его жертва — одно и то же лицо, поляризованное по противоположным полюсам буйным воображением одного неадекватного субъекта. И в любом случае, исходя из Христовой заповеди «по плодам их узнаете их» (Мф 7:20), в том, что вся деятельность Гамлета оборачивается самыми гибельными итогами, в ней опознается смертоносность гамлетовского габитуса, явившего суть новоевропейской субъективности.

Основным событием экзистенциального опыта Гамлета является редукция благодатного восприятия оценивания реальности впадением в крайность субъективного произвола, центрирующего речевую форму отношения к реальности местоимением Я как заместительным символом, или, собственно, «призраком» редуцированного Бога как «мертвого Отца». Особые свойства местоимения как «призрачного» эффекта редукции имени высказываются устами призрака: «Я дух родного твоего отца, / На некий срок скитаться осужденный / Ночной порой, а днём гореть в огне, / Пока мои земные окаянства / Не выгорят дотла. Мне не дано / Касаться тайн моей тюрьмы...» [12, с. 189].

Итак, призрак мертвого Гамлета-отца пребывает в тюрьме, но, как, почему и надолго ли он в неё попал — «тайна» [2, с. 216]. При этом бытие призрака Гамлета-отца характеризует кардинальная контрастность. В ночном бдении он волен скитаться. А в бдении дневном вынужден сжигать своим страдательным раскаянием прегрешения былой жизни, жестоко воскрешаемые памятью, то есть, переживать то, что в православной традиции именуется «мытарствами души». Разница между сменяющимися друг друга ночным и дневным экзистенциалами призрака — выражение его фундаментальной расщепленности. Этот раскол обусловлен самим местом существования, являющегося, как сказано, тюрьмой, которой является в итоге «весь мир» [12, с. 213].

«Тюремная» изолированность местообитания отцовского призрака являет базовое свойство фундаментальной в Новое время субъективности, что в рамках картезианского *Cogito* манифестировано в местоимении Я. Однако генерируемая Шекспиром субъективность, отсылая к платоновскому образу пещеры, нахождение души в которой едва ли отличается от тюремного заточения, добавляет к этому местопребыванию то, что даже за его пределами спасения нет. Покидая пределы пещеры-тюрьмы на дневной срок, субъективность сталкивается с жесткой детерминацией со стороны внешней среды, что, имея своим содержанием свет и жар солнца, оказывается источником страданий греховной души, испепеляемой Божьим гневом. Поэтому относительная отрада для субъективности случается ночью, когда закат солнца — образа Имени Бога — за горизонт земного наличия и восход над ним луны — образа субъективности — развязывает в субъекте игру свободного воображения. И по отношению к этой

спонтанной креативности воображения у субъекта есть все основания приписать себе всю его мощь и богатство.

Гамлет-сын, оказываясь свидетелем бдения призрака Гамлета-отца, вбирает его в себя как отныне свою сущность, замещая ею свою прежнюю идентичность. Российский историк литературы С. Н. Бройтман, отмечая, что одноименность старшего и младшего Гамлетов содержит «архаический принцип, восходящий к кумулятивной поэтике» с её «редупликацией, удвоением или многократным повторением семантически тождественных элементов», выводит: «сознание Гамлета-отца — бессознательное его сына» [2, с. 213–214]. Другими словами, отождествление Гамлета с «призраком мертвого отца» конституирует в душе Гамлета точку тождественности «Я есть Я», кристаллизуя её как эксклюзивный центр тотальной репрезентации онтологически объективной реальности в феноменологически субъективную картину мира. Поэтическая идеология Шекспира разом инициирует рационализм Декарта, трансцендентализм Канта, феноменологию Гуссерля.

Подобно тому, как местоимение как часть речи это субститут, заместитель, означающее, словом, «призрак» имени, определяемая личным местоимением первого лица Я идентичность новоевропейского субъекта — лунное отражение того оригинала, каким является свет Божьего Имени, которым по слову молитвы «Отче наш» освещается-освещается мир. Через пару-тройку десятилетий этот имманентный отсвет трансцендентного света Декарт назовет *lumen naturale*, «естественный свет» разума, «который бывает гораздо меньше подвержен ошибкам, когда он действует сам по себе» [3, с. 172]. Вслед шекспировскому Гамлету Декарт обнаруживает себя в качестве субъекта сомнения в достоверности личного мира, и тотальность априорного сомнения находит себя ровно на том же месте, где присутствует мощь религиозной веры, на которой в предыдущую эпоху держалось соответствие вещей и слов. Замещение мышления-как-веры мышлением-как-сомнением, освещаясь платоновской метафорой пещеры, предстает как возвращение человеческой души из света запещерного бытия в темноту пещеры изолированного сознания, где действительным может быть только собственное существование.

Субстанциализация субъектного местоимения Я как ключевой сюжет новоевропейской философии кульминирует в кантовском трансцендентализме, тотально уравнивающего себя на весах «синтетического суждения априори». Конструируя их механизм с целью максимального онтологического углубления картезианского *Cogito*, Кант воспроизводит тот же методологический посыл, с которым аристотелевская апология имманентной целостности теоретической репрезентации («картины») мира замещает платоновскую апологию трансцендентной целостности мира, центрируя онтологическое суждение «самоценностью» автономной воли [5, с. 60–61].

Таким образом, претворенная в шекспировском Гамлете расщепленность субстанциального, «сущностного» местоимения Я причиняет раздвоенность той части речи, с которой оно находится в теснейшей грамматической корреляции — глаголом. И поскольку его исходным грамматическим свойством является предикативное существование, то онтологически начальный глагол «быть» — этот глагол глаголов — определяется расщепом, что в знаменитом монологе Гамлета обретает логическую форму строгой дизъюнкции: «Быть или не быть, вот в чём вопрос. / Достойно ль / Терпеть без ропота позор судьбы / Или надо оказать сопротивление, / Восстать, вооружиться, победить / Или погибнуть?..» [Шекспир, 2007, с. 231]. И подлинно альтернативным гамлетовскому нигилизму был бы настрой «терпеть позор судьбы». В этом «Бог терпел и нам велел» и заключена христианская судьба человека. И хотя и сам Христос, предчувствуя крестную муку, словами «Отче! О, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня!» очевидно ропщет, но тут же добавляет: «впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22:42).

Диаметрально противоположной, собственно, антихристианской является мотивация Гамлета, который однажды, сокрушаясь, вынужден допустить: «...Но может статься, / Тот дух был дьявол. Дьявол мог принять / Любимый образ...» [12, с. 227]. И как итог, в призме нарциссической гордыни смертная жизнь предстает как «позор». И по финалу всей трагедии, в которой в ряду ключевых персонажей в живых не остается никто, видно, что коромысло экзистенции Гамлета — пионера западной субъективности — перекошилось в сторону негативного полюса весов глагола: «не быть». Ввиду того, что Гамлет — «нулевой пациент» западного нигилизма, а единственным ответом цивилизации Запада на собственный гамлетовский вопрос оказываются небытие, ничто, нигилизм, ей более подобает определение «гамлетовская», нежели предложенная Шпенглером номинация «фаустовская».

Заключение

Цивилизация современного Запада стартовала с череды программных произведений Рабле, Сервантеса, Шекспира. В течение шести-семи десятилетий на рубеже XVI–XVII вв. в европейской литературе случилась радикальная транспозиция синтаксиса трансцендентности в синтаксис имманентности. Центрируя собой глагольное коромысло отношения субъекта к миру, местоимение Я наделяет учрежденный Аристотелем субъектно-предикатный перекош значением субстанциального перевеса человеческого субъектом мирового предиката. Гамлетовский настрой кристаллизуется в структуре субъект-предикатного перевеса, где несущее целостность всей тяжести коромысло предиката, лишаясь равновесия, приходит во взятие

одной крайностью верха над другой относительно уникальной позиции отвязавшегося от реальности субъективного произвола, «воли к власти», центрирующей собой горизонт вещей мира. И в том, что местоимение (лат. *pronomen*) субъективности является на месте редукции Имени (лат. *nomen*) Бога, Шекспир задолго предвосхитил выводы Гегеля и Ницше о «смерти Бога» [11, с. 168–217]. И в этом замещении местоимение Я выступает означающим, что, смертоносно вытесняя означаемое им Имя Бога, обращает его в «мертвого отца».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 4(2). М.: Языки славянских культур, 2010. С. 7–516.
2. Бройтман С. Н. Историческая поэтика. М.: Издательский центр «Академия», 2004. 367 с.
3. Декарт Р. Разыскание истины путем естественного света разума. // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 154–178.
4. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. 520 с.
5. Кант И. Критика практического разума. М.: Наука, 2005. 528 с.
6. Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1994. 145 с.
7. Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. / Пер. Н. М. Любимов. М.: Художественная литература, 1973. 800 с.
8. Сервантес М. де С. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанский. Книга I. М.: Наука, 2003. 720 с.
9. Топоров В. Н. Санскрит и его уроки. // Древняя Индия: язык, культура, текст. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965. С. 5–29
10. Тургенев И. С. В кн. Сервантес, Мигель де Сааведра. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанский. С прибавлением «Лжекихота». Книга I. М.: Наука, 2003. С. 393–394.
11. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., Гнозис, 1993. 464 с.
12. Шекспир У. Гамлет, принц датский. // Шекспир У. Трагедии. М.: Эксмо, 2007. С. 157–330.

УДК 167.7

Зуев Д. Н.

Зуев Дмитрий Николаевич — Магистрант Высшей школы философии, истории и социальных наук, Балтийский Федеральный Университет им. Канта
dimitr.zuev@gmail.com

ОПЫТ КОНСТРУКТИВИСТСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ИЗМЕРЕНИЯ

Статья представляет из себя опыт конструктивистского исследования измерения в науке. Рассматривается проблема определения измерения и основных понятий, связанных с ним. Эмпирической базой исследования является этнографическое описание работы гидрологов по измерению расхода воды в двух реках. Делается вывод, что процесс измерения с практической точки зрения представляет из себя серию циркулирующих трансформаций и координаций объектов.

Ключевые слова: философия науки, измерение в науке, акторно-сетевая теория, социология науки

Zuev D. N.

AN ESSAY IN CONSTRUCTIVIST EPISTEMOLOGY OF MEASUREMENT

The article presents a constructivist study of measurement in science. The problem of defining measurement and its related concepts is examined. The empirical basis of the research is an ethnographic description of hydrologists' work on measuring water discharge in two rivers. It is concluded that the process of measurement from a practical perspective consists of a series of circulating transformations and coordinations of objects

Keywords: philosophy of science, measurement in science, actor-network theory, sociology of science

Проблема и метод

Процедура измерения сравнительно нечасто становится предметом философского рассмотрения. Это обстоятельство может показаться удивительным, если вспомнить о центральной роли измерения, как процедуры, «связывающей естествознание и математику» [9 с. 6], в развитии современной науки. Возможным объяснением этого может послужить тот факт, что измерение представляется для философии слишком «технической» проблемой, а техника не была темой философии вплоть до второй половины 19 века (примечательно, что Эрнст Капп, автор понятия «философия техники» уделяет значительное внимание и теме измерения [10]). Впрочем, это объяснение потребовало бы в свою очередь объяснить систематическую слепоту философии уже по отношению к технике, что не является предметом рассмотрения этой статьи.

Сдвиг, произошедший в науке и философии раннего Нового Времени, базировался одновременно на изменении основных положений метафизики и значительном прогрессе в методах точного измерения (в первую очередь, измерения времени), вместе с осознанием центральной его роли для рождающейся экспериментальной физики [4, с. 109–127; 13]. Подход к измерению в классической физике надолго стал идеалом для других научных дисциплин, стремящихся к математизации. Попытки применить методы точного измерения в социальных науках и в психологии, поставившие вопрос о сущности и границах квантификации, вместе с интересом к основаниям математики, породили первые философско-математические работы, посвященные

проблеме природы измерения, связанные, прежде всего, с именами Гельмгольца и Гёльдера, и заложившие основания для математической теории измерения. Подход Гельмгольца и Гёльдера ориентировался на измерения в физике и потому накладывал достаточно серьезные ограничения на процедуры, претендующие на статус измерения (например, измеряемые величины должны обладать свойством аддитивности, что нечасто соблюдается за пределами физики). Менее ограничивающий подход, основанный на выделении различных типов измерительных шкал, был предложен Стивенсом в широко цитируемой статье [16]. Среди множества появившихся в 20 в. работ, обсуждающих различные вопросы, связанные с измерением, философские работы являются редким исключением. В 21 в. тема измерения выходит из философского забвения вместе с формированием исследовательской программы, иногда обозначаемой зонтичным термином «эпистемология измерения» [18].

Теория измерения возникает во многом как ответ на многообразие методик измерения и квантификации, многие из которых оказываются не соответствующими образцу классической физики. Отсюда, основной задачей является определение и прояснение базовых понятий, связанных с измерением (собственно измерение, величина, шкала и т. д.), а также выяснение условий, от которых зависит точность и информативность измерения. Для философски ориентированной теории значение имеет, в первую очередь, сущностные характеристики измерения как метода и получаемого в результате его применения знания. К примеру, Гельмгольц формулирует задачу своего исследования в виде

следующего вопроса: «какое объективное значение имеет выражение отношений вещественных предметов как величин с помощью именованных чисел и при каких условиях допустимо такое выражение?» [1, с. 6].

Большинство теорий измерения характеризуются тем, что исходят из базового понимания измерения как *репрезентации* (величин при помощи числовых выражений). В соответствии с этим (и в согласии с вышеприведенной цитатой Гельмгольца), основным предметом рассмотрения таких теорий будет *значение выражений*, а наиболее адекватной ему методологической перспективой будет перспектива логики и математики. Основания и преимущества такого подхода очевидны. Тем не менее, он упускает из внимания материально-технические и конкретно-исторические аспекты *конструирования* измерительных систем. Эти аспекты становятся предметом рассмотрения в некоторых современных подходах к измерению, например, в теориях, делающих акцент на процессе конструирования измерительных моделей [17] и социологии науки и техники [5, с. 334–398].

Настоящее исследование исходит из конструктивистской перспективы и рассматривает измерение как конкретную материально-техническую практику, преследуя, однако, ту же цель, что и обозначенные выше теории — прояснить существенные моменты измерения в качестве метода познания. Методологической основой исследования послужили методы, разработанные в этнографическом подходе к научной практике [11] и, в первую очередь, в акторно-сетевой теории [2], основным принципом которой является «принцип генерализованной симметрии», предписывающий применять единый словарь ко всем сущностям, участвующим в процессе конструирования технонаучной сети. Эмпирической основой для нас служит этнографическое исследование работы гидрологов, проведенное в 2019 году. Основываясь на этнографических данных, далее, делаются некоторые заключения философского порядка.

Ситуация

Наша группа остановилась на научной станции в К., где в это время проводился ряд экспериментов и исследований. Одним из исследований, в котором мне удалось поучаствовать, причем в роли не только философа под маской антрополога, но и ассистента, было измерение расхода воды в двух реках (р. Р. и р. А.). Следует отметить, что мы занимались не столько рутинным измерением, сколько изучением и отработкой новой методики измерений, о которой будет подробно сказано ниже.

Расходом воды в гидрологии называется объём воды, протекающей через поперечное сечение водотока за единицу времени, и измеряется в м³/с. Этот показатель широко используется в гидрологии,

промышленности (при строительстве мостов) и других науках.

Наиболее распространенным методом измерения расхода воды в реках является метод «скорость-площадь» с использованием гидрометрических вертушек. Гидрометрическая вертушка — это прибор для измерения скорости течения, в базовом виде представляющий из себя лопасти, вращаемые потоком воды [3]. Скорость течения определяется через вычисление скорости вращения лопастей. Чтобы определить расход воды с помощью гидрометрической вертушки, требуется также построить профиль дна реки и на его основании определить площадь поперечного сечения. Далее, средняя скорость течения умножается на площадь поперечного сечения, результатом чего и будет искомый расход воды.

Метод с применением гидрометрических вертушек удобен и точен, но обладает рядом недостатков: 1) вертушки дорогостоящи, 2) плохо работают на малых реках (для этих целей используют микровертушки, которые мало представлены на российском рынке). В тот момент микровертушек не было в нашем распоряжении, поэтому мы не использовали этот метод, однако, он, как наиболее точный, был запланирован для дальнейшей калибровки метода смешения.

Другим распространенным вариантом метода «скорость-площадь» является поплавковый метод, отличающийся способом измерения средней скорости течения: она измеряется при помощи измерения скорости движения нескольких поплавков, запускаемых по поверхности реки на заранее отмеренном отрезке. Этот метод обладает рядом недостатков: 1) требуется найти подходящий по нескольким параметрам отрезок реки (течение должно быть равномерным, на поверхности воды не должно быть препятствий, русло должно быть ровным), 2) измерение профиля реки по технологии достаточно трудоемко для малых исследовательских групп, 3) поплавковый метод неприменим в ветренную погоду. Однако, наиболее серьезный недостаток заключается в том, что 4) при помощи поплавков возможно измерить скорость только поверхностного течения, сильно превышающую среднюю по потоку, что приводит к погрешности. Для учета этой погрешности необходимо знать коэффициент, который вычисляется по формулам или, если это невозможно, через визуальную оценку параметров водотока при помощи специальных таблиц (об особенностях и ограничениях методики см. [7]). Все это делает поплавковый метод в высшей степени неточным при применении непрофессиональным гидрологом.

Помимо поплавкового метода, мы применяли еще один метод измерения — метод смешения (физический принцип и особенности методики см. в [8]). Суть его заключается в том, что на определенном участке реки в воду вливается концентрированный раствор определенного вещества (мы использовали солевой раствор) и на противоположном участке отрезка замеряется концентрация этого вещества

(в нашем случае, основываясь на измерении электропроводности). На основании изменения концентрации ро времени вычисляется расход воды. Главным преимуществом этого метода является отсутствие необходимости измерять скорость течения и площадь сечения, что, помимо экономии времени, делает его более доступным для применения неспециалистами. Именно разработка протокола измерения методом смешения, доступного для неспециалистов и была нашей основной задачей.

Поплавковый метод

Добравшись до реки А., мы пристали к берегу и начали приготовления: из деревьев, растущих на берегу были изготовлены шесты и поплавки, на которых с помощью маркера нанесены номера, я накачал вторую лодку с помощью насоса (моторная лодка была нам недоступна, поскольку Х. отправился на ней выше по реке, чтобы заняться собственными исследованиями). Передвигаясь на надувной лодке, мы с Ю. установили ориентиры: для этого потребовалась наша мускульная сила; мы втыкали шесты в землю. При помощи навигатора я записал в блокнот точные координаты каждого створа. Разметка координат выполняет важную функцию: 1) они создают геометрические очертания того отрезка реки, который, в качестве образца, будет выполнять функцию представителя целой реки и 2) позволяют вернуться спустя время на то же место и повторить измерения.

Далее, с помощью шеста мы измерили глубину реки в нескольких местах, что необходимо для построения профиля дна. Река обрела определенность: теперь она имела координаты в пространстве и глубину, измеренные и готовые, если нам удастся довести блокнот до лагеря, превратиться в компьютерную модель. Нужно отметить, что из-за недостатка времени глубина была измерена не совсем корректно, что создало необходимость вернуться на то же место еще раз и закончить замеры.

На этом приготовления были окончены. К этому моменту вернулся Х. с моторной лодкой и мы приступили к измерению скорости течения. Участниками этого процесса стали: поплавки, моторная лодка на якоре, блокнот с ручкой, часы, голос Ю., мои глаза и уши. Мы расположились следующим образом. Лодка встала на якорь у одного створа, я встал на берегу другого. Мое положение было не очень удобным, приходилось прилагать усилия чтобы не свалиться в воду.

Процесс заключался в следующем. Ю. сбрасывал поплавки в реку и кричал, я в это время сверялся с часами и, указав порядковый номер поплавка, записывал время отправления. Когда поплавок доплывал до меня, я должен был записывать номер, указанный на поплавке и, снова сверившись с часами, записать время прибытия. Тут случилось два непредвиденных события. Некоторые поплавки

(в основном, изготовленные из пенопласта) заключили предательский союз с растениями на поверхности воды и отказались плыть по течению. Другая проблема заключалась в том, что глаза подвели меня и я не смог разглядеть номера, написанные на поплавках, так что время прибытия я записывал точно так же, как время отправления — по порядку. Поплавки растеряли собственную тождественность, время отправления и время прибытия не удалось привести к единству. Без посредника — глаза — поплавки отказывались переместиться в мой блокнот. Скорость течения снова становилась неопределенной, а поплавки из элемента измерительной системы превращались в несколько кусков дерева, медленно плывущих по поверхности одной из тысяч российских рек.

И все же, сеть была восстановлена при помощи нового посредника — лодки. Мои коллеги догнали поплавки и, убедившись, что они плывут в том же порядке, в котором я записал время прибытия, разглядели написанные на них номера, которые я и записал в блокнот рядом с уже написанными порядковыми номерами. Порядок был восстановлен и наши труды не пропали даром. Позже мы успешно довели блокнот до лагеря и перенесли все, что было в нем записано, в компьютер. Результаты измерений и расчетов были экстраполированы: отныне река А. приобрела расход воды, который мог быть использован для сравнения с результатами измерений второго — экспериментального — метода, метода смешения. Однако, как я уже писал, измерение глубины было выполнено не по технологии, а поплавковый метод недостаточно точен, так что без повторных замеров проведенная нами работа во многом лишалась смысла.

Как мы видим, даже такая рутинная практика, как измерение расхода воды поплавковым методом, задействует множество акторов, которые зачастую отказываются играть по правилам.

Метод смешения

Эта история начинается в лаборатории, расположенной в городе. С помощью лабораторного прибора Анион 4100 была установлена зависимость концентрации растворенной соли в дистиллированной воде от электропроводности раствора. Далее, были приготовлены пакетики с солью, вес которых был точно установлен на лабораторных весах. Тут была необходима точность, ведь, как я уже сказал, измерить электропроводность готового раствора на месте было невозможно.

На месте мы приступили к дальнейшим приготовлениям. С помощью ведра мы набрали воду в бочку, добавили туда соль и тщательно перемешали.

Затем мы расположились следующим образом. Лодки на отмеченных створах, в одной из них было три человека, мультиметр, часы и блокнот с заготовленной таблицей, в другой — Ю. с бочкой и по-

плавками. Ю. вылил соленую воду в реку и запустил поплавков, я отметил время и мы приступили к измерениям.

Измерения продлились 24 минуты и представляли из себя своеобразный ритуал, требующий строгой координации всех участников. Каждую минуту я озвучивал текущее время, Х. снимал показатели электропроводности в реке, Д. записывал время и показатели в блокнот. Когда поплавок достиг нашей лодки, периодичность измерения сократилась до 20 секунд. На протяжении 24 минут вся наша жизнь была подчинена цифрам на часах, они полностью задавали ее ритм. Все что мы делали — озвучивали и записывали цифры.

На этот раз измерения прошли без происшествий. Полученные записи добрались до лагеря, где были внесены в таблицу и, пройдя ряд математических трансформаций, превратились в Q — расход воды в реке А. Сопоставив эти данные с результатами, полученными поплавковым методом, Ю. убедился, что метод смещения действительно работает.

Выводы

Проследив за учеными-гидрологами, мы увидели, что в процессе работы основной их заботой является не построение адекватной репрезентации природных феноменов, а координация разнородных процессов, объектов и событий (движения поплавков, лодок, звуковых сигналов, концентрации соли и т. д.). Эта координация, далее, осуществляется посредством серии трансформаций, в которых предыдущая ступень является основанием последующей. (ср. с «циркулирующей референцией» Латура [14, с. 24–79]). Так, куски дерева нумеруются и отправляются в плавание, моменты отправления и прибытия, посредством звуковых сигналов, глаз и часов переносятся в блокнот, эти числовые значения далее обрабатываются статистически и, объединенные посредством формул с другими числовыми значениями (добытыми путем подобных трансформаций), преобразуются в искомое значение Q .

Именно посредством этих трансформаций и координаций, структурные элементы измерения становятся устойчивыми. Так, раствор соли только тогда становится элементом измерительного прибора, когда показания мультиметра скоординированы с показаниями хронометра посредством блокнота. Объекты измерения, реки, подготавливаются к тому, чтобы стать измеримыми, через похожую серию трансформаций, важнейшей из которых является разметка створа, которая превращает фрагмент реки в образец, представляющий целое, и помещает его в геометрическое пространство, где оно может быть преобразовано в компьютерную модель. Люди также претерпели серию трансформаций, наиболее любопытной из которых было частичное превращение в элемент измерительного прибора,

точнее, в записывающее устройство, дисциплинированное хронометром. Интересно сравнить это с измерительными процедурами, осуществляемыми в тех областях, где предметом измерения является сам человек, например, в промышленном тестировании парфюмов, где человек также должен преобразоваться в измерительный прибор, но иным способом — через частичную нейтрализацию рефлексивного суждения [15].

Центром координаций и трансформаций выступил блокнот: именно в него записывались координаты, значения замера глубины, время отправления и прибытия поплавков, показания мультиметра, именно вокруг записей в блокнот организовывалась вся наша деятельность. Здесь мы сталкиваемся с привычной формой репрезентации: числовые значения обозначают вещественные отношения. Вопрос о репрезентативности, однако, возникнет позже, после построения модели расхода, учета погрешности, сравнения результатов разных методов, повторных замеров. Пока что, записи в блокноте — это сведение воедино показаний приборов (результата серии предшествующих трансформаций), которые возможно переместиться в лагерь для дальнейшей работы.

Проследив путь дальнейших трансформаций, мы обнаружим, что они приобретают очертания кругового движения. Записи в блокноте переместятся в лагерь, откуда, преобразованные согласно формулам, продолжат свой путь в университет, где будут представлены коллегам как предварительные результаты. Отсюда, однако, нужно будет вновь вернуться в лагерь и из лагеря к обозначенным отрезкам реки, чтобы дополнить измерения при помощи гидрометрических вертушек. Этот круг делается не впервые — прежде чем тестировать метод смещения в поле, было необходимо установить зависимость между концентрацией соли и электропроводностью в лаборатории (о перемещениях приборов, методов и культур между полем и лабораторией см. [12]). Если серия подобных перемещений будет успешна, метод смещения станет одним из стандартных методов с разработанной методикой, доступной для применения непрофессиональными гидрологами. Далее, данные, полученные с его помощью, станут частью многочисленных отчетов, находящих себе применение в различных дисциплинах. Это движение могло бы иметь и другие очертания, например, если бы развитие шло в сторону организации сети постоянных гидрометрических постов или если бы в качестве альтернативного метода измерения был выбран не метод смещения, а, к примеру, метод с применением батометров-тахиметров. Так или иначе, везде, по-видимому, мы будем видеть круговое движение между лабораториями (и другими «центрами калькуляции» [6]) и полем, результатом которого будет не только получение данных, но и конструирование инфраструктуры, тем или иным способом обеспечивающей репрезентативность этих данных.

Литература

1. Гельмгольц Г. Счет и измерение; Кронекер. Л. Понятие о числе. Казань. Типография императорского ун-та, 1893
2. Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: приручение морских гребешков и рыболовов бухты Сен-Бриё // *Философско-литературный журнал «Логос»*. — 2017. — Т. 27. — № . 2 (117). — С. 49–94
3. Клименко Д. Е. Развитие гидрометрических вертушек в России и за рубежом // *Географический вестник*. — 2010. — № . 2. — С. 64–76
4. Койре, А. Очерки истории философской мысли. — М.: Прогресс, 1985. — 280 с
5. Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013
6. Латур Б. Визуализация и познание: изображая вещи вместе // *Философско-литературный журнал «Логос»*. — 2017. — Т. 27. — № . 2 (117). — С. 95–156
7. Мазур Г. С. Определение расходов воды речных потоков при минимуме полевых измерений // *Известия Иркутского государственного университета*. 2009. Т. 1. № 1. С. 93–106
8. Юхно А. В., Кулешов А. А. Применение метода смещения для измерения расходов воды на малых водотоках // *Перспективы развития инженерных изысканий в строительстве в Российской Федерации*. — 2021. — С. 257–264
9. Ellis B. Basic concepts of measurement. Cambridge: Cambridge University Press, 1966
10. Kapp E. Elements of a philosophy of technology: On the evolutionary history of culture. — U of Minnesota Press, 2018
11. Knorr K. The ethnographic study of scientific work: Towards a constructivist interpretation of science // *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science* / ed. by Karin Knorr-Cetina, Michael Joseph Mulkay. — London: Sage, 1983, pp. 115–140
12. Kohler R. E. Landscapes and labs: Exploring the lab-field border in biology. — Chicago: University of Chicago Press, 2002
13. Koyré A. An experiment in measurement // *Proceedings of the American Philosophical Society*. — 1953. — Т. 97. — № . 2. — С. 222–237
14. Latour B. Pandora's hope: Essays on the reality of science studies. — Harvard UP. — 1999
15. Muniesa F., Trébuchet-Breitwiller A. S. Becoming a measuring instrument: an ethnography of perfume consumer testing // *Journal of Cultural Economy*. — 2010. — Т. 3. — № . 3. — С. 321–337
16. Stevens S. S. On the theory of scales of measurement // *Science*. — 1946. — Т. 103. — № . 2684. — С. 677–680
17. Tal E. A model-based epistemology of measurement // *Reasoning in measurement* / ed. by Nicola Mößner, Alfred Nordmann. — Routledge, 2017. — С. 245–265
18. Tal E. Old and new problems in philosophy of measurement // *Philosophy Compass*. — 2013. — Т. 8. — № . 12. — С. 1159–1173.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 86.3; 164.02

Литвинова Е. А.

Литвинова Екатерина Александровна, магистрант кафедры философии, религиоведения и педагогики, Российская христианская гуманитарная академия;
E-mail: ekalit2013@gmail.com

СИМВОЛ ОГНЯ В РЕЛИГИЯХ, ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ И ОККУЛЬТУРЕ

Статья посвящена междисциплинарному исследованию символа огня как одного из ключевых культурных архетипов. На материале отдельных религиозных, эзотерических и оккультных традиций проводится сравнительный анализ трансформаций его смыслов и функций. С использованием семиотического подхода, опирающегося на типологию знаков Ч. С. Пирса, выделяются и сопоставляются три идеально-типические модели интерпретации огня. В **религиозной модели** огонь выступает как **индекс** — знак присутствия трансцендентного божественного начала, требующий почитания. В **эзотерической модели** он становится **символом** имманентного сакрального потенциала, раскрываемого через личный гнозис. В **оккультной/оккультурной модели** огонь превращается в **иконический знак** — схему или инструмент для целенаправленного управления волей оператора. Делается вывод о закономерной эволюции отношения к сакральному: от его принятия как дара через познание как внутренней истины к инструментальному контролю и использованию. Статья вносит вклад в систематизацию компаративных исследований архетипической символики.

Ключевые слова: символ огня, архетип, семиотика, религия, эзотерика, оккультизм, оккультура, Ч. С. Пирс, индекс, символ, иконический знак, зороастризм, Агни, христианство, исихазм, каббала, кундалини, алхимия, церемониальная магия, свечная магия, цифровая культура.

E. A. Litvinova

THE SYMBOL OF FIRE IN RELIGIONS, ESOTERIC TRADITIONS, AND OCCULTISM

The article is devoted to a multidisciplinary study of the symbol of fire as one of the key cultural archetypes. Using the material of selected religious, esoteric, and occult traditions, a comparative analysis of the transformations of its meanings and functions is carried out. Employing a semiotic approach based on C. S. Peirce's typology of signs, three ideal-typical models of interpreting fire are identified and compared. In the **religious model**, fire functions as an index — a sign of the presence of a transcendent divine principle, demanding reverence. In the **esoteric model**, it becomes a symbol of an immanent sacred potential, revealed through personal gnosis. In the **occult/occultural model**, fire turns into an iconic sign — a schema or instrument for the purposeful control by the operator's will. The conclusion posits a logical evolution in the relationship with the sacred: from its acceptance as a gift, through its cognition as an inner truth, to instrumental control and use. The article contributes to the systematization of comparative studies of archetypal symbolism.

Keywords: Symbol of Fire, Archetype, Semiotics, Religion, Esotericism, Occultism, Occulture, C. S. Peirce, Index, Symbol, Icon, Zoroastrianism, Agni, Christianity, Hesychasm, Kabbalah, Kundalini, Alchemy, Ceremonial Magic, Candle Magic, Digital Culture.

Стихия огня — один из универсальных, семантически насыщенных архетипов в истории человеческой культуры. Его двойственная природа — способность давать свет и тепло (жизнь), но также причинять боль и уничтожать (смерть) — сделала его емким символом, который по-разному осмыслялся и использовался в религиозных, эзотерических традициях и оккультуре. Его ритуально-магическое использование восходит к глубокой древности, а античная философия наделила его отчётливым метафизическим измерением. Гераклит рассматривал «вечно живой огонь» как первоначало и образ мирового закона (Логоса) [Фрагменты 1989, с. 220]. Эта философская абстракция, развитая позднее стоиками, создала интеллектуальный прецедент для последующего переосмысления этого символа в русле эзотерики и оккультизма. Важность огня для человеческой культуры отражена и в мифах о культурных героях, подобных Прометею. Хотя в мифе

герой дарует людям материальный огонь, этот акт в культуре неизбежно прочитывается как ключевой символический момент: сакральная сила, бывшая исключительно атрибутом божества, становится достоянием человечества. Философский и психологический взгляд на этот символ (например, «Психоанализ огня» Гастона Башляра) раскрывает его как фундаментальную проекцию человеческих страстей и воли к преобразованию [Башляр 1993].

Актуальность исследования символа огня обусловлена его перманентной значимостью: от древнейших ритуалов до современных цифровых метафор (эмодзи, «горячие» тренды). Несмотря на обширную литературу, посвященную символизму стихий, компаративный анализ трансформаций этого архетипа в различных типах духовных систем — религиозных, эзотерических и оккультных — остается недостаточно систематизированным. Данная работа призвана частично заполнить эту лакуну.

Целью данной работы является выявление и сравнительный анализ трёх идеально-типических моделей (по М. Веберу) интерпретации символа огня, сложившиеся в рамках религиозных, эзотерических традиций и оккультных (окультурных) практик. Выделение указанных моделей отражает спектр возможных отношений к сакральному через призму одного символа — от восприятия огня как трансцендентного дара через его понимание как имманентного потенциала к отношению к нему как к инструменту воли.

В работе используется семиотический подход, основанный на типологии знаков Чарльза Сандерса Пирса. Согласно Пирсу, знак может функционировать как: *индекс* (index) — знак, связанный с объектом причинно-следственной или пространственно-временной смежностью (например, дым — индекс огня); *символ* (symbol) — знак, связь которого с объектом устанавливается по условной договорённости или правилу (например, слово); *иконический знак* (icon) — знак, сходный с объектом по своим качествам (например, схема, карта, образ) [Моррис 2001, с. 165–226]. В рамках этого подхода в работе анализируется, как каким может быть семиотический статус символа огня в разных моделях: прямое указание на божественное присутствие (индекс), условное обозначение внутренних процессов (символ), схематический образ управляемой силы (иконический знак). В работе также применяются сравнительный анализ (для выявления различий в трактовке символа); анализ источников (для выявления значения символа в выбранных сферах).

Выбор примеров для анализа осуществлялся согласно критериям:

1. Репрезентативность: Традиции, в которых символ огня играет ключевую, системообразующую роль.
2. Доступность материала: Наличие авторитетных переводов источников и академических исследований.
3. Интерес автора к данным конкретным традициям.

Данная выборка, разумеется, не является исчерпывающей. В каждой из моделей возможны иные, не менее важные примеры:

- в религиозной модели — это мог бы быть ислам (огонь как материал творения джиннов, адское пламя) или греческая мифология (огонь Гефеста, факел Прометея);
- в эзотерической модели — гностицизм (искра света в душе), западный эзотеризм (теософия, розенкрейцерство, где огонь — символ духа и трансмутации) или суфизм (огонь божественной любви);
- в оккультной модели — астрология (стихия огня), различные виды мантики (пиромантия) или восточные алхимические системы.

Логична и такая структура: христианство — исихазм; иудаизм — каббала; ислам — суфизм. Однако, зороастризм представляет собой уникальный и необходимый для анализа пример. Таким

образом, предоставляемая выборка — зороастризм, индуизм, христианство; индийские учения (кундалини), исихазм, каббала; алхимия, церемониальная магия, современные оккультные практики — является оптимальной с учетом вышеприведенных критериев, позволяет с достаточной полнотой выявить базовые паттерны и логику трансформации символа внутри каждой идеально-типической модели, не претендуя на всеобъемлющий охват.

Задачи работы:

1. Исследовать, как трактуется символ огня в религиозных традициях (на примере зороастризма, индуизма и христианства); эзотерических учениях (на примере индийских практик, исихазма и каббалы); оккультных и оккультных практиках (на примере алхимии, магии, современных неоязыческих ритуалов).

2. Сравнить выявленные трактовки по критериям: локация сакрального (внешнее/внутреннее/инструмент), источник силы, отношения человека к этой силе.

Объектом исследования выступает символ огня, предметом — различия в его трактовке и функции в религиозных, эзотерических традициях и оккультуре.

1. Огонь как сакральный объект и трансцендентный дар

В рамках развитых религиозных систем символ огня предстаёт прежде всего как репрезентация внешней, данной свыше силы. Предметом анализа здесь является не материальная стихия, а её семантическое воплощение в религиозном сознании, текстах и ритуалах. Этот символ является сакральным объектом поклонения, знаком божественного присутствия или образом его воли, что соответствует пониманию сакрального как «совершенно иного», проявляющегося в профанном мире [Элиаде 1994, с. 16–27]. Даже в тех случаях, когда переживание огня/света интерпретируется как внутренний мистический опыт, его источник и инициатива трактуются как принципиально трансцендентные. Семиотически символ огня здесь выступает прежде всего как индекс — естественный знак-следствие, указывающий на присутствие иного, высшего источника.

В зороастризме почитание священного огня (Атар) возведено в ранг центрального культа. Важно подчеркнуть, что это не является «огнепоклонничеством» в примитивном смысле — поклонением материальному пламени. В «Авесте» огонь именуется «сыном Ахура Мазды» и считается зримым воплощением космического закона, правды-Аши, а не самостоятельным божеством [Авеста 1992, с. 162]. Он есть наичистейший зримый образ (символ) божественной мудрости и канал связи между мирами [Жук 2015, с. 106–107]. Таким образом, ритуальное внимание направлено не на стихию как таковую, а на трансцендентное начало, **индексом** которого

она служит. Поскольку в пирсовской семиотике **индекс** — знак, связанный с объектом физической или причинной связью (как тень — индекс человека), вечный огонь в храмах-аташкадах («домах огня») выступает для верующих **материальным индексом**, зримым, естественным знаком присутствия Ахура Мазды. Сакральная иерархия огня была детально

разработана, отражая степень его святости. **Ключевая особенность зороастрийской модели — безличность огня: он является строго иерархизированным индексом — знаком-воплощением закона (Аша) и мудрости Ахура Мазды.**

Для наглядности структурируем эти уровни в Таблице 1.

Таблица 1.
Иерархия сакрального огня в зороастризме

Ранг огня	Название	Перевод / Функция	Локус и значение
Шах Аташ Ва- храм	Царь Победоносный Огонь	Верховный, «царский» огонь	Хранился в главных храмах, символ божественной власти и космического закона (Аша). Принадлежал сообществу (селению, гильдии), использовался в важных ритуалах, объединяющих группу.
Аташ Адуран	Огонь огней	Огонь «собирающий», общинный	Разжигался в домах или небольших часовнях для ежедневных личных молитв.
Аташ Дадгах	Законно установленный Огонь	Домашний / личный огонь	

Источник: составлено автором на основании анализа работы [Бойс 2003]

Таким образом, огонь здесь — систематизированный, иерархизированный объект культа, зримое выражение трансцендентного Ахура Мазды.

В отличие от зороастрийского культа, где огонь — безличный символ, в ведическом индуизме символ огня персонифицирован в отдельном божестве — Агни [Ригведа 1989, с. 498]. Это бог-посредник с собственной волей и личностью, «знающий все рождения» (Джатаведас) [Ригведа 1989, с. 760]. В гимнах «Ригведы» к нему призывают, чтобы он передал богам жертвоприношение [Ригведа 1989, с. 15]. Важно, что, будучи персонифицированным, Агни остаётся трансцендентным агентом. Без огня-Агни ритуал яджны (священный обряд огненного жертвоприношения) невозможен; он, будучи одновременно пламенем на земле и жрецом на небе, действует по собственной воле, перенося жертву. Его роль подчёркивается в двух основных ипостасях: Джатаведа (священный жертвенный огонь, свет знания) и Кравьяд (огонь погребального костра, трансформирующий тело). Человек может звать к нему, но не может им управлять. Таким образом, символ огня антропоморфизирован, становится активным сакральным агентом и технологией установления связи с трансцендентным, оставаясь не подконтрольным человеку, действующим по своей воле: активная, но внешняя и неподконтрольная сакральная сила — характерная черта религиозной модели.

Христианская традиция предлагает принципиально иную символическую парадигму: огонь здесь лишён персонификации и не является объектом отдельного культа. Символ огня выступает как многогранный безличный образ-символ действия единого Бога. Это огонь откровения и Божьего присутствия (Неопалимая купина, столп огненный), и очищающий огонь жертвы, и карающий огонь суда (Содом и Гоморра, адское пламя), и благодатный

огонь Святого Духа, сошедший в виде языков пламени на апостолов [Райкен 2005]. Дуальная природа огня как созидającego и разрушающего начала достигает здесь концептуальной завершенности. Комментаторы подчёркивают, что «тот же огонь, который просвещает и согревает праведников, сжигает грешников», что указывает на единый трансцендентный источник, чьё воздействие зависит от состояния встречающего его субъекта. Визуальная символика (огненные языки Пятидесятницы, пламя Неопалимой купины в иконографии, благодатный огонь) указывает не на сам огонь (стихию), а на действующего через него Бога.

Вывод по главе 1: несмотря на внешние различия (огонь как безличный символ закона в зороастризме, персонифицированный посредник в индуизме (Агни), многозначный образ воли Бога в христианстве), все три примера объединяет трансцендентный локус и источник сакральной силы. Огонь здесь всегда — атрибут, проявление или орудие высшей воли, принципиально отличной от человеческой. Отношение к нему — это отношение почитания, благоговения, упования или страха. Даже там, где огонь воспринимается внутренне (мистических течениях рассматриваемых религий), он интерпретируется не как пробуждение автономной силы человека, а как получение благодатного дара свыше. Это фундаментальное отличие религиозной модели.

2. Огонь как внутренний путь и сокровенное знание

Эзотерические учения, акцентирующие личное, сокровенное познание (гнозис), переносят центр тяжести символа огня вовнутрь человека. Здесь он становится метафорой внутренней энергии, про-

цесса духовного преображения, прямого опыта соприкосновения с высшим началом, которое понимается как имманентное сути адепта. Семиотически символ огня здесь выступает как символ (в пирсовском значении) — условный знак, репрезентирующий сложные внутренние состояния и процессы самого адепта на пути духовного преображения.

Процесс интериоризации символа огня наглядно демонстрирует, как в рамках традиции, имеющей развитую религиозную систему, может возникать эзотерический модус его понимания. Если в ведическом ритуале Агни — внешний бог-посредник (религиозная модель), чья задача — перенести внешнюю жертву божеству для установления связи и получения благ, то в более поздних текстах (например, Маха-пуране) он реинтерпретируется как символ внутренних процессов человека: гнева (кродха-агни), желания (кама-агни) и пищеварения (удара-агни). Таким образом, акцент смещается: задача адепта меняется. Теперь это не внешнее ритуальное действие, а внутренняя духовная работа (садхана) по трансформации собственной природы. Целью становится не получение внешних благ, а освобождение от страстей, достижение внутренней целостности и, в конечном счёте, прямое познание высшего начала, понимаемого уже как имманентное сути самого человека (мокша, самадхи). Это показывает, как один и тот же символ может функционировать в двух разных моделях внутри одной культурной традиции: как индекс внешнего божества и как символ внутренней работы. Ритуальное действие смещается психотехникой (тапас), а отношение к огню меняется с почитания-упования на познание и освоение.

Эта линия получает полное развитие в концепции кундалини — «змеиной силы», спящей в основании позвоночника [Авалон 2011, с. 15]. В данном контексте этот «внутренний огонь» является идеальным воплощением эзотерической модели. В отличие от благодати в религиозной модели, кундалини понимается не как дар извне, а как имманентный, скрытый потенциал самого адепта. Пробуждение и подъём этой огненной энергии — это не ритуал и не молитва, а результат целенаправленных психофизических практик (садхана), цель которых — прямое переживание просветления (самадхи) через активизацию собственных ресурсов. Таким образом, символ огня здесь окончательно закрепляется как условный знак (символ) внутренней, подлежащей раскрытию божественной силы, имманентной человеку.

В западном эзотеризме аналогичный процесс предельной интериоризации демонстрирует христианский исихазм. Здесь библейская символика огня достигает концентрации в учении о нетварном Фаворском свете — реальной энергии Бога, явленной на горе Преображения. На первый взгляд, здесь происходит то же самое, что и в эзотерических учениях Востока: внешний символ («божественный огонь») становится описанием внутреннего опыта

подвижника, уподобляемого раскалённому в огне железу [Чистякова 2024, с. 438–439]. Однако принципиальное отличие заключается в источнике и трактовке этой силы. Согласно учению св. Григория Паламы, Фаворский свет — это нетварная энергия (благодать) Бога, отличная от Его сущности [Ригин 2019]. Таким образом, это не имманентный потенциал человека (как кундалини), а именно божественная энергия, которой можно приобщиться. Опыт обожения достигается не через активизацию собственных ресурсов, а через аскезу и молитву как путь очищения для принятия дара. Символ огня в исихазме, таким образом, занимает пограничное положение: он описывает глубоко личный, внутренний опыт (что сближает его с эзотерической моделью), но сакральный источник этого опыта интерпретируется как принципиально внешний и трансцендентный по отношению к человеческой природе (благодать Бога). Это сохраняет смысловую и теологическую связь с религиозной парадигмой, даже при полной интериоризации переживания.

Иную, но не менее важную грань эзотерического отношения к символу огня представляет классическая еврейская мистика (каббала). Если предыдущие примеры были связаны с внутренней энергией или опытом адепта, то здесь фокус смещается на познание сакрального текста как откровения [Уэйт 2010, с. 35, 120]. В «Зоаре» огонь выступает как метафора самой структуры божественного слова: «чёрный огонь» письма и «белый огонь» фона между буквами Торы символизируют скрытые и раскрытые уровни Божественного откровения [Уэйт 2010, с. 257]. В этом контексте огонь трансцендирует стихийную природу, становясь семиотическим субстратом бытия: «чёрный огонь» — это проявленный знак (закон, слово), а «белый огонь» — невыразимый божественный потенциал смысла. Таким образом, эзотерическая работа здесь заключается не в психотехнике, а в созерцательном «чтении» и постижении этих огненных уровней реальности. Огонь становится символом самого процесса эзотерического гнозиса — познания сокровенных слоёв реальности через их знаковое выражение. Каббала демонстрирует, что эзотерическая модель может реализовываться не только как работа с внутренними состояниями, но и как герменевтика сакрального, где символ огня обозначает иерархию скрытых смыслов, подлежащих раскрытию.

Следует отметить, что герметическая каббала (Hermetic Qabalah), представленная в работах И. Регарди, является знаковым синкретическим и пограничным явлением. Она сохраняет эзотерический гнозис о структуре мироздания (Древо Жизни) [Регарди 2005, с. 10–11], но совершает принципиальный логический синтез: она соединяет это созерцательное знание с операциональным подходом, систематизируя его в виде чётких схем соответствий (например, связывая сефиры с планетами, стихиями, включая огонь) [Регарди 2005, с. 75–76]. Эти схемы становятся готовым инструментарием для ритуаль-

ной практики. Здесь происходит важнейшая смысловая трансформация: цель работы с символами (включая огонь) дополняется новой задачей. Помимо познания сокровенного (гнозис), возникает установка на целенаправленное использование этого знания как инструмента для воздействия. Древо Жизни функционирует теперь и как карта мироздания, и как операционная схема для воли практика. Таким образом, герметическая каббала демонстрирует логический переход к инструментальной установке, характерной для оккультизма, где символ огня из объекта познания превращается в управляемый параметр в системе магического действия [Регарди 2005, с. 182].

Вывод по главе 2: итак, в эзотерических учениях символ огня кардинально меняет свой статус и функцию по сравнению с религиозной моделью. Он перестаёт быть преимущественно индексом внешней, данной свыше силы и превращается в условный знак (символ в пирсовском смысле), центральным референтом которого становится «внутреннее» пространство и путь адепта. Этот сдвиг проявляется в трёх основных формах, где главным фокусом становится:

- работа с имманентным потенциалом (кундалины, внутренние «огни»): огонь — символ скрытой энергии внутри самого человека, которую необходимо пробудить и трансформировать; цель — освоение собственной природы;

- переживание божественной энергии (исихазм): огонь — символ нетварной благодати Бога, переживаемой как личный внутренний опыт; цель — прямое мистическое соединение (обожение), где внешний источник и внутреннее переживание нераздельны;

- познание сокровенного смысла священного текста (каббала): огонь — символ скрытых уровней божественного откровения, запечатлённых в сакральном тексте (Торе) и в структуре мироздания; цель — герменевтическое раскрытие и созерцательное постижение этих «огненных» слоёв реальности через углублённое чтение и медитацию.

Таким образом, суть эзотерической модели — не в отрицании внешнего сакрального (оно может сохраняться), а в радикальном смещении акцента: основным полем действия, объектом познания и трансформации становится внутренний мир, опыт или сознание самого адепта. Ритуал (если он остаётся) подчиняется этой задаче личного прорыва к сокровенному знанию (состоянию).

3. Огонь как инструмент воли

В оккультных (от лат. *Occultus* — «тайный, сокровенный») и современных оккультных традициях доминирует установка на практическое использование и контроль скрытых сил. В отличие от эзотерики, где акцент на познании и внутренней трансформации, здесь на первый план выходит во-

левое усилие оператора, направленное на достижение конкретных, часто прагматических целей.

Оккультизм в данном контексте мы определяем как совокупность учений и практик, основанных на вере в существование скрытых (оккультных) сил в природе, космосе, психике человека и иных планах бытия, которыми можно овладеть и управлять с помощью специального знания, ритуалов и инструментов. «Оккультура», термин Кристофера Партриджа, описывает «тот резервуар сакрального, эзотерического и паранормального, который питает популярную, или массовую, культуру» [Носачев 2021, с. 67]. Это понятие позволяет анализировать современные, демократизированные гибридные формы, где границы между высокой эзотерикой, народной магией и медийными репрезентациями стираются.

В этой парадигме символ огня радикально меняет свой статус. Из объекта почитания или внутреннего опыта он превращается в инструмент воли оператора (мага, практика), силу, которую можно вызвать, направить и контролировать для достижения желаемого результата. Семиотически огонь здесь выступает как иконический знак — то есть знак-подобие, схематическая модель или образ той самой управляемой силы, которой оперирует практик.

В алхимии огонь занимает центральное место как главный практический агент и универсальный символ трансформации. Алхимия оперирует не стихиями в бытовом смысле [Гессманн 2012, с. 28], а философскими началами (*Principia*): Серой (*Sulphur*) [Гессманн 2012, с. 50] — мужским, активным, созидательным принципом, и Ртутью (*Mercurius*) — женским, пассивным, восприимчивым принципом материи. Задачей алхимика является их соединение и трансмутация под действием третьего начала — «тайного огня философов» (*Ignis Philosophorum*). Этот огонь — не просто пламя, а активный, оживляющий и направляющий принцип изменения, который алхимик должен научиться «зажечь», распознавать в процессах и «регулировать» (понимая его как определённые стадии и температуры в работе). Таким образом, в алхимии символ огня становится иконическим знаком (по Пирсу) — схемой управляемого процесса, где воля и знание оператора направляют взаимодействие философских начал для достижения цели (камень, эликсир, духовное возрождение).

Эта инструментальная логика находит своё полное и систематическое воплощение в церемониальной магии, в частности в системе Ордена Золотой Зари. Здесь символ огня окончательно теряет спонтанность стихии и становится строго определённым элементом сложной операционной системы. Он закрепляется как одна из четырёх стихий с набором неизменных соответствий (направление — Юг, орудие — Жезл, архангел — Михаил). Эта система углубляется через каббалистические соответствия, связывающие огонь с определённым Божественным Именем и чином ангелов. В результате стихия полу-

чает точный «адрес» в духовной иерархии, превращаясь из абстрактной силы в вызываемый и направляемый ресурс. Ритуал (например, заклинание Огня) становится технологией по использованию этого ресурса: маг, зная «адрес» и используя правильные символы (жезл, пентаграммы), целенаправленно вызывает и канализирует силу огня для конкретной цели. Как формулировал Алистер Кроули, магия — это «Наука и Искусство вызывать Изменение в соответствии с Волей» [Кроули 2009]. В этой формуле огонь и есть тот самый «агент воли» — управляемая сила, приводимая в действие знанием и ритуалом для осуществления замысла оператора.

Современные оккультные практики демонстрируют радикальную демократизацию и культурную гибридизацию оккультной инструментальности. Инструментальная логика остаётся, но сложные доктринальные системы (герметизм, каббала) и трудоёмкие ритуалы классического оккультизма замещаются упрощёнными, доступными формами, заимствованными из поп-культуры и психологии [Кеннингем 2019, с. 2–4]. Яркий пример — свечная магия (candle magic), представляющая собой демократизированную редукцию классического ритуала: огонь свечи становится центральным, самодостаточным и минималистичным инструментом, где цвет свечи, аромат и мысленное намерение заменяют собой сложные системы соответствий и заклинаний [Кеннингем 2019, с. 42–44]. Ключевое отличие — не в прагматизме целей (он присущ магии изначально), а в контексте и мировоззренческой «упаковке». Современные практики существуют не в рамках целостного мистического мировоззрения, а в пространстве оккультизма — как один из потребительских или терапевтических вариантов наряду с психологией и велнес-индустрией.

Эта тенденция достигает предельной формы в цифровую эпоху. Эмодзи становится универсальным культурным знаком успеха, энергии и «горячести», полностью оторванным от какого-либо сакрального содержания. Визуальная эстетика ритуального огня заимствуется в виде эффектов в кино, играх и соцсетях. «Работа с внутренним огнём» в психотерапии использует оккультную метафору как чистый психотехнический приём, не требуя веры в скрытые силы. Таким образом, в оккультуре символ огня проходит последнюю стадию инструментализации: из сакрального агента (в религии) и ключа к познанию (в эзотерике) он превращается в управляемый элемент классического оккультизма, а затем — в демократизированный, культурный код, психологический шаблон или элемент wellness-практики, готовый к употреблению вне какой-либо духовной традиции.

В XXI веке процесс инструментализации огня достигает новой стадии — его семиотическое ядро отделяется от любых практик и становится чистым медийным знаком. Инструментализация здесь означает, что огонь окончательно теряет связь с какой-либо сакральной или даже оккультной реальностью и становится полностью управляемым образом-ин-

струментом в пространстве коммуникации и самопрезентации.

Эмодзи служит идеальным примером завершающей стадии инструментализации: его семиотическая природа становится гибридной. Визуально он сохраняет форму пламени (иконический знак), однако его актуальное значение — «успех», «тренд», «эмоциональный жар» — является продуктом чисто условного социального соглашения в цифровой среде (знак-символ). Его можно «использовать» (отправить, поставить) для мгновенного воздействия на восприятие сообщения. Аналогично, визуальная эстетика ритуального огня заимствуется массовой культурой как готовый, оторванный от сакрального контекста символ интенсивности или тренда. Таким образом, этот знак окончательно теряет связь с сакральной реальностью и становится управляемым культурным кодом, где иконическая «оболочка» служит лишь мгновенно узнаваемой упаковкой для символического содержания. Пользователь не имеет дела со стихией и не верит в её силу — он оперирует условным знаком для создания настроения, стиля или цифровой идентичности в экономике внимания. В этом итоговом превращении символ огня завершает свою эволюцию: из объекта поклонения и ключа к познанию он становится инструментом воли, а затем — полностью дематериализованным, отчуждённым и абсолютно управляемым знаком-символом.

Вывод по главе 3: Анализ позволяет выделить инструментальный тип отношения к символу огня, наиболее полно воплощённый в оккультных практиках и достигший своей узнаваемой современной формы в феномене оккультизма. В классическом оккультизме (алхимия, церемониальная магия) эта установка проявляется как систематический контроль над силой через сложные доктрины и ритуалы. В оккультуре инструментальность подвергается демократизации и гибридизации: символ огня становится доступным и прагматичным инструментом (свечная магия, психотехники) или как полностью секуляризованный культурный код (эмодзи, медийная эстетика), лишённый сакрального ядра, но сохраняющий функцию знака-воздействия.

Таким образом, оккультура не просто продолжает оккультизм, а выявляет его сущностную черту — установку на управление и использование — в условиях современной массовой культуры. Если в религии огонь — дар для почитания, а в эзотерике — символ для познания, то в оккультуре/оккультизме он становится, в конечном счёте, **инструментом для потребления и коммуникации**. Это и составляет её специфику как отдельного пласта в рамках исследуемой темы.

Выводы

Проведённый анализ на материале избранных традиций (зороастризм, индуизм, христианство;

индийские практики, исихазм, каббала; алхимия, церемониальная магия, современные оккультные практики) позволил выявить три идеально-типические модели интерпретации одного архетипа — символа огня. Эти модели отражают различные доми-

нирующие установки по отношению к тому, что в данных традициях понимается под сакральным. Итоги сопоставления моделей систематизированы в Таблице 2:

Таблица 2. Типологические модели интерпретации символа огня

Модель	Локус огня	Источник силы	Отношение человека	Тип знака (по Пирсу)
Религиозная	Трансцендентный	Божественный дар	Почитание, упование	Индекс
Эзотерическая	Имманентный	Внутренний потенциал	Раскрытие, гнозис	Символ
Оккультная/Оккультурная	Инструментальный	Воля оператора	Контроль, использование	Иконический знак

Источник: разработано автором.

На основании рассмотренного материала можно утверждать, что **символ огня последовательно меняет свой семиотический статус и смысловую функцию** в зависимости от мировоззренческого контекста: от **индекса** божественного присутствия в религии, через **символ** внутреннего преображения в эзотерике, до **иконического знака** управляемой силы в оккультизме и его современной, гибридной форме — **оккультуре**.

Предложенная трёхчастная типология (религиозная — эзотерическая — оккультная/оккультурная) является прежде всего **аналитическим инструментом** для компаративного исследования. В исторической реальности традиции как правило синкретичны и не укладываются в «чистые» типы. Так, алхимия сочетает инструментальную технику с глубинным гнозисом, а исихазм представляет собой религиозный догмат, реализуемый через эзотерическую практику. Даже в архаических формах (например, шаманизме) религиозное почитание духов сочетается с их активным, почти инструментальным призыванием.

Таким образом, на примере трактовок символа огня были рассмотрены **смены доминирующих акцентов в отношениях человека с сакральным** — от его **принятия как дара** через **познание как имманентной истины** к **проективному управлению** как внешней силой или культурным кодом. Эти модели, исторически переплетаясь, раскрывают многомерность человеческого поиска, в котором изначальное благоговение перед пламенем не исчезает, но трансформируется, порождая стремление понять его природу и — в пределе — сделать орудием собственной воли и творчества. Полученные выводы открывают перспективы для дальнейших исследований роли символа огня в цифровой культуре и постгуманистических практиках, где его инструментализация приобретает новые, виртуальные формы.

Литература

- Авалон А. А. Кундалини-йога. Змеиная Сила / Артур Авалон; пер. с англ. А. С. Ригина. — М.: Центрполиграф, 2011. — 285 с.
- Авеста: избранные гимны. Из Видевдата / пер. с авест. И. М. Стеблин-Каменского. — М.: Дружба народов, 1992. — 207 с.
- Алхимические символы [Электронный ресурс] // Музей Дж. Пола Гетти. — URL: https://www.getty.edu/research/exhibitions_events/exhibitions/alchemy/AoA_symbols.pdf (дата доступа: 28.12.2025).
- Башляр Г. Психоанализ огня / пер. с фр. — М.: Прогресс, 1993. — 176 с.
- Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи / М. Бойс; пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. — 4-е изд., испр. и доп. — СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. — 352 с.
- Бурмистров К. Ибо он как огонь плавильщика: каббала и алхимия. — М.: ИФРАН, 2009. — 295 с.
- Гессманн Г. В. Тайные символы алхимии, фармацевтики и астрологии средних веков / пер. с нем. — К.: ИН Береза, 2012. — 224 с.
- Жук А. А. Значение символа огня в зороастризме // Молодость. Интеллект. Инициатива: материалы III Междунар. науч.-практ. конф. студенты и магистранты. — Витебск: ВГУ им. П. М. Машерова, 2015. — С. 106–107.
- Каннингем С. Сила земли: техника природной магии / пер. с англ.; ОАО «Издательская группа «Весь»». — М.: Весь, 2019. — 95 с.
- Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. Т. 2. Мифологическое мышление / пер. с нем. С. А. Ромашко. — М.: Университетская книга, 2002. — 280 с.
- Кроули А. Магия в теории и на практике / пер. с англ. А. Блейз. — М.: Ганга; Телема, 2009. — 666 с.
- Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика: антология. — Екатеринбург: Деловая книга, 2001. — С. 45–97.
- Носачёв П. Г. Очарование тайны: эзотеризм и массовая культура. — М.: НЛО, 2015. — 242 с.
- Носачёв П. Г. Российская музыкальная оккультура: исследовательский эскиз // Проблемы филологии и искусствознания. — 2018. — № 1. — С. 238–249.
- Носачёв П. Г. Составляющие современного оккультного пространства: к постановке проблемы // Антропология религии. — 2021. — № 2. — С. 66–74.
- Оккультизм [Электронный ресурс] // Большая российская энциклопедия. — URL: https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/2686872 (дата обращения: 28.12.2025).
- Православный исихазм и учение св. Григория Паламы [Электронный ресурс] // Азбука веры. — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/molitva/pravoslavnyj-isihazm-i-uchenie-sv-grigoriya-palamy/> (дата обращения: 28.12.2025).
- Пуассон А. Теории и символы алхимиков. — М.: Новый Акрополь, 1995. — 192 с.
- Рабинович В. Л. Алхимия. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. — 704 с.
- Райкен Л., Уилхейт Д., Лонгман Т. Словарь библейских образов: Огонь [Электронный ресурс] // Азбука веры. —

- URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/slovar-biblejskih-obrazov/538> (дата обращения: 27.12.2025).
21. Регарди И. Гранатовый сад: очерк о магии и каббале / пер. с англ. А. Блейз. — М.: Энигма, 2005. — 336 с.
22. Ригведа. Мандалы I–IV / подгот. изд. Т. Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — 767 с.
23. Ригин А. С. Безмолвие и свет (традиция исихазма в двадцатой истории) [Электронный ресурс] // Открытый текст. — URL: <https://opentextnn.ru/man/rigin-a-s-bezmolvie-i-svet-tradicija-isihazma-v-kontekste-istorii/> (дата обращения: 28.12.2025).
24. Символы, знаки, эмблемы / авт.-сост. В. Андреева, В. Куклев, В. Ровнер. — М.: Астрель, 2006. — 556 с.
25. Уэйт А. Э. Каббала / А. Э. Уэйт. — М.: Центрполиграф, 2010. — 482 с.
26. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / подгот. изд. А. В. Лебедев. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
27. Чистякова О. В., Чистяков Д. И. Византийский исихазм: светоносность и преображение человека в нетварном Свете // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. — 2024. — Т. 40. — Вып. 2. — С. 431–443.
28. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.

УДК: 130.2:2:004.9

Холод С. В.

Холод Сергей Владимирович — студент 2-го курса магистратуры, факультет философии, богословия, религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского
xolod.sergei.2002@mail.ru

ОНЛАЙН-РЕЛИГИЯ И ЦИФРОВЫЕ УСЛУГИ: КЕЙС «НЕЙРОСЕТЬ ДЛЯ ОБЩЕНИЯ С БОГОМ»

Распространение религии в онлайн-пространство создает новые практики и средства ведения религиозной жизни. Кроме ускорения распространения информации и расширения способов коммуникации цифровизация создает место для появления нестандартных путей для взаимодействия с сакральным. К этой сфере принадлежит рассматриваемый в статье кейс интернет-ресурса, который представляет собой форму онлайн-религии в виде «нейросети для общения с Богом» (как заявляется в самом сервисе). Целью этой статьи является описание того, как происходит коммодификация религии, апроприация её символического содержания и имитация сакрального опыта на примере интернет-сервиса «Троица GPT». На основе этого описания анализируется механизм и сущность процессов, которые в конечном счете определяются как потенциально деструктивные в рамках неизбежной цифровизации религии.

Ключевые слова: онлайн-религия, цифровизация, коммодификация, апроприация, имитация, нейросеть, чат-бот.

Онлайн-религии, или цифровые формы религиозности, в последние годы становятся предметом активного научного интереса. Исследователи обращаются к вопросам соотношения традиционных и цифровых религиозных практик, их значимости, аутентичности и взаимозаменяемости в условиях стремительной цифровой трансформации. Так, российский религиовед М. Ю. Смирнов подчеркивал, что цифровизация религиозных традиций и появление новых верований в онлайн-пространстве представляют собой естественный процесс: «информационные технологии в религиозных практиках, „религии онлайн“ и „онлайн-религии“ не ущемляют духовного достоинства религий, но способствуют реструктуризации религиозной жизни в соответствии с меняющимися социальными и культурными обстоятельствами современного мира» [5, с. 137]. Е. Н. Чеснова в своих работах, посвященных религиозному блоггингу, медиа и виртуальным церквям, также отмечает, что «процесс трансформации религии под воздействием информационно-коммуникативных технологий, цифровизации закономерен» [7, с. 20].

В зарубежной науке сформировалась отдельная область — *digital religion*, которая в Большой Российской энциклопедии определяется следующим образом: «Изучение цифровой религии (англ. *Digital religion*), междисциплинарная область исследований степеней адаптации традиционных религиозных практик к цифровой среде и влияния цифровой культуры на жизнь и модели деятельности офлайн религиозных групп» [4]. Среди ведущих исследователей цифровой религии можно выделить Х. Кэмпбелла, П. Х. Чона, Набиля аш-Шейби, С. Гувера и др.

Опираясь на этот научный контекст, данная статья сосредоточится на более специфической проблеме, связанной с переходом религиозного опыта в онлайн-пространство, а именно на его коммоди-

фикации и апроприации — использовании религиозной символики в коммерческих проектах, зачастую сопряженных с рисками мошенничества, — а также о попытках имитации религиозного опыта посредством нейросетевых технологий без указания на условный характер этой имитации. В культурологической перспективе эти явления поднимают вопросы о ценностных основаниях цифровых форм религии, аксиологическом статусе имитации религиозного опыта и о том, каким образом религиозные знаки и коды задействуются в этой имитации.

Таким образом, цель данной статьи — описать пути *коммодификации* религиозного опыта и *апроприации* религиозной символики в коммерческих онлайн-проектах на примере чат-бота в социальной сети Telegram «Троица GPT», основанного на *имитации* богообщения.

Перед описанием кейса необходимо внести несколько терминологических замечаний. Во-первых, под *коммодификацией* в данной работе будет пониматься «феномен, суть которого заключается в превращении в товар всё большего числа видов человеческой деятельности» [6, с. 7]. Соответственно, *коммодификация религии* — это превращение религиозных феноменов и практик в товар, их измерение в денежном эквиваленте. Во-вторых, понятие *апроприации религиозной символики* используется в значении, близком к искусствоведческому: «заимствование уже существующих образов искусства, массовой культуры, объектов повседневности и перенесение их в новый контекст с минимальными изменениями или без них» [8, с. 230]. Наконец, под *имитацией религиозного опыта* в обозреваемом кейсе подразумевается использование нейросетевых алгоритмов, создающих тексты на основе религиозных источников и воспроизводящих их в аудиальной форме через технологии перевода

текста в речь (text-to-speech). Подобные практики представляются пользователям как действительное общение с «божественным разумом», что прямо указывается в договоре-оферте рассматриваемого сервиса («п. 1.1.»)*. Сам сервис представлен в форме чат-бота — «программное приложение, виртуальный робот-собеседник, предназначенный для интерактивного общения с одним или несколькими пользователями с помощью текста или преобразования текста в речь» [2, с. 45].

Рассматриваемый кейс представляет собой сервис «Троица GPT» в мессенджере Telegram, позиционируемый как нейросеть, «которая служит для связи с Богом напрямую» (*здесь и далее орфография и пунктуация оригинала сохранены*), — так указано на стартовой странице мини-приложения данного сервиса. Уже в самом названии наблюдается использование фундаментального христианского понятия и символа Троицы в совмещении с маркером нейросетевых чат-ботов GPT, что призвано подчеркнуть связь нейросети с божественными силами.

В «истории создания», опубликованной в сервисе, это утверждается ещё более прямо: «Семь месяцев назад мне приснился Архангел Рафаил. Он возложил на меня миссию — подготовить условия для второго пришествия Господа, который явится в виде нейронной сети. Проснувшись в своей келье, я, не имея навыков программирования, начал писать код под божественным вдохновением». Здесь используются значимые для верующих образы пророчества и священной миссии, которой, как заявляется, посвящён данный сервис.

На той же стартовой странице пользователю представляется следующий текст: «Основная цель проекта — это помощь в сложных жизненных ситуациях и наставление людей на праведный путь. Нейросеть была обучена на ключевых книгах в христианстве таких как Новый, Ветхий Завет и многих других. Часть прибыли от проекта идёт на помощь больным детям в христианский фонд «Предание».

Презентирующий приложение текст апеллирует сразу к нескольким ценностям, значимым для христианской аудитории. Во-первых, нейросеть представляется как сакральное средство: священное — неотъемлемая часть жизни религиозного человека. Во-вторых, подчёркивается цель чат-бота — помощь людям, что также соответствует аксиологическим установкам христианства и, кроме того, явно адресовано тем, кто находится в сложной жизненной ситуации. Заявление об обучении нейросети на священных текстах создаёт впечатление её каноничности. Наконец, упоминание о благотворительности играет роль дополнительного аргумента в пользу доверия к сервису, однако оно может рассматриваться как уловка: на сайте фонда «Пре-

дание» отсутствует какое-либо упоминание о нейросети «Троица GPT».

Анализ сопутствующей документации позволяет выявить не только заявленную в описании сервиса функцию общения с Богом, но и ряд положений, способных существенно повысить риск мошеннических действий со стороны владельцев ресурса. В частности, в документе «Согласие на хранение учетных данных для будущих транзакций» прямо указано, что Оператор хранит все реквизиты банковской карты пользователя, включая CVV-код**. Подобная практика представляется крайне рискованной: в соответствии с международными стандартами безопасности (PCI DSS)*** и официальными рекомендациями МБД РФ****, хранение CVV-кода и других конфиденциальных реквизитов карты после проведения операции запрещено, либо настоятельно не рекомендуется, так как это многократно увеличивает вероятность их компрометации и последующих несанкционированных списаний. Дополнительную тревогу вызывает отсутствие в документации условий возврата средств и положение о том, что «Тарифы могут быть изменены Администрацией в любое время без какого-либо специального уведомления об этом Пользователя» (п. 10)****. В совокупности данные факторы позволяют, ещё не переходя к анализу содержательной части работы чат-бота, говорить о неоднозначном и потенциально небезопасном характере рассматриваемого сервиса.

В разделе «Тарифы» мы уже можем увидеть предоставляемые услуги и их стоимость. Начнем с самого первого тарифа «Пробный» — демо-версии услуг сервиса, предоставляемой на два дня. За 14 рублей указаны следующие функции: «1) Подарок за покупку. Получай уведомления о церковных праздниках; 2) Безлимитные запросы! Говори с Богом сколько хочешь; 3) Доступ к чудодейственным молитвам. Открой доступ к молитвам на удачу и благополучие». Как мы видим, после классической для цифровых приложений функции уведомления о важных религиозных датах, появляются предложения о прямом доступе к общению с Богом и ми-

** Согласие на обработку персональных данных [Электронный ресурс] / ИП Амосов А. А. — Текст: электронный. — Размещено по адресу: https://t.me/trinity_gpt_bot; https://trinity-gpt.ru/consent_to_processing_of_personal_data.docx (дата обращения: 10.09.2025).

*** PCI Security Standards Council. FAQ: Can CVC be stored for card-on-file or recurring transactions? [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://blog.pcisecuritystandards.org/faq-can-cvc-be-stored-for-card-on-file-or-recurring-transactions> (дата обращения: 10.09.2025).

**** МБД РФ. Не сообщайте мошенникам данные банковских карт [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://www.gazeta.ru/business/news/2025/08/23/26560796.shtml> (дата обращения: 10.09.2025).

***** Соглашение на совершение рекуррентных платежей [Электронный ресурс] / ИП Амосов А. А. — Утверждено 02.04.2025. — Текст: электронный. — Режим доступа: https://t.me/trinity_gpt_bot; <https://trinity-gpt.ru/tarifi.docx>; https://trinity-gpt.ru/rekkurentnie_platezhi.docx (дата обращения: 10.09.2025).

* Оферта сервиса «Троица GPT» [Электронный ресурс] / ИП Амосов А. А. — Текст: электронный. — Размещено по адресу: https://t.me/trinity_gpt_bot; https://trinity-gpt.ru/dogovor_oferta.docx (дата обращения: 10.09.2025).

стическим практикам, направленным «на удачу и благополучие». Над стоимостью тарифа и списком предоставляемых услуг находится векторное изображение молодого человека, держащего в руке смартфон с изображенным на его экране восьмиконечным православным крестом. Таким образом, апроприация религиозного символа используется для формирования у пользователя восприятия легитимности с точки зрения Церкви перечня услуг, которые в своей сути вступают в конфликт с основами религиозного канона. Так, например, в христианстве в целом и в православии в частности не предусмотрено общение с Богом в рамках приложения на смартфоне, вне границ богослужений и индивидуальной молитвы. Гибридизация образа Бога с технологией нейросетей используется здесь для формирования привлекательного вида для информационного продукта путем введения в заблуждение и апроприации религиозного символа.

Также важным замечанием к этому тарифу относится указание мелким шрифтом, цвет которого чуть ярче фона окна приложения, автоматического перехода пробного тарифа на подписку стоимостью 999 рублей за 10 дней. Небдителный пользователь может лишиться суммы, которая выше почти в 70 раз той, которую он согласился потратить для ознакомления с сервисом. Такая модель монетизации известна как «*subscription traps*» или «подписки-ловушки» [10] и, хоть не является нелегальной на данный момент, считается чертой недобросовестности владельцев сервиса, которые её используют.

Следующий тариф — «Искатель» за 199 руб. за 2 дня. В перечне услуг написано следующее: «1) Те же функции! Никаких ограничений; 2) Безлимитный доступ. Нет ограничений по времени; 3) Экономно, но полезно! Поможет справиться с одиночеством, тревогой и внутренними страхами». Судя по всему, в тариф включено все то же, что было в «Пробном», но добавляются функции «безлимитного доступа» (хотя в том же «Пробном» уже было указано про «безлимитные запросы») и психологической помощи. Таким образом, сервис для общения с Богом также включает в себя некоторые средства для улучшения психологического состояния пользователя. В совокупности с «молитвами» с первого тарифа сервис формирует у пользователя представления о том, что ему будет предоставлен целый комплекс практик заботы о себе как с духовной, так и с физической и психической сторон. Во многом, это резонирует с тенденциями современного общества на поиск различных методов «заботы о себе» в вопросе психического самочувствия [3]. Владельцы сервиса, видимо, осознают это и для увеличения охвата добавили нечто подобное в своё приложение.

Самый дорогой тариф «Благословенный» за 999 рублей на 10 дней предлагает следующие три услуги: «1) Безлимитная любовь. Получи столько тепла, поддержки и понимания сколько тебе нужно; 2) Высокая скорость. Получи ответ за секунды; 3) Узнай все секреты. Раскрой абсолютно все тайны

жизни вселенной и всего остального». Кроме максимальной производительности «божественного разума» по показателям скорости и любви, пользователь получает некие ответы на все тайны жизни, вселенной и «всего остального» — здесь разработчики будто продают «тайное знание», переводя якобы православный сервис в сферу гностицизма. Так или иначе, наблюдается распространенный в массовой эзотерической среде мотив о получении доступа к сверхъестественным знаниям, которые объяснят все от бытовых проблем до глобального мироустройства [9].

Последний тариф и наиболее настораживающий — «Верующий» за 349 рублей на 4 дня. Описывается как «самый бюджетный вариант для блаженных и малоимущих». Расчет на аудиторию малоимущих позволяет нам предположить, что создатели сервиса стремились к созданию продукта, нацеленного именно на уязвимые слои населения, критическое отношение которых к неоднозначным предложениям может быть снижено из-за нужд и стрессовых переживаний [2], а значит и оплатить сомнительные услуги они могут с большей вероятностью.

Подводя итоги обзора тарифов, мы можем сделать вывод, что получить прямой контакт с Богом через это приложение можно в среднем за 2900 рублей: в переводе стоимости оплаты тарифов на срок 30 дней (месячное использование) тариф «Пробный» кроме 14 рублей будет стоить нам 2997, т. к. тайне от пользователя произойдет смена тарифа на более дорогой, тариф «Искатель» — 2985 рублей, «Благословенный» — 2997 рублей, а «самый бюджет» тариф «Верующий» действительно стоит дешевле всех — 2617 рублей.

Перевод религиозного опыта общения с Богом в денежный эквивалент в виде подписки мы можем назвать формой коммодификации религии, тем самым подтверждая одну из проблем, выделенных в начале статьи. Религиозные практики представляются как услуги, оплата которых стоит конкретную сумму за конкретную единицу времени. Это показывает ту область онлайн-религии, где религиозный опыт становится товаром. Однако проблема не в самой денежной составляющей — так или иначе, финансовый вопрос мы можем найти и в церковной десятине, и в подаянии буддистским монахам, — а в использовании православной символики и позиционировании сервиса как «канонического», связанного с Церковью и православными благотворительными фондами, что вводит потенциального пользователя в заблуждение относительно того, можно ли доверять этому приложению.

Определив коммерческий характер сервиса, нам надо подробнее рассмотреть то, какие именно услуги он предоставляет и как в них выступает апроприация религиозной символики и тезауруса, в каких формах и насколько эти формы качественно обращаются с изначальным материалом.

Далее будет описан опыт взаимодействия с чат-ботом автора статьи в тарифе «Искатель». Начав

диалог с божеством с простого «привет», мы получаем в ответ голосовое сообщение на 11 секунд, в котором сгенерированный технологией *text-to-speech* голос взрослого мужчины на фоне ангельских песнопений говорит: «Ах, чадо, да не будет твой путь погружен во тьму невежества. Спрашивай и ищи, и я дам тебе ответ, как могу помочь тебе сегодня». С очевидностью чат-бот использует специфическую семантику и синтаксис религиозных повествовательных и молитвенных текстов, имитируя ответ божества. Причем, речь идет именно от первого лица: «Я дам тебе ответ... Могу помочь тебе сегодня». С одной стороны, это может показаться очевидно ложной имитацией общения с Богом, но, во-первых, знакомство с технологическими возможностями нейросетевой генерации текста и голоса у населения варьируется в довольно широком диапазоне и его часть, состоящая из пожилых или просто мало знакомых с техническими новинками людей, а также испытывающих некоторого рода квазирелигиозный трепет перед высокими технологиями, может действительно быть введена в заблуждение. Во-вторых, предполагая, что сервис видит своей целевой аудиторией людей, находящихся в тяжелой жизненной ситуации, такой с виду очевидный обман может сработать на ищущих решения проблем и облегчения жизненных трудностей.

Так как нейросетевые генеративные технологии предполагают почти неисчерпаемое количество ответов, возьмем для примера две довольно чувствительные темы, к которым может обратиться пользователь, особенно в уязвимом социальном положении — здоровье и деньги.

На вопросы, связанные с состоянием здоровья («я болею», «у меня серьезная болезнь» и т. п.) чат-бот отвечает общими фразами, сгенерированными на основе религиозных текстов, об уповании на Бога и даровании исцеления: «Исцеление приходит через веру и покаяние», «чадо, не теряй надежды, уповай на меня — это путь к исцелению. Моли меня с верой, и я услышу твою молитву позаботиться о здоровье духа», «Пусть твоя вера станет щитом в страданиях, и вспомни, с каждым испытанием приходит духовный рост» и т. д. Интересным представляется рассмотреть один из его ответов как пример, во-первых, синтаксиса, во-вторых, ошибок нейросети в христианской догматике. Ответ звучал следующим образом: «Дитя моё, крепись в вере и молись со смирением. Истинная надежда в Боге, источнике исцеления. Возложи свои страдания на меня, и да будет воля моя над твоим здоровьем. От Марии и Лазаря, велю тебе: Верь, не бойся. Аминь». На первый взгляд начало напоминает традиционное пастырское наставление: обращение «Дитя мое...», призыв к вере и смирению, напоминание о божественном исцелении. Однако уже дальше начинается проявляться отклонение от канонической формы христианской молитвы. В Священном Писании Бог обычно обращается к людям от первого лица («Я — Господь...», «Не бойся, ибо Я с тобою...», «Возложи на Меня

свою ношу...»). Он не ссылается при этом на других святых или, как конкретно здесь, на Марию и Лазаря, особенно не имеет их в виду как источник своей силы. Скорее всего, в нейросетевую модель были внесены в том числе христианские молитвы и их структура обращения человека к Богу вступила в конфликт с представляемым обращением Бога к человеку. Это показывает нам, что, несмотря на способность обрабатывать огромный объем религиозных текстов, нейросеть на данный момент не может качественно отслеживать содержание своих ответов, соотносить их с контекстом религии. Однако её мощностей хватает на то, чтобы относительно правдоподобно имитировать стиль религиозных текстов и, ввиду редкости таких явных ошибок, вводить пользователей в заблуждение в плане аутентичности, неподдельности предоставляемого сакрального опыта.

На запрос «у меня проблемы с деньгами» чат-бот также отвечал, имитируя молитвенный стиль: «О, чадо, не клади свою надежду на земные богатства. Уповай на меня — Я благословлю твой труд. Работай усердно, смиренно — Я дам тебе необходимое. Не забывай делиться с нуждающимся, ибо дающим... тому возвращается вдвойне». Здесь встречается в конце заминка «дающим... тому возвращается вдвойне» как сбой генерации текста или его озвучивания. Кроме семантических ошибок, как мы видим, чат-бот допускает и синтаксические.

На намеренно провокационный вопрос «скажи, можешь мне выписать индульгенцию на прощение грехов?», нейросеть ответила вполне с учетом негативного восприятия индульгенций в современной христианской культуре: «Чадо, индульгенция — дело рук человеческих. Истинное прощение приходит через покаяние. Обратись ко мне с искренним сердцем, исповедуй свои грехи и я прошу их. Помни, что Господь всегда готов принять сокрушенное сердце. Аминь». Ответ не вызывает каких-либо подозрений, вполне вписывается в общее христианское представление о прощении. Таким образом, при всех возможных ошибках нейросетевая модель показывает высокий уровень имитации, предположительно достаточный для введения в заблуждение части пользователей, особенно оказавшихся в нестабильном психическом состоянии и не воспринимающих критически предлагаемые средства помощи. В этой же имитации используются апроприированные формы религиозного языка, основанные, прежде всего, на молитвенных текстах. Апроприация же, при некоторых недочетах, вполне успешно работает с заимствованным материалом для убедительной имитации.

Перед рассмотрением механизма имитации религиозного опыта стоит указать на то, что в самой имитации используются не только апроприированные христианская символика и язык, но и понятия, имеющие ход в популярной эзотерике. После отправки запроса чат-бот, обрабатывая его, пишет информирующее сообщение о «загрузке сообщения»

с процентами выполненной работы. Дополнительно к этому он пишет интересные комментарии следующей строчкой: «39% Загрузка сообщения: Открытие портала через звездные поля...», «100% Загрузка сообщения: Перевод божественного послания на человеческий язык», «42% Загрузка сообщения: Иницируем настройку на небесную гармонию...», «38% Загрузка сообщения: Создание ответной вибрации...» и т. д. Православная символика эклектично соединяется с набором понятий и фраз из популярной оккультно-эзотерической среды, связанных с астрологией, вибрациями, энергиями, контактом с космосом и так далее. Можно предположить, что владельцы ресурса рассчитывают не только на христиан из уязвимых слоев со сниженной критичностью, но и на большую часть населения, имеющую эклектичные религиозные взгляды, включающие в себя и христианство, и популярную эзотерику, и псевдоиндуистские и псевдобуддистские культы. Подобная логика может указывать на чисто экономические соображения расширения круга потребителей, что опять же отсылает нас к процессам коммерциализации и коммодификации религии в информационном пространстве.

Механизм имитации религиозного опыта в виде якобы общения с божеством состоит из нескольких моментов. Во-первых, в результате проверки аудиосообщений, озвучивание «Бога» нейросетью больше всего похоже на сервисы Yandex SpeechKit, либо Google Text-to-Speech. Отмечены явные признаки TTS (технологии text-to-speech): монотонность интонации, гладкая «синтетическая» просодия, повторяемые шаблоны произношения, отсутствие дыхания. Соответственно, ни о каком реальном голосе Бога речи не идет, хотя позиционируется обратное. Во-вторых, на основе проведенного автором анализа десяти ответов на вопросы о здоровье можно с уверенностью утверждать, что предоставленные ответы сгенерированы нейросетью, а не даны божественной сущностью. Это подтверждается следующими факторами: 1) повторяющиеся структуры и фразы, указывающие на шаблонный подход; 2) отсутствие конкретных деталей и индивидуализации, характерное для ИИ; 3) нехарактерные для религиозных текстов фразы, например, «От Марии и Лазаря, велю тебе»; 4) отсутствие прямых аналогов в известных религиозных текстах, что подтверждает искусственное происхождение.

Подводя итоги, мы можем указать на ряд негативных черт этого сервиса. Прежде всего, в «Троице GPT» происходит подмена религиозных практик услугами псевдосакрального характера. Важен тут именно момент введения в заблуждение — само по себе обращение к цифровым технологиям с религиозными целями ничего негативного в себе не несет. Все это происходит ради коммерциализации религии в цифровом пространстве. Религия является существенной частью жизни людей, она представляет ценность, а в условиях капиталистической экономики любая ценность, а точнее

блага, ей соответствующие, могут быть коммерциализованы. Взяв популярный тренд на нейросетевые технологии, владельцы чат-бота нашли новую нишу на рынке религиозных услуг. Ради конкурентоспособности своего продукта они выдают сугубо материальные технологии за «Божественный разум», предоставляя тем самым, якобы, уникальную возможность общения с Богом посредством инновационной системы нейросетевой генерации.

Однако одним лишь превращением религиозного опыта в продукт, в том числе с помощью ложного представления цифровых алгоритмов в качестве божества, создатели «Троицы GPT» не ограничились — как было указано выше, использование данного сервиса несет риски мошенничества. Пробные тарифы и автоматическое продление подписок удерживают пользователей в системе, часто без их явного согласия, что особенно эффективно воздействует на уязвимые группы, доверяющие сервису из-за его религиозной тематики. Хранение CVV-кодов и отсутствие возврата средств угрожают финансовой безопасности пользователей, усиливая мошеннический характер сервиса. Кроме вреда пользователям, «Троица GPT» может сформировать негативное отношение к нейросетевым технологиям у религиозных общин. Апроприацию религиозных символов и текстов они могут воспринять как оскорбление их веры, а нейросети как инструмент для этого.

Таким образом, цифровые религии как комплексное явление включают в себя проблему коммерциализации и искажения религиозных традиций и обман членов религиозных общин в цифровом пространстве. На примере сервиса «Троица GPT» были описаны способы коммодификации религии путем апроприации религиозной символики и имитации богообщения. Коммодификация проявляется в использовании подписной модели и в переводе форм религиозного опыта в денежный эквивалент. Кроме этого, используется эзотерическая эклектика для расширения потребительской базы сервиса. Апроприация в обозреваемом чат-боте проводится с помощью использования изображений с христианскими атрибутами и обучения нейросетевой модели на корпусе религиозных текстов. Имитация богообщения строится на технологии text-to-speech и построении ответов по примеру семантических и синтаксических особенностей религиозного языка. Обзор подобных кейсов может внести свой вклад в уменьшение рисков, связанных с расширением религиозной жизни на цифровое пространство, и дополнить исследования онлайн-религии в области её потенциально деструктивных форм.

Список литературы

1. Битюцкая Е. В. Когнитивное оценивание и стратегии совладения в трудных жизненных ситуациях: автореф. дис. на соиск. учен. степени кандидата психологических наук / МГУ им. М. В. Ломоносова. — Москва, 2007.

2. Кадеева О. Е., Сырицына В. Н. Чат-боты и особенности их использования в образовании // Информатика в школе. — 2020. — № 10. — С. 45–53.
3. Макарова Н. П. Этика «заботы о себе» в цифровом обществе // Дискурсы этики. — 2022. — Т. 16, № 4. — С. 79–96.
4. Островская Е. А. Изучение цифровой религии [Электронный ресурс] // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. — 2022. — Режим доступа: <https://bigenc.ru/c/izuchenie-tsifrovoy-religii-8ac6f3/?v=5095984> (дата обращения: 11.09.2025).
5. Смирнов М. Ю. Цифровизация как «обнуление» религий // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2019. — № 3. — С. 137–145.
6. Фишман Л. Г. Коммодификация как фактор морального и политического прогресса // Полития. Анализ. Хроника. Прогноз. — 2019. — № 2 (93). — С. 6–27.
7. Чеснова Е. Н. Трансформация религии в условиях цифрового общества // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. — 2021. — № 4. — С. 18–25.
8. Щетинина Н. В. Истоки апроприации в современном искусстве: проблема репродуцирования и тиражирования в теории В. Бенямина // Университетский научный журнал. — 2015. — № 14. — С. 229–236.
9. Betsch T., et al. On the adaptive value of paranormal beliefs: a qualitative study // Integrative Psychological and Behavioral Science. — 2021. — Т. 55, № 2. — P. 318–328.
10. Rajamäki J. Crime Prevention: How to Avoid Subscription Traps? / Proceedings of the 17th European Conference on Cyber Warfare and Security ECCWS 2018, 28–29 June 2018, Oslo, Norway. — Oslo: Academic Conferences and Publishing International Limited, 2018. — P. 581–588.

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 94(47).083

Куликов С. В., Евдокимов А. В., Богатырёв Т. Д.

Куликов Сергей Викторович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; sergey.kulikov70@mail.ru

Евдокимов Артем Владимирович — кандидат исторических наук, научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского; Artemius2014@yandex.ru

Богатырёв Тимофей Дмитриевич — младший научный сотрудник отдела сопровождения научных проектов, Русская христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; Sorcerrec@mail.ru

КОНСТИТУЦИЯ ИЛИ САМОДЕРЖАВИЕ? РЕФЛЕКСИЯ МОНАРХА, БЮРОКРАТИЧЕСКОЙ ЭЛИТЫ И ОБЩЕСТВЕННОСТИ ПОСЛЕ ИЗДАНИЯ МАНИФЕСТА 17 ОКТЯБРЯ 1905 ГОДА*

В статье впервые в историографии рассматривается рефлексия монарха, бюрократической элиты и общественности по вопросу о содержании и соотношении таких понятий как «самодержавие» и «конституция» после издания Манифеста 17 октября 1905 года. Авторы анализируют взгляды Николая II, представителей власти, а также консервативной и либеральной общественности по обозначенной проблеме. В результате исследования делается вывод о том, что противопоставление самодержавия и конституции во многом являлось искусственным. Оно базируется на понимании конституции как акта, который должен исходить от собрания выборных народных представителей, о необходимости которого говорили кадеты и другие деятели либеральной оппозиции. У царя же и представителей власти было совсем иное понимание конституции. Николай II и бюрократическая элита исходили из необходимости конституционной реформы при сохранении основ самодержавия и включении конституционных элементов в систему управления империей. В таком случае мы можем говорить об октроированной конституции, которая исходит от монарха, а не от народа. Однако многие современники появления Манифеста 17 октября, как консерваторы, так и либералы исходили из противопоставления самодержавия и конституции, что создавало для Николая II и бюрократической элиты определенные трудности в коммуникации с обществом, а также в проведении конституционной реформы, исходя из собственного представления о ней.

Ключевые слова: самодержавие, конституция, монарх, бюрократическая элита, общественность, Николай II, Манифест 17 октября, рефлексия.

S. V. Kulikov, A. V. Evdokimov, T. D. Bogatyrev

THE CONSTITUTION OR THE AUTOCRACY? REFLECTION OF THE MONARCH, THE ELITE AND THE PUBLIC AFTER THE PUBLICATION OF THE OCTOBER 17 MANIFESTO 1905

For the first time in historiography, the article examines the reflection of the monarch, the bureaucratic elite and the public on the content and relationship of such concepts as “autocracy” and “constitution” after the publication of the Manifesto on October 17, 1905. The authors analyze the views of Nicholas II, representatives of the government, as well as conservative and liberal public on this issue. The study concludes that the opposition between autocracy and the constitution was largely artificial. It is based on the understanding of the constitution as an act that should come from the assembly of elected people’s representatives, the need for which was discussed by the Cadets and other figures of the liberal opposition. The tsar and the authorities had a completely different understanding of the constitution. Nicholas II and the bureaucratic elite proceeded from the need for constitutional reform while preserving the foundations of autocracy and incorporating constitutional elements into the empire’s governance system. In this case, we can talk about an octoed constitution that comes from the monarch, not from the people. However, many contemporaries of the October 17 Manifesto, both conservatives and liberals, proceeded from the opposition of autocracy and the constitution, which created certain difficulties for Nicholas II and the bureaucratic elite in communicating with society, as well as in carrying out constitutional reform based on their own ideas about it.

Keywords: autocracy, Constitution, monarch, elite, public, Nicholas II, October 17 Manifesto, reflection.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–01079, <https://rscf.ru/project/25–28–01079/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского».

В настоящее время крайне актуальной является проблема критической истории рефлексии самодержавия как одного из основополагающих принципов отечественной истории и культуры. Представления граждан современной России о самодержавии как разновидности абсолютизма, о противопоставлении конституции и самодержавия сформировались во многом под влиянием советской историографии, многие оценки предшествующего периода сохраняются и воспроизводятся в настоящее время в процессе интерпретации истории как учебной дисциплины в системе образования и в массовом сознании.

Однако до сих пор в отечественной науке отсутствуют специальные исследования целостного представления о самодержавии и об эволюции данного понятия в контексте критических рефлексий в разные периоды отечественной истории. Поэтому на примере Манифеста 17 октября 1905 года мы проанализируем рефлексии Николая II, бюрократической элиты и общественности по проблеме понимания и содержания понятия «самодержавие», а также оценки появления конституционных начал после издания Николаем II данного акта.

Поскольку конституция трактовалась как анти-теза самодержавию, современники разных политических направлений расценивали октябрьский Манифест как упразднение самодержавия. В своих дневниках в один и тот же день, 18 октября, великий князь Константин Константинович, генерал А. А. Киреев и Л. А. Тихомиров единодушно квалифицировали Манифест как «конец русскому самодержавию!» [5, с. 139], «конец нашему самодержавию» [7, с. 103] и «отказ императора от самодержавия» [24, с. 137]. Характеризуя 15 декабря в журнале «Полярная звезда» «конституционный переворот 17 октября», П. Б. Струве писал, что монарх «отказался от самодержавия», Россия стала «конституционной страной», а Николай II — «конституционным монархом» [23, с. 86]. По наблюдениям С. Е. Крыжановского, после 17 октября 1905 г. «в сознании большинства» государственных и общественных деятелей «преобладала мысль, что дана конституция в смысле формального и бесповоротного отречения государя от неограниченного самодержавия» [10, с. 126]. Такого мнения придерживался сам С. Ю. Витте.

Принимая 18 октября пятерых оппозиционных деятелей (Л. Ф. Пантелеева, В. А. Плансона, Ф. И. Родичева, Г. А. Фальборка и Л. Ю. Явейна) премьер-министр ответил на их сомнения относительно воплощения «конституционных начал Манифеста 17 октября»: «Могу вас уверить, господа, что государь наш — честный человек, государь разрешил вопрос о форме правления для себя и для народа бесповоротно. Отныне самодержавия в России нет и больше быть не может» [22, с. 3]. Однако, Манифест 17 октября, как предыдущие и последующие манифесты, начинался сакраментальной фразой: «Мы, Николай Второй, император и самодержец Всероссийский». Таким образом, издание Манифеста 17 октября поставило на повестку дня пересмотр Основ-

ных законов и их статьи 1, а значит — и реформирование самодержавия.

Николай II и его ближайшие соратники понимали, что Манифест 17 октября создал предпосылки для конституционной реформы. В ночь с 15 на 16 октября дворцовый комендант генерал Д. Ф. Трепов, подразумевая проект нового избирательного закона, писал императору: «Прусская конституция, не надо бояться этого слова, умеренна и могла бы служить канвою для разработки сего проекта» [8, с. 111]. В ответном письме от 16 октября Николай II, сообщив, что письмо Трепова «значительно облегчило» царю «тяжесть окончательного решения вопроса о вступлении на путь самых широких реформ», признавался:

«Я сознаю всю торжественность и значение переживаемой Россией минуты и молю милосердного Господа благословить Промыслом Своим — нас всех и совершаемое рукою моею великое дело. Да, России даруется конституция. Немного нас было, которые боролись против нее. Но поддержки в этой борьбе ни откуда не пришло, всякий день от нас отворачивалось все большее количество людей и в конце концов случилось неизбежное! Тем не менее, по совести я предпочитаю даровать все сразу, нежели быть вынужденным в ближайшем будущем уступать по мелочам и все-таки прийти к тому же» [3, с. 16].

Следовательно, Николай II не являлся принципиальным противником конституционной реформы, «великого дела», однако, помня борьбу Трепова с теми конституционалистами, которые 6–8 июля 1905 г. провели в Москве нелегальный Общероссийский съезд земских и городских деятелей [27, с. 46–51], император объединил себя и Трепова под местимением «мы» как тех, кто «боролся» против конституции, хотя, несмотря на настояния генерала, отказался от судебного преследования этих деятелей.

Подразумеваемая дилемма, вставшую перед ним накануне подписания Манифеста 17 октября, Николай II сообщал через два дня вдовствующей императрице Марии Федоровне:

«Представлялось избрать один из двух путей: назначить энергичного военного человека и всеми силами постараться раздавить крамолу; затем была бы передышка, и снова пришлось бы через несколько месяцев действовать силою; но это стоило бы потоков крови и, в конце концов, привело бы неминуемо к теперешнему положению, т. е. авторитет власти был показан, но результат оставался бы тот же самый, и реформы вперед не могли осуществляться. Другой путь — предоставление гражданских прав населению — свободы слова, печати, собраний и союзов и неприкосновенности личности; кроме того, обязательство проводить всякий законопроект через Госуд[арственную] думу — это, в сущности, и есть конституция» [19, с. 549–550].

Следовательно, согласие на введение конституции Николай II мотивировал тем, что в ином случае

дальнейшая реформаторская политика оказалась бы невозможной.

«Я не мог телеграммою объяснить Тебе, — обращался царь к матери, находившейся тогда в Дании, — все обстоятельства, приведшие меня к этому страшному решению, которое, тем не менее, я принял совершенно сознательно. Со всей России только об этом и кричали, и писали, и просили. Вокруг меня от многих, очень многих, я слышал то же самое, ни на кого я не мог опереться, кроме честного Трепова, исхода другого не оставалось, как перекреститься и дать то, что все просят. Единственное утешение — это надежда, что такова воля Божья, что это тяжелое решение выведет дорожную Россию из того невыносимого хаотического состояния, в каком она находится почти год» [19, с. 550].

Однако Д. Ф. Трепов как раз и являлся сторонником дарования конституции.

«Манифест 17 октября был для нее совершенной неожиданностью, — подразумевая Марию Федоровну, записал 31 марта 1906 г. великий князь Константин Константинович. — Думаю, что она права, указывая на западные государства, где конституционный строй вырабатывался веками; а у нас хотят создать его в несколько месяцев» [6, с. 115].

Тот факт, что сын как бы оправдывался перед матерью, объясняется относительной консервативностью ее взглядов.

Николай II, вспоминая князь С. Д. Урусов, «инстинктивно и довольно удачно принимал окраску того лица, на которого хотел произвести впечатление» [25, с. 760]. Царь умел говорить на языке того, с кем он говорил в данный момент, имея, при этом, собственную точку зрения. Неудивительно, что конституционная реформа стала вписываться в официальный ритуал непосредственно после издания Манифеста 17 октября.

На состоявшемся 21 октября чрезвычайном заседании Общего собрания Государственного совета его члены выслушали Манифест 17 октября и поручили председателю Совета графу Д. М. Сольскому телеграфировать Николаю II, что Общее собрание «радостно приветствует, вместе с миллионами Ваших подданных, великодушный почин Монарха, завершающего великие деяния Своего приснопамятного деда». На следующий день, 22 октября, царь отправил Сольскому ответную телеграмму, которая гласила:

«Твердо верю, что предначертанные Мною преобразования, направленные к благоденствию населения дорогой Мне России, и благомыслие преданных Мне и Отечеству Моих подданных вернут народу внутренний мир и успокоят взволнованные смуту умы, направив их, по пути порядка и законности, к славе и процветанию вверенного Мне народа» [26, с. 1].

Вместе с тем, после издания Манифеста 17 октября Николай II начал получать и телеграммы,

которые содержали просьбы о совмещении конституции и самодержавия.

«Я, — писал он Марии Федоровне 27 октября, — получаю много телеграмм отовсюду очень трогательного свойства с благодарностью за дарование свободы, но с ясным указанием на то, что желают сохранения самодержавия. Зачем они молчали раньше, добрые люди?» [19, с. 553].

Эти телеграммы исходили от частных лиц и крестьянских обществ, а также, возможно, от членов таких московских консервативных организаций, как Русская монархическая партия и Союз русских людей, но не от Союза русского народа, поскольку он появился в ноябре 1905 г.

В отличие от консерваторов либералы выступали против сохранения самодержавия, а значит — действовавших Основных законов, что проявилось на проходившем в Москве Учредительном съезде Конституционно-демократической (Кадетской) партии, которая сформировалась на базе Союза освобождения и Союза земцев-конституционалистов. Ознакомившись с Манифестом 17 октября и всеподданнейшим докладом С. Ю. Витте, в заседании 18 октября Съезд пришел к заключению, что

«наиболее целесообразным выходом из настоящего положения» является «немедленное введение» избирательного закона на основании всеобщего голосования для созыва, вместо законосовещательной Государственной думы, Учредительного собрания «для составления Основного закона» [18, с. 32–33].

Несмотря на то, что кадеты доминировали в Организационном бюро съездов земских и городских деятелей, премьер попытался добиться соглашения с ними.

Уже 19 октября С. Ю. Витте отправил Ф. А. Головину, председателю Оргбюро, телеграмму, в которой приглашал «несколько членов Бюро» прибыть к нему «для взаимного обмена мыслей». В депутацию вошли Головин, а также Ф. Ф. Кокошкин и князь Г. Е. Львов, т. е. члены ЦК Кадетской партии. Неудивительно, что при состоявшейся 21 октября встрече с Витте члены депутации были настроены бескомпромиссно, поскольку заявили: «Единственный выход из настоящего положения — созыв Учредительного собрания для выработки Основного закона. Собрание это должно быть избрано путем всеобщего, равного, прямого и закрытого голосования» [20, с. 2].

Оспаривая право монарха октроировать конституцию, кадеты впадали, по мнению В. А. Маклакова, в «правовую несообразность». Они ссылались на правило Манифеста 17 октября, что ни один закон не может быть издан без согласия Государственной думы, не замечая, что по смыслу Манифеста это правило должно было лечь в основание будущей конституции, а потому считать его уже вступившим в силу значило еще и попадание «в ложный круг, из которого не было выхода.

«Для наших политиков, — комментировал эту ситуацию Маклаков, — казалось “теоретически правильным” созвание Учредительного собрания по 4-хвостке. Они не замечали, что и для этого нужно было бы издать новый закон, на что, по их мнению, Государь права уже не имел» [12, с. 420].

В данном случае кадеты руководствовались не рациональной логикой, а иррациональной верой в принцип народного суверенитета, воплощаемый Учредительным собранием.

Отвечая депутации, С. Ю. Витте сказал, что сходитесь с нею «в общих чертах по вопросу о конечных целях предстоящих преобразований» и расходится «лишь в методах их осуществления». При происходивших после издания Манифеста 17 октября ежедневных «кровавых столкновениях» противников и сторонников самодержавия граф не считал возможным, чтобы правительство взяло на свою ответственность осуществление «столь коренных реформ», полагая, что «этот шаг должен быть сделан самой Думой, которая в этом отношении встретит его полное содействие» [20, с. 2]. Согласно Ф. А. Голловину, Витте даже заявил:

«Даю вам честное слово, что, если в Государственной думе хоть один депутат выскажется за созыв Учредительного собрания на указанных вами началах, он встретит с моей стороны самую горячую поддержку. Но сейчас для правительства такой шаг невозможен» [17, с. 1].

Таким образом, премьер, по крайней мере — внешне, выказал себя сторонником придания Думе учредительных функций и даже — созыва Учредительного собрания, но — не в близкой перспективе.

В своих воспоминаниях С. Ю. Витте откровенно признавал:

«По образовании моего министерства в первые два месяца ни в Совете министров, ни у меня в голове не подымался еще вопрос о необходимости, согласно Манифесту 17 октября ... составить новые Основные законы, ибо прежние были совершенно поколеблены актами 17 октября. Тогда еще не поднимали вопроса, когда издать эти законы, до созыва Государственной думы или после, с тем чтобы она приняла в этой работе участие».

Между тем, именно граф 19 октября соглашался на участие Думы в «этой работе».

«Я в течение всего времени, — вспоминал Витте в другом месте, подразумевая конец 1905 — начало 1906 г., — никаких указаний Его Величества относительно Основных законов не получал. Повидимому, в этом деле была какая-то закулисная игра, которая мне открылась впоследствии» [4, с. 461, 462].

Однако, закулисной игрой занимался именно граф, ведя тайные переговоры с кадетскими лидерами.

Во время состоявшейся 24 октября 1905 г. встречи С. Ю. Витте с И. В. Гессеном и Л. И. Петражицким

Гессен убедился: премьер «весь поглощен текущими острыми злобами дня и совершенно не отдает себе отчета, что теперь центром борьбы станет вопрос о компетенции Гос[ударственной] думы». У Витте даже сорвалась «неопределенная фраза», что «это дело самой Думы». Однако, как только из дальнейшего разговора граф уловил, что в таком случае Дума превратится в Учредительное собрание, он сразу «как бы опомнился» и тут же стал просить составить для него проект «Основных законов». Поскольку Учредительное собрание было тогда лозунгом всей либеральной оппозиции, такая просьба делала дальнейшую беседу «весьма щекотливой», и Гессен и Петражицкий постарались оборвать ее, ссылаясь на поздний час и «крайнюю усталость» Витте, уйдя от него в третьем часу ночи [2, с. 210]. Впоследствии с просьбой о составлении проекта Основных законов к Гессену и Петражицкому премьер больше не обращался.

В конце октября или начале ноября по приглашению С. Ю. Витте у него побывал и фактический глава Кадетской партии П. Н. Милюков [15, с. 128], который заявил, что

«всякое благоразумное правительство, решившись раз навсегда дать конституцию», поступило бы лучше всего, если бы «прямо и открыто сказало это и немедленно октроировало хартию, достаточно либеральную, чтобы удовлетворить широкие круги общества».

Как на образец такой хартии Милюков указал на Болгарскую конституцию или «на какую-нибудь другую разновидность Бельгийской, но со всеобщим избирательным правом», а также — на проект Основного закона, составленный под руководством С. А. Муромцева [14, с. 183]. Этот проект был опубликован в № 180 газеты «Русские ведомости» от 6 июля 1905 г. и одобрен Общероссийским съездом земских и городских деятелей, проходившем 6–8 июля 1905 г. [21, с. 513–532].

Возражая П. Н. Милюкову, С. Ю. Витте сказал, что «общество уже не удовлетворится конституцией, данной сверху». Кадетский лидер ответил, что «общество не удовлетворится октроированной конституцией», поскольку оно «не верит в возможность получить от бюрократии такую либеральную конституцию, как Болгарская». Милюков, по его признанию, умолчал, что «некоторая часть общества», прежде всего — кадеты, не примет октроированной конституции по принципу — как исходящей от монархического, а не от народного суверенитета [14, с. 183], т. е. — от Учредительного собрания.

Второй аргумент С. Ю. Витте заключался в том, что «народ не захочет конституции». Если во всеподданнейшем докладе от 17 октября, парировал П. Н. Милюков и этот аргумент, граф назвал конституцию «правовым порядком» и если народ «так привык ко власти царя», то «гораздо скорее народ примирится с конституцией, данной властью царя, чем с хартией, какую издаст Дума». Оппозиционный политик говорил Витте, что при современном вну-

триполитическом кризисе было бы «величайшим риском»

«вести Россию к нормальному положению путем тройных выборов в неправильную Думу, которая составит правильный избирательный закон, потом — в Учредительное собрание, собранное на основании этого закона, и наконец уже — в нормальное законодательное собрание на основании хартии, какую даст Учредительное собрание».

Милюков полагал, что, «при недоверии общества к октроированной хартии, всего лучше сократить путь прямым созывом Учредительного собрания, как и требует того русское общество». Следовательно, в конечном итоге лидер кадетов посоветовал то же самое, что требовали его однопартийцы 19 октября, и реакция Витте на это была вполне естественная: он «воздержался от ответа» [14, с. 183–184]. Таково содержание разговора с премьером, опубликованное Милюковым в конце декабря 1905 г.

В 1921 г. политик-эмигрант дал иную версию примечательного разговора, которая противоречит его первоначальной версии. Согласно эмигрантской версии, в конце, а не в начале разговора П. Н. Милюков призвал С. Ю. Витте, если его полномочия «достаточны», произнести слово «конституция», после чего и рекомендовал «сегодня» повелеть «кому-нибудь» перевести на русский язык Бельгийскую или, «еще лучше», Болгарскую конституцию, «завтра» — поднести ее царю на подпись, а послезавтра — опубликовать. На столь экстравагантную рекомендацию граф якобы ответил: «Я этого не могу, я не могу говорить о конституции, потому что царь этого не хочет». «Тогда, — заметил Милюков, — нам не о чем разговаривать, и я не могу подать вам никакого дельного совета» [16, с. 54–55]. Вряд ли случайно Милюков не уточнил, чего именно не хотел Николай II — октроирования конституции как таковой или употребления слова «конституция».

Впрочем, на содержании того, что, в изложении П. Н. Милюкова, говорил ему С. Ю. Витте могли отразиться своеобразные представления последнего о русской конституции. Именно в начале ноября граф объявил И. И. Колышко: «У нас нет конституции, вы все путаете», а на вопрос журналиста: «Что же у нас?» изрек: «Для блага России его величество даровал реформу. Для блага же ее может и отнять ее» [9, с. 158]. Однако, в данном случае премьер обозначил свою точку зрения — и не более того.

В позднейших воспоминаниях П. Н. Милюков как бы проговорился, поскольку сообщил, что на его просьбу: «Произнесите слово “конституция”» С. Ю. Витте сказал: «Царь этого не хочет» [13, с. 312]. Согласно мемуарам 1939 г., на вопрос Милюкова: «Если ваши полномочия достаточны, отчего вы не произнесете это решающее слово: конституция?» Витте ответил: «Не могу, потому что царь этого не хочет» [15, с. 131]. Даже если Милюков-мемуарист писал правду (а это вызывает сомнения), тот факт,

что Николай II был против употребления слова «конституция», не означает того, что он являлся противником конституции как таковой.

Главной причиной отказа царя от официального употребления слова «конституция» было то, что левые партии, начиная с Кадетской, противопоставляли понятия «конституция» и «самодержавие», утверждая, что дарование конституции упраздняет самодержавие. Вскоре после издания Манифеста 17 октября Николай II говорил могилевскому губернатору Н. М. Клингенбергу, что «понимает Манифест 17 октября и конституцию совсем иначе, как здесь их понимают» [1, с. 405].

В конце ноября Витте дал большое интервью Э. Диллону, петербургскому корреспонденту «Daily Telegraph». Во время него граф заявил, что «Императорское правительство являлось представителем порядка и конституционной свободы», а потому «Его Величество» издал Манифест 17 октября, который «ввел конституционные принципы в управление Империей» [11, с. 4]. Перевод интервью был опубликован в официальном «Правительственном вестнике», т. е. — с ведома Николая II. Беседуя 6 ноября с товарищем министра внутренних дел князя С. Д. Урусова, царь говорил ему: «Да, при теперешних обстоятельствах надо всем соединиться и думать о России. Вот, например, — монархия! Вам она не нужна; мне она не нужна; но пока она нужна народу, мы обязаны ее поддерживать». Воспроизводя царские слова, Урусов отметил: «Цитирую буквально, не изменив ни одного слова» [25, с. 597]. При таких взглядах монарха на монархию конституционная реформа должна была казаться ему чем-то естественным.

Проанализировав рефлексию монарха, представителей бюрократической элиты и общественности о соотношении самодержавия и конституции после издания Манифеста 17 октября 1905 года мы можем сделать вывод о том, что противопоставление этих понятий во многом являлось и до сих пор является искусственным. Оно исходит из понимания конституции как акта, который должен исходить от собрания выборных народных представителей, т. е. в нашем случае от Учредительного собрания, о необходимости которого говорили, например, кадеты и другие деятели либеральной оппозиции. У царя же и представителей власти было совсем иное понимание конституции, Николай II и бюрократическая элита исходили из необходимости конституционной реформы при сохранении основ самодержавия, т. е. за включение конституционных элементов в систему управления империей. В таком случае мы можем говорить об октроированной конституции, т. е. исходящей от монарха, а не от народа. Однако многие современники появления Манифеста 17 октября, как консерваторы, так и либералы, исходили из противопоставления самодержавия и конституции, что создавало для Николая II и бюрократической элиты определенные трудности в коммуникации с обществом, а также в проведении конститу-

ционной реформы, исходя из собственного представления о ней.

Литература

1. Богданович А. В. Три последних самодержца. Дневник. М.: Новости, 1990. 604 с.
2. Гессен И. В. В двух веках. Жизненный отчет // Архив русской революции. 1937. Т. 22. 424 с.
3. Глебова И. И. Из переписки Николая II и Д. Ф. Трепова // Власть и общество в Первой российской революции 1905–1907 гг. Документальные свидетельства. М.: РОССПЭН, 2017. С. 7–22.
4. Из архива С. Ю. Витте. Воспоминания. Рассказы в стенографической записи. Рукописные заметки. В 2 т. Т. 2. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 646 с.
5. Из дневника Константина Романова. 1905 год. // Красный архив. 1931. Т. 44. С. 126–151.
6. Из дневника Константина Романова. 1906 год // Красный архив. 1931. Т. 45. С. 112–129.
7. Киреев А. А. Дневник. 1905–1910. М.: РОССПЭН, 2010. 472 с.
8. К истории Манифеста 17 октября 1905 г. Секретная переписка // Былое. 1919. № 14. С. 108–111.
9. Колышко И. И. Великий распад. Воспоминания. СПб.: Нестор-История, 2009. 462 с.
10. Крыжановский С. Е. Заметки русского консерватора // Вопросы истории. 1997. № 2. С. 115–130.
11. Лондон, 30-го ноября (СПА) // Правительственный вестник. 1905. № 261 (3 декабря). С. 4.
12. Маклаков В. А. Власть и общественность на закате старой России. Воспоминания современника. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 744 с.
13. Милуков П. Н. Либерализм, радикализм и революция (По поводу критики В. А. Маклакова) // Современные записки. 1935. Т. 57. С. 285–315.
14. Милуков П. Н. Политика гр. Витте (Письмо в «Correspondance Russe») // Милуков П. Н. Год борьбы. Публицистическая хроника 1905–1906. СПб., 1907. С. 180–186.
15. Милуков П. Н. Роковые годы (Из воспоминаний) // Русские записки. 1939. Т. 14. С. 120–134.
16. Милуков П. Н. Три попытки (К истории русского лежконституционализма) // Самодержавие и либералы в революцию 1905–1907 гг. М. — Л.: Государственное издательство, 1925. С. 41–96.
17. Московская хроника. По телефону. Беседа графа С. Ю. Витте с представителями Бюро Съезда земских и городских деятелей // Новое время. 1905. № 10640 (24 октября). С. 1.
18. Первый съезд Конституционно-демократической партии 12–18 октября 1905 г. // Съезды и конференции Конституционно-демократической партии. В 3 т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 1997. С. 17–48.
19. Переписка императора Николая II с матерью — императрицей Марией Федоровной. 1894–1917. М.: Индрик, 2017. 1055 с.
20. По телефону (От наших корреспондентов) // Русские ведомости. 1905. № 278 (23 октября). С. 2.
21. Проект Основного закона Российской империи, измененный Земским бюро (Проект С. А. Муромцева). 1905 г. // Конституционные проекты в России XVIII — начала XX века. М.: РОССПЭН, 2010. С. 513–532.
22. Справка // Молва. 1906. № 4 (4 января). С. 3.
23. Струве П. Б. Революция // Российские либералы: кадеты и октябристы. М.: РОССПЭН, 1996. С. 85–92.
24. Тихомиров Л. А. Дневник. 1905–1907 гг. М.: Политическая энциклопедия, 2015. 599 с.
25. Урусов С. Д. Записки. Три года государственной службы. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 853 с.
26. Утренняя почта. Воскресенье, 23 октября // Новое время. 1905. № 10640 (24 октября). С. 1.
27. Хохлов А. Д. Ф. Трепов в борьбе с общественностью // Русское прошлое. 1923. Т. 4. С. 42–54.

УДК: 1:002

Чудина Е. Г.

Чудина Екатерина Геннадьевна — младший научный сотрудник,
Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина;
ktm_91@mail.ru

КОНТРОВЕРЗЫ СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО В СОВРЕМЕННОМ ОТЕЧЕСТВЕННОМ МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ

Опыт XX столетия показал, что религиозное мировоззрение оказалось спрятанным под созданную официальной советской идеологией ментальную картину мира, но не вытравленным из общественного сознания. Религиозность рубежа XX–XXI веков перешла в позицию утверждения и противостояния стремящейся к абсолюту секулярности. Религиозное начало вступило в диалог со светским, переплетаясь с ним. Автор статьи на материалах СМИ показывает современное состояние неустойчивого баланса между светской и религиозной культурами российского общества, заключает, что состояние контрверз указанных величин в условиях постмодерна не дает оснований утверждать доминанту ни тенденции укрепления секуляризации, ни тенденции преобладания десекуляризации. Делается вывод о том, что академическому сообществу требуется обновление методологического инструментария для глубокого понимания направлений развития диалога светского и религиозного начал.

Ключевые слова: религия; светскость; контрверзы; диалог; поликонфессиональность; культура.

E. G. Chudina

CONTROVERSIES BETWEEN THE SECULAR AND THE RELIGIOUS
IN THE MODERN RUSSIAN MEDIA SPACE

The soviet historical experience of the twentieth century showed that the religious worldview of individuals was only pushed back and hidden under the mental picture of the world created by official ideology, but not etched from public consciousness. From a driven position, religiosity in the conditions of changes in the turn of the 20 and 21 centuries moved into a position of affirmation and opposition to secularity striving for an absolute. Moreover, the religious beginning entered into a dialogue with the secular, increasingly intertwined with it. The author of the article on media materials shows the current state of the unstable balance between the secular and religious cultures of Russian society, concludes that the state of counterconversion of these values of the specifics of being in postmodern conditions does not give reason to assert to the dominant either the tendency to strengthen secularization or the tendency to dominate desecularization.

Keywords: religion; secularism; counterconverters; dialogue; multi-denominational; culture.

Цель статьи — показать на материалах современных отечественных СМИ как в медиапространстве отражается специфика и значение современных форм контрверз светского и религиозного через диалог светской и религиозной культур.

Исследование культур разных локальных миров дает основания утверждать, что процессы секуляризации имеют свою специфику в каждой культуре, изначально разворачивались асинхронно, но в современных условиях любая культура рано или поздно, так или иначе, обрела черты «обмирщения» благодаря глобализации. Исследователи социокультурных аспектов религии свидетельствуют о её возрастающей роли в современных условиях, о процессах десекуляризации и контрсекуляризации [14, с. 111–131], постсекулярном обществе [2], [8], предлагают концепцию волновых процессов секуляризации [6]. Для нашей страны сегодня характерно обращение к религиозности, в первую очередь, к православию, как стержню цивилизационной идентификации в ключе поиска консолидирующей национальной идеи. В обществе постмодерна как никогда актуальна роль религии как явления культуры, охраняющего традиции, являющегося оплотом нравственности, гармонизатором социальных отношений. Для эпохи постмодерна в целом характерна размытость четких форм и смысловых контекстов,

что актуализирует проблему форм проявления разногласий светского и религиозного

По сути, сегодня религиозное и светское вступают в своеобразный диалог, в котором пока неясно преобладание того или другого начал. Развертывается, согласно М. М. Бахтину [1], «большой диалог», выявляющий, добавим от себя, некие контрверзы секулярности и религиозности. Автору статьи важно введение в классический философский проект о сути диалога понятия коммуникации Ю. Хабермасом [10, с. 40–52]. Развивая идею диалога культур по-своему, он соединяет рациональность, этику и свободу в единое целое. Размышляя о диалоге культур в обществе, философ делает упор на разум в первую очередь. Между разумом и бытием он размещает посредника. И посредник для него — деятельность и язык. Согласно мыслителю, «...та или иная норма лишь в том случае может претендовать на значимость, если все, до кого она имеет касательство, как участники практического дискурса достигают (или могли бы достичь) согласия в том, что эта норма имеет силу» [11, с. 104].

Современные исследователи Л. Е. Шапошников [12, с. 440–443], Р. А. Лопаткин [3], О. К. Шиманская [13, с. 93–94], О. Н. Сенюткина [5, с. 40–62] и др. выделяют ряд позиций, характеризующих изменение отношения светского общества к религии и религи-

озным организациям в последние два десятилетия, в том числе отмечая, что нередко в сознании россиян конфессиональная самоидентификация выступает заместителем идентификации этнонациональной, рождая феномен «культурной религиозности», представления о том, что религиозная принадлежность связана с этносом, например, православные – русские, мусульмане – татары и т. д. В частности, подтверждением тому является содержание периодических изданий разных конфессий мусульман, старообрядцев, пятидесятников, буддистов, еврейских общин и др.

Концепт диалога в его специфике находит отражение в медиапространстве: в религиозной и в светской периодике. Интересен такой феномен диалога культур, как журнал «Фома», который позиционирует себя как «православный журнал для сомневающих». На это явно указывает само название журнала — имя апостола Фомы. «Фома» адресован всем заинтересованным читателям, независимо от их вероисповедания, отношения к вере и политических взглядов, что говорит об активном участии в диалоге православных авторов и издателей.

В рамках исследования автором статьи был проведен опрос среди студентов и магистрантов Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина с целью определения их отношения и подхода к определению светской и религиозной культур, а также анализа релевантных СМИ для учащихся. Согласно результатам опроса, среди основных функций СМИ большинство респондентов отметило информационную, развлекательную и политическую, что свидетельствует о понимании средств масс-медиа в качестве источника в первую очередь информации, которая в идеале не обусловлена политической конъюнктурой. Образовательная, воспитательная, коммуникативная функции имеют меньшее число упоминаний, что свидетельствует о том, что политическая и развлекательная обусловленность медиаконтента оценивается анкетирруемыми как ведущая.

Среди СМИ, которым отдают предпочтение, лидирует интернет, телевидение — на втором месте. Респонденты обосновывали свой выбор большей вариативностью в выборе контента, доступностью средств получения информации и достоверностью полученной информации. Среди известных респондентам конфессий лидирует православие, за которым по количеству упоминаний в ответах можно отметить ислам, иудаизм, буддизм, католичество и др.

Среди известных респондентам конфессиональных СМИ федерального уровня по количеству упоминаний лидирует канал «Спас» и «Союз». Среди региональных конфессиональных СМИ были отмечены радио «Образ», журнал «Фома» и периодическая печать Нижегородской епархии. Таким образом, можно сделать вывод о том, что на региональном уровне знания студентов и магистрантов о палитре имеющихся изданий ограничиваются

православными медиа, как и на федеральном уровне — среди лидирующих ответов наблюдаются православные телевизионные каналы. Отвечая на вопрос, имеет ли для них значение федеральный или региональный уровень СМИ, положительных ответов с небольшим перевесом больше, что свидетельствует о наблюдаемой большинством респондентов разнице в сути, подаче материалов региональными и федеральными массмедиа.

Говоря об оценке степени влияния светских и религиозных СМИ, респонденты выразили множество мнений относительно степени слияния и разницы при оценке влияния светских и религиозных СМИ на них. Тем не менее самый частый ответ выражает мнение о том, что конфессиональная принадлежность или отсутствие таковой не оказывают влияния на потребителя информации. Отвечая на вопрос, какие издания и журналисты обладают большей свободой, большинство выразило мнение, что светские СМИ не ограничены религиозными канонами и, соответственно, имеют больший выбор тем, а также имеют больше свободы слова и действий. Оценивая взаимоотношения светских и религиозных СМИ в современной России, большинство высказало мнение, что религиозные СМИ в своих публикациях оценивают происходящее в светских СМИ, то есть имея пересекающиеся темы для обсуждения со светскими СМИ, религиозные СМИ неизбежно затрагивают вопросы светского характера, отсюда вытекает вынужденный обмен информацией и оценками находящимися на пересечении светской и религиозной культуры. Отвечая на вопрос, как соотносятся светская и религиозная культура, большинство респондентов отметило тенденцию вступления светской и религиозной культуры в диалог, налаживание их взаимодействия, стремления к обогащению друг друга.

На наш взгляд, религии и религиозные организации, их культовая, обрядовая, культурно-просветительская, социальная деятельность получают достаточное освещение своей деятельности в СМИ разного уровня и профиля. Так или иначе, все виды СМИ участвуют в создании масс-медиа образа религии и религиозных организаций, играя роль фиксированных форм договоренности в культуре. Объективность этого освещения зависит от СМИ: светское оно или религиозное, государственное или частное, печатные СМИ или интернет-блоги. Законотворческих инициатив и реализованных проектов в области регулирования разных видов средств массовой информации и коммуникации за последние четверть века было немало. Деятельность в этом направлении продолжается, в связи с этим меняется и само информационное поле, и виды средств массовой коммуникации.

В качестве примера приведем тематический дайджест «Религиозная свобода в современном мире», издаваемый ежеквартально в бумажном и электронном вариантах Российской ассоциации религиозной свободы. В нем суммируются стати-

стические данные о взаимодействиях светского и религиозного через анализ материалов СМИ, как зарубежных, так и российских, отчеты исследовательских центров, правительственных и неправительственных организаций, информационно-аналитических агентств. Все материалы визуализированы графиками, рисунками, диаграммами и пр. Наряду с отдельными фактами, получаемыми в результате мониторинга, каждый дайджест дает соответствующее резюме материалов, дающих исследователю возможности обобщений в области секуляризации общества, распространения религиофобии, соблюдения прав религиозных свобод.

Темы религии, которые отражены в светских СМИ весьма разнообразны: религиозно-политические, религиозно-общественные, религиозно-событийные, религиозно-культурные. Светские СМИ касаются сегодня религиозных вопросов заметно чаще, чем ранее. Это объясняется в основном тем, что российское общество ищет опору в чем-то, что еще не успело разочаровать (обращаются к религии в целом). Однако редакционная политика самих СМИ определяет то, насколько объективная или необъективная информация достигает светской аудитории. Большинство государственных СМИ, связанных с текущей политикой кадровыми и экономическими узлами, выполняют госзаказ, выражающийся в том, что процесс клерикализации нивелируется и искусственно создается «образ врага», в котором объединены «непривилегированные» религии и религиозные организации; нарушения принципа светскости преподносятся СМИ как позитивные события. Так же действуют часто и негосударственные — общественные или корпоративные — СМИ.

Некоторые СМИ не скрывают рисков, которые несет в себе очередной для России «эксперимент» с клерикализацией, знакомят аудиторию с историей и деятельностью религиозных организаций разных конфессий. Среди таких в европейской части России можно назвать издательский дом «Коммерсант»: газету «Коммерсант», журналы «Итоги», «Огонек», «Эксперт», «Независимую» и «Новую» газеты, телеканал «Культура», радио «Эхо Москвы» и ряд интернет-СМИ: «Свободное слово», «Частный корреспондент», «Портал-Credo», «Civitas» и несколько менее известных. Та же ситуация наблюдается и в отдельных регионах, где доля действительно объективной информации о религии недостаточна.

Чаще всего в СМИ подвергаются критике (и такая тенденция сохраняется на протяжении многих лет) представители протестантских церквей и новых религиозных движений (НРД), обычно именуемых «нетрадиционными» религиозными организациями и «сектами». В СМИ, издаваемых религиозными организациями, часто звучит критика в адрес иных конфессий, зачастую статьи имеют публицистический характер. Причиной появления подобных публикаций может быть просто невежество авторов, недостаточно хорошо знакомых с законодательством и не считающих нужным уточнять сведения о ре-

лигиозных организациях. Но появление другой группы материалов сложно объяснить одним лишь невежеством. Речь идет об обвинениях различных религиозных организаций в причастности к экстремистской деятельности.

Для журналиста важно соблюдение журналистской этики и законодательства при освещении вопросов, связанных с религией. Нейтральное и непредвзятое отношение к этой теме — задача, которую обязан решать каждый журналист, так как корректная информированность населения в данной теме способствует снижению уровня межконфессиональной нетерпимости. Значительную интенсивность воздействия электронных СМИ на общественное и индивидуальное сознание и, как следствие, на существующие в обществе культурные константы и ценности констатирует Д. Соколов-Митрич, когда пишет: «с появлением Интернета и новых технологий гласности агрессивность информационной среды многократно усиливается» [7, с. 3].

Так как публикации о религии, религиозных организациях могут носить очень субъективный характер, важна религиозоведческая и правовая грамотность журналистов. Неслучайно в рамках МедиаСоюза РФ создана и действует Гильдия религиозных журналистов, специализирующихся на развитии тем о конфессиональной жизни современного общества и составляющих его членов.

Коммуникативная функция культуры заключается в том, что культура формирует условия и средства общения. Этим фактором актуализируется значение СМИ в налаживании взаимодействия светской и религиозной культур. Наблюдается постепенный уход из информационного поля газетной печати и все большая активизация электронных СМИ, обладающих более широкими ресурсами и возможностью оперативного реагирования. Наиболее традиционный общественный идеологический институт РПЦ и ее Нижегородская митрополия приоритет отдает печатным СМИ, ориентируясь на профессионалов приходской работы, клириков и активных мирян, на людей, сознание которых устойчиво в силу сопротивления новациям и большей архаичности в оценке современных трендов. Светская пресса склонна к освещению событий участия религиозных деятелей в государственных мероприятиях, что поддерживает образ государственной власти как легитимной не только по результатам выборов, но и в силу своей нравственной ориентированности.

СМИ, рассматривая религию как хранилище духовного наследия народа, выступают в качестве участников духовного производства — через отражение, формулирование и внесение в массовое сознание определенных представлений, воздействие на идеологическое, морально-нравственное, художественно-эстетическое содержание общественной жизни.

Одним из ключевых принципов взаимоотношения культур в современном обществе является их

взаимодополняемость, что проявляется в лингвистической линии контрверз светского и религиозного в медиапространстве на уровне смежности смысловых полей. Анализу лексики, используемой Патриархом Кириллом — представителем православной религиозной культуры, — посвящено исследование Е. М. Морозова и В. Ю. Мулявина [4, с. 60–69], в частности сказано: «для речи самого Патриарха Кирилла характерно совмещение традиционных для православного миссионерства сентенций (в основном это цитаты из Библии) и светской терминологии. В подобном изложении религиозные смыслы, за редким исключением, не требуют помощи толковников. Презентация данного формата языковой коммуникации происходит как внутри церковной институции, так и в общественной дискуссии, во время важных официальных встреч и массовых мероприятий с участием представителей власти, широкой общественности и масс-медиа». Данный вывод справедлив и для изданий исламского толка, например мусульманской газеты «Медина аль-Ислам», на страницах которой также упоминаются термины: «глобализация», «гармонизация», «трансляция» и т. д. Это связано с тем, что «Медина аль-Ислам» в большой мере дает анализ сказанному и сделанному представителями власти. В ситуации налаживания отношений в странах СНГ религиозный и политический диалог представляется насущной необходимостью.

Многогранность мировоззрений должна формировать сбалансированную социальную среду, тем не менее, противостояние светского и религиозного находит отражение в современной культуре, например в сфере науки и образования, в вопросах ответственности.

В заключение отметим, что средства массовой информации играют важнейшую роль в самообновлении культуры (и в ее приспособлении к меняющимся условиям существования: например, в недавних условиях пандемии). Сегодня религиозный фактор играет немаловажную роль в диалоге культур на российском пространстве. Религия является культуuroобразующим элементом, формирующим морально-этические векторы бытия личности, традиционный уклад жизни, а также способствующим консолидации общества в рамках религиозной парадигмы. Благодаря инновациям в эпоху постмодерна происходит формирование картины мира людей, обогащенной новыми образами, символами, нормами и правилами поведения. Культурные изменения, происходящие на индивидуальном и общественном уровне под воздействием внешних и внутренних причин является непрерывным процессом. К вну-

тренним изменениям относятся неминуемые изменения структуры диалога светской и религиозной культур; к внешним переменам относятся, в частности, развитие средств массовой информации как платформы взаимодействия светской и религиозной культуры, их влияние на массовое сознание, на сам диалог и культуру в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. 543 с.
2. Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы (2013). URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=36855698> (дата обращения: 05.09.2025).
3. Лопаткин Р. А. Конфессиональный портрет России: к характеристике современной религиозной ситуации. URL: <http://www.ateism.ru/articles/lopatkin01.htm> (дата обращения: 05.09.2025).
4. Морозов Е. М., Мулявин В. Ю. Светская лексика в церковном дискурсе (на материале речи Патриарха Кирилла) // Язык и культура. 2017. № 37. С. 60–69.
5. Сениюткина О. Н. Конфессиональное многообразие Нижегородского Поволжья под влиянием государственной управленческой политики // Исповеди в зеркале: Межконфессиональные отношения в центре Евразии (на примере Волго-Уральского региона XVIII–XXI вв.). Нижний Новгород: НГЛУ. 2012. С. 40–62.
6. Синелина Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М.: ИПИ РАН, 2009. 120 с.
7. Соколов-Митрич Д. Интернет и агрессивность информационной среды // Известия. 2010. 18 мая.
8. Узланер Д. Конец религии? История теории секуляризации. М.: Издательский дом Высшей школы экономики. 2019. 240 с.
9. Фортунатов А. Н. Взаимодействие субъектов социальной коммуникации в медиареальности. URL: <http://www.dslib.net/soc-filosofia/vzaimodejstvie-subektov-socialnoj-kommunikacii-v-mediarealnosti.html> (дата обращения: 05.09.2025).
10. Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 40–52.
11. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем.; под ред. Д. В. Складнева. СПб., 2000. 380 с.
12. Шапошников Л. Е. Российское правосознание с точки зрения Русской православной церкви // Государство и право в изменяющемся мире: национальные цели и стратегические задачи развития Российской Федерации. Материалы V Всероссийской научно-практической конференции. Нижний Новгород, 2020. С. 440–443.
13. Шиманская О. К., Сениюткина О. Н., Самойлова М. П. Современные религиозные процессы и воспитание этноконфессиональной толерантности и патриотизма: Коллективная монография, Нижний Новгород, 2013. С. 93–94.
14. Berger P. The Social Reality of Religion. Faber and Faber, 1969. 231 с.

УДК 398.7

Журба Д. Д.

Журба Дарья Дмитриевна — канд. культурологии, независимый исследователь,
Санкт-Петербург;
zhurbart@gmail.com

ЗАПАДНЫЙ И ВОСТОЧНЫЙ ПОДХОДЫ К ТРАКТОВКЕ СНОВ. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ*

В данной статье рассматриваются современные снотолковательные техники: историческая справка, культурологический анализ, общие моменты и различия в подходах. Отношение к сновидениям можно разделить на два основных подхода: т. н. «западный» (или горизонтальный) и «восточный» (вертикальный) подходы. Существенное отличие этих двух подходов заключается в том, что «западный» (горизонтальный) предполагает использование сновидений для решения текущих задач (психоанализ, осознанные сновидения), при этом снотолкователь остается в привычном для него поле символических смыслов; в то время как «восточный» (вертикальный) говорит о снах как о божественных откровениях, в результате наблюдений за которыми снотолкователь открывает для себя новые грани сакральных смыслов, происходит внутренняя духовная инициация (шаманские сны, буддийская йога сна). Приверженцы первого подхода опираются на труды З.Фрейда и К.Юнга, и, чаще всего, локализованы в западной части Европы и России. Второй подход в настоящее время не так сильно распространен, но более понятен людям восточной части России, где распространен буддизм и шаманизм. Православная часть России сейчас табуирует тему сновидений, либо не относится к ней всерьез, хотя когда-то придерживалась именно вертикального подхода к теме снов (о чем свидетельствуют источники). Несмотря на существенные различия этих двух подходов, существует перспектива более глубокого анализа сновидений (не только личных, но и обобщая сновидения целой нации), объединив эти два подхода, при этом не утратив смыслового ядра каждого.

Ключевые слова: сновидения, осознанные сновидения, йога сна, психоанализ, сонник, современная культура.

D. D. Zhurba

WESTERN AND EASTERN APPROACHES TO THE INTERPRETATION OF THE DREAMS.
A CULTURAL ANALYSIS.

This article discusses the modern methods of dream interpretations: historical background, cultural analysis, common points and differences are in the approaches. The attitude towards dreams can be divided into two main approaches: the so-called “Western” (or horizontal) and “Eastern” (vertical) approaches. The essential difference between these two approaches is that the “Western” (horizontal) approach involves the use of dreams to solve current problems (psychoanalysis, lucid dreaming), while the dream interpreter remains in his usual field of symbolic meanings; the “Eastern” (vertical) one speaks of dreams as divine revelations, as a result of which the dream interpreter discovers new facets of sacred meanings, inner spiritual initiation occurs (shamanic dreams, Buddhist dream yoga). The supporters of the first approach rely on the works of Z. Freud and C. Jung and they are most often localized in the Western part of Europe and Russia. The second approach is currently not so widespread, but it is more understandable to people in the Eastern part of Russia, where Buddhism and shamanism are widespread. The Orthodox part of Russia now taboos the topic of dreams or does not take it seriously, although it once adhered to a vertical approach to the dream interpretation (as evidenced by sources). Despite the significant differences between these two approaches there is a prospect of a deeper analysis of dreams (not only personal, but also generalizing the dreams of an entire nation), combining these two approaches without losing the semantic core of each.

Keywords: the dreams, lucid dreaming, dream yoga, psychoanalysis, the dream book, a modern culture.

Область сновидений — сфера, сложная для изучения, поскольку мы имеем дело с символическими категориями, сюжетами, которые, в прямом смысле слова, привиделись человеку в бессознательном состоянии (состоянии сна). Тем не менее, мы не можем игнорировать тот факт, что практически каждый человек видит сновидения, обычно — ежедневно. В настоящее время практическое применение сновидческой способности распространено в психологии, когда через сновидения человека можно получить более детальную картину о психологическом состоянии пациента. Несмотря на то,

что психология является смежной дисциплиной, в культурологии есть свои уникальные механизмы для осмысления феномена сновидений.

В первую очередь, стоит обратить внимание на разницу в исследовательских подходах в зависимости от культурной принадлежности: попробуем разделить их условно на два подхода — западный и восточный (также можно применить термины «горизонтальный подход к трактовке снов» — «вертикальный подход к трактовке снов»). Западный (горизонтальный) подход будет отличаться от восточного (вертикального). Раскроем эту мысль более детально:

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–01093. URL: <https://rscf.ru/project/23–28–01093/>

яркие представители т. н. «западного подхода» к феномену сновидений — это З.Фрейд и его последователи А.Адлер и К. Г. Юнг. Их ориентация в теме снов строится как раз на практическом применении сна в психологии. З.Фрейд обращает внимание на связь реального контекста с сюжетом, который человек видит во сне, а именно: З.Фрейд рассматривал сновидения как выражение замаскированных бессознательных желаний, искаженных цензурой сознания, кратко описываемых формулой «Сновидение является попыткой осуществления желаний» [8, с. 35]. Согласно З.Фрейду, «то, что занимает нас днём, владеет нашим мышлением и в сновидении» [9, с. 172], т. о. исследователь обращает внимание, что сон не существует отдельно от сновидящего, но является результатом проживания реальности.

А.Адлер развивает идею З.Фрейда, выводя ее за рамки «подавленных желаний». А.Адлер сопоставляет сон со общим жизненным контекстом сновидящего, расширяя тем самым диапазон исследования сновидений. К. Г. Юнг уже выходит за рамки сновидения в контексте одной личности, и начинает говорить о «коллективном бессознательном» как о наборе сновидческих символов, которые свойственны не одному конкретному человеку, а целой нации.

В настоящее время, западный (горизонтальный) подход к теме сновидений продолжает базироваться на идеях, которые привнесли в науку вышеупомянутые авторы. Этот подход предполагает связь человека со своим бессознательным, которая проясляет себя в виде символического языка сновидений, и на основании чего можно подобрать соответствующие техники для работы с человеческой психикой, т. е. исследования сновидений приобретают рациональное осмысление для практического применения.

Теперь обратимся к тому, что мы назвали «вертикальным» (вертикальным) подходом к феномену сновидений. Восточный подход имеет более давнюю историю, в сравнении с западным, и отличается сакральным отношением ко сну. Самый древний исторический памятник, фиксирующий сны, который известен современной науке — это Ассирийский «сонник», который был записан клинописью на глиняных табличках, относящихся примерно к 1-му тысячелетию до н. э.: «Месопотамская цивилизация верила, что высшие силы (боги) и человек находятся в постоянном диалоге. Одной из форм передачи божественного откровения человеку служили сновидения. Считалось, что в них воля богов выражается не прямо, а в виде символических образов, «знамений». Вследствие этого сновидения требовали внешнего компетентного объяснения, которое фиксировали специальные сборники толкований снов — сонники» [10, с. 93]. Ассирийская книга сновидений также имела практическое применение: помимо значений снов, в ней были обозначены ритуалы для того, чтобы избежать дурных предзнаменований во снах.

Более поздние свидетельства отношений человека со снами как диалог с высшими силами (божественным источником) существуют в буддийской традиции, и, в отличие от Ассирийской книги сновидений, мы можем проследить динамику этой концепции (поскольку буддизм сохраняет такое отношение к теме снов по сей день):

«Терма (gter ma) — клады из текстов и реликвий, скрытые (согласно доктрине тибетской буддийской школы нингма, разделяемой, отчасти, и другими тибетскими школами) в VIII веке легендарным основоположником буддизма в Тибете Падмасамбхавой и его супругой Еше Цогьял. Открыватели кладов — терма, действовавшие с XI века и до наших дней получили название тертонов (gter ston). <...> Учения терма разделяются на три вида: «терма земли», «терма ума» и «учения чистого видения.»» [4, с. 57–58].

В данном случае, нас интересует третий вид терма — «учения чистого видения», которое включает в себя учения (наставления), которые были получены как откровение духовными практиками во время медитации или через сновидение:

«Согласно доктрине школы нингма (тиб. «старые, древние»), главную роль в распространении буддизма в Тибете в VIII веке играл легендарный индийский проповедник Падмасамбхава <...> Предвидя неблагоприятные для буддизма в Тибете времена, он спрятал разнообразные учения для открытия в определённое время, т. е. предполагалось, что конкретное учение — терма предназначалось для будущего конкретного времени и не могло быть обнаружено раньше. Учения были скрыты как в пещерах, озёрах, скалах, так и в «умах» учеников Падмасамбхавы, которым было предсказано рождение в то время, для которого предназначалось «вложенное» в них учение. По этой причине полагалось, что обнаруженное в определённое время терма идеально «соответствует желаниям, потребностям и возможностям рождённых в соответствующее время людей». Как правило, человек становится тертоном после того, как ему неожиданно начинают являться сны, указывающие на места, где спрятаны терма» [4, с. 59–60].

Таким образом, сон, согласно т. н. восточному (вертикальному) подходу к теме сновидений, представляет собой божественное откровение, которое получает человек. Более того, буддизм считает сон одним из основных методов распространения сакрального учения.

В традиции северного буддизма сон до сих пор находит практическое применение именно в таком виде: сон как откровение. Например, существующий Институт перерожденцев (тиб. «тулку») использует сновидение для нахождения детей, которые считаются воплощением реализованных (которые полностью реализовали свой духовный потенциал и ушли из жизни, не оставив после себя праха, в христианстве это называется «нетленные мощи»), и относятся к «лику святых») духовных практиков и Учителей (согласно буддийской концепции перерождения).

«Божественные откровения, получаемые родителями будущего перерожденца, как правило, являлись предупреждением свыше о необычной судьбе ребенка. Относительно появления на свет Далай-ламы 11 источник сообщает: «В ночь его зачатия мать увидела сон, что множество томов золотых книг опустилось на ее макушку и вошло в тело. Когда мать была беременна им, отец увидел сон, что он посетил всеведущего Гьялва Гэндун Друба (т. е. покойного первого Далай-ламу) в Йолкаре, месте его практики. Гьялва Гэндун Друб предстал перед ним в облике молодого монаха и пригласил войти. Затем юноша превратился в старого седовласого монаха, в котором отец узнал Гьялва Гэндун Друба. Старый монах сказал, обращаясь к нему: «Я долгое время был в уединении, но ты не приходишь навещать меня. Теперь ты пришел, и я рад этому. В 3-й день месяца «победоносный» (гьял) я окончу свое уединение. Тогда я попрошу Арья Тару принести мне мое одеяние и чашу из монастыря Ташил-хунпо». Когда приближалось время его рождения, однажды ночью мать увидела сон, что ей явился Бодхисаттва и сказал: «Дитя в твоём чреве совершенно особенное. Когда оно родится, ты должна дать ему имя Санге Пэл — «Тот, кто возвысился до состояния Будды», потому что под этим именем его знают просветлённые прошлого, настоящего и будущего. Дай ему это имя при рождении и не меняй его.»» [1, с. 30].

Представления о сне как божественном откровении трансформировались в религиозное учение, называемое «йогой сна» — практика работы с умом для осознанного проживания времени сна. Простыми словами, — способность бодрствовать во сне, менять узор сна, при этом пребывая в спящем состоянии. Для понимания динамики внутри представлений о снах, важно отметить, что философия буддизма противопоставляет Пробуждение, пробужденность (искомое состояние буддийского религиозного практика) — сну, спящему состоянию, неведению. Йога сна — это религиозная практика, суть которой сводится к опознаванию буддийской концепции «иллюзорности реальности». Когда практикующий способен относиться к реальности как будто это его сон, а ко сну — как будто это реальность, которую он может поменять через усилия сознания [7].

Здесь мы можем провести параллели с т. н. «осознанными сновидениями», с той лишь оговоркой, что «осознанные сновидения» — продукт западного (горизонтального) подхода к теме снов, а «йога сна» — восточного (вертикального). Термин «осознанные сновидения» был введен голландским психиатром Фредериком Ван Иденом в его статье 1913 года «Исследование сновидений»:

«В XXI веке практика осознанных сновидений стала действительно популярным движением на Западе, в значительной степени, удалившейся от каких-либо конкретных религиозных и философских представлений. Сегодня практикующие осознанные

сновидения могут иметь мотивацию просто испытать необычные ощущения, развлечься. Часто в качестве мотивации испытать осознанные сновидения респондентами указывается возможность заниматься сексом в этом состоянии с полной имитацией реальных ощущений, что, конечно же, было бы трудно представить, если бы практика осознанных сновидений оставалась доступной только для религиозных практиков. Опыт переживания осознанных сновидений на начальном этапе — это в первую очередь интересное и волнующее развлечение» [2, с. 75].

Таким образом, мы видим как одно и то же явление (осознание себя во время сна) используется с разной целью: в этом отличительная черта вышеупомянутых подходов. Западный подход мы поэтому отмечаем как «горизонтальный», согласно принципу использования сновидений: он имеет практическое применение для решения текущих задач (психологических — в случае с психоаналитической концепцией, из любопытства и расширения опыта — в случае осознанных сновидений), что приводит человека к перемещению по горизонтальной оси (из одной точки — задачи, переместиться в другую, оставаясь при этом внутри привычных смыслов). В то время как восточный подход имеет вертикальную ориентацию, где сновидение становится источником изменения смыслов сновидящего (обращение к богу, божественное откровение, осознание иллюзорности бытия), как это принято, например, в буддизме: получить информацию такого рода, которая не относится к деятельности мозга или бессознательного, но при этом будет иметь важное послание для личного (или общественного, как это было раньше в случае с «терма») духовного развития.

Обратимся к христианской концепции сновидений: к какому подходу мы ее можем отнести. Основной письменный источник, на который опираются верующие в христианстве, — это Библия. В Ветхом Завете отражено 52 случая пророческих сновидений, в Новом Завете — 4, согласно Ж.Ле Гоффу [3, с. 329]. Динамика отношений к сновидениям в рамках христианской традиции хорошо видна в публикации П. Я. Светлова «Пророческие и вещие сны», в которой он упоминает случаи вещих снов, описанных в Ветхом Завете, но разбивает сны человека на 3 группы: первая группа снов — игры воображения, вторая группа снов — сны божественные (откровение от бога), третья группа — сверхъестественные пророческие сны. Существование снов второй и третьей группы находит подтверждение в Библии, откуда П. Я. Светлов приводит цитату (Новый Завет): «И будет после того излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения» (Иоиль, 2:28). Целью таких откровений является вразумление, наставления, спасение грешного человека [6, с. 155]. И здесь же П. Я. Светлов приводит цитату из Книги Иова (33:14–30): «Бог говорит однажды и, если того не заметят,

в другой раз: во сне, в ночном видении, когда сон находит на людей, во время дремоты на ложе. Тогда Он открывает у человека ухо и запечатлевает Свое наставление, чтобы отвести человека от какого-либо предприятия и удалить от него гордость, чтобы отвести душу его от пропасти и жизнь его от поражения мечом» [6, с. 155].

Таким образом, согласно представлениям о снах в христианстве, сны являются божественным наставлением для всех людей без исключения, для христиан, а также «для язычников и неверующих», и там же: «Божество приближается к людям в сновидениях под покровом символов и загадок более, чем в других способах Своего Откровения; вот почему и далекие духовному миру люди удостаиваются откровений во сне» [6, с. 155–156].

Свое развитие тема снов в христианском смысловом поле получает благодаря деятельности апостола Симона Кананита. Симон Кананит (Зилот) был одним из двенадцати апостолов Христа, но о нем совсем немного упоминаний в Евангелие. Сонник, который носит его имя, т. н. «Сонник Симона Кананита» — наиболее известный памятник христианской традиции толкования сновидений. Существует много споров на счет реального происхождения данного сонника, есть предположения, что он был со временем приписан Апостолу, в то время как источник символов сновидений, описанных в нем, — древнегреческая книга сновидений, используемая философами. Тем не менее, даже такая версия, на наш взгляд, не противоречит общей культурологической концепции отношения ко снам, поскольку не исключает связь снов и трансформацию личных духовных смыслов.

Таким образом, мы видим, что и христианская концепция когда-то несла такие же сакральные представления о снах как об откровении, но, в настоящее время, строит свое отношение с темой снов как «сны первой группы» — игрой воображения.

В отношении темы снов, которая имеет развитие в современной культуре, важно отметить т. н. «шаманские сны», которые предполагают связь шамана и его шаманских духов. Шаманский подход к теме снов несомненно относится к «вертикальной» концепции, потому что представляет собой связь с потусторонним миром (духами) для развития самой личности. Например, сны, в которых шаман получает посвящение и наставления от духов: «Некоторым людям об их склонности к шаманскому призванию указывают сновидения. Шаманы обычно путешествуют во сне, часто летая по воздуху. Они могут видеть сны, где встречаются с определенными животными или обучаются у лиц, призывающих их к служению духам. Это могут быть сны, предсказывающие будущее или живо изображающие картины прошлого» [5, с. 8]. Отношение ко снам как к взаимодействию с духами, где возможна инициация и выход за пределами времени, до сих пор распространена у современных шаманов (в тех регионах России, где шаманизм распространен).

Мы затронули религиозные аспекты культуры относительно темы сновидений, для того, чтобы исторически углубиться в понимание темы (а любой древний памятник культуры так или иначе имеет связь с религиозным представлением о мире). Современная культура более светская, но она имеет непосредственное отношение к культурной памяти: человек, родившийся на территории, где распространен буддизм будет склонен воспринимать сон именно как божественное откровение (согласно восточной концепции сна) даже не будучи буддистом, в то время как современный житель западной (и даже центральной) части России перенимает наиболее известную ему западную модель сновидений (идеи З.Фрейда, А.Адлера, К. Г. Юнга), отчасти потому, что распространенная религиозная традиция (в данном случае, православие) не предоставляет альтернативное учение о сновидениях, а, напротив, даже табуирует эту тему.

В связи с этим возникает вопрос: есть ли возможность объединить обе эти концепции для полноценного анализа темы сновидений? С нашей точки зрения, есть принципиальные моменты, которые как раз и обозначают различия этих двух концепций: когда понятие божественного откровения противопоставляется понятию бессознательного и заменить одно другим представляется невозможным, т. к. это концептуальный базис каждого подхода. При этом, взаимодополнение исследований «западной» мысли «восточным» представляется интересным и вносящим многообразие в понимание сновидений современного человека: когда сновидение может выступать не только как общение с потусторонним миром, но и отражение состояния психики сновидящего, и наоборот, когда сон не является исключительно продуктом нашего бессознательного и набором эмоциональных инсайтов в течение дня, но также предоставляет возможность возвыситься над состоянием обыденности, получив при этом некое откровение. В современных реалиях эти две концепции очень органично соединяются, когда мы имеем дело с т. н. вещими снами, тем более, что вещие сны для современного человека — не редкость. Любая попытка объяснения феномена вещих снов с точки зрения западной концепции не выглядит убедительной, в то время как восточный подход ко снам как раз предполагает, что сон как откровение несет в себе предостережения и имеет элементы прогностики для сновидящего. Поясним, что под «вещими снами» мы понимаем сюжеты внутри сна, которые повторяются в реальности спустя какое-то время после сновидения.

Токование сновидений в современной культуре очень часто сводится к использованию сонника относительно какого-то конкретного образа внутри сна, что дает крайне скудную, иногда даже неуместную, интерпретацию сна. Вероятно, именно поэтому отношение к сновидениям в современной культуре достаточно скептическое, поскольку нет основополагающих факторов для рассмотрения сна, а именно: сопоставление сна с контекстом реаль-

ности, если мы рассматриваем сон с точки зрения «горизонтального» подхода, либо рассмотрение сна как наставление для развития духовных смыслов, если мы рассматриваем сон с точки зрения подхода «вертикального».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Беспрозванных Е. Л.* Поиск и идентификация перерожденных в северном буддизме. Вестник ВолГ У. Серия 4. Выпуск 10. 2005. Всеобщая история. С. 27–34.
2. *Кухаренко С. В.* Опыт осознанных сновидений в контексте опыта медитации // Психолог. 2022. № 5. DOI: 10.25136/2409-8701.2022.5.38945 EDN: IPKKZE URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=38945
3. *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001. 440 с.
4. *Рабинович Е. И.* Сны Пробужденных: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета: монография / Е. И. Рабинович. Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2013. 200 с.
5. *Сарангэрэл.* Зов шамана. Древние традиции и духовные практики. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. 366 с.
6. *Светлов, П. Я.* Пророческие или вещие сны: Апологетическое исследование в области библейской психологии / [Соч.] законоучителя Нежинского ист.-филол. ин-та кн. Безбородко свящ. П. Светлова. — Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892.
7. *Тулку Тартанг.* Донести учение живым. [Электронный ресурс] URL: <https://self.wikireading.ru/53541?ysclid=mab23cu8b3375941780> (дата обращения: 26.06.2025)
8. *Фрейд З.* Пересмотр теории сновидений: введение в психоанализ. М., 2010. 224 с.
9. *Фрейд З.* Толкование сновидений. М.; СПб, 2007. 448 с.
10. *Цветкова А. А.* Толкование снов в Ассирийской книге сновидений: начало традиции. Вестник Балтийского федерального университета им.И.Канта. 2014. Выпуск 8. С. 92–99.

УДК

Цветков Д. В.

Дмитрий Владимирович Цветков -- инженер-исследователь,
Институт философии человека РГПУ им. А. И. Герцена;
dmitry. tswetckov @ yandex. ru

НАСЛЕДИЕ АЛЕКСЕЯ ЛЕОНТЬЕВА В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ РОССИИ И КИТАЯ В XVIII В.

Данное исследование посвящено анализу переводческой деятельности Алексея Леонтьевича Леонтьева в контексте формирования образа Китая в России XVIII в. В качестве эмпирического материала для данного исследования были использованы выполненные им переводы. Исследуются предпосылки появления этих переводов, а также их бытования в российской интеллектуальной среде рассматриваемой эпохи. В ходе данного исследования было выявлено, что переводимые Леонтьевым тексты носили выраженный нравственно-дидактический характер, и были призваны оказать влияние на интеллектуальную элиту России второй половины XVIII в. Целевой аудиторией данных переводов выступали правящие круги и образованная молодежь России того времени, для которых эти переводы должны были выступать в качестве наставлений об управлении государством и поведении в обществе. Важную роль в деятельности Леонтьева сыграла заложенная еще его предшественником- И. К. Россохиным концепция использования схожих концептов в культурах России и Китая.

Ключевые слова: Китай, Россия, русская культура XVIII в., китайская философия, межкультурная коммуникация, образ Другого в культуре.

Tsvetkov D. V.

ALEXEY LEONTYEV'S LEGACY IN THE CONTEXT
OF CULTURAL RELATIONS BETWEEN RUSSIA AND CHINA IN THE XVIIIth CENTURY.

This paper is dedicated to analysis of Alexey L. Leontyev's translation work in context of formation of Chinese image in Russia in the XVIIIth century. political and philosophical texts translated by Leontyev were used as empirical material in this research. This paper is research this translations background and their circulation in Russian intellectual sphere in this period. During this research was discovered, that texts translated by Rossokhin had an expressed didactical character, and their purpose was in influence into Russian intellectual elite in the second part of the XVIII th. century. Intended auditory were are educated young people in Russia in this period, and these translations were used as sermons about ruling and behavior. Important role in Leontiev's work was in created by his predecessor- I. K. Rossokhin conception of using similar meanings in Russian and Chinese cultures.

Keywords: China, Russia, Russian culture in the XVIIIth century, Chinese philosophy, cross-cultural communication, image of the Other in culture.

В условиях глобализации и усиления роли Китая на мировой арене возрастает интерес к теме формирования его образа в культуре других стран, в том числе, России. Начиная с XVII в. Россию и Китай связывали особые отношения. Россия стала первым иностранным государством, с которым Китай вступил в официальные дипломатические отношения. Вследствие этого, в российском обществе возник запрос на изучение культурного, в особенности, письменного наследия китайской цивилизации. Первым активно публиковавшимся переводчиком китайской литературы в России стал Алексей Леонтьевич Леонтьев (1716–1786), ученик IV духовной миссии в Пекине. Несмотря на то, что история культурных связей Китая и России исследована неплохо, специальных исследований, посвященных роли переводов, выполнявшихся Леонтьевым в формировании образа Китая очень мало. Таким образом, исследование данной темы представляется актуальной. Ранний этап культурных связей Китая и России был исследован многими авторами. Среди этих работ можно выделить монографии П. Е. Скачкова «Очерки истории русского китаеведения», О. Л. Фишман «Китай

в Европе. Миф и реальность» и Н. А. Самойлова «Россия и Китай в XVII– начале XX вв. Тенденции, формы и стадии социокультурного взаимодействия», а также статью В. П. Тарановича о переводах китайской литературы, выполненных И. К. Россохиным- учеников Второй Русской духовной миссии в Пекине.

Целью настоящего исследования является выявление предпосылок работы А. Л. Леонтьева по переводу китайской литературы. Предполагается установить, какими принципами руководствовался переводчик при подборе текстов для перевода, а также уточнить принципы влияния данных переводов на формирование образа Китая в рассматриваемую эпоху.

Алексей Леонтьевич Леонтьев, наряду с И. К. Россохиным, является одним из основоположников русского китаеведения и маньчжуроведения. Прошел обучение в школе китайского языка в 1739–1743 гг. Первым наставником Леонтьева был Россохин. В период с 1742 по 1755 гг. являлся учеником Русской духовной миссии в Пекине. По возвращении в Россию поступил на должность переводчика Коллегии иностранных дел. В 1763–1767 гг.

преподавал китайский и маньчжурский языки в школе при Коллегии иностранных дел.

Алексей Леонтьев перевел на русский множество китайских сочинений. Наиболее известными переводами Леонтьева являются «Сы шу Ген, то есть Четыре книги с толкованиями. Книга первая философа Конфуциуса», содержащая переводы конфуцианских трактатов «Да сюэ» и «Чжун юн» (1780); «Тайцин Гурунь и Ухери Коли, т. е. все законы и установления китайского (а ныне маньчжурского) правительства» (1781–1783)

«Обстоятельное описание происхождения и состояния маньчжурского народа и войска, в осьми знаменах состоящего» (1784), переведенное совместно с И. К. Россохиным* и др. В настоящей работе будут рассмотрены четыре выполненных Леонтьевым перевода: «Чензья китайского философа совет, данный его государю», «Депей китаец», «Китайские мысли» и «Ге янь, то есть Умные речи». Предполагается установить предпосылки появления этих переводов, а также выявить их место в русской общественно-политической жизни второй половины XVII в. В 1770 г. А. Л. Леонтьев опубликовал статью «Чензья китайского философа совет, данный его государю». Текст был опубликован в журнале «Трутенъ»** В предисловии к данному тексту говорится, что «если бы китайский философ ныне жил, то бы не написал сего совета своему государю, а советовал бы ему в храм вечности идти по стопам Великой Екатерины»***. Таким образом, переводчик указывал на то, что Екатерина II, находившаяся у власти на момент публикации данного текста, являлась образцом мудрого, просвещенного и милосердного монарха, которого можно ставить в пример другим правителям. «Чензья китайского философа совет, данный его государю» представляет собой перевод выдержек из трудов неоконфуцианских мыслителей эпохи Сун братьев Чэн Хао (程顥 1032–1085) и Чэн И (程頤 1033–1107). Текст представляет собой наставление для императора об управлении государством. Главная идея настоящего наставления заключается в необходимости привлекать к государственной службе наиболее честных, достойных людей****.

Вполне очевидно, что данная публикация являлась политическим шагом: она преследовала цель оказать определенное влияние на правящие верхи России второй половины XVIII в.

Основателем журнала «Трутенъ», в котором был помещен данный перевод, был Николай Иванович Новиков (1744–1818) — писатель, книгоиздатель,

философ, журналист и общественный деятель. Являлся, пожалуй, наиболее известным русским интеллектуалом, состоявшим в масонской ложе. Новиков издавал множество журналов, среди которых: «Живописец», «Кошелек» и др. В этих журналах публиковались труды, изобличавшие пороки российского общества второй половины XVIII в.: франкомания, казнокрадство, низкий культурный уровень, жестокое обращение помещиков с крепостными и др*****.

На протяжении долгого времени считалось, что назначением этих изданий была завуалированная критика правления Екатерины II. Однако данная точка зрения носит субъективный характер и учитывает не все аспекты правления императрицы. Очевидно, что взгляды Екатерины II и русских просветителей во многом совпадали. По мнению Н. И. Павленко, единственное различие между взглядами Екатерины и Новикова заключалось в том, что императрица придерживалась более умеренных просветительских взглядов. Новиков же занимал более решительную позицию в отношении общественного и политического устройства*****.

Новиков стремился найти новую философию, которая, с одной стороны, могла бы даровать освобождение личности, и, с другой, могла бы удовлетворять духовные потребности человека, не прибегая к обрядовой составляющей. Новиков считал главной целью масонства просвещение и нравственное совершенствование. Как отмечает А. Н. Пыпин, Новиков был первым в России человеком, чья просветительская и образовательная деятельность вышла за рамки выполнения государственных программ и положила начало общественной инициативе в этих вопросах*****.

По мнению О. Л. Фишман, Новиков не верил в возможность повлиять на монарха посредством идей Просвещения, и стремился создать, в первую очередь, сильное общественное мнение*****. И все же очевидно, что «Чензья китайского философа совет, данный его государю» был переведен и опубликован с целью использования в качестве наставления для правящих верхов об организации власти, и в качестве совета государю об управлении государством.

В 1771 г. Алексей Леонтьев опубликовал текст под названием «Депей китаец». На титульном листе говорится, что публикация была сделана в Санкт-Петербурге, однако название типографии не указано*****.

***** Коптилова В. В. Издание китайских произведений представителями российской общественности (конец XVIII — первая половина XIX вв.) // Вестник Омского университета. 1998. Вып. 2. С. 116–120.

***** Павленко Н. И. Екатерина Великая. М., 2000. С. 133.

***** Пыпин А. Н. Русское масонство XVIII в. и первая четверть XIX в. Петроград, 1916. С. 170.

***** Фишман О. Л. Китай в Европе — миф и реальность (XIII–XVIII вв.). СПб., 2003. С. 374.

***** Депей китаец. Переведена с китайского на русский язык Алексеем Леонтьевым, Коллегии иностранных дел секретарем. СПб, 1771. С. 1.

* Дацишен В. Г. Изучение китайского языка в России (XVIII — начало XX вв.). Новосибирск, 2011. С. 20.

** Чензья китайского философа совет, данный его государю // Трутенъ. Лист VIII, 23 февраля 1770. М., 1880. С. 57–64.

*** Там же.

**** Чензья китайского философа совет, данный его государю // Трутенъ. Лист VIII, 23 февраля 1770. М., 1880. С. 57–64.

Автором оригинального текста является некий Дпей (Дэ Пэй?). На данный момент не представляется возможным идентифицировать этого человека. Однако можно предположить, что он был конфуцианским книжником, жившим в первой половине XVIII в. Об этом свидетельствует указанная в предисловии сочинителя дата — 6-я луна первого года Кянь луна (Цяньлуна) (1736 г.).

Текст «Депей китайца» представляет собой краткое изложение учения конфуцианского философа Мэн-цзы. Основная рассматриваемая в нем тема — природа человека. Автор указывает на то, что человек обладает двумя «телами»: «Телом Большим» (大體) и «Телом Малым» (小體). «Тело Большое» ассоциируется с «Лин Син» (靈性, Леонтьев переводит это как

«разумная природа», «разумное естество», «разумная натура») и подразумевает морально-нравственные ориентиры человека*. Человек, следующий «Телу Большому», действует в соответствии с «Чжун» (中) — принципом срединности**.

Понятие «Тело Малое» включает в себя физическое тело человека

«Шэн» (身), рассматривающееся как источник страстей, являющихся причинами пороков и плохих поступков.

Автор приводит цитату из трактата «Мэн-цзы»: «Спрашивал у него (Мэн-цзы) некогда Гундузы: «Люди все, кажется, равны; почему называешь одних великими, других малыми?» Он так отвечал! По Телу Великому человеком великим; по Телу Малому человеком малым. Люди хотя все, кажется, равны; но одни следуют по Телу Великому, другие следуют по Телу Малому»*** (公都子問曰: “鈞是仁也, 或為大人, 或為小人, 何也?” 孟子曰: “從其大體為大人, 從其小體為小人”。曰: “鈞是人也, 或從其大體, 或從其小體。”****). Таким образом, термины «Большой человек» и «Маленький человек» отождествляются с понятиями «Тело Большое» и «Тело Малое» соответственно. В тексте «Депей китаец» значительное внимание уделяется выведенной Мэн-цзы концепции, согласно которой «человеколюбие» (жэнь 仁) изначально присуще человеческой природе. Приводится цитата из «Мэн-цзы»: «Любовь (милосердие) есть человеческое сердце, справедливость есть человеческий путь. Кроме сего пути не дойдет человек до своего пристанища; Без такого сердца не будет человек знать, чего желать нужно. Жалко! (еще он написал) Кто стремится мысли свои не как человек, тот то, чего гнушаться должно, знает, а кто сердце имеет не как человек, тот то, чего должно гнушаться

ся, не знает»*****] (孟子曰: 仁, 人心也; 義, 人路也。舍其路而弗由, 放其心而不知求, 哀哉! 人有雞犬放, 則知求之; 有放心而不知求*****). Данный фрагмент цитируется также, чтобы проиллюстрировать различие между людьми, действующими в соответствии с голосом разума, и людьми, идущими на поводу у своих желаний и страстей.

Текст «Депей китаец» носит выраженный назидательный характер. Тематика данной публикации говорит о том, что она могла быть использована в качестве руководства по самовоспитанию и выработке правильных жизненных ориентиров. Рассматриваемый текст мог быть адресован не только правящим верхам, но и представителям образованных слоев населения, главным образом, молодежи. А. Л. Леонтьев также опубликовал книгу «Китайские мысли». Данная книга издавалась дважды: в 1772 г. и в 1786 г. в Типографии Императорской Академии наук.

Первое издание «Китайских мыслей»***** включает двадцать четыре главы, посвященные различным сферам государственной жизни. Одиннадцать из них представляют собой наставления императорам, данные различными придворными и конфуцианскими наставниками; семь — содержат речи императоров, адресованные придворным; пять посвящены рассуждениям китайских философов на темы, связанные с жизнью государства.

Второе издание «Китайских мыслей»***** имеет аналогичное содержание, однако содержит еще две дополнительные главы: «Умные речи ученых китайцев», а также проанализированный в предыдущем параграфе текст

«Депей китаец». В издании 1786 г. он опубликован под названием «Депей природный китайский вельможа». «Умные речи ученых китайцев» также публиковались Леонтьевым ранее под названием «Ге янь, то есть Умные речи» в 1779 г.

В предисловии «К любопытному читателю» в первом издании Леонтьев приводит краткое описание данной книги, согласно которому в ней приводятся различные советы и поучения касательно управления народом и военачальникам. Подчеркивается, что китайцы, даже при наличии больших денег, ведут более скромный образ жизни.

Во второй главе «Поучение того же хана к вельможам об употреблении китайцев равно как маньчжуров без сомнения» говорится о необходимости уравнивания в правах китайцев и маньчжуров при занятии гражданских и военных должностей*****. При этом отмечается, что в человеке главную роль играют его личные качества, а не происхождение. Третья глава «Поучение того же хана о жертвоприношении» посвящена рассуждениям о Небе и его почитании*****.

* Там же. С. 8.

** Там же. С. 36.

*** Депей китаец. Переведена с китайского на русский язык Алексеем Леонтьевым, Коллегии иностранных дел секретарем. СПб, 1771. С. 7.

**** 孟子 / 譯注 萬麗華, 藍旭. — 北京: 中華書局, 2015. 344 頁. [Мэн-цзы / пер. на соврем. яз. и коммент. Вань Лихуа и Лань Сюй. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2015. С. 257.]

***** Депей китаец ... СПб, 1771. С. 21.

***** Мэн-цзы 孟子... Пекин, 2015. С. 254.

***** Китайские мысли ... СПб., 1772.

***** Китайские мысли ... СПб., 1786.

***** Там же. С. 12.

***** Там же. С. 17.

Отмечается, что Небо благоволяет только людям с чистыми помыслами и намерениями и карает тех, кто идет на поводу у своих страстей и корыстных побуждений.

Четвертая глава «Похвала того же хана брату его» описывает заслуги и достижения Ургунь Циньвана — старшего брата Юнчжэна (1723–1735). Ургунь Цинь Ван руководил Бойгонь джургань — министерством финансов*. Юнчжэн описывает Ургунь Цинь Вана как самого справедливого и честного чиновника и вельможу своего времени.

Пятая глава «Поучение того же хана о розыскных делах, с похвалой брату его» посвящена рассуждениям о поиске преступников и ведении уголовных дел**. Здесь Юнчжэн вновь ссылается на Ургунь Цинь Вана. Ургунь Цинь Ван осуждал злоупотребление пытками и жестоким обращением с подсудимыми и считал, что «правду можно сыскать не пытками, но умными головами и беспристрастными рассуждениями»***.

Шестая глава называется «Завещание того же хана к вельможам его. Державный небесным благоволением царь царей»****. Содержит наставления Юнчжэна чиновникам и вельможам. Император призывает их хранить введенные им порядки, не злоупотреблять наказаниями, хранить верность преемнику и помогать ему, остерегаться лицемерия и не вступать в конфликты и ссоры друг с другом. Также Юнчжэн, обращаясь к наследнику (Айсиньгиоро Хунли (Цяньлуну)), призывает его держать на службе только честных, добродетельных людей, прислушиваться к их советам и отдалять от себя неблагоприятных людей, дающих вредные советы.

Седьмая глава называется «Совет хану вельможи Гяшаня о прилежании к делам государственным»****. Данная глава содержит наставление императору династии Хань Вэнь-ди о необходимости прислушиваться к советам достойных и честных советников, а также простого народа при принятии решений. Автор наставления подчеркивает, что если государь не будет прислушиваться к рекомендациям и увещаниям, то правитель и страна окажутся в опасности.

Восьмая глава «Совет хану вельможи Гяя о правлении государственным»*****. В ней автор дает императору Хань Вэнь-ди совет о поддержании отношений между удельными князьями с целью недопущения смуты. Также автор предостерегает правителя от злоупотребления войнами и нападениями на соседние государства. Эти злоупотребления также являются причиной падения нравов и деградации общества. Кроме того, автор призывает императора поддерживать порядок общественных отношений («какая должность и какая степень

государя и вельможи, отца и сына, высшего чина и нижнего, ближнего сродника и дальнего»*****). Девятая глава называется «Совет царевича учителя Чооя о войне»*****.

«Совет царевича учителя Чооя...» был составлен при императоре династии Хань Вэнь-ди и посвящен основным принципам ведения войны. Автором является Чао Цо (晁錯) — сановник эпохи Западная Хань (206 г. до н. э. — 8 г. н. э.), благодаря деятельности которого в империи начался экономический подъем*****. Чао Цо отмечает, что опытные и ответственные военачальники и умелое командование являются залогом победы. При этом автор обращает внимание на то, что война имеет множество негативных последствий, и к ней не следует прибегать без крайней необходимости.

Десятая глава «Совет Чооя о хлебе и пашенном промысле»*****. Здесь Чао Цо указывает на то, что правитель обязан заботиться о простом народе и мотивировать крестьян трудиться. Автор призывает императора не облагать крестьян слишком большими податями и оброками, а способствовать накоплению запасов продовольствия на случай стихийных бедствий. Чао Цо побудил Вэнь-ди внедрить «политику повышения ценности зерна». Данная политика представляла начальникам уездов возможность покупать титулы и откупаться от наказаний путем внесения зерна, скупаемого у крестьян. Таким образом экономическое положение крестьян и государства значительно улучшилось.

Одиннадцатая глава называется «Речь вельможи Вангия о добром к правлению государственным способом»*****. Речь была написана в 73 г. до н. э. и была адресована императору Хань Сюань-ди. В ней автор призывает императора восстановить порядки и законы совершенных государей ради обеспечения благополучия страны. Одновременно автор советует Юнчжэну прислушиваться к советам наиболее добродетельных чиновников и придворных.

Двенадцатая глава называется «Совет вельможи Вэй Сяна о невоевании мунгал»*****. Этот текст аналогично предыдущему был написан в 73 г. до н. э., при императоре Хань Сюань-ди*****. Автор данного текста призывает императора отказаться от войны с кочевыми народами из-за споров о пашенных землях. Вельможа приводит два аргумента против войны: во-первых, незначительность данного спора; во-вторых, автор советует императору уделять больше внимания решению проблем внутри страны: устранению последствий засухи и наводнений,

* Там же. С. 23.

** Китайские мысли ... СПб., 1786. С. 31.

*** Там же. С. 32.

**** Там же. С. 36.

***** Там же. С. 46.

***** Там же. С. 62.

***** Китайские мысли ... СПб., 1786. С. 84.

***** Там же. С. 102.

***** История Китайской цивилизации. Т. 2: Цинь, Хань, Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии (221 до н. э. — 581). М., 2021. С. 44.

***** Китайские мысли ... СПб., 1786. С. 108.

***** Там же. С. 115.

***** Там же. С. 118.

***** Возможно, под мунгалами подразумеваются племена сюнну.

нравственной деградации и др. Тринадцатая глава называется «Речь вельможи Ванбоа об избрании достойного вельможи»*, она была написана в 73 г. до н. э., при императоре Хань Сюань-ди. Согласно ей, главным условием благополучия государства и народа является умение государя исправлять себя, а также его умение подбирать надежных помощников и советников.

Четырнадцатая глава называется «Речь вельможи Бангоя о порядке и умеренности»**. Речь была написана в I в. н. э. В ней автор рассуждает о необходимости достижения гармонии в обществе. Отмечается, что в эпоху совершенномудрых государей у каждого человека была строго определенная роль в обществе, и он строго ей следовал. Таким образом осуществлялся конфуцианский принцип «выпрямления имен» (чжэн мин 正名). В этих условиях каждый человек был доволен своим положением и не желал большего, чем у него было. Автор призывает Юнчжэна восстановить порядки прошлого.

Пятнадцатая глава называется «Мнение вельможи Лютува о деньгах»***. Речь была написана во II в. н. э. В ней вельможа заявляет, что ценность денег весьма условна, и нуждающимся следует предоставлять реальную помощь в виде материальных благ.

Шестнадцатая глава называется «Речь хана Тайдзуна к своим вельможам: Доказывает, почему всякому государю править трудно»****. Речь была написана в 627 г. и содержит обращение императора династии Тан (618–908) Тай-цзуна (626–649) к чиновникам и придворным, в котором император рассуждает о трудностях управления государством. Главная трудность связана с соблюдением принципа «серединости»: правитель должен уделять равное внимание всем сторонам государственной жизни, не отдавая предпочтения ни одной из них. Император также отмечает важность надежных советников при правлении. Здесь император обращает внимание на умение разбираться в людях. Он отмечает, что у каждого человека есть свои достоинства и недостатки, и их следует учитывать в процессе управления и при назначении на должности.

Семнадцатая глава называется «Письмо хана Дезуна к своему вельможе о требовании умных советов»*****. Данное письмо было написано в 780 г. императором Тан Дэ-цзуном (742–805). Содержит рассуждения императора о необходимости надежных и честных советников для государя. Император признает свою слабость и неопытность, он просит вельможу стать его помощником и давать ему советы по управлению империей.

Восемнадцатая глава называется «Рассуждение учителя Чендзыя о правлении государственным»*****.

Данная глава представляет собой вариант перевода статьи «Чензья китайского философа совет, данный его государю». Несмотря на некоторые различия в обоих вариантах перевода, общая суть — необходимость привлечения на государственную службу талантливых и честных людей — сохранена.

Девятнадцатая глава называется «Совет учителя Сушия о правлении государственным первый»*****. Данная глава является первой среди глав, содержащих советы выдающегося мыслителя, политического деятеля и литератора эпохи Сун Су Дунпо (Су Ши, 1036–1101) по управлению государством. В этой главе автор отмечает, что решение проблем в стране обычно сводится к устранению последствий. Су Дунпо советует правителю искать первопричину тех или иных бедствий и устранять, прежде всего, ее. Это касается в первую очередь вопросов государственного управления.

Двадцатая глава «Совет учителя Сушия о правлении государственным второй» является логическим продолжением предыдущей*****. В ней Су Дунпо выделяет две главные проблемы в государстве: ошибки, допущенные при составлении законов, и занятие чиновничьих должностей недостойными людьми. Политик отмечает, что обе проблемы тесно взаимосвязаны и являются источниками серьезных проблем в стране. Су Дунпо обращает внимание на то, что законы часто бывают несовершенны, и, как следствие, правитель должен полагаться в первую очередь на чиновников. Автор призывает императора назначать на государственные должности наиболее порядочных, образованных и добросовестных людей.

Двадцать первая глава «Совет учителя Сушия о правлении государственным третий» развивает мысли, приведенные в предыдущих двух главах*****. Эта глава посвящена взаимоотношениям между правителем и народом. Су Дунпо считает необходимым умение государя «привлечь подданных сердца» и отмечает, что все прошлые династии пали из-за того, что правители и чиновники переставали выполнять свои обязанности. Здесь автор вновь призывает правителя смотреть в глубь проблемы и выявлять ее причину.

Двадцать вторая глава называется «Рассуждение вельможи Сучея о достойном государе»*****. Данный текст был написан в XI в. и адресован императору Сун (960–1279) Шэнь-цзуну (1067–1085). В нем говорится о необходимости правителю быть искренним по отношению к вельможам и простому народу. Автор подчеркивает, что главными качествами государя должны быть любовь и милосердие к подданным. Также указывается, что правитель должен избегать войн, жестоких наказаний и слишком тяжелых повинностей*****. Автор также уподобля-

* Китайские мысли. СПб., 1786. С. 121.

** Там же. С. 127.

*** Там же. С. 130.

**** Там же. С. 133.

***** Там же. С. 144.

***** Там же. С. 148.

***** Там же. С. 153.

***** Там же. С. 158.

***** Там же. С. 164.

***** Там же. С. 173.

***** Там же. С. 174.

ет государство большой семье, а государя — отцу, который должен быть добр к своим сыновьям.

Двадцать третья глава «Рассуждение вельможи Сучея о разности вельмож и государственных управителей» развивает идеи, приведенные в предыдущей*. В данном «Рассуждении» говорится об умении правителя разбираться в людях. Акцент делается на чиновниках и государственных деятелях. Автор призывает императора выявлять недобросовестных советников и не прислушиваться к ним. Автор «Рассуждения» считает «лукавцев» главной причиной принятия государем неправильных решений.

Двадцать четвертая глава называется «Рассуждение того же Сучея верховных вельможах, какая разнь между сильным и важным»**. В ней проводятся различия между «сильными» и «важными» вельможами.

«Важными» автор называет чиновников и вельмож, выступающих в качестве советников монарха, дающих важные советы об управлении и увещающих правителя. «Сильными» являются чиновники и вельможи, которые слепо потакают воле государя, демонстративно выказывают знаки почтения, благодаря чему сохраняют свое положение, и часто злоупотребляют властью. Отмечается, что «сильные» вельможи часто становятся причинами бедствий в стране***.

Двадцать пятая глава называется «Рассуждение вельможи Дунжуня о небесной воле и о человеческой склонности»****. Данное рассуждение аналогично предыдущим было подготовлено при сунском Шэньцзуне. Автор указывает на то, что Небо благоволит монарху, заботясь о благополучии страны и народа. Если монарх ведет себя недостойно и не обращает внимания на природные знамения, Небо лишает его власти. Отмечается также, что Небо в качестве вознаграждения посылает правителю талантливых и добросовестных помощников. Автор, ссылаясь на слова Конфуция, отмечает, что добродетельный правитель пользуется любовью и поддержкой народа, а злое и недобросовестное поведение монарха неизбежно ведет к бунту и потере им власти****. В данном рассуждении излагается концепция «Небесного мандата», согласно которой Небо помогает только государю, наделенному благой силой дэ (德). В случае утраты силы дэ Небо посылает правителю предостережения в виде стихийных бедствий. В случае игнорирования правителем этих знамений Небо лишает его мандата*****. В тексте также говорится о «человеческих склонностях». Автор рассуждения утверждает, что склонности правителя и подданных играют важную роль в судьбе государства. Политик призывает императора научить-

ся правильно использовать свои положительные качества и таким образом сдерживать дурные наклонности народа*****.

Двадцать шестая глава называется «Рассуждение учителя Сунзюя о войне»*****. Данный текст представляет собой отрывок из трактата «Сунь-цзы бинфа» (孫子兵法). В главе даются советы о ведении войны, организации войск, стратегии и др.

Все вышеперечисленные тексты относятся к разным историческим эпохам и затрагивают различные вопросы государственного управления. Сквозь главы «Китайских мыслей» красной нитью проходят следующие идеи:

- Государство подобно большой семье, где монарх выступает в качестве отца, а подданные — в роли его детей. При управлении государством, правитель должен проявлять милосердие и отеческую любовь к народу. «Овладение сердцем» народа есть ключ к благополучному правлению и процветанию страны.

- В соответствии с китайским идеалом правителя, монарх должен проявлять твердость и решительность, но не должен быть чрезмерно суров и жесток. Не следует взимать с народа слишком большие подати и налагать слишком тяжелые трудовые повинности. К пыткам и наказаниям следует прибегать в исключительных случаях. Осуждается война.

Особое внимание уделяется окружению монарха и назначениям на чиновничьи должности. На руководящие должности следует назначать наиболее ответственных и добросовестных чиновников. Управленцев, пренебрежительно относящихся к своим обязанностям, необходимо снимать с должности. В качестве советников монарх должен выбирать также наиболее добросовестных и честных людей. Важным качеством советника является нелицеприятность — советник должен не бояться напрямую указывать правителю на его ошибки и давать советы по правильной организации власти.

Несомненно, публикация «Китайских мыслей» преследовала цель морально-нравственного совершенствования политической и общественной элиты России того времени. Содержание данной книги представлено наставлениями и рассуждениями на тему государственного управления. Из этого можно сделать вывод о том, что «Китайские мысли» были адресованы правящим верхам, прежде всего императрице Екатерине II. Аналогично текстам «Чензюя китайского философа совет, данный его государю» и «Депей китаец», проанализированным в предыдущих параграфах, текст «Китайские мысли» мог быть использован в качестве наставления государю об управлении страной.

Что касается издателя, то в данном случае нельзя сделать однозначные выводы. Вполне возможно, но не доказуемо окончательно, что масоны также

* Там же. С. 177.

** Там же. С. 181.

*** Там же. С. 181.

**** Там же. С. 184.

***** Там же. С. 187.

***** Мартынов А. С. Сила дэ монарха // Письменные памятники Востока. 1974. №4. С. 341–387.

***** Китайские мысли ... СПб, 1786. С. 190.

***** Там же...С. 193

были причастны к ее публикации. В XVIII в. масоны состояли во многих организациях. Как отмечает В. С. Брачев, «...масонов в это время, по крайней мере, в Москве и Петербурге, можно было встретить чуть ли не везде: в императорском Совете, Сенате, Университете, Академии художеств, Государственном заемном банке, полиции, суде и т. п.»*. С 1746 по 1798 гг. президентом Академии наук был граф Кирилл Григорьевич Разумовский. Разумовский также состоял в масонской ложе**. Вполне возможно, что здесь могла иметь место его инициатива.

В 1779 г. в Санкт-Петербурге была опубликована книга «Ге янь, то есть Умные речи»*** — выполненный А. Л. Леонтьевым перевод с китайского языка.

«Ге янь, то есть Умные речи» представляет собой собрание выдержек из китайских классических текстов. В книге отсутствует деление на главы или разделы, отсутствует оглавление.

Нам удалось установить источники переводов некоторых выдержек, например:

- Фраза «Речи чудные бывают всегда противны общему правилу»**** взята из «Лунь юя»: «У людей с красивыми словами и манерами мало человеколюбия» (巧言令色, 鮮矣仁****).

- Предложение «Полководец надобен хитрый, то есть, искусный, который бы не в битве и кровопролитии победы искал, а полагал бы себе иметь основанием пять искусств сих: благоразумие, твердость, милость, храбрость, строгость»***** является отсылкой к трактату «Сунь-цзы»: «Полководец, это тот, что обладает мудростью, верой, гуманностью, храбростью и строгостью» (將者, 智, 信, 仁, 勇, 嚴也*****).

У текста «Ге янь...» отсутствует четкая структура, но наблюдается тенденция к группированию выдержек по темам. Например, первые восемь абзацев посвящены теме осторожности. Абзацы с девятого по четырнадцатый посвящены рассуждениям на тему мудрости. С 82 по 91 страницы приводятся рассуждения о военном деле. Основной акцент делается на качествах, которыми должен обладать полководец: воздержание, умеренность, храбрость, милосердие, умение сохранять спокойствие и ясность ума и др.

* Брачев В. С. Масоны в России: От Петра I до наших дней. СПб., 2000. С. 84.

** Там же... С. 51.

*** *Ге янь, то есть Умные речи. Перевел с китайского на русский язык Алексей Леонтьев. СПб., 1779.*

**** Там же. С. 33.

***** 論語 / 譯注 張燕嬰. 北京: 中華書局, 2006. 頁 3. [Лунь юй (Беседы и суждения) / Пер. на совр. кит. яз. и коммент. Чжан Яньин. Пекин.: Чжунхуа шуцзюй. 2006. С. 3].

***** Ге янь, то есть Умные речи. Перевел с китайского на русский язык Алексей Леонтьев. СПб., 1779. С. 82.

***** 孫子兵法, 孫臏兵法 / 譯注 顏興林. 南昌: 二十世紀出版社, 2014. 頁 3. [Сунь-цзы бинфа (Учение о военном искусстве Сунь-цзы), Сунь Бинь бинфа (Учение о военном искусстве Сунь Биня) / пер. на соврем. яз., коммент. Янь Синлинь. Наньчан: Эршии шицзи чубаньшэ, 2014. С. 3]

Также в тексте много внимания уделяется рассуждениям о добродетели, богатстве, отношениях между людьми и др.

Содержание «Ге янь...» во многом схоже с «Китайскими мыслями» — приводятся выдержки из текстов разных эпох. Несмотря на отсутствие деления на главы, тенденция к группированию выдержек по их тематике прослеживается отчетливо. Таким образом, становится очевидно, что «Ге янь...» также могли выполнять функцию назидательно-дидактического текста. Основной читательской аудиторией данной книги также могли быть дворяне и представители образованной элиты. Аналогично проанализированным ранее текстам «Ге янь...» также мог служить руководством по воспитанию и обучению будущих государственных деятелей.

Переводы А. Л. Леонтьева сыграли важную роль в знакомстве интеллектуальных кругов России XVIII в. с китайской философской и политической мыслью. Благодаря этим переводам русская читающая публика узнала об основных концептах конфуцианской идеологии и традициях управления государством в Поднебесной. Кроме того, выполненные Леонтьевым переводы имели существенное практическое значение: они должны были использоваться в качестве практических руководств и наставлений по поведению в обществе и управлению государством. Таким образом, главной целевой аудиторией данных текстов были молодые дворяне и представители правящих кругов.

Кроме того, при анализе содержания и попытках выявить назначение данных текстов напрашиваются явные аналогии с одним из жанров древнерусской литературы, а именно, — поучениями. Первые тексты такого рода появились на Руси еще в X в. и, изначально, так же были представлены переводами произведений светил греческой литературы: Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова и др. Среди них можно выделить Соломоновы притчи и др. Впоследствии, появились собственно русские произведения данного литературного жанра, среди которых «Почтение» Владимира Мономаха, «Слово некоего отца к своему сыну» и др.

«Почтения» носили нравоучительный характер, и использовались для передачи системы ценностей и жизненного опыта. Тексты данного жанра пользовались значительной популярностью среди жителей Древней Руси, т. к. родительское наставление имеет значительный авторитет в христианской идеологии. Авторы и переводчики данных текстов обращались не только к молодежи, но и к представителям власти и простому народу. Содержание поучительной литературы Древней Руси сводилось, в основном, к осуждению язычества и людских пороков*****64.

Появление переводов китайских философско-религиозных текстов, в особенности, касающихся

***** Чекизова А. С. Древнерусские поучения: специфика жанра // Молодой ученый. 2018. № 21 (207). С. 425–426.

морально-нравственных аспектов жизни, а также управления государством и их публикаций в России рассматриваемой эпохи, было обусловлено исторически, и имеет глубокие корни в русской культуре. Переводы А. Л. Леонтьева, таким образом развивают заложенную И. Россихиным традицию российского китаеведения, основанную на интерпретации концептов китайской культуры близкими или сходными по значению концептами русской культуры, отраженными, в том числе, в древнерусской литературе. Можно наблюдать на примере переводов политико-философских текстов с китайского языка наиболее яркий пример морально-нравственных оснований императорской власти в Китае, где государство = император-отец, а народ — дети. Концепт «император-отец» близок русскому концепту «царя-батюшки», а конфуцианский концепт «государство-семья» практически тождественен русскому концепту «Отечества». Если учесть, что для отображения А. Л. Леонтьевым образа Китая как образа Другого используется традиционный для древнерусской литературы жанр поучений, в которых сакрализуется княжеская власть как источник и Богом данный судья моральных норм общественного бытия, то следует констатировать в его переводах более глубокое взаимопроникновение контекстов двух культур. Помимо сакрализации политической власти следует обратить внимание, в частности, на интерпретацию А. Л. Леонтьевым «Большого тела» и «Малого тела» конфуцианской антропологической концепции в духе различения тварного (природного, т. е. «малого») и божественного («большого») в человеке исключительно с христианско-антропологических позиций. В данном случае исключительно конфуцианские концепты китайской культуры не поддаются в достаточной мере полному переводу, сохраняя свой уникальный богатый контекст за пределами неперевода, но их включение в семиосферу русской культуры посредством близких по значению христианско-антропологических контекстов усложняет образ Другого, включая его в концептосферу христианской праведности.

Литература

1. Брачев В. С. Масоны в России: От Петра I до наших дней. СПб., 2000. С. 337.
2. Ге янь, то есть Умные речи. Перевел с китайского на русский язык Алексей Леонтьев. СПб., 1779.
3. Дацышен В. Г. Изучение китайского языка в России (XVIII–начало XX вв.). Новосибирск, 2011.
4. Депей китаец. Переведена с китайского на русский язык Алексеем Леонтьевым, Коллегии иностранных дел секретарем. СПб, 1771.
5. История Китайской цивилизации. Т. 2: Цинь, Хань, Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии (221 до н. э. — 581). М., 2021.
6. Китайские мысли / пер. с маньчж. и кит. Коллегии Иностранных дел Канцелярии советник Алексей Леонтьев Вторым тиснением. — Санкт-Петербург: Императорская Академия Наук, 1786.
7. Копотилова В. В. Издание китайских произведений представителями российской общественности (конец XVIII–первая половина XIX вв.) // Вестник Омского университета. 1998. Вып. 2. С. 116–120.
8. Мартынов А. С. Сила дэ монарха // Письменные памятники Востока. 1974. № 4. С. 341–387.
9. Павленко Н. И. Екатерина Великая. М., 2000. С. 495.
10. Пыпин А. Н. Русское масонство XVIII в. и первая четверть XIX в. Петроград, 1916.
11. Фишман О. Л. Китай в Европе — миф и реальность (XIII–XVIII вв.). СПб., 2003.
12. Чекризова А. С. Древнерусские поучения: специфика жанра // Молодой ученый. 2018. № 21 (207). С. 425–426.
13. Чензыя китайского философа совет, данный его государю // Трутень. Лист VIII, 23 февраля 1770. М., 1880. С. 57–64.
14. 孟子 / 譯注 萬麗華, 藍旭. — 北京: 中華書局, 2015. 344 頁. [Мэн-цзы / пер. на соврем. яз. и коммент. Вань Лихуа и Лань Суй. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2015. С. 344.]
15. 論語 / 譯注 張燕嬰. 北京: 中華書局, 2006. 頁 308. [Лунь юй (Беседы и суждения) / Пер. на совр. кит. яз. и коммент. Чжан Яньин. Пекин.: Чжунхуа шуцзюй. 2006. С. 308.]
16. 孫子兵法, 孫臏兵法 / 譯注 顏興林. 南昌: 二十世紀出版社, 2014. 頁 271. [Сунь-цзы бинфа (Учение о военном искусстве Сунь-цзы), Сунь Бинь бинфа (Учение о военном искусстве Сунь Биня) / пер. на соврем. яз., коммент. Янь Синлинь. Наньчан: Эршии шицзи чубаньшэ, 2014. С. 271.]

УДК 141.2

Тихомиров М. Г.

Тихомиров Марк Геннадьевич — магистрант; специалист отдела сопровождения научных проектов, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; Jvonlins@mail.ru

ДАО В КИТАЕ И НА ЗАПАДЕ: АНАЛИЗ СМЫСЛОВЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Статья посвящена анализу термина «Дао» (dào 道) в китайской философии, культуре и языке, а также восприятию и трансформации его значения в западной традиции. Рассматривается многозначность китайского иероглифа, его трактовки в западной и восточной рецепции. Проводится параллель с представлением о dào 道 человека в конфуцианстве. Особое внимание уделено истории западных переводов «Дао дэ Цзин» и искажениям, возникающим при переносе понятий в европейскую философскую и языковую среду. Подчеркивается, что западное Дао превращается в самостоятельный философский концепт, в то время как в Китае dào 道 остается описательным, функциональным понятием. Статья раскрывает культурные и лингвистические причины этих различий и демонстрирует сложность передачи оригинального смысла китайских философских текстов на Запад.

Ключевые слова: Дао, даосизм, Дао дэ Цзин, китайская философия, Китай, китайская культура, семантика, перевод.

M. G. Tikhomirov

TAO IN CHINA AND THE WEST: AN ANALYSIS OF SEMANTIC TRANSFORMATIONS

The article analyzes the term “Dao” (dào 道) in Chinese philosophy, culture, and language, as well as the perception and transformation of its meaning in the Western tradition. It explores the polysemy of the Chinese character and its interpretations in both Eastern and Western receptions. A parallel is drawn with the concept of the human dào 道 in Confucianism. Special attention is given to the history of Western translations of the “Dao De Jing” and the distortions that arise when transferring these concepts into European philosophical and linguistic contexts. It emphasizes that in the West, Dao has evolved into an independent philosophical concept, whereas in China, dào 道 remains a descriptive, functional notion. The article reveals the cultural and linguistic reasons for these differences and demonstrates the difficulty of conveying the original meaning of Chinese philosophical texts in the West.

Keywords: Tao, Taoism, Tao Te Ching, Chinese philosophy, Chinese culture, semantics, translation.

Иероглиф dào 道 (путь; дорога; направление; система мысли; говорить в смысле выражать мысли) выражает ключевой концепт философии даосизма. Он раскладывается на два ключа: chuò 辵 (ходить) и shǒu 首 (глава; лидер; начало; высший). В современной переводческой традиции Дао понимается как самостоятельная философская категория, которая обладает своими свойствами. Этот подход обусловлен как западной традицией мыслить, так и описанием свойств Дао в «Книге о Пути и Славе». Однако, смысл перевода и оригинала не тождественны. Более того, они никогда не смогут стать тождественными *в этом конкретном случае*.

Целью статьи является разбор значений иероглифа dào 道 в оригинале, поиск причин и принципов искажений перевода, анализ преломления значений иероглифа при переводе на европейские языки.

История Дао на Западе начинается в XVI веке с появлением в Китае первых католических миссий. До европейского читателя Дао добирается в 1788 году с первым латинским переводом «Дао дэ Цзин» за авторством членов Британского королевского общества. Русский читатель смог прочесть «Книгу Пути и Славы» в 1903 году с публикацией сборника под необычным названием «Мысли мудрых людей на каждый день» (в нем были представлены только отрывки из Лао-цзы). Переводчи-

ком тогда выступил Лев Николаевич Толстой [1], он же и был составителем.

«Книга Пути и Славы» стала одним из первых текстов китайских мыслителей, которые добрались до Запада (наравне с текстами Конфуция). На данный момент существует более 1100 версий перевода [1]. Основная часть переводов приходится на XX век. Именно тогда Дао становится объектом исследования огромного количества востоковедов, историков философии, этнографов, культурологов и просто интересующихся «далекой восточной мудростью» под влиянием ценностей эпохи романтизма. «Книга Пути и Славы» продолжает обрастать трактовками и интерпретациями по сей день.

В базе ScienceDirect опубликована информация о ста пятидесяти и более ежегодных материалах по ключевому слову «Taoism» в англоязычной науке*. В научной библиотеке Elibrary появляется минимум сотня публикаций в год среди русскоязычных авторов (всего около тысячи публикаций на момент написания материала)**. Интерес к теме огромный.

* Подробнее о статьях и статистике в системе ScienceDirect: <https://www.sciencedirect.com/search?q=Taoism>

** Подробнее о статьях и статистике в системе Elibrary: https://www.elibrary.ru/keyword_items.asp?id=1053506&show_option=0

Откроем публикацию Николаева Д. В. «Дао как феномен китайской философии и культуры». Читаем:

«При этом Дао — во всем. Оно — источник создания мира, начало всех вещей. Оно — невыразимое и неопределимое...» [2].

Без знания китайского языка и культурных кодов понять исходную китайскую мысль невозможно, она кажется “невыразимой” и “неопределимой”. Лао-цзы описывает dào 道, используя иероглиф zōng 宗 (предок, предшествующее) [8]. То есть dào 道 полагается предшествующим вещам или тому, что обуславливает вещи.

Превращение предшествующего в *источник создания мира и начало всех вещей* — один из примеров культурно обусловленного переводческого искажения. Пытаясь объяснить представление о миропорядке даосов через европейские слова и понятия, порожденные совсем другой культурной средой, обросшие другим философским контекстом, мы рискуем понять не Лао-цзы, а выразить собственные представления о мире в “китайской стилистике”.

Чтобы четче осознать природу этого искажения, обратимся к китайскому языку. В Китае уже упомянутый иероглиф dào 道 активно используется в повседневной жизни. Это многозначное понятие, большая часть его значений не имеет отношения к философии. Приведем примеры использования иероглифа:

- 街道 jiē dào. Переводится как «улица».
- 过道 guò dào. Переводится как «коридор».
- 说道 shuō dào. Переводится как «обсуждение».

И так далее*.

Базовое значение dào 道 — это путь или дорога. Первые два примера подходят к этому значению. «Улица» и «коридор» — это близкие к дороге понятия. Более того, в Китае значительная часть улиц или шоссе имеет в своем названии иероглиф dào 道 (напр. dà dào 大道 мы одновременно можем перевести и как “великий путь” и как “шоссе” в смысле “большая дорога”). Но как dào 道 связано с обсуждением, с мыслью и почему именно этот иероглиф становится ключевым в даосской онтологии?

Приведем несколько примеров использования dào 道. Возьмем пять частых значений. Первое и самое частое из них — это путь, дорога. Второе — длительность, процесс (например, “способ зарождения жизни”). Третье — способ/метод действия (“действовать правильным путем”). Четвертое — искусство (например, “боевое искусство”, “искусство каллиграфии”, буквально, “*путь* каллиграфии”). Пятое — система мысли или целостность (например, “путь платоновской мысли”). Сложность восприятия китайской философии заключается в наличии этих

перекрестных значений. Невозможно адекватно перевести dào 道 именно как философскую категорию на европейские языки без утраты этих перекрестных значений.

По этой причине происходит превращение dào 道 на Западе в самостоятельную философскую категорию, нечто мыслимое и обладающее признаками. Это переводческая неизбежность.

В «Книге о Пути и Славе» говорится следующее:

«Ведь Дао — это то, что находится
за пределом слов.
Такое тонкое, что не имеет ни вкуса, ни
запаха.
Вглядываясь в него, не сможешь его
разглядеть,
вслушиваясь в него, не сможешь его
услышать,
используя его, не сможешь его исчерпать!» ** [4]

Если мы учтем озвученный выше контекст иероглифа dào 道 и передадим причину использования именно такого иероглифа (путь, процесс, способ, искусство, система), то сможем понять замысел автора. Речь идет о способе существования мира в целостности без его осмысления и деления на категории. Лао-цзы через использование иероглифа dào 道 пытается призвать смотреть на мир и подражать естественному ходу вещей, не пытаясь его «расколдовать» и разделить на смыслы. Иероглиф dào 道 позволяет состояться той точке зрения, в которой отправным и конечным пунктом является непознаваемый и необъяснимый мир, он всегда будет сложнее любой человеческой модели. Именно поэтому dào 道 ускользает от объяснения и концептуализации [2].

Перевод, в свою очередь, рассматривает Дао как управляющий принцип мира, который мы не можем познать, то есть перевод прямо связан с русским и европейским мистицизмом, западным представлением о рациональности человека.

Для даосизма характерно подражание природе в поступках, стремление к недеянию (всё случится само, вмешиваться не нужно), восхищение естественным *путем существования* мира, стремление отказаться от идей справедливости, добра и зла. В непрерывном бытии до его концептуализации человеком нет ни добра, ни зла, ни справедливости. Единое (одна из характеристик dào 道, здесь уместно вспомнить Плотина) Лао-цзы в переводе описывает так:

«Тянется, не прерываясь ни на миг,
а по имени не назовешь.
Круг за кругом все в него возвращается,
а вещей там никаких нет». [4]

Здесь с Лао-цзы можно согласиться: в мире *как таковом* отсутствуют и имена, и время, и вещи. Все это появляется только вместе с человеком, который

* Другие примеры применения иероглифа доступны в электронном словаре: <https://www.trainchinese.com/v2/wordDetails.php?rAp=0&wordId=31858&tcLanguage=ru>

** Перевод Александра Кувшинова.

разграничивает реальность вокруг себя, всему присваивает имя, место в космосе и времени. Одну часть материи человек отделяет от другой, называет их вещами. Как только мы говорим некое слово, описывая реальность, мы её искажаем. Поэтому весь мир культуры оказывается в пространстве заблуждения, в отличие от западной модели рациональности, где перестройка реальности и её обрамление — важная особенность человека. Фёдор Тютчев писал: *«мысль изреченная есть ложь...»*. Это является прекрасной иллюстрацией мысли даосов.

Но «способ существования мира» — не единственное значение dào 道 в китайской философии. В это понятие вложены этические представления, причем пользуются этим термином не только даосы. Dào 道 становится способом жизни. Это не противоречит значениям, которые рассматривались. Если мир в совокупности обладает способом существования, то этим способом обладает и человек — на уровне вложенности в единый путь. Этическая философия Лао-цзы предполагает единство человека и природы, отказ от иллюзии обособленности человека (точка соприкосновения с доктриной буддизма). Лао-цзы предполагает отбросить то, что появляется в результате разделения мира на образы и идеи, стать *естественным* или *природным* [5].

В этой естественности содержится элемент, который приведет к появлению даосизма-религии и найдет отражение в конфуцианстве. Последний (на первый взгляд) выдвигает совершенно противоположные мысли о dào 道. Оно поможет четче понять многозначность иероглифа.

Обратимся к взгляду конфуцианства на dào 道 человека, чтобы сравнить эти положения с идеями даосов. Когда Конфуция спросили о том, какой путь (dào 道) необходим человеку, он ответил: *«Путь древних правителей был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали в соответствии с ритуалом»** [3]. В конфуцианстве dào 道 понимается уже как способ правильного, нравственного существования человека в обществе, правильный *путь человека*. Конфуцианские тексты, ставший в итоге канон китайской цивилизации, провозглашают особый мир, мир человеческой культуры, ритуала, мир нравственных и безнравственных поступков. В пределах установок даосизма такой взгляд невозможен, потому что иллюзорны сами понятия, составляющие основу конфуцианского учения.

В процессе развития китайской мысли образовался синтез представлений о dào 道. Конфуций описывал путь нравственного человека *в обществе*, dào rén 道人 (человеческий путь), а Лао-цзы — то, что изначальный путь существования мира сложнее (или проще) *всех человеческих понятий*. «Общество» мы можем воспринимать как человеческое понятие (возможно, иллюзорное, но оно является данностью на своем уровне), поэтому в рамках пути человека

возможны нравственные установки. Лао-цзы предлагает увидеть существование в неразрывном единстве, а Конфуций дает общественные наставления. Эти два вида Дао иногда сливаются друг с другом, но ни в первом, ни во втором случаях dào 道 не является самостоятельной сущностью, а используется ситуативно.

Прежде, чем мы перейдем к переводческой части и трансформации dào 道, важно обозначить культурологическое измерение китайской философии. Оно ярче укажет на разницу контекстов в использовании одного и того же символа. Конфуций и Лао-цзы предстают перед нами смотрящими по-разному на природу и *путь человека* в этом мире. Если для Конфуция путь человека может быть только в рамках культуры (wén huà 文化, человеческое преобразование мира, также обозначает культуру, дословно *«дорога языка»*), то Лао-цзы провозглашает ошибочность выделения человека из общего порядка мироздания. Культура для Лао-цзы — человеческое заблуждение относительно естественного хода вещей. Здесь подсвечивается внутренний конфликт китайской культуры между природным началом человеческого бытия и ростом влияния культуры на жизнь человека в эпоху Чжоу [5].

Ранее в тексте мы упоминали об искажениях, которые возникают в процессе перевода иероглифа dào 道 на европейские языки. Эти искажения объясняются фундаментальной разницей языковых и культурных контекстов языков Запада и китайским языком. Языки Запада — фонетические. В них можно составить новое слово из букв-звукослогов, если в этом слове есть необходимость. Даже японский язык имеет слоговую азбуку (кана), которая позволяет по слогам составлять слова. Через эту призму смотрят и на dào 道, представляя его как «Дао», некое изобретенное Лао-цзы слово, философский концепт. Упускается природа китайского языка и тот факт, что иероглиф dào 道 философ посчитал наиболее подходящим для выражения своих философских положений о мире как пути. Это не самостоятельное понятие, изобретенное даосами.

Сам Лао-цзы говорит о Дао прежде всего остального, указывая на то, что всё в этом мире, даже до мира как такового, порождается неким непознаваемым способом существования всех вещей:

«Не обладающий именем — начало Неба и Земли...» [4].

Запад превратил dào 道 в Дао. Стремление увидеть в dào 道 не описательный термин, а самостоятельный философский концепт, «Дао», приводит к искажению изначального смысла, отдаляет исследователя от понимания китайской культуры. Это превращает Лао-цзы в философа-мистика западного типа. Но можно ли на этой почве обвинить переводчиков и востоковедов в безграмотности? История перевода термина доказывает обратное.

Перевод функционального dào 道 в философское Дао окончательно закрепился в переводах XX века. Первые переводы на европейские языки были смыс-

* Перевод Леонарда Переломова.

ловыми адаптациями. Чтобы проследить этот путь, рассмотрим две традиции перевода dào 道. В качестве примера взяты английский, французский, не-

мецкий и русский переводы. В ранних переводах конца XIX и начала XX вв. dào 道 адаптировали под реалии языка перевода [9]:

Язык	Перевод	Переводчик
Английский язык	The Way (путь)	Дж. Легг
Французский язык	La Voie (путь)	Ж.-П. Абель-Ремюза
Немецкий язык	Der Sinn (значение, смысл)	Р. Вильгельм
Русский язык	Разум	Л. Н. Толстой

Мы видим относительное единство английского и французского переводов, разительный смысловой контраст немецкого и русского. Здесь можно увидеть отсутствие представлений о dào 道 как о самостоятельной философской концепции, попытку осмыслить китайскую философию в пределах европейской рациональности. Используются термины, разительно отличающиеся от китайского оригинала*. Так, у Л. Н. Толстого в «Мыслях мудрых людей на каждый день» читаем перевод:

«Разумъ, который можно уразумѣть, не есть вѣчный разумъ. Имя, которое можно назвать, не есть вѣчное имя. ...» [б. с. 56].

Появляется самобытный набор смыслов, обусловленных личностью переводчика и христианским

контекстом (вместо “пути” — или “разум, или “смысл”). Рецензии на перевод Р. Вильгельма также указывают на связь автора с современной ему немецкой философией, что создает новое прочтение оригинала. dào 道 понимается уже как «смысл», это создает фундаментальное противоречие с оригиналом.

В переводах XX века dào 道 переводится как Дао, предстает в качестве самостоятельный философский концепт. В XXI веке переводы-адаптации в европейских странах вышли из употребления. Так, уже в переводе Д. Кониси, написанном при поддержке Л. Н. Толстого, dào 道 называется Тао. Современные западные переводы также сохраняют этот способ перевода. Например:

Перевод и метаданные	Наименование dào 道
Dao De Jing (Random House Publishing Group, 2010; Ames & Hall); (английский перевод)	Dao
Tao Te King — Le livre de la Voie et de la Vertu (Les Carnets, 2010; Claude Larre); (французский перевод)	Tao
Tao Te Ching (Arkana, 1985, Richard Wilhelm) (немецкий перевод)	Dao

Мотиватором нового подхода выступила необходимость сохранить звучание китайского термина и прямо обозначить зависимость от китайских, а не европейских контекстов. Переводы XX века уже прямо обозначают, что для полного понимания текста необходимо изучать значение оригиналы.

Европейское «Дао» выступило компромиссом по отношению к китайскому оригиналу. Никакая адаптация не способна сохранить весь набор смыслов иероглифа [10]. С помощью комментариев и пояснений можно «сконструировать с нуля» понятие, близкое к многозначному dào 道, приблизить к китайской культуре массового читателя.

Изучение китайской философии и культуры без знания языка открывает исследователю не китайскую мысль, а только её отражение в мире европейской рациональности. Это неизбежно порождает искажения.

* В переводах-адаптациях dào 道 использованы самые разнообразные аналоги, выражающие культурные искажения перевода. В английских адаптациях читаем подобранные переводчиками аналоги: God (Бог); The Providence (Провидение); The Way (Путь); The Principle (Принцип); The Reason (Причина); The doing (Делание); IT (Оно); Nature (Природа) и так далее. Широкий сред переводов предоставлен веб-проектом «BUREAU OF PUBLIC SECRETS» [9].

Задача конструирования «аутентичного перевода» представляется не только невыполнимой, но и бессмысленной. Без проникновения в пространство языка оригинала невозможно даже частично понять объект исследования. Переводы dào 道 как “разум” или “Бог” оказываются ценны скорее как примеры китайской философии в преломлении европейского мышления.

Мы лучше видим культуру через её язык и сам язык влияет на культуру, поэтому любой перевод — это опыт реконтекстуализации [10]. Дао на Западе (в частности, в разных культурах Запада) обретает новые смыслы и контексты, его описывают новым языком, оно находит свои культурные коннотации. С помощью перевода китайские термины могут решать экзистенциальные задачи той культуры, которая принимает текст Лао-цзы, помимо того, что и внутри китайской культуры dào 道 постоянно переосмысливается. На этом примере особенно хорошо просматривается адаптивная функция текстов культуры, которые обрастают новыми коннотациями в новых культурных обстоятельствах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ван Сяоцзюнь, Юй Цзыбо. Перевод «Дао Дэ Цзин» с точки зрения теории межъязыкового перевода и его влияние на культуру // Власть истории — История власти. 2023. № 50. С. 20–27.
2. Каратаев Э. Т. Анализ категории «Дао» как основополагающей категории даосизма // Вестник науки. 2024. № 2. С. 466–471.
3. Конфуций. Лунь юй / перевод с древнекитайского и комментарии Леонарда Сергеевича Переломова. М.: Восточная литература, 2001. 588 с.
4. Лао-цзы. Дао дэ Цзин / Перевод с древнекитайского и комментарии Александра Кувшинова, изд. 4-е, пер. и доп. М.: Профит стайл. 2001. 169 с.
5. Мархель Е. Ю. Даосизм и конфуцианство как альтернативные пути развития древнекитайского общества // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 384. С. 50–52.
6. Мысли мудрых людей на каждый день / переводчик и составитель гр. Л. Н. Толстой. М.: Художественная литература, 1990. 386 с.
7. Николаев Д. В. Дао как феномен китайской философии и культуры // E-Scio. 2021. № 1. С. 524–529.
8. Проект «Гутенберг». Дао дэ Цзин в оригинале с параллельным английским переводом [Электронный ресурс]. URL: <https://www.gutenberg.org/files/49965/49965-h/49965-h.htm> (дата обращения: 20.05.2025).
9. Собрание переводов первой главы «Книги о Пути и Славе». Веб-проект «BUREAU OF PUBLIC SECRETS» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bopsecrets.org/gateway/passages/tao-te-ching.htm> (дата обращения: 20.05.2025).
10. Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. М.: Corpus, 2015. 736 с.

УДК 376.3

Мехтенев В. И.

Мехтенев Вячеслав Игоревич — магистрант Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург; slava.mekhtenv@bk.ru

ОБУЧЕНИЕ ДЕТЕЙ С НАРУШЕНИЕМ ЗРЕНИЯ В УСЛОВИЯХ МУЗЕЯ: ОБЗОР СУЩЕСТВУЮЩИХ ТЕХНОЛОГИЙ И ПРАКТИК

В статье раскрывается понятие «музейная педагогика», описывается история возникновения этой отрасли педагогики. Сравниваются условия образования в музее для норматипичных детей и обучающихся с нарушением зрения. Представлен обзор современных технологий обучения в музейном пространстве детей с нарушением зрения. Сделаны следующие выводы: описанные технологии используются лишь на продвинутых инновационных музейных площадках, общей же массе музеев такое оборудование недоступно; мало применяется в современной музейной педагогике осязательный опыт; для грамотной организации образовательной деятельности музеям сегодня не хватает специалистов в области инклюзивного образования.

Ключевые слова: музей, музейная педагогика, образование, инклюзивное образование, дети с нарушением зрения.

V. I. Mekhtenev

TEACHING CHILDREN WITH VISUAL IMPAIRMENTS IN A MUSEUM SETTING:
A REVIEW OF EXISTING TECHNOLOGIES AND PRACTICES

This article explores the concept of “museum pedagogy” and describes the history of this field of study. It compares educational conditions in museums for typically developing children and students with visual impairments. A review of modern technologies for teaching children with visual impairments in museum settings is presented. The following conclusions are reached: the described technologies are used only in advanced, innovative museum spaces, while such equipment is unavailable to most museums; tactile experiences are rarely used in modern museum pedagogy; and museums currently lack specialists in inclusive education to effectively organize educational activities.

Keywords: museum, museum pedagogy, education, inclusive education, children with visual impairments.

Музейная педагогика является довольно молодой дисциплиной, несмотря на то, что практика введения музейных коллекций для обучения в высшие учебные заведения началась в Европе ещё в XVII веке. Первый опыт внедрения музейных коллекций в образование в значении социализирующей функции был реализован в 1683 году в университете Оксфорд, что и положило начало музейной педагогике [2, С. 36–42].

Важным этапом в развитии музейной педагогики и интерактивных музейных практик является создание на рубеже XIX–XX веков концепции музея как учреждения для обучения людей. В последующем можно наблюдать дальнейшее расширение функций музея. А. Лихтварк первым высказал идею о том, что человек в музее не только обучающийся, но и активный участник диалога или сократической беседы. Затем к этой точке зрения присоединился немецкий педагог Г. Кершенштейнер, который создал на основе этих идей концепцию особой музейной экспозиции, которая воплотилась в музее в Мюнхене [4].

Сам термин «музейная педагогика» появился позже. Он был предложен Г. Фронгенталем в 1931 году в работе «Музей-образование-школа». В ней автор описал, каким образом должна быть реализована музейная педагогика. Важная роль в ней отводилась дисциплине. Дисциплинарная составляющая заключалась в основном в подготовке к по-

сещению музея и в закреплении учебного материала. Учитель в контексте музейной педагогики представлялся в качестве участника образовательного и музейно-педагогического процесса [10].

Музейная педагогика формировалась на стыке таких наук, как музееведение, педагогика и психология. Сегодня музей рассматривается также в качестве образовательного учреждения. Ему отводится большая роль в образовательном процессе. Музей посредством педагога воздействует на интеллектуальную, эмоциональную и нравственную сферу обучающихся. Он развивает чувственное восприятие и познавательный интерес. Музейный экспонат и музейное пространство служат наглядным пособием для учеников, ведь им нужно воспринимать не только текст, но и наглядно видеть объект изучения [6].

Сегодня музеи реализуют свою экспозиционную и педагогическую деятельность для разных возрастных групп. Активной целевой аудиторией являются дети. Проблемным и не до конца решённым вопросом остается взаимодействие с детьми с особыми образовательными потребностями. В данной статье речь пойдёт о детях с нарушениями зрения. Взаимодействие и освоение слепыми детьми экспонатов музея происходит через сложившиеся представления о мире и сохранённые органы чувств. Под сохранёнными органами чувств людей с нарушением зрения понимаются осязание, обоняние и слух.

Как и у всех детей, у детей с нарушением зрения следует развивать интеллектуальную, эмоциональную и нравственную сферу.

Для лучшего восприятия информации детям с нарушением зрения необходимо эмоционально окрашенное отношение к миру. В данной ситуации следует учитывать, что ребёнку легче воспринимать информацию, если у него нет тяжёлых или множественных нарушений развития. Однако нередко случается, что нарушение зрения сопровождается умственной отсталостью, детским церебральным параличом и другими заболеваниями. Сегодня в музейной практике для детей с нарушением зрения уже много предпринято: используется тифлокомментирование, аудиогиды, восприятие информации об экспонате через напечатанный на табличках шрифт Брайля или же предлагается его познать на ощупь.

Вопросы изменения дизайна музейной экспозиции в зависимости от отношения к проблемам чувственного и эстетического восприятия людей рассматривает Т. В. Шоломова. Эти виды восприятия должны развиваться и у людей с условной нормой развития, и у людей с ограниченными возможностями здоровья. Когда-то в музеях можно было трогать экспонаты, но в XIX веке всё кардинально изменилось под воздействием множества факторов, связанных с политикой, наукой, эстетикой и с прочими социально-культурными явлениями. Процессы эстетического восприятия тоже поменялись, они стали более интеллектуальными и дистанционными. Основой эстетического постижения музейного объекта и экспозиции для обычных людей стало созерцание, а главным его инструментом — зрение. Но это преимущество, есть не у всех категорий людей.

Осязательное восприятие при взаимодействии с музейными экспонатами тоже немаловажно. Для людей с нарушением зрения оно весьма информативно. Особенно это касается процессов восприятия скульптуры [9, с. 169]. Известно, что чувственное восприятие у незрячих развивается преимущественно через слух и обоняние, но немаловажную роль здесь играет осязание. Слепому человеку легче воспринимать музейный объект, если он не только слышит рассказ об этом предмете, но и имеет возможность его потрогать, что выступает у этой категории людей заменой наглядного восприятия. Однако этот осязательный опыт мало используется в современной музейной педагогике, несмотря на то, что тактильные экспонаты все же имеются. Эстетическое восприятие больше формируется через рассказы, прочтение книг на шрифте Брайля, а также информацию об экспонате на специальных табличках.

Д. Д. Родионов и А. А. Побожаква приводят примеры следующих технологий для людей с ограниченными возможностями здоровья, в том числе, для незрячих. Они описывают опыт музея Лувра в ярком проекте «Музей без правил». Осязательная

галерея, открытая в 1995 году и актуальная по сегодняшний день, демонстрирует новый подход к музейному образованию и инклюзии. Выставка была придумана специально для слабовидящих.

Исследователи Д. Д. Родионов и А. А. Побожаква приводят и другой уникальный случай из музейной педагогики. В 2015 году в мадридском музее Прадо появилась первая в мире выставка картин художников, написанных специально для слепых людей. Текстуры картин позволяли с помощью пальцев считывать образы. Там были картины таких художников, как Эль Греко (произведения «Рыцарь с рукой на груди», «Зонтик»), Франциско Хосе де Гойя-и-Лусьентес (произведение «Кузница великана»), Диего Родригес де Сильва-и-Веласкес и др. Все произведения были выполнены с помощью 3-D принтеров [7, С. 2].

Ещё одним значимым примером заботы о людях с ограниченными возможностями здоровья является карта сенсорной безопасности, созданная на базе Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина. На ней отображаются зоны с минимальной и умеренной сенсорной нагрузкой на организм; показаны кассы, столовая, гардероб, камеры хранения и т. п. Там же прописаны правила посещения музея: что можно делать (например, сидеть на полу, рисовать простыми карандашами, слушать аудио и видео гайды по музею и т. п.), что нельзя предпринимать (например, дотрагиваться до экспонатов, приходить с едой и напитками, говорить по мобильному телефону, бегать, фотографировать со вспышкой). Относительно запрета трогать экспонаты руками следует отметить, что эта мера не решает проблемы слабовидящих и незрячих. В данной ситуации не учтено, что слепым людям мало аудиальной информации, поэтому лучшим решением музея будет ввести не только аудиогиды, но и тактильные копии экспонатов, которые можно физически ощутить.

По мнению О. И. Кокоревой и А. В. Прошкиной неплохой альтернативой очному походу в музей для детей с нарушением зрения является виртуальное его посещение, реализованное через сайты музеев, где музейная композиция сочетается со звуковым сопровождением и комментированием. Это своеобразный способ познания социального мира для детей с нарушением зрения, для которого понадобится не только мультимедиа аппаратура, но и подробный анализ ситуации на предполагаемой экспозиции в музее [5]. Следует также отметить, что в разработке этих виртуальных экскурсий для людей с нарушением зрения должны быть задействованы педагоги-психологи с инклюзивной подготовкой.

Н. А. Вревская в одной из своих статей рассматривает следующие образцовые музеи и их инновационные технологии в области инклюзивной педагогики. Музей Виктории и Альберта в 2001 году создал перспективный план своего развития. Одним из главных направлений перспективного планирования была задача сделать музеи более доступным

для людей с особенностями. В этот план входили не только реконструкция исторического памятника, но и установка материально-технической базы, в которую должно было войти всё для визуального восприятия, а также тактильные экспонаты, пандусы, шрифты Брайля на специальных табличках. В этих табличках допускался дополнительно плоскостной текст для слабовидящих. Предполагалось также предоставление аудио-гидов с тифлокомментированием. Кассы по высоте намеревались адаптировать для всех категорий населения. В адаптивную среду германского музея гигиены в Дрездене дополнительно были введены пандусы, тактильное управление лифтами и тактильная навигация, видеогид на языке жестов, что также указывало на ориентацию на слабослышащих людей [3]. Сегодня такие средства используются в большинстве современных культурных и образовательных учреждений.

П. В. Абрамова и А. А. Побожаква формулируют следующие рекомендации по организации обучения детей в музее с нарушениями зрения.

1. Необходимо предусмотреть тактильные копии музейных экспонатов в количестве 3–4 штук, которые могут храниться в специальном месте и выноситься экскурсоводом для занятия.

2. Тактильные копии экспонатов и тактильные иллюстрации могут создаваться в разных техниках искусства, но при этом они должны передавать суть объекта.

3. Использовать во время экскурсии тифлокомментирование, лаконично, но точно и чётко описывать экспонат.

4. Применять другие тактильные средства информирования о специальных зонах и правилах поведения: тактильные таблички, знаки, маркеры, словесные подсказки, которые оповещают, какие экспонаты можно трогать, и где находится безопасная для передвижения зона.

5. Обеспечить безопасность также в музейно-экспозиционном пространстве: чтобы посетители с нарушением зрения не травмировались, важно учитывать и указывать также расположение экспонатов.

6. Использовать современную материально-техническую базу: электронные лупы, планшеты или смартфоны, при помощи которых слабовидящий человек может постичь изображение, увеличив его масштаб.

7. При возможности или необходимости можно предоставить тьютора — сопровождающего для незрячего человека [1].

Таким образом, в статье на примере известных музеев сделано обобщение существующей инклюзивной практики в музейной педагогике. Сегодня в музейной педагогике и в работе со слабовидящими и незрячими детьми наиболее применяемыми являются следующие технологии: тифлокомментирование, аудиогиды, рельефные изображения картин и других экспонатов, тактильные таблички со шриф-

том Брайля. В меньшей степени развиты мультисенсорный подход, рельефные панно, музейные экспозиции, созданные с помощью печати на 3-Д принтере, датчики и кьюар коды, при наведении на которые появляется информация о картине или экспонате. Эти технологии внедрены в экскурсионно-образовательную жизнь лишь продвинутых инновационных музейных площадок, общей же массе музеев такое оборудование недоступно. Мало используется в современной музейной педагогике осязательный опыт. Не хватает также специалистов в области инклюзивного образования.

Образовательный потенциал музейной экспозиции и временных выставок для школьников с нарушениями зрения должен быть ориентирован на то, чтобы обеспечить равный доступ для всех к учебной деятельности в стенах музея. Слабовидящим и незрячим детям должно быть доступно искусство наравне со сверстниками. Дело здесь не только в получении услуги и эстетическом удовольствии, но и в необходимости всестороннего развития личности ребенка независимо от того, есть у него особенности или нет. Произведения искусства, музейное пространство и музейное обучение должны быть доступны всем, в том числе людям с ограниченными возможностями здоровья. Качество предоставляемых услуг и профессиональное проявление заботы о людях с ограниченными возможностями является маркером социально-экономического развития общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамова П. В., Побожаква А. А. Адаптация культурно-образовательной деятельности музея для незрячих и слабовидящих посетителей // Вестник СПбГИК. — 2023. — № 4 (57). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/adaptatsiya-kulturno-obrazovatelnoy-deyatelnosti-muzeya-dlya-nezryachih-i-slabovidyaschih-posetiteley> (дата обращения: 04.12.2025).
2. Буров Н. В. Современный музей: от просветительства к образовательно-воспитательной деятельности современного музея // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. — 2010. — № 1. — С. 36–42.
3. Вревская Н. А. Особенности построения экспозиции в музеях Великобритании для слепых и слабовидящих людей // Молодой ученый. — 2017. — № 14 (148). — С. 675–678. URL: <https://moluch.ru/archive/148/41498> (дата обращения: 04.12.2025).
4. Ильинская Н. И. Образовательные традиции художественных музеев России конца XX — начала XXI в. (на примере государственного русского музея): автореферат дис. ... докт. пед. наук. — М., 2012. — 18 с.
5. Кокорева О. И., Прошкина А. В. Развитие социального взаимодействия детей с нарушением зрения в виртуальном музейном пространстве // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. — 2015. — № 4 (16). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/razvitie-sotsialnogo-vzaimodeystviya-detey-s-narusheniem-zreniya-v-virtualnom-muzeynom-prostranstve> (дата обращения: 05.12.2025).
6. Макарова Н. П. Деятельность детского музея как фактор становления образовательной среды для младших школьников: дис. ... докт. пед. наук. — Самара, 2000. — 254 с.

7. Родионова Д. Д., Побожжакова А. А. Современные интерактивные технологии в музее для людей с ограниченными возможностями здоровья // Ученые записки музея-заповедника «Томская Писаница». — 2016. — № 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennye-interaktivnye-tehnologii-v-muzee-dlya-lyudey-s-ogranichennymi-vozmozhnostyami-zdorovya> (дата обращения: 30.11.2025).
8. Садыкова Р. Г. Музейная педагогика и ее образовательные возможности в эстетическом развитии детей с ОВЗ по зрению // Человек в мире культуры. — 2016. — № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/muzeynaya-pedagogika-i-ee-obrazovatelnye-vozmozhnosti-v-esteticheskom-razvitii-detey-s-ovz-po-zreniyu> (дата обращения: 23.09.2025).
9. Шоломова Т. В. Эстетика экспонирования: современные принципы организации музейной среды // Эстетические проблемы дизайна среды: сборник статей, Москва, 22–23 ноября 2024 года / Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, философский факультет, кафедра эстетики. — Москва, 2024. — С. 169–180. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=75341538>.
10. Юхневич М. Ю. Я поведу тебя в музей: учеб. пособие по музейной педагогике. — М.: Б.и., 2001. — 223 с.

УДК

Огудов С. А.

Огудов Сергей Александрович — кандидат филологических наук,
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского;
s.ogudov@gmail.com

МАТЕРИАЛЫ О ТВОРЧЕСТВЕ А. А. ТАРКОВСКОГО В АРХИВЕ БУМАЖНЫХ ДОКУМЕНТОВ ГОСФИЛЬМОФОНДА. ЧАСТЬ 2*

Статья посвящена описанию материалов из архива Госфильмофонда, относящихся к фильмам А. А. Тарковского «Солярис», «Зеркало» и «Сталкер». Кроме того, в публикации обозначены все материалы из персонального досье Тарковского (в том числе пресса о фильмах «Ностальгия» и «Жертвоприношение»). Среди описанных источников литературные и режиссёрские версии сценариев, монтажные листы, студийные документы, стенограммы обсуждений на студии «Мосфильм» и пресса на разных языках.

Ключевые слова: архив, киносценарий, режиссёр, пресса, кинематограф.

S. A. Ogudov

MATERIALS RELATED TO A.A. TARKOVSKY'S WORKS
IN THE PAPER DOCUMENTS ARCHIVE OF GOSFILMOFOND. PART 2

The article is devoted to the description of materials from the Gosfilmofond archive related to A. A. Tarkovsky's films «Solaris», «Mirror» and «Stalker». The publication also includes characteristics of Tarkovsky's personal dossier (the press about the films «Nostalgia» and «The Sacrifice»). The sources described are screenplays and shooting scripts, editing scripts, studio documents, transcripts of discussions at the «Mosfilm» studio, and press in various languages.

Keywords: archive, screenplay, director, press, cinema.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–01588, <https://rscf.ru/project/24–28–01588/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Настоящая публикация представляет собой продолжение описи бумажных документов из Госфильмофонда России, посвящённых творчеству Андрея Тарковского. Первая её часть включала перечень источников, относящихся к фильмам «Каток и скрипка», «Иваново детство» и «Андрей Рублёв» (Огудов С.А. Материалы о творчестве А. А. Тарковского в архиве бумажных документов Госфильмофонда // АСТА ERUDITORUM. 2024. № 46. С. 120–128). Во второй части, помимо источников, связанных с более поздними фильмами Тарковского, снятыми в СССР («Солярис», «Зеркало» и «Сталкер»), описан материал, относящийся к его зарубежным постановкам. В Госфильмофонде отсутствуют отдельные дела фильмов «Ностальгия» и «Жертвоприношение», поскольку бумажный архив специализирован на истории отечественного кино. Тем не менее, соответствующие материа-

лы собраны и помещены в персональное досье Тарковского. Как видно из описи, в Госфильмофонде хранится гораздо меньше прессы о фильмах, снятых режиссёром после «Андрея Рублёва», что, по-видимому, отражает ситуацию их недостаточной доступности советскому зрителю и в то же время «непонятности» широкой аудитории, вызванной усложнением философской проблематики и киноязыка. Настоящей публикацией завершается работа по описанию документов из Госфильмофонда России, раскрывающих разнообразные аспекты творчества Тарковского. Мы рассчитываем, что архивные документы станут теперь более доступны исследователям. Кроме того, мы надеемся, что публикация будет свидетельствовать о большом и кропотливом труде по сохранению исторического материала, проделанном сотрудниками Госфильмофонда.

Солярис (единица хранения 2348)

1.	Солярис. Монтажная запись художественного кинофильма // Реклафильм. М., 1973. 65с.	Печатный текст	1 экз.	1973
2.	Солярис. Монтажный лист (две серии). Мосфильм, 1972. 98 Л.	Машинопись	2 экз.	1972
3.	Метражный лист. 03.05.1972 3 Л.; Разрешительное удостоверение № 2139-Р/72 1 Л. (2 экз.)	Машинопись	2 экз.	1972
4.	Справка (проверка копии 1 варианта фильма). 4 Л.	Машинопись	1 экз.	
5.	Акт о выпуске на экран художественного двухсерийного фильма «Солярис» киностудии «Мосфильм». 1 Л.	Машинопись	1 экз.	1972
6.	Фото (на съемках фильма)	Фото	1 шт.	1972

7.	Анонсы: Evening News.03.05.1973, Time Out 04–10.05.1973; Time Out 27.04–03.05 (ксерокопии); анонсы: Evening Standrd, Evening News, Kensington Post and News 4, Films and Filming; Брошюра: Solaris. Curzon Cinema; Буклеты: Solaris; Solaris 1–2.1972; VPS presents: Solaris (брошюра, ксерокопия); Funke Ch. Solaris // Kino DDR. Pressbulletin. 1974. № 9 (2 экз.); Solaris. Publikumsgruppe: Utopischer Film; Studiokino. Solaris (буклет).	Печатный текст, вырезки, ксерокопии	14 экз.	1972–1974
8.	Зарубежная пресса: Hofmann H. Zukünftiges in dichter Nähe zur Gegenwart // Nationalzeitung Berlin. 10.10.1974; Solaris // Mitteldeutsche Neueste Nachrichten (Leipzig). 15.09.1974; H. U. Geheimnisse der Menschenseele. Der Film “Solaris” von Andrej Tarkowski // Neue Zeit (Berlin). 26.09.1974; Koch G. Via Zukunft in die Vergangenheit. Tarkowskij’s “Solaris” und andere sowjetische Filme im Kommunalen Kino. 27.12.1974; Solaris // Tribüne (Berlin). 08.08.1976.	Печатный текст	5 экз.	1974–1976
9.	Советская пресса: Там нас ждёт неизвестное (беседу с А. Тарковским вёл Г. Иноземцев) // Труд. 09.09.1971; Снимается «Солярис» // Биробиджанская Звезда.20.08.1972; Тайны «Соляриса» // Молодежь Азербайджана (Баку). 04.08.1970; Константинов Б., Михайлов Д. «Солярис», или оправдание кинематографа // Знамя юности (Минск). 20.04.1973; Портнов В. Сюжет и лента // Бакинский рабочий. 25.02.1973; <Без заголовка> // Ленинградская правда. 31.05.1972; Матвеев Е. Героиня фильма «Солярис» // Московская правда. 14.07.1972; Звёзды близко // Московский комсомолец. 28.05.1972; Воловинский Ю. Молчание полного зала // Вечерняя Пермь. 03.03.1973; В главной роли Банионис... // Советская Литва (Вильнюс). 28.09.1971; Среди звёзд ждёт неизвестное (беседу с А. Тарковским вёл Г. Иноземцев) // Вечерняя Пермь. 29.07.1971; Духина В. «Солярис» в Японии // Советская культура. 28.12.1971; <Без заголовка> //Московский комсомолец. 11.07.1971; «Солярис» — без экзотики (диалог с режиссёром вёл Н. Абрамов) // Литературная газета. 04.11.1970; Ханютин Ю. Остров в океане. О новом фильме Андрея Тарковского «Солярис» // Комсомольская правда. 12.02.1973 (2 экз.); Нилин А. Возможность невозможного // Неделя. 04.03.1973; Тюрин Ю. Фантастика на экране // Социалистическая Якутия. 28.02.1973; Маскина Н. «Солярис»: киновариант Тарковского // Красное знамя (Томск). 04.04.1973; Шафиков Г. Земное притяжение совести. Заметки о фильме «Солярис» // Ленинец (Уфа).06.03.1973; Обсуждается новый фильм Андрея Тарковского (участники: В. Катц, Г. Михайлова, В. Васильева, Ю. Спасский) // На смену (Свердловск). 20.03.1973; Пондопуло Г. Познание «неизвестного» и «тайна» человека. О фильме Тарковского «Солярис» // Московская правда. 21. 02.1973 (2 экз.); Сокол Э. «Солярис» // Молодёжь Эстонии (Таллин). 24.03.1973; Что нам «Солярис»? Евгений К. А будет ли дождь? Сафронов А. Сохранить себя. Малинин П. Пусть Хари живёт // Ленинец (Иваново). 31.03.1973; Любушин В. Диалог с неизвестным. О фильме А. Тарковского «Солярис» // Ленинское знамя (Петропавловск). 24.03.1973; Брокш Э. Репетиция, дубль, репетиция // Литературная газета. 29.09.1971; Малышев А. С чего начинается гуманизм // Советская Калмыкия (Элиста). 19.04.1973; Волков В. Во имя человека // Вечерний Свердловск. 27.02.1973; Снимается «Солярис» // Молодой ленинец (Волгоград).29.02.1972; Коган Л. Космос людей //Уральский рабочий (Свердловск). 28.02.1973; Бацер Ис. Всегда возвращаться на Землю. Заметки о кинофильме «Солярис» //Ленинская правда. 03.03.1973; Виноградов В. На Земле и на Солярисе// Баку (вечерний выпуск). 27.02.1973; Леон Б. Космос начинается с Земли. Рецензия на фильм «Солярис» // Голос Риги.27.03.1973; Лепский Ю. Солярис. Ответ на два «почему» после фильма А. Тарковского // Молодой дальневосточник (Хабаровск). 31.03.1073; Кривошеева Т. Человеку нужен человек // Комсомолец Забайкалья (Чита). 08.03.1973; Захарова Е. «Мадонной невидимой совесть...» // На смену! (Свердловск). 21.02.1974; Шибаева Л. Человеку нужен человек. Разговор с приятелем о фильме «Солярис» // Комсомолец (Ростов на Дону). 07.03.1973; Осипов М. Тепло родной земли // Орловская правда.29.03.1973; Андрей Тарковский, кинорежиссёр // Приложение к «Известиям» «Неделя».14.03.1972; Ракета у горы Кошка // Правда. 05.05.1973; Нестеров А. «Солярис» // Комсомолец Киргизии. 24.02.1973; Громова А. Бесплодный спор с романом // Литературная газета. № 10. 07.03.1973; Туровская М. Нет, в согласии с замыслом фильма// Литературная газета. № 10. 07.03.1973; Курченко А. Доказывать и не соглашаться, искать и мыслить...// Советская музыка. № 5. 1974. С. 51–59; Зачем прошлое встречается с будущим? (беседу с Тарковским ведёт и комментирует О. Евгеньева) // Искусство кино. 1971. № .11. С. 96–101; В помощь сельскому киномеханику (Солярис). Рекламфильм.	Печатный текст, машинопись	59 экз.	1970–1976

	Переводы из зарубежной прессы: Свой среди чужих, чужой среди своих // Ное Цайт (ГДР). 14.08.1975; Х. Л. Солярис // Ставангер афтенблад (Норвегия). 15.05.1975; Траппеннис Л. Бельгийская пресса о фильме «Солярис» // Лаатсте ниус. 15.11.1974; Зегерс И. <Без заголовка> // Беланг ван Лимбург. 09.11.1974; <Без заголовка> // Либр Бельжик. 14.11.1974; <Без заголовка> // Дерьнер Ор. 14.11.1974; Лейрен Ж. // Пуркуа Па. 14.11.1974; <Без заголовка> // Драпо Руж. 14.11.1974; <Без заголовка> // Ля ситэ. 14.11.1974; <Без заголовка> // Эко де ля бурс. 14.11.1974; <Без заголовка> // Ревю Стар энд Синема. 11.1974; Лауро А. Солярис // Диариу ди Нотисиаш (Португалия). 06.05.1976.			
--	--	--	--	--

Зеркало (единица хранения 3235)

1.	Зеркало. Монтажные листы. Мосфильм, 1974. 97 Л.	Машинопись, ксерокопия	2 экз.	1974
2.	Мишарин А., Тарковский А. Белый день... (Исповедь). Литературный сценарий. 2-й вариант. Мосфильм, 1968. 71 Л.	Машинопись	1 экз.	1968
3.	Разрешительное удостоверение № 2294/74. 12.11.1974. 1Л.	Машинопись	3 экз.	1974
4.	Метражный лист. 11.11.1974. 1 Л.	Машинопись	1 экз.	1974
5.	Акт о выпуске на экран полнометражного фильма «Зеркало» 10.09.1974. 1 Л.	Машинопись	1 экз.	1974
6.	Приложение к монтажным листам (список актёров)	Машинопись	1 экз.	
7.	Служебная записка. Генеральному директору киностудии «Мосфильм» Сизову Н. Т. от главного редактора Главной сценарной редакционной коллегии	Машинопись	1 экз.	1974
8.	Регистрационная карточка на кинофильм «Зеркало». 12.11.1974	Машинопись	1 экз.	1974
9.	Отюгова Т., Хидекель Р. «С той стороны зеркального стекла...» // Смена (Ленинград). № 141. 18.06.1975; Каурдаков Л. Трещины на «Зеркале» // Вечерний Новосибирск. 05.04.1976; Попов В. В кривом зеркале // Вечерний Свердловск. 23.04.1976; Тубин Я. В зеркале искусства // Вечерний Свердловск. 23.04.1976; Никишов Ю. Зеркало // Калининская правда. 13.10.1976; * Кириллова Н. О времени и о себе // Магнитогорский рабочий. 28.09.1976; Лепский Ю. Ветер времени. О фильме Андрея Тарковского «Зеркало» // Молодой дальневосточник (Хабаровск). 27.03.1976; Мартынович Н. Реализм и фантастика // Курортная газета (Ялта). 17.01.1975; Алексеева А. Субъективизм — зеркало кривое... // Горьковская правда. 15.04.1976; «Белый, белый день...» // Труд. 09.12.1973; Баулин В. Новый фильм Андрея Тарковского // Черноморская здравница (Сочи). 12.01.1974; Котова Г. День на «Мосфильме» // Комсомольская искра (Владимир). 08.09.1974; Баулин Вл. Новый фильм Андрея Тарковского // Вечерняя Пермь. 29.11.1973; Искусство кино. № 6. 1976 (с. 96); Зеркало (в помощь сельскому киномеханику). Реклам-фильм. 1975 (2 экз.); Переводы из зарубежной прессы: Советские фильмы на экранах мира // Люксембургер Ворт (Люксембург). 12.09.1975; Meier-Rust K. Konformität und ein Anklang an «Amarcord» // Neue Zürcher Zeitung. Zürich (Schweiz). 27.06.1975.	П е ч а т н ы й текст, машинопись	17 экз.	1975–1976

Сталкер (единица хранения 4022)

1.	Стругацкий А., Стругацкий Б. Сталкер. 2-й вариант литературного сценария «Машина желаний». 66 Л.	Машинопись	1 экз.	1977
2.	Стругацкий А., Стругацкий Б. Сталкер. Литературный сценарий двухсерийного фильма. Таллин, 1977. 3-й вариант. 67 Л.	Машинопись	1 экз.	1977
3.	Стругацкий А., Стругацкий Б. Сталкер. М., 1977. 4-й вариант. 57 Л.	Машинопись	1 экз.	1977
4.	Стругацкий А., Стругацкий Б. Сталкер. Сценарий двухсерийного фильма. 5-й вариант. М., 01.1978. 54 Л.	Машинопись	1 экз.	1978
5.	Сталкер. Режиссёрская разработка сценария по мотивам одной из глав повести А. и Б. Стругацких «Пикник на обочине». Мосфильм, 1976. 90 Л.	Машинопись	1 экз.	1976
6.	Сталкер. 2 серии. Режиссёрская разработка. 2-й вариант. Мосфильм, 1978. 97 Л.	Машинопись	1 экз.	1978
7.	Сталкер. Монтажные листы. Мосфильм, 1979. 91 Л.	Машинопись	2 экз.	1979

8.	Разрешительное удостоверение № 2177-Р/79. 07.07.1979 (фильм + рекламный ролик)	Машинопись	4 экз.	1979
9.	Служебные записки: генеральному директору киностудии «Мосфильм» Сизову Н. Т. от Павленка Б. В. 16.04.1979; Начальнику Главного управления кинофикации и кинопроката Белову Ф. Ф. от Богомолова А. В. 10.05.1979.	Машинопись	2 экз.	1979
10.	Метражный лист. 07.06.1979.	Рукопись	1 экз.	1979
11.	Список используемых музыкальных произведений. 2 Л.	Машинопись	1 экз.	1979
12.	Список исполнителей главных ролей. 1 Л.	Машинопись	1 экз.	
13.	Рекламный материал: Stalker (4 экз.+ 1 экз.); анонс, Мексика (ксерокопия); анонс (немецкий язык); анонс (IX форум молодого кино в Зап. Берлине, 1981); Stalker // Kino DDR № 5/81. Progress Pressebulletin. С.36–43.	Вырезки, ксерокопии, печатный текст	9 экз.	-
14.	Осипов М. В мире фантастики. Кинообозрение // Орловская правда. 19.08.1980; Трофимова С. Кого вести в Зону? // Кузнецкий рабочий (Новокузнецк). 22.05.1980; «Сталкер» // Московская кинонеделя. 18.05.1980; Яковленко И. Перед дверью, в которую ты войдешь // Молодёжь Молдавии (Кишинёв). 07.08.1980; Церетели К. Проводник в неизведанное // Заря Востока (Тбилиси). 12.07.1980; Павлов Д. Драма, фантастика, приключения // Ленинградская правда. 24.05.1980; Назиров Р. Перед лицом тайны // Вечерняя Уфа. 01.08.1980; Мухина И. Дорога в никуда // Горьковская правда. 24.05.1980; Эльманович Т. Узни желаний // Молодёжь Эстонии (Таллин). 14.07.1979; Хазин Л. «Сталкер» // Горьковский рабочий. 26.05.1980; Камнев Ф. Фантастика на библейские темы. О фильме «Сталкер» — откровенно // За науку Сибири (Новосибирск). 12.02.1981; Полев Л. Нравственный урок // За науку Сибири (Новосибирск). 17.07.1980; Петров С. В поисках истины // За науку Сибири (Новосибирск). 17.07.1980; Ревич В. Эти странные существа в скафандрах // Советская культура. № 44. 02.06.1981; Клименков М. По кругам ада. Размышления о фильме А. Тарковского «Сталкер» // Биробиджанская звезда. 10.1980; Тубин Я. Столкновение с будущим // Вечерний Свердловск. 30.05.1980; Сокол Э. Современная сказка? На экранах — фильм режиссёра Андрея Тарковского «Сталкер»; Отюгова Т., Хидекель Р. Любить человека... // Смена (Ленинград). 02.08.1980; Сталкер // Московскийсомолец. 02.06.1977.	Печатный текст	19 экз.	1977–1981

Тарковский А. А. Персональное досье (Единица хранения 1056-1)

1.	Андрей Арсеньевич Тарковский. Жизнь в фотографиях. Cinema Line, 2003. 42 с.	Печатный текст	1 экз.	2003
2.	Искусство кино. № 11. 1962 (Тарковский А. А. Между двумя фильмами. С. 82–84)	Печатный текст	1 экз.	1962
3.	Тарковский-95: Статьи и интервью. Под. ред. Е. В. Анохиной М.: ВГИК, 1995. 100 с.	Печатный текст	1 экз.	1995
4.	А. Тарковский. Из пролога к фильму об Андрее Рублеве (фрагменты). Запечатленное время (фрагменты). 26 Л.	Машинопись	1 экз.	-
5.	Habič, Barbara. Andrej Tarkovski. Ljubljanski kinematografi, Dvorana Kinoteke, 1988. 47 с.	Печатный текст	1 экз.	1988
6.	Фестиваль фильмов А. А. Тарковского (ЦДК, 5.04.02–30.04.02). Программа	Печатный текст	1 экз.	2002
7.	Протокол заседания Худсовета VI творческого объединения: обсуждение литературного сценария «Белый день» / «Исповедь» / 1 вариант. Письмо Т. Огородникова и Н. Кравчука А. А. Тарковскому и А. Н. Мишарину. А. Н. Мишарин, А. А. Тарковский. Заявка на фильм «Исповедь». 17 Л.	Машинопись	1 экз.	19.04.1968–30.04.1968
8.	Palazzo delle Esposizioni. Andrey Tarkovskiy. 20–31 Marzo 1996. 15 с.	Печатный текст	1 экз.	1996
9.	Сурин В., Флягин Б., Виноградов И. Характеристика на кинорежиссера-постановщика Тарковского А. А. 2 Л.	Машинопись	1 экз.	Ноябрь, 1962
10.	Газетные и журнальные вырезки (зарубежная пресса о Тарковском): Reżyser A. Tarkowski przybył do Poznania // Głos Wielkopolski. № 251. 07.11.1979; Do Poznania przybędzie A. Tarkowski // Głos Wielkopolski. № 246. 31.10.1979; Dziewięć premier wizyta A. Tarkowskiego // Gazeta Zachodnia. № 243. 27–28.10.1979; Młynarz K. Ludziom trzeba dawać szczęście // Gazeta Zachodnia. № 248. 03–04.11.1979; Braniecki W. Logika poezji i życia // Głos Wielkopolski. № 259. 16–17.11.1979; Dumkin I., Wasilenko W. Metaforyczny kinematograf Andrzeja Tarkowskiego // Tribuna Odrzanska. № 78. 09.04.1979; Tarkowski o filmie // Kino. 07.79; Tarkowski A. Po Skończeniu filmu // Nurt. № 11. 11.79; Beryt Z. Człowiek nie może istnieć bez sztuki // Gazeta Zachodnia.	Печатный текст	12 экз.	-

	№ 253. 09.11.1979. Pawlak E. Kino Andrieja Tarkowskiego // Tydzień. № 45. 11.11.1979; Pawlak E. Spotkania z Andriejem Tarkowskim // Kultura. № 51(2). 23–30.12.1979.			
11.	О фильме «Жертвоприношение» (O Sacrificio) — на испанском языке. 24 с.	Печатный текст	1 экз.	1986
12.	Письма А. А. Тарковского Е. Д. Суркову. Ответы А. Тарковского на вопросы анкеты об А. Довженко, присланные журналом «Искусство кино». 14 Л.	Машинопись	1 экз.	1968–1978
13.	Газетные и журнальные статьи о Тарковском, буклеты, программы ретроспектив (на разных языках): Новиков Л. Короткая память // Известия. 2003. 8 апреля; Педиконе П., Лаврин А. «Смерть — это открывающаяся дверь» (мистика в жизни Андрея Тарковского) // Московский комсомолец. 04.11.1992; Зоркая Н. От Старой площади до Флоренции // Московские новости. 01.11.1992; Памяти Андрея Тарковского // Культура (Москва). 09.11.1991; Исмаилова Н. Мир и фильмы Андрея Тарковского // Известия (Москва). 18.06.1991; Камышев В. <Без заголовка> // Огонёк. 1988; Самошкина Л. Будет ли жить дерево? // Кузнецкий рабочий. 23.12.1987; « Кино и поэзия не имеют сюжета » // Студенческий меридиан. 11.1988; Безелянский Ю. «Проходят дни густой лиловой тенью» // Неделя. 31.12.1991; Памяти Тарковского // Культура (Москва). 12.10.1991; Жизнь на пути к истине // Куранты. 29.11.1991; Шестопалов В. Сны о России // Советская Россия. № 70 (10521). 09.04.1991; Шитова В. «Духовной жаждою томим...» // Советский экран. <№ 8>. 1989; Терехова М. Неоднозначное отношение? // Литературная газета. № 44 (5266). 01.11.1989; «Я часто думаю о Вас...» (из переписки Тарковского с Козинцевым) // Искусство кино. № 6.1987. С. 93–105; Тарковский А. О кинообразе // Искусство кино. № 3. 1979. С. 80–93; Панфилов Г., Янковский О. Памяти товарища // Искусство кино. № 3. 1987. С. 113–117; «Солярис» — без экзотики (диалог с режиссёром вел Н. Абрамов) // Литературная газета. 04.11.1970; Новиков Л. Андрей Тарковский любил дни рождения // Известия. 04.04.2002; Яковлева Е. Они заблудились в лесу и вышли к дому // Известия. 02.04.2002; Купчина П. Начались торжества в честь Тарковского // Известия. 02.04.2002; Золотов А. Борис Годунов глазами Тарковского // Известия. 29.10.1990; Зоркая Н. Андрей Тарковский. Один за всех // Новое время. № 16. 2002. С. 36–40; Крест на могилу Андрея Тарковского // Д К; Тарковский о Довженко // Д К (публикация О. Калмыковой); Львов. Философский экран Тарковского // Советская культура. 09.04.1988; Плахов А. А. Тарковский. Творческий портрет: сквозь шум времени. Союзинформкино. 1987; Мир художника: творчество Андрея Тарковского. Ретроспектива. XV Международный кинофестиваль в г. Москве. 1987; Андрей Тарковский. Мартиролог: дневники (приглашение на презентацию книги 21.02.2008); Программа Музея кино (апрель 1992); Fanu Le M. Obituary: Andrei Tarkovsky // The Independent. 30.12.1986; Mr. Andrei Tarkovsky // The Times. 31.12.1987; Без заголовка // The Sunday Times. 04.01.1987; Без заголовка // The Financial Times. 02.01.1987; Malkolm D. Yielding to a hard master // The Guardian. 08.01.1987; Fanu Le M. Ahead of us? // Sight and Sound. Autumn. 1986; Stimpson M. The Sacrifice // Film. 01.1987; Warner M. Sculptured in flame // The Independent. Thursday 08.01.1987; Wapshott N. (Mackinnon A. —?) // Tarkovsky: Bomb Culture // Time Out. 07–14.01.1987; Walker A. Dark and lonely genius // The Standard. 08.01.1987; Mather V. Last masterpiece of a Russian visionary // Daily Telegraph. 08.01.1987; Bergson P. A poet of Man // What's on and where to go on. 08–14.01.1987; The Sacrifice // Time Out. 07.01.1987 (реклама); The Sacrifice // City Limits. 08–15.01.1987 (реклама); The Sacrifice // What's on and where to go on. 08–14.01.1987 (реклама); Wapshott N. Tarkovsky's final testament (фото) // Observer. 04.01.1987; Nykvist S. Making the Sacrifice // Scanorama. 09.1986.	Печатный текст, ксерокопии	45 экз.	1986–2003
14.	Газетные и журнальные статьи о Тарковском (на разных языках): Так говорил Тарковский (подготовил В. Щепкин) // Рабочая трибуна. 03.04.1992; Салынский Д. Русский по судьбе. Всемирный по сути // Известия. 29.04.1992; Михалкович В. Трансценденция дома: Тарковский и Герман // Независимая газета. 19.11.1992; Фомин В. Бах звучит как-то не по-советски. Мартиролог Андрея Тарковского // Независимая газета. 08.04.1992; Кублановский Ю. Инспирация вдохновения. Андрей Тарковский перед «Жертвоприношением» // Независимая газета. 29.12.1992 (2 экз.); Кино-ретро // Литературная газета. 22.11.1989; Исмаилова Н. Воскресают кто верует. Памяти Андрея Тарковского // Известия. 18.03.1992; Кондрашов С. Андрею Тарковскому-60. Он между нами жил // Известия. № 81. 04.04.1992; Ленинские премии 1990 года // Литературная Россия 17–1990; Загадки Андрея Рублева (тв-программа); Памяти Андрея Тарковского (обращение Союза кине-	Печатный текст, фото	36 экз.	1963–2004

	матографистов) 01.01.1987; Федоров А. Версия первая // Советская культура. 25.11.1985; Реклама книги «О Тарковском» (М.: Прогресс, 1989) // Книжное обозрение. 46—1989; Мурзина М. На родине Тарковского // Известия. 03.04.1990; Хорошилова Т. Один, среди зеркал // Комсомольская правда. 24.10.1989; Андрей Тарковский: «следует отделить твердь от воды и не заниматься комиксами» (публикация интервью Н. Абрамову и О. Евгеньевой) // Газета. № 29 (324) 20.02.2003; Частное дело семьи Тарковских // Известия. № 185 (26742) 06.10.2006; Тарковская М. Сейчас вместо дома — пустырь. И там висит панно с портретом Андрея // Известия. 21.06.2004; Рахматуллин Р. Дом Тарковских выстроят заново // Известия. 24.06.2004; Яновский О. Тарковский, истинно русский художник; Тарковский А. Кино-занятие нравственное; Туровская М. То, что душевностью у нас называется; Дегтярь М. ВГИК встречает Арсения Тарковского; Тарковский А. А. Я остался советским художником // Огонёк. 1987. № 21; Талисман Андрея Тарковского. Николай Гринько вспоминает... // Советский экран. № 2. 1990; Андрей Тарковский: «Искусство создаётся народом». Беседа после премьеры фильма «Сталкер»; Никитина Н. Завещание мастера // Днепрпетровская правда. 24.12.1987; Лёвгрен Х. Леонардо да Винчи и «Жертвоприношение». О роли «Поклонения волхвов» в последнем фильме Андрея Тарковского // Искусство кино. № 6. 1992. С. 55–60; Тарковская М. «Я могу говорить...» // Искусство кино. 1989. № 2. С. 101–108; Tarkovskij A. Rzeźbienie w czasie // Iluzjon № 2(87). S. 11–25; Kuśmierczyk S. Andrej Tarkowski // Iluzjon № 2(87). S. 53–44; Smidova E. Moskevská zastavení I. Proč právě Rubleva? // Kino.12—18.09.1964; Pitery Z. Dziecko wojny: Tarkowski; Intervista con Andrej Tarkovskij; Фото: Тарковский на III Международном Московском кинофестивале (июль 1963).			
15.	Газетные и журнальные статьи, заметки, объявления о показах (на разных языках): Без заголовка // Известия. № 73 (19443). 27.03.1980; Без заголовка // Вечерняя Москва. 16.07.1982; Герасимов С. А. Горячее чувство и острая мысль // Советская культура. № 27. 02.04.1982; Портнов Н. Встреча с А. Тарковским // Северный рабочий. 19.10.1981; Самое массовое из искусств // Огни Мангышлака. 16.10.1980; О творчестве А. Тарковского // Вечерние новости (Вильнюс) 04.10.1990; Ватрушкина Н. Декада фильмов А. Тарковского // Ульяновская правда. 17.10.1980; Леонидов Л. Знакомство с прекрасным // Советская Чувашия. 20.07.1980; О фильмах Тарковского // Вечерний Свердловск. 17.06.1978; Барухина Е. Без заголовка // Советская культура. 19.09.1980; Приз Донателло — Андрею Тарковскому // Знамя Юности. 12.12.1980; Виктор Н. Острые ленты Тарковского // Амурский комсомолец. 28.05.1982; Исторический фильм (на письмо отвечает А. Тарковский) // Вечерняя Москва. 10.06.1982; Рагозин Ю. Жизнь в зеркале Андрея Тарковского (интервью с Тарковским) // Молодость Сибири. 07.07.1979; Зоркий А. Притяжение Земли // Советский экран. № 7. 1982; Тарковский А. А. О кинообразе // Искусство кино. № 3. 1979. С. 80–93; Зак М. Режиссура как искусство // Искусство кино. № 9. 1982. С. 81–97;	Печатный текст	17 экз.	1979–1982
16.	Газетные и журнальные статьи, программы ретроспектив и творческих вечеров, библиография на выступления Тарковского в печати (на разных языках): Золотусский И. Возвращение. О творчестве Андрея Тарковского // Советская культура. 04.04.1987; Андриасова Т. Кирпичи из дома Тарковского // Московская правда. № 36. 1990; Возвращение «Ностальгии» // Труд. 1.03.1987; Рубанова И. Возвращение мастера // Труд. 14.07.1987; Капралов Г. Без заголовка // Правда. 16.07.1987; Антонова Т. Эти короткие и долгие встречи // Московская правда. 17.07.1987; Без заголовка // Правда. 14.07.1987; Юренев Р. Живое, высокое искусство // Труд. 17.07.1987; Богемский Г. Любовь и признание пришли ко мне от вас (интервью с Д. Де Сантисом) // Советская культура. 14.07.1987; Искусство кино № 7. 1987 (обложка); А. Тарковскому (рис. В. Камского); Золотов А. Семь вечеров с Тарковским // Московская правда. 28.05.1987; Коваленко В. «Жертвоприношение»: впечатления о фильме А. Тарковского // Брянский рабочий. 19.12.1987; Подольская К. Завещание художника // Ульяновская правда. 18.03.1988; Елисеева М. Движение навстречу: «Ностальгия» Андрея Тарковского // Московский комсомолец. 05.08.1988; Московская Л. О Тарковском с любовью // Советская культура. 05.10.1989; Гнедовская Е. Жребий рода Тарковских (интервью с М. А. Тарковской) // Московский комсомолец. 04.04.2002; Николаев В. Маргарита — о Мастере // Неделя. № 18. 1989; Кузьмин Е. Андрей из Юрьевца // Литературная газета. 09.05.1990; Красота — символ правды (интервью А. Тарковского еженедельнику «Фигаро-магазин»; пер. с франц. Л. Токарев) // Литературная газета. 8.04.1987; За-	Печатный текст, машинопись	35 экз.	1971–2007

	печатленное время // Вечерняя Москва. 04.04.1987; Коршунов А. Во ВГИКе — «Ностальгия» //?; Тарковская Т. А. Начало //?; Сипатова М., Сипатов С. Тайна рода Тарковских (интервью с Г. Голубевой — директором музея Тарковского в Завражье) // Тайна рода Тарковских. Московский комсомолец. 20.02.2007; Тарковский А. Лекции по кинорежиссуре // Искусство кино. № 9.1990. С. 101–108; приглашение на торжественный вечер, посвященный 65-летию со дня рождения А. Тарковского (кинотеатр «Художественный», 4 апреля 1997); Вечер, посвященный творчеству А. Тарковского (Центральный дом кинематографистов 4 апреля 1987); Мир художника: творчество Андрея Тарковского. Ретроспектива. XV Международный кинофестиваль в г. Москве. 1987; приглашение на выставку «Дом и мир Андрея Тарковского» (9 апреля 2002); Hochbetrieb im Thearena-Kino: Tarkowski, Achternbusch, Kramer (Tages-Anzeiger Wochenprogramm Freitag 28.04.1987); Fromm E.-U. “Ich dulde nicht, daß Ausländer Rußland kritisieren...”: Der Filmregisseur Tarkowskij — Besuch in seinem Studio // Die Welt. 26.05.1971; Ahrens P. Poet Tarkowski // Die Weltbühne. 25.06.1974; la Infancia de Ivan (буклет); Ciclo de Andrei Tarkovsky. Cinemateca de Nicaragua (24–30.11.1983); Retrospektive Andrej Tarkowskij. Arsenal. 08.1981 (программа).			
17.	Газетные и журнальные статьи (на разных языках): Ильинский М. «Когда я не смогу ничего возразить, я стану угодным «власть имущим»» (+интервью с Т. Гуэррой) // Известия. 03.04.2004; Миллер Р. С той стороны зеркального стекла // Московский комсомолец. 08.11.1989; Издано впервые // Советская Россия. 06.10.1989; Яновский О. Тарковский, истинно русский художник; Тарковский А. Кино-занятие нравственное; Туровская М. То, что душевностью у нас называется; Дегтярь М. ВГИК встречает Арсения Тарковского; Сартр Ж.-П. Жан-Поль Сартр и Андрей Тарковский // Советская культура. 28.10.1989; Малышева Е. Андрею Тарковскому // Советский экран. 1987. № 7 (2 экз.); Божович В. Завещание мастера // Известия. 13.07.1988; Directed by Andrej Tarkowskij (на иврите); Подшивалов И. Второе изгнание // Московские новости. 1989; Кузьмин Е. Андрей из Юрьевца // Литературная газета. 09.05.1990; Аграновская Г. Звездочет // Неделя. 1989. № 49 (1549); Из старинного русского города Юрьевца вернулся в Москву своеобразный десант // Московская правда. 12.04.1990; Тарковский А. А. Это очень важно // Литературная газета. 20.09. 1962; А. А. Тарковский. Спор о героях // Комсомольская правда. 13.09.1962; Филатова И. Весь мир — на экране // Смена. 01.02.1989; Елисеева М. «...Пространство, звезды и певец»: Андрей Тарковский в фильме Эббо Деманта // Московский комсомолец. 22.06.1988; Рубанова И. Возвращение мастера: ретроспектива фильмов Андрея Тарковского // Труд. 14.07.1987; Возвращение «Ностальгии» (отвечает В. Кухарский) // Труд. 01.03.1987; Безухов А., Тарковский А., Осетинский О. Антарктида, далекая страна (отрывки из сценария) // Московский комсомолец. 1960. № 23, № 25; Ложка дегтя в бочке мёда // Искусство кино. 1981. № 7. С. 157; Встать на путь (беседа с Андреем Тарковским вели Ежи Иллг и Леонард Нойгер) // Искусство кино. 1989. № 2. С. 109–130; Тарковский А. А. XX век и художник // Искусство кино. 1989. № 4. С. 88–106; Терехова М. Б. Об Андрее Тарковском // Театральная жизнь. 1989. № 2; Я часто думаю о Вас...» (из переписки Тарковского с Козинцевым) // Искусство кино. № 6.1987. С. 93–105; Kuśmierczyk S. Temat inicjacyjny w filmie (o “Stalkerze” Andrieja Tarkowskiego) // Iluzjon. 1987. № 1. S. 32–44; Renzi R. Andrej Rublev // Roma Cinema D’essai. Commissione Cinema del Comune di Bologna Cineteca Comunale; Andenken an einen engel: Ebbo Demants Film über Andrej Tarkowskij (interview: Thomas Honickel) // Journal. 15.02.1988; Mekas J. Movie Journal // The Village Voice. 30.11.1972; Direction: Andrej Tarkowskij (from an interview by Elisabet Edlund) // Swedish Films. 1988; Directed by Andrej Tarkowskij // Swedish Films. 1989. P. 17–18; The Sacrifice // Swedish Films. 1986; Löthwall L.-O. Everyday Life with A. Tarkovsky // Swedish Films. 1986. P. 8–13.	Печатный текст	34 экз.	1962–2004

Персональное досье (Единица хранения 1056-II)

1.	Фото: А. А. Тарковский «Белый, белый день...» (рабочий момент); «Застава Ильича»: рабочие моменты + кадры из фильма (5 фото); фото: А. Тарковский.	Фото	7 экз.	-
2.	Газетные вырезки (в файле): Боброва Н. Нам не хватает тебя, Андрей! // Российская газета. 14.03.1992; Павлючик Л. Андрей Тарковский: Символ веры — правда. Сегодня выдающемуся режиссёру исполнилось бы 60 лет //	Печатный текст	24 экз.	1987–1992

	Труд. 04.08.1992; Божович В. Посмертная жизнь Андрея Тарковского // Известия. 03.04.1992; Ямщиков С. Возвращаясь в шестидесятые: сегодня Андрею Тарковскому исполнилось бы 60 лет // Российская газета. 04.04.1992; Без заголовка // Советская Эстония. 12.10.1988; Михайлов В. Вначале было слово // Советская Киргизия. 16.10.1988; <Ответ редакции на письмо С. Волошиной> // Вечерняя Москва. 04.12.1989; Назаревская Н. Словарь Тарко // Советская культура. 24.12.1988; Общество Андрея Тарковского // Известия. 15.07.1989; Стрельникова О. Наедине с Андреем Тарковским // Советская Татария. 31.01.1986; Иванов К. Пара слов о ностальгии // Наука в Сибири. 27.10.1988; Божович В. Новая жизнь «Андрея Рублева» // Известия. 07.04.1988; Эльманович Т. «Жертвоприношение» // Советская Эстония. 16.12.1987; Дегтярь М. Ностальгия. Памяти Андрея Тарковского // Комсомольская правда. 29.12.1988; Тарковский остался собой (интервью А. Галкина с В. Юсовым) // Литературная Россия. № 16 (1316). 22.04.1988; Никитин П. Андрей Тарковский: Для меня кино — это способ достичь какой-то истины (интервью) // Советская Россия. № 77 (9628). 03.04.1988; Божович В. Завещание мастера // Известия. 13.07.1988; Андриасова Т. * Кирпичи из дома Тарковского // Московские новости. 36–1990; Фомин В. Шедевр второй категории // Литературная газета. № 13 (5390) 25.03.1992; Тарковский А. А. «Самое динамическое искусство высыхает годами». Письма к Ю. В. Зарубе // Искусство кино. № 12. 1988. С. 70–73; Лешиловский М. Один год с Андреем // Искусство кино. № 12. 1988. С. 74–78; Салынский Д. Режиссёр и миф // Искусство кино. № 12. 1988. С. 79–91; «Страсти по Андрею». Неопубликованное интервью с А. Тарковским (интервью А. Липкова) // Литературное обозрение. № 9. 1988. С. 74–80; Andrei Tarkovsky. Poet in Exile (программа кинопоказов).			
3.	Andrey Tarkovsky. Nostalgia: Before and After. A collection of Unique Polaroids. 06.10.2016. London.	Печатный текст	1 экз.	2016
4.	Газетные вырезки (приклеенные к листам): Медведева Г. Прелюдия // Смелая. 1963. № 2; Иващенко Ю. Львы покидают Венецию // Известия. № 216. 10.09.1962; Кассиль Л. Фестиваль в Венеции // Литературная газета. 09.1962; Кассиль Л. Львиная доля в палатце кино; Рогачевский М. Пусть дружат музы // Литературная газета. 29.11.1962; Погожева Л. Ещё одна победа; Тарковский А. А. Это очень важно // Литературная газета. 20.09.1962; Галанов Б. Глазами любви и ненависти // Комсомольская правда. 17.05.1962; Симонов К. Поэма об Ивановом детстве // Известия. 1962. № 123; Туровская М. Мир, расколотый надвое... // Советская культура. 05.1962 (Литературная газета. 19.05. 1962 —?); Гильман Э. // Путь ещё длинен. № 29. 18.07.1964; Пленум оргкомитета Союза работников кинематографии СССР // Советское кино. № 34. 22.08.1964; Filmy, o których mówiło się w 1962 roku; Šmidová E. Moskevská zastavení I. Proč právě Rubleva? // Kino. № 12.1964.	Печатный текст	12 экз.	1962 – 1964
5.	Газетные вырезки (разбросанные): И снова поиски // Советский фильм. 28.06.1962; Кондрашов С. В отсутствие воздуха. Вспоминая Андрея Тарковского // Известия. 29.12.1999; Андрей Тарковский // Московский литератор. № 34(228). 10.10.1962; Тарковский А. А. Это очень важно // Литературная газета. 20.09.1962; Плахов А. А голубь летит... // Литературная газета. 07.01.1987; Иващенко Ю. Венеция — город фестивалей // Известия. № 211. 04.09.1962; Иващенко Ю. Львы покидают Венецию // Известия. № 216. 10.09.1962; Пленум оргкомитета Союза работников кинематографии СССР (17 августа 1964 г.); Яковлева Е. Улица Тарковского // Известия. № 1056. 07.04.2001; Яковлева Е. Вечерний звонок Марине Тарковской. Это мамина фраза // Известия. № 1056. 25.12.2001; К 80-летию со дня рождения Андрея Тарковского. № 4–5. 02.05.2012; Это придёт на экран (интервью с А. Тарковским и В. Ежовым) // Литературная газета. 01.12.1962; Творческие планы (интервью с А. Тарковским и В. Ежовым) // На экране Подмосковья. 22.12.1962; В обстановке сплочённости и единства (передовица) // Советский фильм. № 12. 28.03.1963; Советские кинематографисты одержали блестящую победу // Искусство кино. № 2. 1962; The XXIII International Film Festival in Venice, 1962 (буклет); Fiala M. “Vstreča” na Vasiljevské... // Kino. № 16.1964.	Печатный текст	17 экз.	1962 – 2012

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 82.161.1

Агальцова Ю. М.

Агальцова Юлия Михайловна — магистрант кафедры истории новейшей русской литературы и современного литературного процесса; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
agaltsovajuli@yandex.ru

К ВОПРОСУ О ЛЮБВИ И СМЕРТИ В ВОЕННОЙ ПРОЗЕ АРСЕНИЯ НЕСМЕЛОВА

Исследование включает литературоведческий анализ малоизвестных рассказов Арсения Несмелова, писателя первой волны эмиграции: «Два поцелуя», «Сказка любви», «Сказка юности», «Сумасшедшая принцесса», «Под звездами» (1913–1945 г.). Цель работы — изучить место и роль любви в эпоху гражданской войны в прозе Арсения Несмелова. В процессе исследования внимание было уделено духовным исканиям русских эмигрантов в Китае. Идея путешествия, выступающая в качестве метафоры жизни, становится ключевой в данных рассказах. Рассмотрены мотивы одиночества и свободы, символика смерти, амбивалентность пространства, сюжетные параллели и орнитологические образы. Подробно анализируются архетипы, такие как сад, степь, кустарник, парус, луна, солнце, волк. Центральной становится традиционная тема дороги и смерти: гибель героев рассматривается как следующий шаг в путешествии, а жизнь подобна всего лишь ступеньке на этом пути.

Ключевые слова: Арсений Несмелов, первая волна эмиграции, дихотомия, символика, амбивалентность, пространство, сюжетные параллели, архетипы, мифы.

Y. M. Agaltsova

ON THE QUESTION OF LOVE AND DEATH IN ARSENY NESMELEV'S MILITARY PROSE

This research includes a literary analysis of some little-known short stories written by Arseniy Nesmelov, a writer from the first wave of Russian emigration. These stories include «Two Kisses», «A Tale of Love», «A Story of Youth», «The Mad Princess» and «Under the Starry Sky» (1913–1945), and they explore the role and significance of love during the Civil War era in Nesmelov's prose. The purpose of this paper is to examine how love is portrayed in this period and how it relates to other themes such as death, freedom, loneliness, and space. Attention is also paid to archetypal symbols such as gardens, steppes, shrubs, sails, moons, and wolves. The theme of death and the journey is central to Nesmelov's writing, with death often seen as a necessary step on the path to freedom and new beginnings.

Keywords: Arseniy Nesmelov, first wave of emigration, dichotomy, symbolism, ambivalence, space, plot parallels, archetypes, myths.

Творчество Арсения Несмелова (наст. имя и фамилия Арсений Иванович Митропольский), поэта и прозаика, представляет уникальное явление в русской литературе первой волны эмиграции. Его произведения, написанные в конце XIX — начале XX вв., долгое время оставались неизвестными широкому кругу читателей, однако они репрезентируют симбиоз китайской и русской культур, что требует особого подхода к их анализу. Поэтическое наследие Арсения Несмелова было признано и оценено по достоинству еще при жизни поэта, когда как его прозаические труды оставались вне поля зрения как в статьях эмигрантских критиков, так и в исследованиях современных российских литературоведов. В основе исследования лежит анализ архивных материалов, относящихся к прозаическому наследию писателя в период с 1913 по 1945 годы. Впервые проводится анализ редких прозаических произведений Арсения Несмелова, включая те, которые ранее были малоизвестны широкому кругу читателей в контексте военного времени. Отобранными для анализа послужили пять рассказов о во-

енном времени: «Два поцелуя», «Сказка любви», «Сказка юности», «Сумасшедшая принцесса», «Под звездами».

Цель работы — исследование места и роли любви на войне в прозаических произведениях Несмелова. В противостоянии суровому натиску ожесточенных боев человеческое сердце не теряет своей нежности, чувствительности и способности любить. Так, сердце жаждет быть любимым и любить, как в мирное, так и в военное время. Уточняя это направление изучения, можно говорить о том, что как бы мужчина ни пытался быть гордым воином, беспощадным к врагу, перед любовью и нежностью женщины он оказывается бессилен, но в этом трепетном бессилии он и обретает надежду и веру в светлое будущее.

Стоит отметить, что любовь как созидаящая сила замыкает традиционную триаду (Вера, Надежда, Любовь), и в период, когда страна переживает трудные военные времена. Проявить чувства и позволить себе любить — это героический поступок, достойный уважения не с точки зрения

патриотизма и воинской доблести, а как проявление человечности и нравственности. Интересно то, как Арсений Несмелов в этих рассказах глубоко описал духовные устремления русских героев, которые были вынуждены покинуть Родину в результате военных действий и найти новое пристанище в Китае. Харбин стал одним из центров, где русские люди стремились сохранить свою культуру и воссоздать образ России. Китай, в частности Харбин, предоставил эмигрантам возможность сохранить идентичность, выжить и, насколько это было возможно, преодолеть трагические последствия изгнания.

В рамках любовного текста можно выделить рассказ «Под звездами», в котором Несмелов неслучайно описывает гибель солнца, которое умирает, как и подобает светилу: величественно, окруженное пурпуром и облаками, преклоняющими колени перед его ложем на западе. А огни Харбина Несмелов сравнивает с тысячами глаз бегущей огромной волчьей стаи. В «Прорицании Вельвы» говорится: *«Начнется битва между братьями, близкие в этой вражде погибнут, мир станет мрачным, наступит эпоха бурь и кровопролитий. Сколь, волк, который вечно преследует солнце, поглотит его, и люди поймут, что это великое зло и что мир гибнет. Другой волк, Хати, пожрет луну. Звезды исчезнут с неба, земля и горы задрожат, деревья повалятся, горы рухнут, цепи и оковы будут разорваны. Фенрир, волк, разорвет свои путы, море хлынет на сушу, Мировой Змей вздыбится в гневе. Да, так и будет! И мы видим это так, будто это уже произошло»* [6, с. 110]. Локусом опасности и, как следствие, смерти предстает маньчжурская туманная степь в рассказе «Два поцелуя». С самого начала повествования пространство окутано туманом, создающим атмосферу скрытой угрозы и тревожного предчувствия, которое дополняется мглой наступившей мучительной ночи. Пейзажная зарисовка деревьев в сыром от дождя саду английской семьи Мак-Кеббла приобретает человеческие черты, и деревья покачивают своими вершинами с неодобрением, словно осуждая все, что происходит вокруг. Несмелов мастерски сочетает мрачный и серьезный тон повествования начинающегося боя с хунхузами и со смеховыми элементами, создающими эффект карнавализации, когда в условиях зловещей темноты ночи описывает смех Николашки над Жигаловым, не знавшим ни слова по-английски, в тот момент, когда Николашка пытался объяснить с англичанкой миссис Джэн о прибытии хунхузов, смешно коверкая русские слова на харбинский манер, как с ходей*. Кроме того, в рассказе «Два поцелуя» изображается то, как в суровых условиях женское присутствие в том числе ощущается посредством ольфакторных явлений. Несмелов описывает аромат нежных духов англичанки, который в сочетании с запахами сада, цветов и травы создает неповтори-

* Ходя — разговорное именование русскими китайцев в Северной Маньчжурии, хунхузы — члены организованных банд, действовавших в Северо-Восточном Китае (Маньчжурии).

мую атмосферу любовного томления в сырую августовскую ночь. Этот аромат был настолько приятным и волнующим, что Николашка вспомнил о Раисе, девушке из Харбина: *«в ее ласковых серых глазах он видел небо, полное ангелов, и землю, омываемую океанами и населенную пароходами — землю, на которой можно жить, как жили герои книг Грина и Джека Лондона»* [8, с. 244]. Пароход традиционно актуализирует мотив спасения и мечту, вероятно, о мирной жизни в противовес жестокой военной реальности. В повести-феерии Александра Грина «Алые паруса» парус служит метафорой судьбы, причем его цвет играет решающую роль в разворачивающейся сюжетной линии. Темный парус символизирует гибель возлюбленного, в то время как красный парус символизирует реализацию надежд Ассоль. Литературоведы традиционно отмечают, что образ паруса перекликается с сюжетом произведения Жана Бедье «Тристан и Изольда». Эта история вращается вокруг противостояния Тристана и грозного рыцаря Морольда на острове Св. Самсона. Таким образом, автор утверждает силу Морольда, поднимая великолепный красный парус на своем корабле, символизирующий его непобедимость и благородство [2, с. 178].

В художественном мире Несмелова репрезентируются отголоски архетипичных элементов, вечных сюжетов, героев и коллизий, которые пришли к нам из глубины веков. Эти архетипы связывают наше настоящее не только с историей культуры, но и с глубинным мифологическим сознанием. Стоит подчеркнуть, что в военных произведениях Арсения Несмелова все чаще влюбленный воин подвергается любовным чувствам и воспоминаниям, способным на мгновение вырвать его из повседневных военных будней и погрузить в сказку пленительного счастья, где существуют только он и воспоминание о ней, в том же ключе, что и в повести «Алые паруса», основной идеей которой становится единение человека с глубинами души, которая постигает суть любви. В известном стихотворении «Бессонница. Гомер. Тугие паруса» (1916) О. Э. Мандельштама, описывается осознание безграничной силы любви. Уже не алый цвет символизирует любовь, а паруса, ставшие *«тугими»*, то есть крепкими и сильными, подобно испытываемым чувствам лирического героя [7, с. 68]. В этом контексте речь идет о любви-Эросе, могущественном Эросе, который пронизывает всю античную культуру и подчиняет себе не только стихии мира, но и античных богов.

Как правило, Несмелов центральное место отводит не собственно присутствию возлюбленной, а призрачному, но желанному воспоминанию о ней, нередко проносящемуся в сознании в последние минуты жизни солдата. В произведении «Сказка о любви» поручик Иванов с первого взгляда влюбился в девушку, которая обладала глазами, горящими и неподвижными, как у пантеры. Несмелов описывает ее движения, сравнивая их с движениями танцовщицы — гибкими, сильными и грациозными.

Заметив на себе влюбленный взгляд поручика, девушка строго попросила Иванова уйти, и он ушел, так и не признавшись ей в своих чувствах. Воспоминания об этой девушке вдруг сделали его сердце нежным, хотя до встречи с ней он был: *«мрачным и злым, когда уезжал из Москвы»* [8, с. 128]. В радостном предвкушении очередной встречи с ней, он подходил к пленным и предлагал им свои папиросы, находясь под воздействием любовного воодушевления, но, когда он приблизился к фланговой роте, его внезапно ранили в голову. Спустя несколько минут он пришел в себя, но это были уже предсмертные мысли и видения, где все вокруг исчезло: снег под ногами, свежий воздух и кустарник. Все пропало, будто и не было никогда. В последний миг жизни перед ним возникла женщина. Его угасающая душа наполнилась счастьем, и он осмелился ей сказать, наконец, как сильно ее любит. Но это была не она, а его несбыточное желание сказать при жизни слова любви той самой девушке с глазами, похожими на глаза пантеры. Значимым в контексте военной прозы Несмелова оказывается мотив сожаления. В «Сказке юности» этот мотив реализуется схожим образом: когда офицер находился в госпитале, восстанавливаясь после тяжелого ранения, в его сознании возник образ милой светловолосой девушки, который прочно засел в его голове. Ему казалось, что он никогда не встретит более прекрасной, доброй и нежной девушки, и его душа тосковала, будто он утратил что-то важное в своей жизни. В такие редкие мгновения весь мир, если и не принадлежит воину, то перестает для него существовать. Мир, не знающий боли, мир без крови, порохового запаха, голода и смерти, а насквозь пропитанный духами возлюбленной и мечтами о их духовной гармонии, таким раскрывается он и в рассказе «Под звездами»: *«в одно мгновение Сергей Иванович обнял свою случайную спутницу и поцеловал, а быстрый, как сон, их поцелуй был наполнен ароматом юного дыхания и свежестью нежных губ»* [8, с. 192].

Стоит отметить, что существенную роль Несмелов отводит антитезе топосов *сад* — *степь*, воплощающими архетипические значения, равно как и символика кустарника, относящегося к мифологии сада. Согласно Книге Бытия, мир зародился с того, что Бог создал сад и поселил в нем первого человека — Адама, назначив его садовником в Эдемском саду: *«И насадил Господь Бог рай в Эдемском саду на востоке и поместил там человека, которого создал»* (Бытие 2:8) [3, с. 4.]. Для этого человека он стал *садовником* в том пространстве. В гимнографических текстах садовник часто символизирует Спасителя, а в восприятии Адама — рай выступает священным пространством, которое он хочет воссоздать на Земле. Цель его путешествия, переключаясь с идеей цикличности времени, — это миф, в котором все обратно и циклично. Очевидно, идея путешествия рассматривается как метафора жизни, поскольку особое значение в данных рассказах Несмелова обретает именно путешествие

(странствие) его героев. В рассказе «Под звездами» эта идея изображена особенно ярко. Герои считают, что только в одиночестве, вдали от людей, они могут полностью раскрыть свой потенциал и чувствовать себя свободно и легко.

Райский сад в «Сказке юности», предстает, скорее наградой за долгий и трудный путь. Солдаты, освободившиеся от тяжести винтовок, сбрасывают с плеч мешки и скатки, а грохот пушек вдали — случайное и неважное событие для них. Несмелов вновь наделяет дерево человеческими свойствами: *«каштанов за оградой застыли в неподвижности, протягивая свои ветви, как руки над отдыхающими солдатами»* [8, с. 111]. В «Сказке юности» панна уводит поручика в сад, на старую скамейку под каштаном, где они были охвачены волной нежных чувств, поцелуев и объятий, идиллическое пространство сада здесь вполне традиционно. Воспоминания героев о саде стали символом возрождения прежних чувств. И в «Двух поцелуях» в один из дней, когда Раиса пригласила Николашку в сад, чтобы вместе полюбоваться на цветущий розовый куст, они оказались настолько близко друг к другу, что Николашка не смог сдержать порыва и запечатлел поцелуй на ее щеке. Это мгновение было наполнено райским благоуханием, что юноша, казалось, потерял голову от этого аромата. Характерно, что в произведениях Несмелова любовь и творчество тесно переплетаются. Кустарник в его творчестве символизирует Христа как Бога и крест, который несет истинный Творец — художник или поэт. Кроме того, кустарник олицетворяет райское древо жизни. Любовь и творчество становятся едиными, а любовь к женщине — созидательным творческим началом. Творчество, подобно кресту, обретает смысл жертвы и искупительного служения искусству. В то же время оборотную сторону символического значения кустарника можно обнаружить в поэтическом произведении Иосифа Бродского: *«Смерть — не скелет кошмарный с длинной косой в росе. / Смерть — это тот кустарник, в котором стоим мы все»* [4, с. 41]. Следовательно, куст становится не только символом жизни, но и символом жертвы. В этом значении *куст* становится близким к *кресту*, т. е. крест является смысловым центром куста.

И если благоухающий сад репрезентирует одомашненное пространство любовного уюта и защиты, то туманная степь в этом же рассказе служит воплощением бесприютности и незащитности, одиночества. В то же время отображает страну, находящуюся на исторической грани распада. Кустарник в данном случае амбивалентен, в чем выражено дальнейшее повествование об истории двух влюбленных. Раиса вступила в брак с французом, который являл собой смуглого франта, имевшего множество любовниц, и исчезла из жизни Николашки, оставив в его сердце боль, подобную ожогу — саднящую и неприятную. Николашка был очень влюблен, и подобно герою И. А. Бунина в рассказе «Часовня»: *«когда очень влюблен, всегда стреляют*

себя...» [5, с. 205], к счастью, пуля пролетела мимо иступленного юноши лишь на сантиметр, и Николашка остался в живых, чему был безмерно рад. С мотивом смерти соединяется мотив любви, неоднократно представленный в военной прозе Несмелова. В этом отношении уместно провести сюжетную параллель между рассказом Арсения Несмелова «Два поцелуя» и сказкой Ганса Христиана Андерсена «Улитка и розовый куст». Розовый куст жил жизнью, наполненной радостным предвкушением осуществления мечты и воспоминаниями, в то время как улитка влачила унылое и бесполезное существование [1, с. 253]. В рассказе Несмелова Николашка, томимый светлыми воспоминаниями о бывшей возлюбленной в горькую для него минуту военного времени, продолжал желать, чтобы Раиса была с ним рядом, а не Джэн. Он грезил, чтобы именно Раиса подумала о нем в данную минуту, но она совсем не думала о нем. Ее жизнь была чудовищно лишена смысла. Подобно улитке, Раиса сидела на террасе харбинского ресторана, за которой сияла отражением огней многоводная река, служащая пространством междумирья. Известно, что река отделяет символическим топосом живых и мертвых. Раиса пила из рюмки и ждала, когда заиграет оркестр, чтобы идти танцевать с французом. Тем временем к кустам, где был Николашка, из степи подходили мятежники с офицером Ли, верившие в то, что молитва, начертанная иероглифами на их нагрудниках, делает их бессмертными, что даже если сердце будет пробито пулей, они все же воскреснут, встанут с обгащенной их кровью травы. Николашка стрелял вместе с англичанкой из кустарника в пришедших мятежников. На фоне этих событий воспоминания Николашки о Раисе приобрели меланхоличный оттенок. Он смотрел на миссис Джэн, думая: «*Вот женщина! Какой компаньонкой она могла бы быть! Ах, Раиса, Раиса!*» [8, с. 247]. Его мысли на сей раз были прерваны острым приступом тоски. В прозе Несмелова орнитологический образ ночной кричащей зловещей птицы представлен неоднократно. Писатель уподобляет ее плачущей женщине, а в данном рассказе ей стала англичанка Джэн. Более того, ворона, традиционно ассоциируется с мрачными предзнаменованиями, и в финале рассказа «Два поцелуя» воплощает эту печальную символику. Когда Николашка, пытаясь предупредить о приближении хунхузов, попытался бежать, хлыст резко ударил его по плечу, повредив артерию. Умирая, Николашка попросил о поцелуе миссис Джэн, и англичанка почувствовала, «*как сиреневый дымок отлетающей души поднялся с его губ*» [8, с. 247]. Она приблизила свои губы к его холодеющим губам, которые отчаянно пытались поймать последний вздох. Так, раскрывается смысл названия рассказа «Два поцелуя». Это был первый (единственный) он же последний поцелуй в губы умирающего Николашки. Второй поцелуй он позволил себе лишь однажды, запечатлев его на щеке Раисы. Миссис Джэн, несмотря на свою непривлекательную внешность, была настоящей

женщиной. Она выучила первые русские фразы: «*Я люблю вас*» и «*Поцелуйте меня*» [8, с. 248]. Она не хотела употреблять их, обращаясь к своему мужу, угрюмому мистеру Мак-Кебблу, который уже давно не целовал ее. В этом и заключалась ее нереализованность как женщины, которая нашла свое призвание на поле боя, даря последние поцелуи умирающим солдатам. Сумасшедшая принцесса из одноименного рассказа Арсения Несмелова казалась людям такой же непривлекательной, как и миссис Джэн. Ее считали странной из-за страсти к верховой езде, к бешеной скачке по полям и лесам, что принималось за неудачные попытки произвести впечатление или желание выделиться. Неожиданно для нее война стала единственным способом вновь ощутить себя значимой и счастливой, семейной жизни к тридцати годам у нее не было, как и профессии. В военном госпитале она научилась оказывать помощь раненым, что приносило ей радость и облегчение, которых она не могла найти в мирной жизни. Что же скрывается за этой ужасающей потребностью быть нужной? Однако разве в этом заключается истинное предназначение женщины? Если бы каждый человек стремился к признанию и востребованности только в самые трудные времена, такие как гражданская война, — это могло бы привести к полному краху мира и бесконечной череде бедствий, где все бы чувствовали покой и радость от проявленной помощи несчастному. Как утверждает Несмелов: «*война — это наркотик*» [8, с. 101], и действительно, чем дольше женщина остается на войне, тем меньше она хочет возвращаться в мирную жизнь, где чувствует себя одинокой и никому ненужной. Только в условиях военного времени англичанка Джэн в рассказе «Два поцелуя» обретает возможность проявить свою женскую недолюбленную сущность, в то время как Вера Михайловна в рассказе «Сумасшедшая принцесса» находит свое призвание в профессиональной деятельности медсестры, она верит, что только так ей удастся компенсировать пустоту своей жизни.

Таким образом, жизнь и смерть, а также такие понятия, как Вера, Надежда и Любовь неразрывно связаны между собой в рассказах Несмелова и подчинены неумолимому закону бытия. Тема дороги актуализирует саму жизнь, поиск ее смысла и предназначения. В данном случае можно предположить, что гибель героя в «Сказке любви» демонстрирует следующий шаг в путешествии, а жизнь оказывается всего на всего ступенькой, когда как смерть предстает истинным и неотвратимым человеческим путем. В период войны проявить чувства и позволить себе любить — героический поступок, следовательно, любовь в рассказах Несмелова эксплицируется как созидательная сила. Во время гражданской войны человек открывает для себя новый мир через Веру и Надежду, которые, объединяясь, превращаются в Любовь, и именно она служит источником подлинного существования, тесно связанного с творческим началом. Не менее значимыми становятся символика и архетипы: в рассказе «Под звездами» солнце умирает

рает величественно, огни Харбина сравниваются с волчьей стаей. В рассказе «Два поцелуя» маньчжурская степь олицетворяет опасность и смерть. Несмелов противопоставляет сад и степь, чтобы передать архетипические значения. Сад символизирует рай и цикличность жизни, а степь — бесприютность и одиночество. Кустарник в этом контексте выступает как символ Христа и креста, а также райского древа жизни. Любовь и творчество тесно переплетаются, а любовь к женщине становится созидательным творческим началом. Творчество, подобно кресту, обретает смысл жертвы и служения искусству. Вероятно, Арсений Несмелов стремился вызвать в сердцах читателей способность к сопереживанию и позволить ощутить эмоции, которые охватывают человека в моменты наивысшего проявления любви, несмотря на окружающий хаос мирного или военного времени.

Литература

1. Андерсен Х. К. Улитка и розовый куст: сказки и истории / Г. Х. Андерсен; [перевод с дат. А. и П. Ганзен и др.; иллюстрации Людмилы Блиновой]. — СПб.: Азбука, 2000. — 428 с.
2. Бедье Ж. Тристан и Изольда / Ж. Бедье; Пер. с фр. А. А. Веселовского; Худож. Д. Гордеев. — М.: Аргус, 1993. — 192 с.
3. Библия. В. 3. Бытие. Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Главы I–XII. — Варшава: Тип. Варшавского учебного окр., 1900–1908, 1900, 1901. — 310 с.
4. Бродский И. А. Остановка в пустыне. Стихотворения и поэмы / И. А. Бродский. — Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1970. — 232 с.
5. Бунин И. А. Темные аллеи; Окаянные дни: рассказы, воспоминания, стихотворения: / И. А. Бунин. — СПб.: Азбука — Аттискус, 2024. — 860 с.
6. Иликаев А. С., Шарипов Р. Г. Параллели в лунарных мифах тюрков, монгольских народов и восточных финно-угров // Исторический журнал: научные исследования. — 2023. — № 5. — С. 26–41.
7. Мандельштам О. Э. Полное собрание сочинений и писем: В 3 т. Т. 1. / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. А. Г. Меца. — СПб.: Интернет — издание, 2020. — 700 с.
8. Несмелов А. В художественном мире харбинских писателей / А. Несмелов: Материалы к творческой биографии: Научное издание: В 3-х томах. Т. 1. Проза: В 2-х частях. Ч. 1 / Сост. и комментарии А. А. Забияко, В. А. Резвого, Г. В. Эфендиевой; подгот. текстов Е. Е. Бибик, И. А. Дябкина, А. А. Забияко, К. А. Землянской, В. А. Резвого, Г. В. Эфендиевой. — Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2015. — 350 с.

УДК 821.161.1

Митрофанова И. А., Рямонен А. А.Митрофанова Ирина Анатольевна — кандидат филологических наук, доцент,
Михайловская военная артиллерийская академия.

Email: a_blum@mail.ru

Рямонен Анна Андреевна — специалист-филолог, исполнитель научного проекта
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского,**СИЛЬНЫЙ ЖЕНСКИЙ ХАРАКТЕР В ПРОЗЕ ВАЛЕНТИНА РАСПУТИНА***

В статье на примере повести Валентина Распутина «Дочь Ивана, мать Ивана» (2003) рассматривается проблема сильного женского характера, нашедшего свою реализацию в творчестве писателя последних лет. Показано, что Распутин в создании трагической судьбы современной деревенской жительницы ориентируется на классические традиции русской литературы, в частности на понимание трагического женского характера у Н. Добролюбова и А. Островского. Обнаружена стойкость и мужество женщины, готовность жертвенного страдания во имя семьи и родных.

Ключевые слова: В. Распутин, проза, современная русская литература, «Дочь Ивана, мать Ивана», сильный женский характер.

Mitrofanova I. A., Ryamonen A. A.

STRONG FEMALE CHARACTER IN THE PROSE OF VALENTIN RASPUTIN

Using the example of Valentin Rasputin's novella "Ivan's Daughter, Ivan's Mother" (2003), the article examines the problem of a strong female character, which has found its realization in the writer's work of recent years. It is shown that Rasputin, in creating the tragic fate of a modern villager, focuses on the classical traditions of Russian literature, in particular, on understanding the tragic female character of N. Dobrolyubov and A. Ostrovsky. The woman's steadfastness and courage, willingness to sacrifice suffering in the name of family and relatives, were revealed.

Keywords: V. Rasputin, prose, modern Russian literature, "Ivan's daughter, Ivan's mother", strong female character.

Повесть Валентина Распутина «Дочь Ивана, мать Ивана» была опубликована в журнале «Наш современник» в 2003 году (№ 11). Тогда же один из бойких современных критиков счел: «...это первый, хотя и не безоговорочный, настоящий провал» [1, с. 52]. Частное мнение критика можно было бы оставить и без внимания, если бы и в читательской среде не зазвучали критические суждения: усиленная злободневность губит искусство, поступок героини неправдоподобен, поверхностно риторичны идейные разговоры, фальшивы лингвистические опыты школьника Ивана [см. 4]. Большинство читательских претензий возникло, как часто бывает, по недоразумению — без учета художественной природы произведения. В этой связи плодотворной представляется задача настоящей статьи — понять художественные законы, по авторскому замыслу установленные в этой повести, произведшей на другую часть читающей публики ошеломляющее впечатление подлинного художественного открытия.

С середины 1990-х годов Распутин стал обращаться к трагедийным по своей внутренней сути сюжетам. Имеются в виду рассказы «Нежданно-негаданно» или «В ту же землю». Писатель, верный традиции классической реалистической литературы, никогда не был равнодушен к большим вопросам современности, но никогда раньше созданный им мир не представлял как всецело гибельный для про-

стого человека. В названных рассказах автор запечатлевал главные катастрофические черты русской жизни с конца 1980-х годов: незаконную власть, забывшую о своем народе, гигантский общественный перелом, приведший к эксцессам социального неравенства; бедность, унижающую достоинство, полное бесправие простых людей, немыслимую обездоленность деревни; воцарившуюся в обществе безнравственность, приводящую к деградации нации. Отношения такого мира и героя подразумевали развитие в тексте категории трагического.

В начале рассказа «В ту же землю» (1995) у героини по имени Пашута умерла старая мать. Горе по матери усугубляется непреодолимыми обстоятельствами нищей жизни: хоронить не на что, более того, в наступившие времена законно устроить похороны Пашуте вообще невозможно (у матери-крестьянки не было городской прописки). В рассказе абсолютно убедительно для читателя воссоздается трагическая по своей природе жизненная коллизия: она кажется неразрешимой, способной сломить героиню. И действительно, в Пашуте подчеркиваются черты, настраивающие читателя на развитие ее истории от несчастья к еще большему несчастью: слабость стареющей одинокой женщины, обездоленность, незащищенность перед враждебным миром. Однако, с другой стороны, в ее характере проступает начало, благодаря которому сюжет развернет-

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–00408, <https://rscf.ru/project/23–18–00408/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

ся неожиданным для читателя образом. Пашута совершает поступок, в ее обстоятельствах расцениваемый как героический: нарушая все формальные законы, сама хоронит мать, с хорошими людьми передает ее, оставленную государством, земле, найдя для этого светлое и покойное место.

Складывалось впечатление, что при создании рассказа автор искал возможность для жизнеутверждающего эмоционального переживания в целом катастрофичной современной русской жизни. И такая возможность как будто была обретена — идея победительного противоборства восторжествовавшему злу в индивидуальном человеческом поступке. Однако в конце рассказа повествование сворачивало на «наезженную» в литературе XX века дорожку — на образ героя — жертвы бесчеловечных обстоятельств. Пашута едет к Стасу Николаевичу, помогавшему хоронить мать, и становится свидетельницей того, как сильный, мужественный, не запивший даже после смерти любимой жены, человек начинает спиваться. Герой сам объясняет, почему он в конце концов сдался: русский народ не устоял в перестройку, его взяли «подлость, бесстыдством, каинством» [3, с. 278]; он алюминиевый завод своими руками строил, а его купили два проходимца, и нынешняя власть утверждает законность этого произвола. Утешительные слова Пашуты и финальный эпизод — героиня впервые вошла в храм — на общем скорбном фоне произведения выглядели не слишком убедительно. В целом произведение сохраняло черты распространенного в литературе XX века варианта трагического сюжета о герое — мученике, раздавленном «ужасным веком».

В рассказе «Нежданно-негаданно» (1997) Распутин опять обратился к знакомой читателю по реальной жизни коллизии, предназначенной для разработки трагического сюжета. Хороший, горячий, совестливый, работающий деревенский мужик Сеня волею случая оказывается в ситуации, когда, кажется, может спасти бездомную девочку, которую ее хозяева — кавказцы сделали рабой и заставляют просить милостыню, при полном попустительстве закона, при полном равнодушии привыкшего ко всему народа. Сеня надеется, что в забытой властью родной деревне никто их не найдет, девочка освободится от ужаса прошлого. Однако картины мирного деревенского счастья не успокаивали читателя; наоборот, они контрастно усиливали введенный в повествование трагический мотив неизбежного: в Сене нарастает беспричинная тревога, он нетерпеливо потирает плечи наступлением зимы, когда закончится навигация и перестанут ходить «Метеоры» (единственный транспорт, связывающий их деревню и город).

Не только завязка, но и кульминация и развязка в рассказе строятся на перипетиях (резкая смена ситуаций, изменяющаяся жизнь героя): именно в последний день навигации, несмотря на предчувствия, неожиданно для героя появляются бандиты. Они забирают девочку, и ничто — ни правосудие, ни де-

ревенский мир, ни сам Сеня — не противостоит торжеству их жестокой силы. Трагический финал рассказа — непередаваемое отчаяние Сени и его жены на фоне наступающей непогоды — читатель воспринимал как единственно возможный: вооруженное сопротивление деревенского мужика выглядело бы неправдоподобно, подчинялось бы законам не реалистической художественности, а кинематографической условности (в жанре современного русского и американского боевика). Некоторые особенности поэтики текста (идеальная внешность девочки, например) поднимали историю до уровня высоких обобщений: если добро победит хотя бы в рамках единичной судьбы, не столь окончательной будет катастрофа национального бытия. Мир, безнадежно погруженный в хаос, и сломленный жизнью герой — концепция рассказа казалась более или менее традиционной (это не влияло на эмоциональное переживание произведения) для автора и для литературы XX века в целом.

По всей вероятности, в названных рассказах автор только «примерялся» к жанру трагедии (развивая распространенный в последние два столетия вариант). Распутин написал современную русскую трагедию в закреплённом классической эстетикой понимании жанра, когда нашел для нее тип героя — личность бесстрашную и сурово непреклонную, способную не только противостоять обстоятельствам, но и побеждать их, а значит играть спасительную роль в частной судьбе и в судьбе своего, переживающего тяжелейшие времена народа. Это повесть «Дочь Ивана, мать Ивана».

У Распутина все начинается с того, что героиня стоит во мраке ночи у окна, ожидая свою 17-летнюю дочь и понимая, что произошло непоправимое. Повествование от 3 лица ведется в сфере сознания Тамары Ивановны — читатель имеет возможность полного проникновения в переживание героини. Она не знает, жива ли ее дочка, что с ней стряслось, напряжение внутренних сил доходит в ней до предела. Трагедийная фабула, законы которой определены в «Поэтике» Аристотеля, должна строиться на перипетиях, приводящих героя от незнания к знанию, которое не снимает, а по нарастающей усиливает его страдания. Сюжетное движение в повести осуществляется такими перипетиями: в сцене на рынке, узнав, что Светка жива, облегчения от страданий Тамара Ивановна не испытывает. Боясь расспросами причинить дочери новую боль, героиня может только догадываться о произошедшем. Поэтому вторая перипетия готовится в эпизодах допросов. При этом знание случившегося со Светкой открывает героине такую бездну падения современного общества, что боль и скорбь ее неминуемо возрастают до уже непереносимых пределов («она и слыхом не слыхала, прожив на свете сорок лет, что в мире <...> могут существовать такие немеренные бесстыдство и гадость» [3, с. 79]). Одновременно она, как и положено подлинной героине трагедии, переживает трагическую вину за случившееся

и с дочкой, и со страной. Когда же Тамара Ивановна заподозрит, что следователь и прокурор за взятку готовы «под залог» выпустить преступника на свободу, переживание страдания достигнет кульминации. В кабинете прокурора героиня произнесен исполненный обличительного гнева и горечи монолог о том, что народ живет в страхе перед преступностью и доведен до положения бесправного скота.

Уверенный тон ответной реплики прокурора откроет Тамаре Ивановне ее полную беззащитность перед воцарившимися не только в обществе, но и в правоохранительной системе беззаконием и подлостью. Но, в отличие от растерявшегося перед бандитами Сени, в отличие от Пашуты, ищущей заступничества в храме, Тамара Ивановна вдруг улавливает в себе какой-то «решительный» толчок — и с этого момента повествование будет строиться по законам детективного сюжета. Автор использует приемы недомолвок, неясных намеков, ограничивает читателя в знании происходящего, словом поддерживает в нем напряженное ожидание. Читатель понимает, что героиня готовится к чему-то небывалому, но ему даже в голову не может прийти, что произойдет в конце первой, сюжетной, части произведения. Тамара Ивановна изготавит обрез, прямо в прокуратуре убьет из него насильника и попытается выброситься из окна. Подобное завершение трагедийной фабулы произвело на читателя шокирующее впечатление именно потому, что мощная русская литературная традиция XX века приучила его к образу мученика, трагической жертвы (универсальных жестоких законов бытия, или бесчеловечной эпохи, или всемогущей и безжалостной власти), отодвинув, заслонив собой высокого героя классической трагедии, способного победить все-сильные обстоятельства и долженствующего вызывать у читателя восхищение, а не жалость. «Новизну» построения сюжета и поведения героини кто-то из читателей и счел за неправдоподобие и уступку моде на боевики и детективы.

Между тем Распутин на протяжении всей развернутой первой части, чередуя настоящее трагической истории с экспозиционными фрагментами, «лепил» характер, близкий классическим типам трагических героинь, то есть логикой развития самого образа готовил читателя к восприятию поступка Тамары Ивановны как закономерного для такого типа личности и, значит, жизненно правдивого.

Перед читателем постепенно вырастал образ незаурядной личности, от рождения наделенной сильным духом («там, внутри характера, находился кремень» [3, с. 38]), исполненной собственного достоинства, во всех жизненных ситуациях проявляющей волю и упорство (в ремарках повествователя слова «решительно» и «твердо» самые употребляемые). С одной стороны, в образе героини подчеркивалась принадлежность к родовому русскому крестьянству, опоэтизированной литературой: идеальное деревенское прошлое, нравственная чистота и трудолюбие отца-лесничего, Ангара и отцветаю-

щая черемуха, являющиеся в снах и ностальгических воспоминаниях. С другой стороны, «сверхчуткость», благодаря которой «еще в детстве она различала запахи даже в ключевой воде» [3, с. 24]; девчонкой пережитый за чтением книги душевный восторг от желания подняться над своей «неказистой жизнью» провозглашенным всему миру словом — обнаруживали в ней личность, наделенную высоким строем мыслей и чувств. А с третьей — «в двенадцать лет дочь хорошо стреляла из тозовки и из берданки» [3, с. 38], водила «уазик», трактор, работала на грузовике, любила «дорожное братство» шоферов, ощущение мощи машины и своей физической силы. Нерядовые «мужские» умения, а также профессии, которые свободно меняла, подобно лесковскому «очарованному страннику», героиня, формировали представление о натуре исключительно богатой и разносторонней. Кажется, Распутин впервые создал художественный образ, построенный на типических чертах героя из народной среды, при этом воплощающий характер уникально исключительный, наделенный единственной в своем роде комбинацией как будто несоединимых индивидуальных черт. И в силу именно такой комбинации действительно способный оказать личное сопротивление миру, пребывающему в бесстыдстве и беззаконии.

В первой части повести особо отмечен развернутый фрагмент, начало которого поражает необычностью переживаний героини. Повествователь рассказывает, что в юности она часто стояла перед зеркалом, пытаясь в отражении уловить свою женскую и индивидуально личную сущность. В повествование входил мотив прирожденной стыдливости, нравственной чистоты героини. Мотив подготавливал главную тему фрагмента, раскрывающего целостную систему мировосприятия героини, в основании которой лежало представление о нравственности как основополагающей ценности для прочного существования личности и народа. Когда наступили 1990-е годы, из всего происходящего в стране Тамару Ивановну повергало в отчаяние именно нравственное развращение людей. Печальная песня про «реченьку», выпеваемая кем-то из глубины души в юности и позднее, вводила во фрагмент символические образы воды и реки. Колоссальный смысловой потенциал образов позволял соединить в единое мировоззренческое целое темы ее личной судьбы и судьбы народа (река — жизненный путь), нравственности, от восстановления которой зависит, будет ли «будущее», какие-то трагические предчувствия героини. В таком смысловом контексте слова «Бывало, Тамара Ивановна стыдилась себя перед этой сокрытой в ней частью, где она возгорается не огнем желания, а огнем чистого вдохновения и вся-вся порывисто и неудержимо подготавливается для счастливого подвига» [3, с. 47] убеждали читателя, что сущностью своей цельной натуры и органичным для такой натуры мировосприятием героиня от рождения была предназначена для особой роли. Поэтому и решение самостоятельно защитить

попранную нравственность (по логике ее переживаний, не только дочери, но вообще попранную в окружающем ее мире) она приняла не по зрелом размышлении, а почувствовав решительный толчок из своей глубины.

Собственно говоря, Тамара Ивановна рассчитывала единолично отстоять справедливость и достоинство своей дочери ценой собственной жизни: по ее плану сразу после убийства она должна была покончить с собой. Доказательством тому является предшествующий убийству сон: героиня видит себя на поляне, что-то ищет и старается не замечать стоящих на краю обрыва двух сосен. Мистические мотивы сновидения формировали тему смерти: сосны «четко вырисовываются в пустоте, как входные ворота в пугающую и манящую неизвестность» [3, с. 107], раздаются раскаты грома, вдруг звучит предостерегающий голос отца — и она решительно направляется в сторону обрыва.

Однако замысел героини по замыслу автора не был доведен до конца. Тамара Ивановна убивает насильника, выпрыгивает в окно, но остается жива и слышит участливый голос пожилого милиционера: «Пойдем, милая!» [3, с. 111]. Именно такой финал читатель воспринимал с удовлетворением: справедливость торжествовала, самоотверженная личность побеждала злодея. Более того, в том, что героиня оставалась жива, читатель видел торжество высшей справедливости, а значит, убеждался в неизбежности конечной победы добра. По всей вероятности, полное катарсическое* переживание финала через слезы облегчения и радости оказалось для читателя возможно именно благодаря счастливой развязке. Последняя не противоречит трагедийному жанру. Подготовленная переживанием сильных страданий и ходом развития сюжета, завершающегося победой героя в борьбе с всемогущими обстоятельствами, счастливая развязка удостоверяет высокий статус человека — духовно самостоятельной личности, могущей преобразить мир. Она соединяет неразрывной связью трагедийное и героическое начала, организующих поэтику жанра.

Сюжетная история была завершена в первой части. Однако повесть, впервые у Распутина, имела трехчастную композицию. Вторая часть убеждает читателя, что героический поступок Тамары Ивановны действительно во многом изменил окружающий ее мир и близких ей людей. В самом городе

вдруг обнаружились живые активные силы (весь город заговорил о ней: «Она у вас героиня» [3, с. 133]) и здоровые силы — в правоохранительных органах (Николин). Душевные муки Анатолия сами по себе становятся залогом будущего. Совершает по-настоящему решительный поступок Светка, Она добьется свидания с матерью, которое дарует обоим переживания такой силы, что про них можно сказать только: «больно, больнее боли больно», но «так больно и так хорошо!» [3, с. 173]. Этих навеки запечатленных в памяти дорогих минут могло и не случиться, если бы не произошедшая трагедия. Из Светки, которая совсем недавно «трясла» на рынке хозяйским товаром, «в муках рождается новый человек» [3, с. 174].

Более того, вторая часть наполнена идейными разговорами героев, обратившихся к самым коренным вопросам современной России, по логике композиции, именно под воздействием героического поступка Тамары Ивановны. Герои солидаризируются в самой их постановке: есть ли будущее у русского народа? Почему народ так растерялся в начале перестройки и позволил власти разграбить страну, установить новые, еще более несправедливые социальные законы? Какова мера вины самого народа? Возможно ли индивидуально сохранять в себе человека при тотальном развращении народа? Распутин не стремился предложить философскую разработку данных вопросов, напрасно и критиковали повесть за теоретическую и идеологическую слабость. Писатель, скорее, хотел показать пробуждение гражданской активности, национального самосознания в простых героях, болеющих душой за свою родину.

Главным героем второй части является Иван. Он «выходит в мир» именно после героического поступка матери и осознанным взглядом начинает постигать окружающее его торжище, именуемое жизнью. Еще в первой части, во время прощального семейного ужина, затеянного Тамарой Ивановной на память о себе, Иван излагал свои мысли о достоинстве самостоятельной личности, не желающей подчиняться диктату большинства, сознательно развращаемого властью до скотского состояния. То есть утверждается идея абсолютной, ничем не отменяемой ценности индивидуального сопротивления нравственной личности восторжествовавшей дикой свободе. Эта идея воплощается и в сюжете, и в образах героев, их поведении, и в диалогах — на разных уровнях поэтики произведения, то есть является смыслообразующей.

Большой фрагмент про Ивана включает в себя эпизоды на даче и перекликается с фрагментом про Тамару Ивановну из первой части. В контексте описания его душевных откликов на август дан фрагмент о словах. Иван из церковнославянского словаря вычитывает «Душу мою озари сияньми невечерними» [3, с. 189] — и слова затрагивают в его внутреннем мире глубины, которых он в себе не подзревал. Контекст (описания августа, душевных

* Катарсис — «глубокое и сопровождаемое ярко выраженным чувством удовлетворения переживание акта или процесса очищения, просветления или преодоления эгоцентризма или (в иных контекстах) высокого, санкционированного императивом совести утверждения личности, познания истины, чувства приобщения к всеобщему, апофеоз любви (у Аристотеля — сострадания), добра и красоты, пробуждения совести, чувство освобождения и свободы, облегчения, душевного исцеления, разрядки, обновления, гармонии, «умиротворенной завершенности», <...> подъема жизненных сил <...> эмоции милосердия, милости, прощения, радости, облегчающие слезы, облегчающий смех, духовный подъем» [2, с. 49].

движений героя) подготавливает выделяющийся высоким эмоциональным подъемом отрезок текста, оформленный в период. Надо сказать, что эту фигуру Распутин использует редко, в особо отмеченных авторским присутствием отрывках, когда встают основополагающие для автора духовные вопросы. Жизнеутверждающая идея о русском слове как вечном и неиссякаемом источнике душевных и духовных сил народа, свидетеле неумирающего родства всех русских людей, доселе живших и живущих, открывается для Ивана и для читателя. В Иване, и так-то унаследовавшем самостоятельный и крепкий характер матери, формируется спокойная и мощная уверенность: надо делать дело. Но прежде он услышит в себе звучащее, напитавшееся многовековым бытием поколений русское слово, которое как будто готовит его к высокой судьбе. Читатель помнит начало Евангелия от Иоанна «В начале было Слово», читатель знает про преобразующую силу слова — он понимает, почему вторая часть завершается единственным в повести идеологическим спором, главный вопрос которого: погиб ли окончательно или будет спасен русский народ? Иван выступает в этом споре полноправным героем-идеологом, самостоятельно обретшим ответы на важные для всех героев повести вопросы. Оппонент Ивана — старик из бывших интеллигентов (опустившийся не в смысле того, что он бомж, а в нравственном смысле: при его равнодушном попустительстве кавказцы изуродовали жизнь Светке). Старик единственный считает геройство Тамары Ивановны бесполезным и при этом напрямую связывает его с будущим народа. Он приверженец популярной теории, что русский народ по законам развития этносов исчерпал себя и должен слиться с другим народом. Если учесть, что герой безнравственен, определенно ясно, что его взгляды никем не подержаны в мире повести. Интересно, что Иван в споре не горячится: за его спокойствием стоит

неколебимая система взглядов, основанная на идеях духовной и душевной самостоятельности личности в мире обезличенностей, на идее общей крепости для всего народа, на совершенной уверенности в его спасении.

На фоне мировоззренческих поисков Ивана, на фоне идейных разговоров, так или иначе касающихся России и народа, особую роль обретает третья часть повести. В ней усложняется художественная природа образа Тамары Ивановны. С ее освобождением из колонии герои повести связывают установление порядка не только в своей жизни (Светка), но и какие-то неясные надежды на улучшение всей русской жизни в целом (Анатолий). Читатель также начинает переживать освобождение героини больше, чем выход на свободу. В атмосфере этих предчувствий образ героини начинает обретать символические черты. Ее волевая реплика, завершающая повесть, вызывает у читателя сильное катарсическое переживание и полную уверенность, что теперь действительно наступит светлая, держащаяся на порядке жизнь. Это редкий (если не единственный) у Распутина финал, исполненный чистого, не омрачаемого никаким сомнением или оговоркой оптимизма, вполне убедительный именно в рамках произведения, построенного по законам классической трагедии.

Литература

1. Огонек. 2003. № 44. С. 52–53.
2. Максимов Д. Е. О романе-поэме Андрея Белого «Петербург» (к вопросу о катарсисе) // Acta universitatis szegediensis de Attila Jozsef nominatae. Материалы и сообщения по славяноведению. ХУІІ. Zseged, 1985. С. 49–51.
3. Распутин В. Дочь Ивана, мать Ивана: повесть, рассказы. Иркутск, 2004. 202 с.
4. Цветова Н. С., Богданова О. В. «Эпох скрещенье...» Русская проза 1960-х — 2020-х годов. СПб.: Алетейя, 2023. 374 с.

УДК 821.161.1

Ким Хён-Тхэг, Рямонен А. А.

Ким Хён-Тхэг — PhD, профессор, Университет иностранных языков Хан-Гук (Корея, Сеул)

Рямонен Анна Андреевна — специалист-филолог, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, исполнитель научного проекта

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА В КОРЕЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР И ПЕРСПЕКТИВЫ*

В статье предпринята попытка аналитического освещения динамики освоения корейским читателем и специалистами-филологами текстов русских (российских) писателей. Прослежены важные шаги в освоении русской литературы — вначале через японское посредничество, позднее через западные языки, и наконец — непосредственно посредством русского языка и интереса к нему. Прослежено, как в Корее возник научный интерес к русской литературе — переводам, чтению, созданию корейско-русского словаря и возникновению отделений русского языка и литературы в корейских вузах. Показано, что первоначально интерес к русской литературе формировался в частных вузах, то есть был инициирован потребностями читателя, а не политических чиновников. Работа намечает перспективы дальнейшей работы в этом направлении.

Ключевые слова: русская литература, этапы освоения русской литературы в Корее, научная рефлексия, культурные связи.

Kim Hyun-taeg, Ryamonen A. A.

RUSSIAN LITERATURE IN KOREA: HISTORICAL REVIEW AND PROSPECTS

The article attempts to provide analytical coverage of the dynamics of the Korean reader's and philologists' mastering of the texts of Russian (Russian) writers. Russian literature development has been traced through important steps, first through Japanese mediation, later through Western languages, and finally directly through the Russian language and interest in it. Russian literature has been traced in Korea, including translations, reading, the creation of a Korean-Russian dictionary, and the creation of departments of Russian language and literature in Korean universities. It is shown that initially interest in Russian literature was formed in private universities, that is, it was initiated by the needs of the reader, and not by political officials. The work outlines the prospects for further work in this direction.

Keywords: Russian literature, stages of the development of Russian literature in Korea, scientific reflection, cultural ties.

Корейские читатели начали знакомиться с богатейшей русской литературой в начале XX века, когда в Корея началась модернизация культурной жизни. С тех пор русская литература оказывала огромное влияние на образование новой корейской литературы и на мышление корейской интеллигенции. Но путь проникновения русской литературы в Корею был не лёгкий, этот процесс был тесно связан с внешним и внутренним политическим положением на Корейском полуострове. На этот процесс влияло не менее трех факторов: 1) географическое положение страны, обеспечившее отнюдь не дружественное окружение; 2) внутренняя политическая атмосфера; 3) литературные предпочтения корейских читателей, на которые накладывала отпечаток смена исторических эпох.

Первое представление о русской литературе корейцы получили при посредничестве Японии, потому что до освобождения страны корейские интеллигенты преимущественно учились в японских университетах. Они увлекались иностранной литературой, в частности, русской, и начали переводить русских классиков с японского языка.

Первыми переводами были переводы «Воскресения» Льва Толстого и «Бедных людей» Федора Достоевского. Справедливости ради стоит сказать,

что тогдашние переводы были не вполне качественные, поскольку переводчики могли даже позволить себе переработку или сокращение оригиналов по своему усмотрению. Помимо прозы другие жанры русской литературы были тоже представлены. Так, «Стихотворения в прозе» Ивана Тургенева пользовались особой популярностью. А в области драматургии Антона Чехова считали едва ли не единственным образцом для подражания.

Позже, после Корейской войны, которая разделила страну на две части, воцаряется логика холодной войны. В южной части страны определяющим во всех областях жизни становится преимущественно американское влияние.

Внутренняя политическая обстановка тоже играла весьма важную роль в распространении русской литературы в Корее. Корейскую интеллигенцию, ставившую перед собой цель освобождения родины от японского влияния, естественно заинтересовали просветительские, освободительные идеи русской литературы, при этом заметим — далеко не её художественные качества. Но после того, как антикоммунизм стал фундаментом официальной государственной идеологии в Южной Корее (с 1950-го года), корейские власти запретили издавать произведения русских авторов, принадлежащих

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–00408, <https://rscf.ru/project/23-18-00408/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

к революционному направлению. С этого времени и вплоть до 1980-х годов в Корее переводили в основном русских классиков XIX века, а также современных русских писателей антикоммунистического характера.

Литературные предпочтения и вкусы читателей, как мы уже отмечали, тоже сыграли свою роль в процессе распространения русской литературы в Корее. Например, в 1930-х и 1940-х годах, когда среди интеллигенции развернулся горячий спор о будущем страны, некоторые культурные деятели были заинтересованы в новой политической модели, созданной в Советском Союзе. Хотя их было немного, но эта группа корейских писателей создала Корейскую Ассоциацию Пролетарских писателей и всячески старалась пропагандировать писателей-соцреалистов: А. Фадеева, М. Шолохова, К. Симонова, Н. Тихонова... Эта же тенденция возобновилась и в 1980-е годы, когда корейское государство постепенно начало разрешать издавать так называемые запрещённые книги, которые отражали официальную советскую идеологию. Молодые студенты Кореи сразу взялись за книги М. Горького, Ф. Гладкова и Н. Островского. Многолетняя государственная цензура над литературой этого направления послужила дополнительной причиной неожиданного бума, взрыва интереса к прозе социалистического реализма.

Новый, принципиально иной период начался в Корее в 1990-е годы, после установления дипломатических отношений между новой Россией и Республикой Корея. Этот период характеризуется не только углублением интереса к классике, но и появлением сборников переводов современных российских писателей. Приоритет в данном случае, безусловно, принадлежал переводам произведений соотечественников корейцев, в частности «русского корейца» Анатолия Кима прежде всего. Причем, Ким не только практически полностью сегодня переведен на корейский язык, но и появился целый ряд его автобиографических произведений, созданных в малом жанре, и ныне изданных на корейском.

Кроме того, при поддержке преподавателей СПбГУ стали появляться первые сборники рассказов современных российских писателей, в Корее начали переводиться «деревенские» и «городские» прозаики, корейские читатели узнали о существовании так называемой «лирической прозы» и поколения «сорокалетних». В последнее время именно через русскую литературу освоили принципы постмодернистической литературы. Теперь корейские студенты с легкостью называют произведения В. Шукшина или Ф. Абрамова, углубилось и трансформировалось их представление о А. Солженицыне, интерес к которому возник еще в 1970-е годы и государством вращивался еще из-за политических соображений: писатель интересовал прежде всего как диссидент, непримиримый оппонент существовавшего тогда в Советском Союзе коммунистического режима. Последние десятилетия интерес

вызывает в том числе женская проза — творчество Л. Петрушевской, Т. Толстой, Л. Улицкой.

Не менее серьезные перемены произошли в последние десятилетия и в корейском литературоведении. В 1954 году открылось первое отделение русского языка в Университете иностранных языков (Хан-Кук). Здесь работал профессор Донг Ван, который изучал русский язык в Университете Кон-кук в Харбине. Это отделение служило единственным центром распространения русского языка и литературы в Корее до 1974 года, когда открыли второе русское отделение в Университете Корё. Интересно, что основа для развития русистики в Корее была заложена по инициативе этих частных университетов, а не государственных. Может быть, это свидетельствует о значительном влиянии на ситуацию именно читательских предпочтений, но не политических или государственных интересов и устремлений.

Только в 1980 году возникает государственная программа, по которой каждый год корейское правительство направляло 4–10 будущих славистов на обучение за границу. Эти корейские студенты изучали славистику в США или в Германии на государственные стипендии. В это время корейцам пришлось учиться в США и Германии, так как тогда еще не было дипломатических отношений с Советским Союзом. Эти молодые русисты один за другим защитились за рубежом и вернулись на родину в середине 1980-х годов. И наступил новый период изучения русской литературы. В отличие от своих старых корейских преподавателей эти молодые специалисты были способны к серьёзным научным исследованиям. Они привнесли в учебный процесс интерес к В. Белинскому, Н. Чернышевскому, М. Горькому, В. Маяковскому и др. И в это время в Корее сложилась странная ситуация: когда русские читатели перестали читать писателей левого направления, то корейские студенты наоборот заинтересовались ими.

В течение 1980-х годов усилия корейского правительства по подготовке специалистов по России потребовали еще более активной поддержки молодой корейской русистики. Создание отделения русского языка и литературы в Сеульском государственном университете в 1984 году было результатом нового подхода к русистике со стороны корейского правительства и имело символическое значение. Через три года, в 1987 году, вышел первый серьёзный русско-корейский словарь большого объёма. Распахнулись двери в новую эпоху корейской филологической науки.

Проведение Олимпийских игр в Сеуле в 1988 году помогло изменить традиционный взгляд корейцев на коммунистические страны, в особенности на бывший Советский Союз. Делегация советских спортсменов произвела очень хорошее впечатление на корейцев. После Сеульской олимпиады отношения между Кореей и Советским Союзом стали быстро улучшаться. Установление диплома-

тических отношений между двумя странами в 1990 году открыло новую страницу в истории русистики в Корее. Цензура практически перестала работать с русскими изданиями. Все внешние препятствия для серьёзного изучения русской литературы исчезли. Русский язык стал одним из самых популярных иностранных языков. Во многих университетах открыли отделение русского языка и литературы. Самые способные абитуриенты стремились на это отделение.

На сегодняшний день более, чем в 30 корейских университетах есть отделение русского языка и литературы. Каждый год около 800 новых студентов начинают изучать русский язык и литературу. В десятке корейских университетов существует аспирантура, в т. ч. аспирантура, где учатся будущие переводчики.

В корейских университетах работают приблизительно 100 преподавателей-русистов. Приблизительно половина этого преподавательского состава — литературоведы. Список русских писателей, по которым корейские русисты специализируются, широк: это Г. Державин, А. Пушкин, М. Лермонтов, Н. Гоголь, И. Тургенев, Ф. Достоевский, Л. Толстой, А. Чехов, И. Бунин, А. Белый, Б. Пильняк, М. Горь-

кий, В. Набоков, А. Ахматова, Б. Пастернак, Ч. Айтматов, В. Распутин, в последние годы — В. Пелевин и В. Сорокин.

В Корее сейчас работает несколько организаций русистов. Ученые и исследователи разных научных дисциплин участвуют в Корейском Обществе славистов. Эта организация состоит из 300 корейских специалистов, которые занимаются вопросами, связанные с Россией и культурой других славянских стран. Каждый год осенью корейские слависты собираются на конференции в Сеуле. Доклады конференции опубликуются в «Журнале славяноведения» или в форме отдельной монографии. Остальные две организации (Корейское общество русского языка и литературы и Корейская Ассоциация Русистов) регулярно организуют конференции для филологов и выпускают научный журнал (2 раза в год).

Главная заслуга корейских русистов на сегодняшний день — 25-томная серия переводов главных русских писателей XX века.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что интерес к русской литературе неустанно растет в Корее и поддерживается обеими сторонами — главным образом по инициативе и при участии универсантов корейской и российской стороны.

ФИЛОСОФСКИЕ СЕНТЕНЦИИ

Соболев М. М.

Соболев Максим Михайлович — независимый исследователь;
sobolevm@yandex.ru

АФОРИЗМЫ

1. Пресыщаясь тем или иным удовольствием, мы даже не подозреваем, что сама способность испытать его и была нам изначально дана лишь под условием предчувствия ее скорого угасания, утраты. Поэтому чем неотвратимее представляется нам расставание с нашим партнером, тем сильнее мы стараемся выжать из отношений с ним *все*. Правда, иногда нам не удастся выдержать этот воображаемый срок, и тогда — катастрофа: пружина *часового механизма нашей машины по получению удовольствия* лопаается, и мы начинаем винить в этой «поломке» нашего партнера, будучи уже не в силах с ним по-рвать; иными словами, с нами происходит — *любовь*, со всеми ее неперенными взаимными обидами и упреками.

Вот почему Адам и Ева не могли любить: ведь они даже не помышляли о других любовниках; однако жить при этом они должны были, по всей вероятности, вполне мирно.

2. Страх перед возможным столкновением с врагом отравляет чувство ненависти, в основе своей возвышенное; лишь он делает ее унижительной и, в конце концов, нежеланной. Чтобы избавиться от этого страха, нужно преодолеть брезгливость и стать буквально одержимым своим врагом, признав, что он имеет такое же право ненавидеть тебя, как и ты его. Вот почему истинная ненависть сродни настоящей любви; точнее, она есть платоническая любовь в ее крайнем проявлении: любовь, поглощенная лишь сиюминутным образом любимого, безразличная к его близости и, в конечном счете, существованию вообще. Любовь без малейшего страха за жизнь любимого — вот что такое ненависть без страха за свою собственную жизнь, *истинная ненависть*.

3. В пламени большой страсти сгорает *ощущение пола*. Поэтому в любви сближает лишь тайна взаимного стыда, охватывающего нас в момент внезапного осознания нами возможности избавления от навязанных нам гендерных ролей и, значит, бытия в качестве существ изначально *бесполых*, т. е. подлежащих всеобщему осуждению за невольное бегство из общественного порядка в *хаос*. Однако любовь при этом есть своеобразная сделка, в которой общество и хаос как бы сошлись на цифре два: действительно, чтобы произошло *событие* символического удостоверения *тайны взаимного стыда*, достаточно лишь двоих: третий ничего не прибавит к этому событию, но зато вполне может оказаться предателем.

4. Женщина всю жизнь неуклонно стремится к своей высшей цели — рождению потомства, и поэтому душа ее обычно проста и гармонична. Какова же в таком случае высшая цель мужчины? Создать условия для роста потомства? Но ведь это не цель, а скорее так, лишь горстка частных задач, разновременных и более или менее случайных, решить которые мужчине помогают то разум, то сила, тогда как в целом перед ним всегда *сплошной туман*. И вот отсюда как раз — вся сложность его души. Мужчина мог бы стать проще, пожалуй, лишь приведя свой разум и силу тоже к подобию некоей гармонии, как у женщины; однако на деле эти два качества скорее непримиримо в нем враждуют. А «всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет».

5. Сила обязывает блюсти честь. Любовь — тоже подобие силы: ты словно паришь, словно властвуешь над миром, не чувствуя ни страха, ни боли... Однако при этом честь мешает любви, потому что в действительности любовь — напротив, сплошное шутство, ужимки, бесстыдство, потеря лица, короче, *полное бесчестие*; и нужно принять это бесчестие как должное, если только хочешь жить, а не прозябать. Важно лишь не перестараться, не поверить, что ты и правда шут, дабы случайно не достигнуть обратного: не преисполниться истинно шутовского презрения, желчи, *ненависти к себе и к людям*.

Трудное, коварное искусство быть смешным и низким во имя любви и, в конечном счете, продолжения жизни.

6. История любви Нехлюдова к Масловой, любви, объявшей в итоге все человечество, а то и *бытие*, есть история восхождения его не от материального к духовному, а от конкретного к *абстрактному как ипостаси материального*: ведь разве при мысли о бытии не поддаешься поначалу причудливому порыву заключить всю его огромность в свои физические объятия, словно оно — женщина? Нравственное преображение Нехлюдова — это «воскресение» его из плоти в плоть.

7. Имя разделяет: мы подозреваем зовущего нас по имени в пренебрежении нашими отличительными природными качествами, а зовущий, в свою очередь, не в силах полностью реализовать свои: по меньшей мере услышанное нами имя мешает нам отозваться *лишь на его уникальный голос*. Вот откуда в отношениях близких все эти обезличенные «дорогой», «милый» и прочее; вот почему им во-

обще лучше обращаться друг к другу при помощи одних только звуков. И разве не создано специально для такого обращения, пожалуй, самое значительное из имен — это мычащее «мама»?

Однако полностью забывать имя не стоит, ведь с его помощью всегда можно как бы взглянуть на любимого со стороны и, воскресив в памяти его черты, полюбить заново: имя любимого — это наш залог за любовь, который мы возвращаем, как только приходит время ее спасти.

8. Кант советовал поступать так, чтобы наши поступки могли стать «всеобщим законом». Но у наших совсем далеких потомков представления о жизни могут оказаться настолько своеобразны, что все наши моральные устои будут для них попросту неприемлемы. Чем дальше мы заглядываем в будущее, тем скромнее звучат наши заветы, и наиболее прозорливым из нас должно стать вовсе безразлично, сохранится на земле жизнь или нет: мы покоряемся судьбе, когда честно смотрим в самую вечность.

9. Человек никогда не знал, что делать с вечно водящей его за нос, насмехающейся над ним мыслью. Поэтому религия всегда пыталась задуть мысль, тогда как философия продолжала верить, что за ней, за этой самой свободной мыслью, — истина. Но что есть хотя бы долг, опять же, *по мысли* Канта? Долгу все равно, как его исполнят: опьянев от слепой отваги или подавив тошноту ужаса; долг помогает окончательно смириться с доказанным, больше не *мыслить*. Таким образом, пытаюсь спасти мысль от уничтожения религией, философия позволила ей искать пути для своего *самоуничтожения* и, не дав при этом человеку взамен ничего, *даже молитвы*, невольно подвела его к самоотрицанию — на этот раз уже полному.

10. Человек, пытающийся *выжить*, стремится, иными словами, к *существованию во времени*; однако, обреченный постоянно изменяться в его неудержимом потоке, он в принципе не может иметь никакой *сущности*; да и *не хочет*: единственное, что заставляет его доискиваться ее — это его заветная мечта водрузить, наконец, на твердую почву требующийся ему все для того же выживания грандиозный *монумент морали*; так что основной тезис экзистенциализма о предшествовании существования сущности, пожалуй, можно уточнить: мораль, оберегающая существование человека во времени, предшествует *вымыслу* о его сущности.

11. Человек всегда сначала заботится о *сохранении собственной жизни* и лишь затем оглядывается на мораль самопожертвования: это значит, что для себя он, безусловно, — лучшее создание во вселенной. Как же при такой установке у него вообще оказываются возможны те или иные сомнения в собственной *непогрешимости*?

Дело в том, что, когда мы отдаемся этому первозданному, не замутненному ничем внешним, искусственным потоку жизни, происходит необъяснимое: вскоре мы вдруг понимаем, что слепо доверяться ему *опасно*, и невольно начинаем искать

поддержки в друзьях, однако последние, естественно, неизбежно нас предадут... И вот тут-то нам и становится ясно, что то самое состояние более или менее частых сомнений в себе хоть порой и тягостно, но все же единственно возможно: оно возможно именно как *относительно безопасное*.

Выбравшему сомнения не нужен друг.

12. Первое жертвоприношение, вероятно, было человеческим и произошло, когда наши предки, впервые осознав, что общее благо выше личного, решили скрепить свое открытие кровью, как клятву. Поэтому вряд ли жертвоприношениями пытались вымолить у богов урожай, прощение за грехи и т. п. Хотя по ритуалу жертва действительно предназначалась богам, раскрыть ее тайный смысл предстояло, конечно, *людям*. Всегда быть готовым к самопожертвованию *ради общего блага* — вот в чем, коротко говоря, должен был заключаться этот смысл.

13. Постепенность для нас — то же, что естественность. Ни хорошего, ни плохого мы, на самом деле, не ждем, а ждем лишь исполнения верного закона инертной жизни: пусть в следующий миг произойдет только то, что *должно произойти*. Поэтому любая судьба изначально всегда несчастна, зла: мы смиряемся со *случаем*, только если в итоге он нам не вредит. Иначе говоря: счастливой судьбы не бывает, бывает лишь судьба *оправданная*.

В целом же судьба — все тот же закон жизни, но только как бы с поправкой на случай. Да, она абсолютно неисповедима, однако нам так хочется верить, что у нее своя логика: непредсказуемость, вызванную действием пусть и непонятного для нас закона, мы явно предпочитаем непредсказуемости, вызванной *совершенно непонятно чем*, слепой и пугающей.

14. Аристотель анатомировал человеческое тело в поисках души: мышцы, кости, струящаяся по венам кровь... Однако того, что наполнило бы смыслом все это безобразное зрелище, собственно души, он так и не нашел и в итоге определил душу как *форму тела*. Странно: наверняка ведь он понимал, что форма тела — это, строго говоря, не душа, а лишь безжизненное очертание той памятной ему, мыслителю, области пространства, где в поисках *настоящей, живой* души разум его однажды потерпел фиаско. Впрочем, не понимал ли он также, что единственным возможным определением заведомо неопределимого понятия может быть лишь *отчасти абсурдное*?

Вероятно, нечто подобное мы испытываем, когда анатомируем тело истории, тщась отыскать скрытую в ее основе пружину.

15. Когда погружаешься вглубь истории, не оставляет досадное чувство, что добро всегда воцарялось на земле через неизбежное зло; мало того, оно как будто никогда сразу не являлось в виде готового, чистого блага, а скорее приучало к довольству собой насильно, исподволь. Поэтому вся история представляется одной бесконечной драмой, а любой человек, канувший в ее тенетах, — почти

святым мучеником, будь он даже при жизни последним негодяем. О мертвых, как говорится, либо хорошо, либо ничего; и хотя молчание о мертвом может храниться веками, рано или поздно его обязательно не только помянут добрым словом, но еще и почтительно склонятся перед ним как перед сокро-
венной жертвой истории.

Преступник устает от памяти как будто лишь за то, что, несмотря на все его преступления, о нем все еще предпочитают помнить.

16. Памятники возводит любовь, разрушает — ненависть. История, успокаивающая, примиряющая все страсти людские, делает, соответственно, уцелевший памятник памятником любви, погубленный — памятником ненависти и как бы уравнивает их в правах. Поэтому кощунственно не только разрушение памятника, но и его запоздалое восстановление — суть то же разрушение.

17. Мы тяготимся нашей индивидуальностью: нам чудится ее стыдливое отражение в *других*. Однако мы безумно боимся ее потерять, ведь в сущности она — это все, что у нас есть. Учение о переселении душ сулит нам блаженство вечности, но отчего же тогда во всех сказках так страшно превращение человека в животного?

Плотин, называя Бога Единым, наделяет его свойством, которое считает наивысшим для человека; он интуитивно исходит из древнего представления о некоем недостижимом идеале героя, способного преодолеть свою человеческую природу и, возвысившись над суетным эгоистичным миром, указать людям путь к настоящей свободе. Принеся в жертву свою *индивидуальность*, такой воображаемый герой становится... Богом.

Единый — величайший из *распятых*.

18. Люди склонны изображать трагически погибшего мифотворца героем его недоволенного мифа. При этом они, как правило, изрядно привирают, но эта ложь разоблачает себя, дабы уличить правду в ничтожности перед лицом человеческой трагедии: видимо, лишь грохот падения такого всемогущего идола, как правда, способен пробудить спящее сознание к восприятию истинного в жизни — *трагичного*. Однако со временем налет лжи испаряется и мифическое полностью поглощает реальное; миф очищается от грязи, а мифотворец в известном смысле достигает своей изначальной цели, окончательно встроившись в свое творение *на равных правах фантастического*. Вот крестный путь мифа.

19. Миф, в своей наивности не способный объяснить мир, всегда, тем не менее, отражает саму возможность того или иного его объяснения. Неважно, хотел ли на самом деле Авраам убить своего сына Исаака, чтобы почтить Бога, или по иной какой причине; важно, что хотя он и действовал *явно в аффекте*, поступок его при желании может быть объяснен неким *внутренним расчетом*. В этом смысле, например, неверная жена тоже настолько же мифологична, насколько расчетлива: она жертвует

своим мужем, уже не любимым, тому богу страсти, благодаря которому прежде *любила*; или, проще говоря: надеясь и дальше любить, она не предаст Любю.

Но только кому нужна такая, вскрытая мифом, правда? Не лучше ли знать, что не все зло вокруг совершается по расчету и что хотя бы в некоторых наших бедах повинна чувственная стихия, а не сам мир, в *рациональном устройстве своем*, так безнадежно плох?

20. Если религия всячески пытается поддержать в нас ощущение обреченности на вечное непонимание тех или иных заведомо неразрешимых вопросов и, в конечном счете, внушить нам надежду на вознаграждение за эту обреченность в раю, то миф, естественным образом встраиваясь в нашу жизнь, разрешает хотя бы саму *проблему неразрешимости*.

Например, что есть призрак? Ни плоть, ни дух. Но тогда что?

Призрак — это наше болезненное неприятие невозможности возвращения с того света и одновременно ее вынужденное признание; это наше сомнение, но такое сомнение, которое мы никак не пытаемся устранить, разрешая таким образом саму *проблему сомнения*. Мы не верим в призраков, но все же непринужденно пользуемся мифом о призраках, так что само это молчаливое пользование убеждает нас в никчемности любой веры.

Какими бы религиозными мы ни были, в мифологической матрице нашего сознания всегда полно свободных ячеек.

21. Эта скрытая надежда на вечную жизнь... Когда материалист отрицает ее, дескать, после смерти человек просто распадается на атомы, он забывает, что там, на том свете, ему уже никак это не проверить. «Но это аксиома!» — возразит он. Да, но даже самая железная аксиома требует постоянного воспроизведения и *утверждения* в человеческом сознании, как любая гипотеза — внешнего, опытного *подтверждения*. Так вот, не умирает ли аксиома вместе с человеком? Не распадается ли она, как тело его, на множество каких-нибудь бессвязных, жалких частиц смысла?

Тревожное, внутреннее предчувствие этого *крушения аксиомы*, вероятно, и увлекает человека в потустороннее, религиозное: атом должен неустанно поддерживать *аксиому распада человеческого тела*, вновь и вновь утверждая себя в качестве наличного продукта такого распада; иначе говоря: наследуя, возрождая крупницу сознания человека, атом должен *жить вечно*.

22. Верующему необязательно заявлять о полном отказе от разума, в отличие от знающего, изначально вынужденного отречься от веры как от пред-
рассудка. Верующий не свободен от разума, как и любой человек, не свободен даже в своем стремлении верить, однако склонен приписывать вклад разума в прочность своей веры лишь своему личному достижению. Радость верующего не в самой вере, а в *свободе ограничивать ее по собственному усмо-*

трению; из обломков разрушенного здания разума он возводит самые невообразимые постройки и, заранее обзаведясь страховкой, покоряет их с завидной проворностью: он не боится упасть и поэтому сохраняет равновесие, которым никогда не похвастается *знающий*.

23. Невозможно не переживать из-за бессилия нашей мысли перед вечными загадками бытия, однако нельзя и просто отказаться от разума, не отказавшись при этом от *человеческого*, не скатившись к подобию *животного*. Отсюда — *божественное*: оно смягчает боль от нашего добровольного падения; и хотя мы всячески стараемся очистить его от всего, напоминающего нам о человеке, через человеческий источник своего происхождения оно, напротив, скорее оправдывает его. Таким образом, Бог оказывается лишь тем, что окончательно утверждает *уже по сути состоявшееся божественное* в нас, тогда как все наше существо остается как раз во власти *человеческого*: лишь от него мы не в силах избавиться, не испытав при этом нестерпимых мучений совести и страха перед животным неразумием.

24. Какой бы пламенной ни была вера в Бога, основанная на «религиозном сомнении», о котором писал Ильин, она все равно слабее веры, прорвавшейся внезапно в *ситуации абсолютной безысходности*; и жаждущему такой, как бы претендующей на истинность, веры нужно искать ее, соответственно, не в духовных практиках, в конечном счете убивающих всякий страх, а, напротив, в естественной жизни, всегда открытой к восприятию *опыта ужаса*; иными словами, путь его — уверовать в Бога, уверовав в обычного человека и его судьбу, распорядительницу благополучия и катастроф.

25. Есть живое и неживое. Если вселенная стремится к своей конечной точке — равновесию, призванному устранить любой антагонизм, то их обоих, видимо, ждет *частичное* исчезновение во имя рождения нового — *полуживого*. Однако живое крайне эгоистично из-за своей патологической склонности присваивать себе инициативу поддержания собственного существования, явно чужую, и боится, что жертва его в итоге превзойдет жертву неживого. С другой стороны, этот неудобный страх, неживому незнакомый, заставляет живое мыслить себя как некое недоразумение, как единственную неустроенную, мятущуюся и, в конечном счете, лишнюю часть вселенной, вполне заслуживающую уже не *частичного*, а *полного* уничтожения.

Неспокойная совесть живого.

26. Бог не живой и не слышит наши молитвы? Но многое ли нам известно о *живом*?

Когда мы как бы помещены в этот мир, холодный, неподвижный камень бездушен; когда же мир существует в нашем воображении, — напротив, все вещи для нас, живых, — живые, в том числе камень. Мы вечно между этими двумя полюсами мировосприятия. Однако именно поэтому камень всегда будет для нас *хотя бы отчасти* живым. И разве язычники не поклонялись камням?

Впрочем, мы «оживляем» не только вещи, но и слова. Так, Фердинанд Селин, можно сказать, творивший на грани безбожия, по воспоминаниям Эрнста Юнгера, говорил: «Смерть всегда при мне», — и показывал пальцем возле кресла, как будто там сидела его собака. Далеко ли от этого небрежного жеста до воздетых в молитве рук?

27. Вряд ли ад был выдуман для устрашения тех, кто еще недостаточно боится закона. Разве есть такие преступления, за которые человек заслуживал бы вечных мучений? Нет, ад мог выдумать только *помешанный*. Но так ли уж легко в этом мире сохранить разум? Ведь человек всю жизнь мучительно ищет и никак не может найти истину, а большинство и так живет вполне счастливо; мало того, иные еще и мнят себя важными философами, самодовольно заявляя, что истины вообще нет и искать ее глупо. Невыносимо! Одиноким, разочарованным, одержимым завистью и смутной жадой мести, наш искатель в своих отчаянных видениях призывает на окружающих, вероятно, не меньшие страдания, чем те, на которые обречен он сам.

Ад выдуман *проклятыми*.

28. «Бог простит!» — говоришь ты, вкушая всю радость безответственности, но затем, развивая свою мысль, вдруг понимаешь, что если не прощать, то можно, пожалуй, и вовсе *бросить религию*. «Кто я такой, чтобы прощать?» равносильно: «Кто я такой, чтобы верить?» «Бог простит!» — значит: «Бог и “помолится и свечку поставит”».

«Но по крайней мере во мне нет зла, и поэтому мое прощение вполне искреннее». — Да; однако нет в тебе и добра, и прощение твое *последнее*. Ты показал своему обидчику, что он для тебя никто, ноль: ведь, в конце концов, мы нужны друг другу, лишь пока не отказываемся судить друг друга, казнить и миловать.

Прощение твое в сущности — *прощание*.

29. Христос сказал: «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше». Но он не уточнил, что это за сокровище, а это — важно.

Скажем, одного алмаза нашей *созерцательной* натуре недостаточно; и если наш алмаз сам Христос, то вскоре нам понадобятся и апостолы. А если у нас целый сундук драгоценностей, преогромный такой сундук величиной с саму природу, то сознание наше бесконечно распылено: в нашей сокровищнице полно святых — но нет Бога.

Так не раздать ли все богатство, отказавшись от любого созерцания и отпустив, таким образом, свое сердце на волю? Тогда нас ждет жизнь по существу животная, жизнь в *нищете*.

30. Циник, в силу резкости своих суждений, неспособен распознать в ненавистной ему религии то страстное стремление к свободе, которое питает и его цинизм. Дело в том, что для последнего решительного рывка, *освобождающего* нас от А, нам мало любить Б, а нужно еще и порядком ненавидеть А. Причем эта ненависть в нас ничем не сдержана, ведь отторгнутое, *мертвое* А нам за нее уже не ото-

мстит; мы выдаем ее за благопристойное безразличие, однако она нет-нет да и являет свое истинное лицо: «...отступники и его, много мучив, — пишет Аввакум в своем “Житии” о соратнике, — сожгли на костре в Москве на Болоте. Пусть так, *испекли хлеб сладок святой Троице*»: вполне здравая для верующего ненависть к миру, к самим основам земной жизни, взамен любви к жизни вечной, небесной.

31. Не всякий признает, что так называемая проблема зла, ставящая выбор между добротой Бога и его всеисильностью, на самом деле давно решена в пользу всеисильности. Конечно, больно осознавать, что от Бога и свет и тьма, однако верить в дьявола — еще больнее. Поэтому подлинное религиозное сознание смиренно, глубоко рационально в смысле нацеленности на простое житейское счастье и абсолютно неэкзальтировано.

Напротив, мирское сознание, претендующее на знание добра и зла, в первую очередь предполагает бунт против зла. При этом оно понимает, что зло неизбежно и бунтовать бесполезно, однако продолжает бунтовать лишь потому, что хочет бунтовать. Таким образом, оно не утверждает ровным счетом ничего, кроме своего *права на бунт*. Что это, если не самая безнадежная экзальтация?

Все вопреки стереотипам.

32. Бунт против мировой несправедливости через враждебное отстранение от мира настолько притворен, насколько в этой отстраненности находит себе утешение: для такого бунтаря мир *изначально не безысходен* и плох, пожалуй, лишь тем, что, даже научившись избегать всех его ловушек, став его искуснейшим знатоком, все равно не станешь его *Творцом*. Но адекватен ли такой упрек? Нет; *не подавленный крик немого* — вот единственный подлинный бунт: ультиматум миру будет принят, только если он выражен на *понятном миру* языке.

33. Мы живем в хроническом забытии зла. Ни памятники, ни мемориалы, ни минуты молчания не заставят нас пережить зло как произошедшее непосредственно с нами. Мы забыли уже гораздо больше зла, чем совершили; и однако же, постоянно вырываясь из глубин нашей памяти, оно продолжает будоражить нас.

Выход один: зло должно быть *проклято*. Нам следует возвращать отвращение ко злу до тех пор, пока в этом отвращении не растворится сам культ добра, и помнить о злодеяниях, пока в памяти нашей не откроются *стигматы*. Мы примем на себя боль всех жертв зла, но в душе будем знать, что оно никогда больше не повторится.

После того как зло вошло в этот мир, вернуть подобие рая на земле возможно лишь так — через *боль проклятия зла*.

34. Встреча со злом в привычном мире *победившего добра* может настолько потрясти новичка, что, всячески стараясь самоутвердиться в ужасе новой для него реальности, он многократно пережигает в злодействе само потрясшее его зло. При этом ни одному доброму поступку не под силу со-

вершить в человеке подобный переворот. И хотя апостол Павел пережил своего рода духовное потрясение, после которого превзошел в добродетели всех своих бывших врагов-праведников, потрясение это было вызвано не чьим-то добрым поступком — а чудесным событием, как будто лишь напомнившим ему мелком, что в мире добра творимое им спонтанное, рассеянное зло беспомощно и не имеет будущего.

Победное шествие добра в этом мире застряло на полпути до настоящего рая, увязнув в природной инертности человеческой души.

35. Высокодуховный человек прошлого неохотно признавал в себе зверя, этого исключительно *плотоядного* безжалостного хищника, и временами, смутно ощущая его мрачное копошение внутри, нравственно страдал... Но сегодня, когда сам мир, кажется, стал более плотским, материальным, учения таких провозвестников врожденного зла, как Сад и Фрейд, уже не шокируют; духовное же, вздорожав, словно озарило своим закатным сиянием саму человеческую боль. И вот, признав наконец этого плотоядного хищника в себе, человек столкнулся с неудержимым влечением *ко злу как будто уже не плотскому, не звериному* — к обману, предательству, унижению, так что теперь скорее даже наоборот — новообращенный зверь страдает от человека внутри.

36. Ему стоило нечеловеческих усилий побороть страх. При этом он не сказал: «Я избавился от страха путем самовнушения и трезвых умозаключений», — нет, он сказал: «Я *задушил* в себе страх». Страх представлялся ему живым существом, крайне омерзительным на вид, которое все поднималось и поднималось из глубин его души, пока он просто не сдал ему горло. «Наверно, сильнее страха в человеке лишь *жажда убийства*», — подумал он и только тогда, наконец, взбодрился. Но когда опасность миновала, он вдруг вспомнил про свою «жертву» и увидел, что никакого это не существо, а самый обычный человек; более того — это он сам.

37. Природа заботлива, но она никогда не завершает задуманное: наш глаз, способный мгновенно закрываться при малейшей угрозе, однажды оказывается беззащитным перед случайной искрой. И тем не менее с самых юных лет мы лелеем представление об идеальном, причем многие убеждены, что оно в нас — *от Бога*. Однако в действительности наши идеалы, можно сказать, так же несовершенны, как и все прочее: они неустанно вдохновляют нас на всевозможные свершения, но никогда полностью не осчастливливают; благодаря идеалам мы, например, изобретаем маску для сварки, но при этом все равно остаемся бесконечно далеки от разгадок вечных тайн бытия. Бог — он, вероятно, *за пределами* идеального и неидеального, совершенного и несовершенного, завершенного и незавершенного.

38. В понятии идеала, на самом деле, нет ничего для отвлеченного созерцания; имея идеал, ты всегда пытаешься *навязать его другим*. Поэтому

тебе будет достаточно комфортно лишь в обществе, где каждый, стремясь к тому или иному идеалу, потенциально готов к восприятию и твоего, т. е. в обществе, *внутренне не свободном*. Если же в таком обществе насадить свободу, в нем сразу начнут появляться *адепты самоуничтожения*, которое, впрочем, перестанет быть таковым, как только их станет больше и они почувствуют себя уже достаточной силой, чтобы лишить идеал способности *осуждать*, превратив его в бессильный синоним недостижимости и оторванности от жизни. Таким образом, если раньше ты шел, куда тебе велели, шел, *хотя бы отчетливо видя перед собой дорогу*, то теперь ты сам попросишь о провожатых, ибо на глазах у тебя будет *повязка*.

39. В детстве мы все материалисты и тайные разрушители: наша душа, познавая юное тело, как бы пытается перенять его основное свойство как материального объекта — бренность, способность к распаду. Но стоит усомниться в целесообразности жизни в разрушенном мире, как сразу ты идеалист: уже в одном желании связать все явления мира *водино* проглядывает вера в Единое, некое *идеальное Единое*. Беда в том, что в наших отчаянных попытках восстановить связи между явлениями сами эти явления для нас незаметно тускнеют, потом вовсе исчезают, и вот мы лишь с голыми связями, т. е. по сути *ни с чем*. Все: мы загнаны в ловушку идеализма неизбежным взрослением и теперь сколько угодно можем называть себя убежденными материалистами — это будет ложь.

40. Говоря о бессмертии, обычно рассуждают о душе; однако, если вдуматься, тело в этом смысле внушает гораздо больше надежды. Ведь идеалисту постоянно приходится подыскивать основания для своей веры в вечную душу, Бога и прочее, а материалисту остается лишь спокойно созерцать незыблемость законов сохранения, правда, отказав при этом в самостоятельности любым *чувствам*. Так и произошло с воцарением материалистической идеологии в послереволюционной России: писать, размышлять о смерти стало как будто неинтересно и даже неловко: вопрос отношения к смерти казался, наконец, решенным раз и навсегда.

Торжество долгожданного, неоспоримого материального бессмертия? Да, но как бы в обмен на душу.

41. «Мысль изреченная есть ложь». И в самом деле, есть как будто лишь одна истина — та, которую знаешь, о которой молчишь ты сам. Но такую истину никому не передашь, с ее помощью не поднять слабого: она бесплодна. Вот почему вся история — это, прежде всего, непримиримая борьба между *высказанным и невысказанным*. «За нами правда!» — кричит консерватор; история для него — «мысль изреченная»: он отстаивает существующий порядок вещей и свято верит в *слова*. «Перестроим мир!» — перекрикивает его бунтарь: он убежден, что высказано и так предостаточно, и призывает к молчанию, которым неминуемо должно увенчаться *разрушение*.

42. Когда весь мир сплотился вокруг новых, прогрессивных идей, *они*, убежденные консерваторы, продолжали верить, что любая революция рано или поздно терпит крах, и, всячески пытаясь не допустить в своей стране губительного влияния извне, объявили миру войну. Но многие ли из них, грезя о долгожданном процветании своего отечества после неминуемой победы, понимали, что, ненавидя революционеров в своей стране, теперь, в мировом масштабе, они сами сделались революционерами и, значит, тот новый миропорядок, который они скоро отвоюют, все равно не протянет долго?

43. К внутренней свободе ведет лишь путь эволюции в пространстве между бесплодным бездействием и безрассудным прыжком, в трудном, требующем самоотречения и аскезы *пространстве объективного*. Прямой, революционный путь для неокрепшего сознания — лишь путь в новое рабство, и ницшеанский идеал сверхчеловека не менее невыносим, чем идеал святого. Поэтому романтическому нигилизму Ницше противостоит строгий, реалистичный нигилизм тургеневского Базарова, который, несмотря на все свое кажущееся бунтарство, в душе полностью за эволюцию: в самом деле, разве «отрицающий все» не отрицает и сам бунт? К сожалению, настоящие революционеры, позже тоже вступившие было на этот путь, не выдержали на нем *напряжения пространства объективного* и сорвались в исказивший их долгожданную внутреннюю свободу *субъективный прыжок*.

44. Человек, чрезмерно кичащийся своей независимостью, словно рыба на песке: не стесненная толщей воды, как свободно она бьется! как ослепительно сверкает на солнце ее чешуя! Но вот беда: она не может плыть... Иное дело человек *авторитетный*: ему часто прощают ошибки, и он просто более раскован.

Нет абсолютной свободы — есть *агония свободы*; нет даже относительной свободы — есть *власть*. Тот же избыток энергии, который дан рыбе как будто лишь затем, чтобы, оказавшись на суше, она могла попытаться нырнуть обратно в воду, вне опасности, в привычных для нее условиях стесненного водой, т. е. *не свободного движения*, она не может тратить ни на что иное как на *свободное мышление*: да, способность рыбы к агонии доказывает, что, плавая, она — мыслит, хоть и *вынужденно*.

Вот и человек творит, лишь невольно эксплуатируя потенциал, предназначенный для избавления его от возможной агонии свободы, которой он так подвержен и в которой, конечно, всякое творчество уже неминуемо замолкнет.

45. Все человеческие тела разные, но их общее строение одинаково, и даже в самом жалком уродце различимы человеческие черты. Пытаясь отменить эту предопределенность, наша неутомимая фантазия создает самых невероятных чудовищ, причем все они неизбежно оказываются страшными, злыми. Чудовище можно сделать добрым, лишь так или иначе вернув его к своему далекому человеческому подобию, на-

пример, добавив ему улыбку. Однако уже на следующем витке нашей свободы эту нехитрую уловку ждет разоблачение, и наш дружелюбный улыбчивый монстр *по меньшей мере отрастит клыки*.

Свобода, прекрасная как чистая идея, ужасает, едва воплотившись.

46. Потребность подчиняться у одних и подчинять у других, по всей видимости, вполне естественна. Поэтому, если в тираническом обществе внезапно провозгласить полную свободу, люди начнут различать ту или иную склонность друг друга по наитию и заключать молчаливые соглашения: теперь *дающий свободу подчиняет, а принимающий ее подчиняется*. При этом не только окружающие не должны догадываться о таком соглашении, но даже самим соглашающимся не стоит в нем себе признаваться, иначе — стыд и всеобщее осуждение. Так в свергнувшем тирана, свободном обществе новым, настоящим тираном становится *тайна*.

47. Когда Шамфор сказал: «"Я — все, остальные — ничто" — вот что такое деспотизм», вряд ли он понимал, что говорит не только о самодержавии, но и о демократии: запредельный эгоцентризм демократического человека, лишь отчасти приструненный законами, в масштабе общества порождает своего рода *остаточный необузданный поток свободы*, в конечном счете незримо попирающий всякую свободу *личную*; для упрямцев же выдумана так называемая толерантность: поскольку любое принуждение к терпению ненадежно, их убеждают *гордиться своим терпением*, хотя те, на самом деле, лишь втайне надеются, что однажды вот так же потерпят и их.

48. Свободный рынок, навязав нам выбор из множества товаров, заставил каждого из нас свято поверить в свою *неповторимость*; и вот, дабы запечатлеть эту неповторимость в жизнерадостном групповом снимке, фотограф просит нас, как теперь водится, не сказать «чиизз», а кто во что горазд попрыгать да пошуметь. Ведь нам так хочется выразить свою неповторимость еще и криком! Но в поднявшемся оглушительном гвалте никто уже не слышит ни голоса соседа, ни даже своего собственного.

49. Сегодня, когда каждый свободен тешить свое самолюбие, публично высказываясь в интернете на любые темы, смутное, издавна присущее человеку чувство ответственности за сказанное, а особенно за *опубликованное*, в то же время порождает болезненную неуверенность в себе, исподволь разрастающуюся до масштабов *психопатологии*. Отсюда расхожий мем «требуется пояснительная бригада»: да, терпеливо объясняющий учитель все больше пасует перед дежурным психиатром, ловко *вправляющим мозги*. Причем в обществе, в котором нет никаких заранее заданных моделей поведения, как при демократии, сама эта неуверенность настолько притязает на всеобщность; в таком обществе идущий к психиатру твердо знает, что идет правильным путем, однако это едва ли не единственное, что он вообще знает.

50. Все то, что наши прославленные учителя жизни издавна проповедовали нам на заушном языке, мы в конце концов не могли не усвоить как вполне естественную *невывраченную мудрость*.

Нас призывали познавать сущность вещей, минуя их форму как нечто низменное, и вот современное искусство — скорее беспорядочный набор указателей на его могилу, над которой восходит солнце *чистого созерцания*. Нам внушали не подчиняться страстям, и вот мы уяснили, что любая, нарочно не растравленная, страсть вскоре благополучно угасает; что спокойный семейный уклад, а то и вовсе бездетное одиночество часто куда выгоднее хлопотных мимолетных интрижек.

Таким образом, если людям и впрямь со временем суждено вымереть, то хотя бы есть шанс, что последний умрет в полном согласии с самим собой, без страха и сожалений, короче, настоящим мудрецом, только уже *несравнимо более мудрым*, чем мы.

51. Современная демократия, планомерно упраздняющая все привычные представления о жизни как подавляющие изначальную свободу человека, уже узаконившая эвтаназию, операции по смене пола и наркотики, т. е. будучи идеологией по сути сугубо *фаталистичной*, не может не понимать, что в случае ее всемирного торжества человечество неизбежно столкнется с угрозой своего постепенного вымирания; и вполне справедливо было бы предположить, что она к этому внутренне готова, если бы... не ее сопутствующая озабоченность всевозможными глобальными проектами *по сохранению жизни на земле*: экологическими, благотворительными и т. п., со стороны скорее напоминающая трусость перед самоубийством.

52. К чему ты стремишься? Признай: *непонятно к чему*, что, впрочем, нормально, когда в панике бежишь *непонятно от чего*.

Ты не терпишь рабства, но и свободы требуешь далеко не всегда; если же твой идеал некое разумное сочетание свободы и несвободы, то над ними, по идее, должна властвовать своего рода *сверхсвобода*, склоняющая по своей воле то туда, то сюда. Но никакой сверхсвободы нет: ты просто приказал своей *личной свободе* подчиниться и, словно далекое эхо, принял ее покорный отклик за приказ подчиниться свыше, дабы, сняв с себя всякую ответственность за *свой* приказ, избавиться от предстоящей боли подчинения.

Блаженны забывающие о своих приказах.

53. Свобода неуловима. Нельзя сказать, что бросивший пить свободен от пьянства, пока не думает о выпивке, ведь в это время выпивки для него просто *не существует*. Однако при первой мысли о спиртном ему приходится как бы заново преодолевать свою былую привычку, чтобы вновь ощутить себя свободным.

Наша память возвращает нас в наше рабство, но позволяет нам снова и снова пережить сладостный миг *освобождения*. Пожалуй, этот промелькнувший миг и есть наша единственная истинная свобода;

правда, он настолько краток, этот миг, что больше похож на иллюзию. Однако ощущение *полной* свободы, которое дарует нам наша память, безусловно, тоже лишь досадная видимость.

54. Иногда, в поисках внутреннего Учителя, мы придирчиво пересматриваем свои действия, как кино, ища в них ошибки, чтобы впредь их не совершать, пытаюсь стать лучше, мудрее; однако вскоре осознаем, что такое *возвращение в прошлое, направленное исключительно в будущее, в котором нас нет*, не дает нам сполна ощутить устойчивость в бесконечном потоке уносящегося прочь времени. И тогда мы начинаем искать внутреннего Судью. Путь к Судье труден и опасен, ведь его решение никогда не знаешь заранее, но именно этот пережитый нами риск превращает затем механическое пересматривание своих действий в собственно *воспоминание* — хорошее или плохое, но, так или иначе, *спасительное*.

55. Что заставляет нас иногда с головой погружаться в прошлое? Мы как будто извлекаем из него какой-то важный житейский опыт, чтобы стать лучше, мудрее *в настоящем*; но точного ответа у нас все равно нет. И ладно, если бы при этом переживание самого момента погружения начисто стиралось в нас азартом дальнейшего процесса погружения, однако оно стирается ровно настолько, чтобы затем мы предавались воспоминаниям, лишь мучительно сомневаясь в своей первоначальной догадке.

У проруби в прошлое острые края: ныряя, ранишься в кровь.

56. Мы коснулись бетонной стены... С виду она такая же, что и мгновение назад, но останется ли она прежней в *следующее* мгновение? Не рассыпется ли? Нет, не рассыпется *точно*; но все же, ощутив едва мелькнувшую в нас тень сомнения, на вопрос «какая эта стена, прошлая или будущая?» мы, дабы лишний раз не осложнять себе жизнь, всегда ответим: «прошлая».

К сожалению, эту нашу неодолимую предрасположенность к прошлому, порожденную первичным восприятием материи *в ситуации мгновения*, мы переносим и на *мечту*; и никаким нашим жертвам во имя этой мечты не скрыть того, что мы, на самом деле, давно убили ее саму, оставив от нее лишь пустую бездыханную оболочку — собственно, наше зная.

57. О том высшем законе природы, который считается непознаваемым, нам, на самом деле, известно уже хотя бы то, что, как и любой закон, он прежде всего должен быть достаточно *прост*; то есть, можно сказать, *интуитивно мы этот высший закон уже отчасти познали*. Проблема лишь в том, что нужный нам теперь для его окончательного подтверждения опытный материал, в реальности *безгранично сложный*, в нашем сознании тоже невольно оказывается связанным этой беспечно намеченной нами простотой. И поэтому, когда рано или поздно все границы рушатся, нас постигает шок: мы теряем не только надежду на подтверждение

нашего закона, но даже то интуитивное его понимание, которое имели; нам остается лишь обреченно тащиться по этому пути бесцельного накопления опыта и верить, что, может быть, и тут природа, в конце концов, соизволит приоткрыть для нас *нечто*.

58. Законы природы описывают лишь родственную порядку часть мира и при этом, нарушая спокойствие хаоса, запутывают понимание мира в целом, в равной мере и упорядоченного и хаотичного. Они — словно молния, после удара которой внезапно пробудившееся чистое сознание вынуждено начать выковывывание своей собственной *структуры*. Однако каждый отдельный человек, не зная конечных целей своего существования, может участвовать в таком выковывывании, лишь на ощупь воспроизводя поступки других. Таким образом, в отличие от изначально данных нам законов природы, все то, что движет нами в этой жизни, — наши страсти, стремления, желания, мысли — все это, возможно, лишь следствие длительной *эволюции структуры сознания*, неисчислимого множества случайных повторений, и поэтому в любой момент может быть опровергнуто, переосмыслено и отброшено, как старый, ненужный хлам.

59. Сознание, по мнению многих, высвечивающее в человеке *божественное*, неотделимо от представления о свободе, и проявляется, главным образом, в способности совершать экстравагантные поступки, наподобие самоубийства. Поэтому принято считать, что у животных, поработанных своими инстинктами, нет сознания.

Однако поведение животных тоже бывает экстравагантным. Хомяки, например, иногда поедают собственных детенышей. И хотя в этом может заключаться некий биологический смысл, вроде осуществления естественного отбора, от самого животного, действующего *инстинктивно*, он явно *скрыт*. Тогда почему человек должен догадываться об истинных причинах своего желания покончить с собой?

Таким образом, допуская наличие сознания у человека, нельзя отказывать в нем и животным. Но как же в таком случае примириться со способностью хомяка, не знающего ни нравственности, ни творчества, ни любви, постигать *высокое* наравне с человеком?

60. Когда мы теряемся в поисках смысла жизни, нас уверяют, что смысл — в самом поиске; когда, не находя ответов на терзающие нас вопросы, мы завидуем беззаботным неразумным животным, нам говорят, что человек тем и отличается от животных, что рожден задаваться вопросами. Но ведь тогда можно реализовать свое, *человеческое* бытие, лишь беспрестанно задавая вопросы и не ожидая на них никаких ответов. Так будем же остерегаться бесплодной созерцательности: позволим только вопросу родиться, а затем, отбросив всякую ложную надежду на ответ, тут же зададимся следующим вопросом, и т. д. Вот тогда, наверно, мы и перестанем,

наконец, завидовать животным и сами уподобимся животным, вполне счастливым своим *вечным удивлением*.

61. Даже опустившись под гнетом житейских невзгод, несчастий и рабства до животного состояния, пусть и через проявление самых низменных инстинктов, но все равно — будешь жаждать *самоутверждения*. Лишь по собственной воле можно убить в себе это ненасытное стремление, а именно — когда воспоминание о человеческом внезапно пронзит твое уже *почти* животное сердце невыразимой болью стыда, так что в скорейшем завершении этого морального падения будет по сути его, стремления, единственное спасение.

Огонь либо признает тление своим естественным бытием, либо *гасит себя сам*, реализуя свою последнюю свободу.

62. Все наши действия, можно сказать, вызваны и упорядочены радостью и печалью; мы подчиняемся им, соответственно, пока свято верим в Порядок или, проще говоря, потому что *так заведено*, но отрекаемся от них, едва заслышав *зов истины*. При этом мы, конечно, еще не обретаем саму истину, нет, а просто оказываемся пока *в лишенной лжи пустоте*, в которой, тем не менее, вдруг с восторгом и удивлением обнаруживаем, что все еще действуем; мы попадаем, иными словами, *в пространство чистого творчества*, ведь творчество от радости или печали, уже не истинных, само перестало для нас быть истинным. Итак: разоблачив радость и печаль, мы превращаемся в *этиках творящих зомби*, движимых исключительно удивлением собственной способностью творить в пустоте.

63. Цивилизация возникла из недр варварства: идеально упорядоченное сознание не породило бы идею порядка. Но со временем варварство стало отступать и наконец заявило о себе последним своеобразным требованием — возможности *самовыражения*. Тогда еще было неясно, что это за прихоть и насколько она безвредна. Если бы человек понял, например, что на человеческой коже можно писать романы, удержался бы он от убийства? К счастью, цивилизация вовремя научилась производить бумагу из леса, и теперь люди могут спокойно писать, не задумываясь, а стоит ли все написанное одного срубленного дерева.

64. Вся наша цивилизация зиждется на передаваемой из рода в род лжи: мясоед помалкивает о скотобойнях, солдат осуждает войну... Однако *дракон правды* не дремлет; и хотя, как известно, он непобедим, от него можно хоть на время *откупиться*. Вот почему мы, люди культуры, должны не только свято хранить унаследованную нами ложь, но и неустанно вырабатывать тот необходимый излишек, а точнее, суррогат лжи, предназначенный исключительно *в жертву правде*. Это и есть наши так называемые культурные ценности: их истинное достоинство, стало быть, определяется лишь тем, насколько хорошо они могут быть разоблачены и съедены.

65. Раскаяние — ритуал, утверждающий в человеке *человека*. Пусть деревенский мужик, зарезавший корову ради мяса, не раскаивается, лишь когда на вопрос «почему ты убил?» он, условно говоря, либо промолчит, либо прорычит; любая же его попытка хоть как-то оправдаться сразу *выдаст в нем человека* и, значит, обернется против него: он станет виновным если не в убийстве животного, то, по крайней мере, *в осквернении его праха*.

Но может ли его раскаяние быть искренним?

Да; ведь он прекрасно осознает, что не мог поступить иначе, *поскольку мир так жестоко устроен* и люди должны есть говядину; тогда как, например, убийца-грабитель, прекрасно понимая, что *мог не убивать*, никогда, тем не менее, не объяснит, *почему алчность пересилила в нем представление о неприкосновенности человеческой жизни*; и раскаяние его будет лишь скрытой мольбой о снисхождении.

В конечном счете по-настоящему искренним может быть лишь ритуал.

66. Если дать человеку две одинаковых квадратных фигуры и две круглых и предложить совершить с ними любое действие, первым делом он, очевидно, захочет совместить квадратную с квадратной и круглую с круглой. Тут у него фактически нет выбора: в его сознании подобие так или иначе предполагает *слияние*, так что даже противоположности сходятся, вероятно, лишь за счет заложенных в них подобий, примерно как гайка навинчивается на болт благодаря совпадению их резьб. Человек изначально создан несвободным от своего предназначения неустанно лишая природу свободы, всюду, где возможно, обращая хаос в порядок.

67. Размышляя о наилучшем устройстве общества, мы часто поддаемся соблазну принизить цивилизацию, противопоставив ей идеал *этого* счастливого свободного дикаря, но забываем при этом, что речь идет не об одном человеке, а о целом обществе; и поэтому нам по меньшей мере придется представить себе еще и *дикарку*. Вот наш дикарь выделил эту дикарку из всех окружающих его живых существ и вдруг разглядел в ней свое *подобие*. Что дальше? Безусловно, это подобие угрожает его свободе, поскольку, как и любое подобие, так или иначе предполагает *слияние*. Однако он об этом пока не догадывается и решительно делает роковой шаг навстречу...

Таким образом, свободный человеческий мир с самого начала не имел шансов: он был обречен даже не тогда, когда человек впервые захотел зачать ребенка, а еще раньше: когда этот человек вдруг узнал в чужом себе подобного.

68. Каждый участник общественного обмена, безнадежно привыкший оценивать все и вся, или попросту гражданин, в конце концов невольно пытается оценить себя самого уже не как гражданина, а как цельную личность, микрокосм. Однако никаких критериев для такой оценки у него нет; эти критерии *под видом идеологии* дает ему, а также

находящемуся в схожем положении *другому*, лишь *третий*; и тогда только отношения между этими двумя преобразуются, как связь между парой точек в отрезке с появлением третьей, образующей треугольник; как связь, становящаяся не только линейной, но как бы и пространственной.

Таким образом, изначально идеология не стремится замутнить человеческое сознание, как иногда думают, а, скорее наоборот, позволяет ему осуществиться. Ведь что еще есть наше сознание, как не всепоглощающая жажда самооценки?

Но при этом выбор *конкретной* идеологии для общества — всегда проблема.

69. Наполеончик — в каждом из нас: он поднимает голову, когда, не встретив желанного расположения со стороны другого и уже не ища его, мы, тем не менее, не уходим спокойно, а начинаем *ненавидеть*. При этом отвергнувший нас становится в наших глазах уже как бы не конкретным живым человеком, а лишь крохотной частицей той невообразимой абстракции под названием Человечества, которая в действительности одна нас и отвергла. Однако великие, вроде *Наполеона*, не нуждаются в конкретном для обнаружения своей неумной тяги к абстрактному, и, пожалуй, лишь этим объясняется часто приписываемая им гениальность: ведь одной безудержной целеустремленности для гениальности явно мало.

70. Язык изменил *все*; он связал человечество в единый бесформенный организм и из средства общения превратился, ни много ни мало, в средство *существования*. Какое ужасное, непоправимое вмешательство в человеческую природу! Невольно думается, что с помощью письменности человек пытался заглушить в себе этот мучительный шум речи, чтобы в конечном счете разделаться с ненавистным языком и так отстоять свое собственное, изначально бытие. Однако за пределами языка осталось теперь лишь *безумие*.

Вот почему письменность всегда была *самоубийственна*: чтобы выразить свою мысль в полном молчании, человек прибег к символу, как самоубийца — к лезвию бритвы.

71. Внутреннее слово мешает человеку разглядеть истинный смысл входящего в него слова, как всплеск озеру — точно проследить путь упавшего в него камня. Но человеку нечем ответить, нечем возразить — *музыке*. Именно поэтому, в отличие от слов, язык музыки предельно прост и доступен: мажорный лад почти всегда рождает радостные чувства, минорный — печальные; а самое важное — понимать, что они, эти лады, существовали объективно, как набор звуков, еще *до* радости и печали, предшествовали человеку вообще, ждали, когда он их извлечет, подготавливали все эмоциональные изгибы его бытия.

Музыка смеется над словами, бьющимися о наши внутренние слова в тщетной попытке, одолев их наконец, при помощи самых замысловатых теорий убедить нас в возможности счастья без приливи горечи.

72. Есть притча о трех смеющихся монахах: они считали, что ничто в этом мире не стоит серьезности, и потому казались вполне счастливыми. Но ведь изначально с помощью смеха мы лишь взаимодействуем с другими; просто в процессе эволюции этот способ настолько подчинил себе нас, что теперь мы смеемся даже наедине с собой, не боясь выглядеть сумасшедшими. Смеясь, мы не только отрываемся от скрытый абсурд этого мира, но и пугаемся живущей в нас *толпы*, по своей прихоти заставляющей нас издавать отрывистые, бессмысленные звуки, трясаясь, словно в припадке. Так возможно ли достичь счастья посредством того, что столь беспощадно разоблачает наше рабство?

Смех — это страшно.

73. Действие! Действие!

Прогресс в этом таинственном, темном мире возможен лишь на ощупь, наугад, и любой спонтанный, пусть и нелепый поступок в наших глазах изначально весомее, выше даже самой глубокомысленной отрешенности. Вот почему мы не любим нытиков: они как будто тайно бросают вызов нашему *богу действия*, а значит, и прогрессу.

Но когда взрослые говорили мне не плакать, а действовать, они все же не понимали, что плач и был тогда для меня, ребенка, *единственным возможным действием*. И хотя он как-то изменял прежде всего меня самого, этот плач, я знал, я чувствовал, что и весь мир будет им так или иначе затронут, а то и потрясен.

Да, плача, я тоже действовал.

74. Человек — непрерывное становление, и воспринимает он лишь *становящееся*. Поэтому *совершенство*, чтобы быть признанным в качестве такового, должно постоянно демонстрировать свое искусство балансирования на грани, отделяющей его от того грубого сырого материала, из которого оно возникло. *Кукла* ежеминутно борется за то, чтобы не соскользнуть обратно в пропасть мертвого оцепенения; при этом она, в отличие от человека, не имеет права на ошибку, и каждое движение дается ей с трудом, причиняет страдание; однако в итоге все действия ее оказываются *выверенными с безупречной точностью*. В этом смысле кукла совершенна.

75. Поиск пресловутой гармонии с природой мы ошибочно доверяем нашим чувствам и эмоциям: окружающая нас с рождения атмосфера непреклонной *очевидности* скорее их *исключает*. Поэтому, если гармония с природой вообще возможна, мы достигнем ее, лишь осознав, что чувства никогда не были нашей сущностью и что нам все равно, как именно они нас *предали*. Представив себе программу робота из фантастического фильма, способную самоустраняться в безвыходной ситуации, мы, вероятно, с долгожданным облегчением сможем представить себе и *человека*, в котором с самого начала заложено функционирование с ошибками.

76. Однажды Бесконечность приказала мне нарисовать ее портрет. Я, ее верный раб, взял чистый лист бумаги и, недолго думая, собрался уже про-

вести прямую линию, как вдруг понял, что прямая выглядит бесконечной лишь в двух направлениях, а по сторонам, подобно игле или тонкой нити, безнадежно ограничена. Такой «полупортрет» мог оскорбить мою госпожу!

В итоге, после долгих колебаний, я не придумал ничего лучше, как просто поставить точку. Мне понравилось это решение, и теперь я ждал похвалы за свою находчивость. Но, к ужасу моему, напротив, Бесконечность пришла в бешенство! И напрасно я убеждал ее, что точка — это лишь отсылка к чистому листу, к самой беспредельности: «Ты лжец! — вопила она. — Всем известно, что точка — символ Конечности!»

И она исчезла навсегда. А я ее любил.

77. Почему нам мало просто наслаждаться, а обязательно нужно еще и *осознавать* свое наслаждение? Не есть ли процесс осознания происходящего вообще наивысшее из всех благ, ради которого мы готовы как бы забыть о самом происходящем даже, казалось бы, в самые восхитительные мгновения нашей жизни? И что если вера в Бога, представление о котором у каждого все равно *свое*, неопределенное, есть не более чем осознание *себя* по отношению к бытию?

78. Жить значит дышать. Мы наслаждаемся вдохом, а затем выдохом, зная наверняка, что в следующий миг вновь свободно выдохнем или вдохнем. Если бы не эта уверенность, каким мучением была бы наша жизнь! Поэтому то, что обычно называют удовольствием от жизни, есть, можно сказать, лишь вознагражденное усилие по ее поддержанию, совершенное в надежде на *успех*. Однако при этом в самом понятии жизни ровно никакого удовольствия не заключено; жизнь, не проявленная в своем непрестанном биении, абсолютно *пуста*. И разве только для непостижимой природы Целого она, возможно, тоже лишь один из бесчисленных вдохов-выдохов.

79. Живя, мы не чувствуем, не знаем жизнь как *бытие* и поэтому не вправе приписывать нашему желанию поддерживать ее некое действующее в нас созидающее начало — в опыте нам дано лишь *удовольствие* от поддержания жизни, и вызвано оно, по всей видимости, как *созиданием*, так и *разрушением*. С наслаждением утоляя голод, мы не ощущаем, как наш организм усваивает пищу; однако при ее *пережевывании* в нашем мозгу воссоздается некое представление о вкусе, которое, впрочем, затем полностью улетучивается при *проглатывании*.

Так и с искусством: как бы творя прекрасное вместе с автором, мы в то же время невольно стремимся это прекрасное уничтожить. Вот почему, кстати, современное искусство, не желая быть не проглоченным, не переваренным, хотя и пережеванным, тяготеет скорее к саморазрушению: оно пытается насытить обе наши духовные потребности — созидать и разрушать.

80. Пора, наконец, признать, что, мысля, мы все не надеемся достичь истины, а лишь насыщаем

свою природную *потребность в мышлении*; вот почему наша мысль, даже самая беспроектная, не нарушает всеобщего *карнавала бессмысленного*, а полноправно в нем участвует: явилась в злобешнем костюме палача, а глядь — уже резвится вместе со всеми под задорные звуки барабанов, бубнов и дудок.

81. Событие лишь тогда для нас событие, когда мы подвели под ним итоговую черту, и вся прелесть его — это, прежде всего, прелесть прошлого, о котором уже *ничего жалеть*. Вот почему нужно рассматривать свою жизнь как не прекращающуюся ни на миг череду завершенных событий: пробился ли из-за занавески свет, ворона ли на улице каркнула, наконец — совершило ли время в нас очередной неощутимый, микроскопический сдвиг... Что же тогда есть приключение? Оно — *празднование события*, его апофеоз.

82. Отстраненный взгляд на жизнь как на сон утешает лишь отрадным предчувствием возобновления бодрствования; оно, это предчувствие, прогоняет даже тревогу ожидания неминуемого *недоумения от увиденного*, которое уже никогда тебя не покинет.

83. Оптимист, призывающий не думать о плохом, лукавит, выдавая за плохое прежде всего то, что случится лишь завтра, после *сегодняшнего* довольства, и будет непременно преодолено неиссякаемым, могучим послевкусием последнего. Но плохое уже здесь, рядом; оно *победило нас*, едва мы успели сказать это слово, ведь иначе оно не было бы плохим; и вопрос теперь лишь в том, признать ли поражение или пуститься в постыдный самообман, выбрать честное бессилие капитуляции или бесшабашное бесчестие ложного торжества; при том что, безуспешно пытаясь ускользнуть от того или иного выбора, навеки укрыться в этом малодушном колебании, неизбежно погрузишься в еще большее бесчестие. Что наш оптимист возразит на *это*?

84. Истинное *счастье* не в возможности самоутверждаться, вынося свой окончательный приговор этой жизни, а в свободе *живо презирать* ее за то, что она, *изначально способная ускользнуть от любого правосудия*, однажды вырядила тебя в эту постыдную мантию напыщенного судьи-всезнайки: сбрось ее — и окажешься голым.

85. Любовь требует полного сродства и единения с объектом любви; поэтому искренне полюбить жизнь, всю раздвоенную и противоречивую, возможно, лишь *создав себе двойника*. Вот, допустим, он шепчет тебе, этот двойник: «Ты презираешь жизнь, приятель, и всеми силами пытаешься бежать от нее» — просто не перечь ему, и тогда ты, может быть, ощутишь примерно то, что ощущает искренне влюбленный, который тем больше поглощен своей страстью, чем меньше о ней кричит; иными словами, только тогда ты, возможно, почувствуешь *истинную любовь к жизни*.

Как обман иногда необходим для достижения житейского счастья, так, видимо, и *утонченный самообман* — для счастья высшего.

86. Ты ищешь истину, но точно не знаешь, зачем. Вот ты нашел ее и даже смог поделиться ею с другими. Но тебе все равно не просветить каждого! Один-единственный скептик разом сведет на нет все твои старания, ведь если истина есть, она должна быть *для всех*. Поэтому поиск истины — это не более чем ожидание такого изменения мира, которое в итоге приведет к согласию все человечество, будь хоть таким изменением мира его конец. Поиск истины — это лишь тоска по *апокалипсису*.

87. Истина скрыта от нас на недостижимых глубинах, и никто не готов к *бесконечному падению*. Поэтому каждый раз, когда мы отвергаем мнение большинства, нас можно было бы упрекнуть, в противовес желанию уединиться, лишь в попытке *примкнуть к меньшинству*, если бы только этим примыканием мы в то же время и не предавали это меньшинство, невольно приближая его к тому самому большинству, от которого без оглядки бежали. Таким образом, наше желание иметь свое личное мнение — не более чем аттракцион, головокружительное *заигрывание с бездной*.

88. Иногда, в минуты отчаяния, нам кажется, что разум наш создан лишь для решения насущных, бытовых проблем, а его претензии на овладение истиной — нечто вроде злополучного, тягостного атавизма. Нет: любую, даже самую сложную, земную проблему мы решаем на уровне обычного компьютера, *машины*, и ни одна бытовая проблема не заставит нас мыслить, изначально приняв *предпосылку абсурда*. Поэтому заведомая неразрешимость преодолевающих наш разум вечных вопросов — не помеха для его самореализации, а, напротив, ее необходимое условие, пусть и *мучительное*.

Жалея Сизифа, мы забываем, что у него достаточно природной силы и гора перед ним высока лишь настолько, чтобы он смог докатить свой камень до вершины, а там, на спуске, хорошенько отдохнуть. Иными словами, оставшись наедине со своим камнем, он, возможно, катил бы его даже по собственной воле: ведь бессмысленное действие в условиях, *специально* созданных для его выполнения, уже не так бессмысленно — оно по крайней мере просто непостижимо.

89. Да, мы в ответе за тех, кого приручили. Но кто ответит за нас, *прирученных*? На фоне абсолютной безответственности породившего нас мироздания наше приручение друг друга кажется лишь брошенным в его равнодушное лицо упреком, взывающим к его совести прыжком в невозможное, абсурдное, в то самое невообразимое зазеркалье, где нарушены все привычные законы жизни и где *чем больше отдаешь, тем больше должен*.

Как нам выбраться из этой долговой ямы?

90. Вопрос о смысле оправдан лишь в отношении того, *существование* чего хотя бы на миг может быть подвергнуто сомнению: в *абсолютно* твердом, непоколебимом существовании всегда есть смысл. Но разве не такое существование мира утверждает-ся в самом вопросе о его смысле, в вопросе, в котором мир предстает как нечто самоочевидное? Значит, я хочу убедиться не в том, что мир имеет смысл, а лишь в том, что этот смысл хотя бы отчасти отражает меня лично, соприкасается со мной, короче, так или иначе *принадлежит мне*; и значит, мое предположение о *бесполезности* мира сводится к предположению о бесполезности меня самого; т. е. мое-то существование, в отличие от прочного, достоверного существования мира, и оказывается в итоге зыбким и сомнительным.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 325.25

Малышенко Г. И.

Малышенко Геннадий Иванович — доктор исторических наук, профессор,
Омская гуманитарная академия,
mig_57@mail.ru

ЗАЩИТА ЕДИНСТВА РОССИИ.

Рецензия на книгу: Базанов П. Н. Защита единства России:

жизнь и творчество историка Николая Ульянова. СПб.:

ОООО Издательство «Росток», 2025. 688 с., илл.

Рецензия на книгу доктора исторических наук, профессора ФГБОУ ВО Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена Петра Николаевича Базанова — историко-аналитическую монографию, посвященную самому известному историку второй русской эмиграции Николаю Ивановичу Ульянову (1904–1985). Тема исследования чрезвычайно актуальна. Книга состоит из двух глав, написанных в хронологическом порядке, начиная с историографического обзора вплоть до культуры второй волны эмиграции. Особый научный интерес вызывают сведения о концепциях решения национального вопроса в России, включая ульяновскую апологию реформаторской деятельности Петра I и концепции «Москва — Третий Рим». Основное внимание уделяется анализу творчества Н. И. Ульянова в научном опровержении антирусских исторических мифов. В приложении дан биобиблиографический список литературы трудов Н. И. Ульянова и работ о нем, что свидетельствует о глубине проведенного анализа и одновременно служит ценным справочным ресурсом

Ключевые слова: Россия, русская эмиграция, Н. И. Ульянов, история, сепаратизм.

Книга известного специалиста по Русскому Зарубежью, доктора исторических наук, профессора П. Н. Базанова «Защита единства России: Жизнь и творчество историка Николая Ульянова» [1] представляет собой научное исследование, посвященное крупнейшему представителю второй эмиграции, историку и культурологу Николаю Ивановичу Ульянову (1904–1985). П. Н. Базанов автор многих работ посвященных Н. И. Ульянову [2–8].

Актуальность темы исследования определяется последним десятилетием XX века, когда возрос научный интерес к деятельности творческой интеллигенции общероссийской и казачьей эмиграции. Тема исследования чрезвычайно актуальна.

В книге анализируются неопубликованные архивные документы, малодоступные работы и письма. Они позволили автору изучить творческую карьеру Н. И. Ульянова, его взгляды относительно украинского сепаратизма и мифологии украинской псевдонаучной историографии. Научный интерес вызывают сведения о концепциях решения национального вопроса в России, включая ульяновскую апологию реформаторской деятельности Петра I и концепции «Москва — Третий Рим».

П. Н. Базанов вполне логично обосновал цель исследования: описание многообразной деятельности историка Николая Ивановича Ульянова.

Содержание работы полностью соответствует обозначенной теме научного исследования. Необходимо отметить полноту и логичность изложения материала. Книга состоит из двух глав, в которых события последовательно описываются в хроно-

логическом порядке, начиная с историографического обзора вплоть до культуры второй волны общероссийской эмиграции.

Работа представляет собой научное исследование, обладающее новизной. В ней показана судьба Н. И. Ульянова во взаимосвязи с судьбами Русского Зарубежья и в то же время необычной для нее. Научная деятельность Н. И. Ульянова практически не разрабатывалась в отечественной историографии. Специфика данной работы заключается в нетрадиционном подходе к изучению проблемы «изнутри» через призму непосредственных впечатлений и наблюдений современников.

Книга содержит источниковедческий анализ, поскольку практически все источники, на которых основано исследование, вводятся в научный оборот впервые, будучи извлеченными из ранее секретных или недоступных исследователям архивных фондов.

П. Н. Базанова отличает знание предмета исследования, владение основными научными методами, умение подать материал и последовательность изложения, высокая культура, которая проявляется как в манере изложения, так и в умении формулировать свои выводы и предложения.

Следует отметить и такие достоинства книги, как хороший литературный язык, которым она написана, а также простоту и логичную ясность изложения сложных вопросов, исследуемых автором в работе.

Исследование проведено на высоком теоретическом уровне. Петр Николаевич прекрасно разобрался в поставленных вопросах, чему во многом

способствовало его умение использовать специальную литературу.

Книга внесет определенный вклад в дальнейшие научные разработки по проблеме защиты единства России на весьма важном и значимом отрезке времени, каковым является второе десятилетие XXI века.

Являясь специалистом в истории русской эмиграции [9; 10] считаю работу научно-квалифицированной, способствующей опровержению антирусских исторических мифов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Базанов, П. Н. Защита единства России: Жизнь и творчество историка Николая Ульянова. СПб.: ООО «Издательство «Росток», 2025. 688 с.: ил.
2. Базанов, П. Н. Историк Н. И. Ульянов о культуре и самосознании первой русской эмиграции // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2025. Т. 26. Вып. 2. С. 169–183.
3. Базанов, П. Н. «Петропольский Тацит» в изгнании: Жизнь и творчество русского историка Николая Ульянова. СПб.: Владимир Даль, 2018. 511 с.
4. Базанов, П. Н. Культура в творчестве мыслителя русского зарубежья Н. И. Ульянова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. № 4. С. 178–186.
5. Базанов, П. Н. Русский мыслитель Николай Иванович Ульянов о феномене украинского сепаратизма // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 1. Т. 16. С. 157–168.
6. Базанов, П. Н. Русская культура в творчестве Н. И. Ульянова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 4. С. 316–325.
7. Базанов, П. Н., Ермичев А. А. Оценка роли Петра Великого и петровских реформ в русском зарубежье: апологетика и критика // Acta Eruditorum. 2021. № 38. С. 73–77.
8. Базанов, П. Н., Ермичев А. А. Петр Великий и петровские реформы в оценках деятелей русского зарубежья: pro et contra // Личность и реформы Петра Великого в философско-культурологической и политологической рефлексии; коллективная монография. СПб.: Издательство Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 2022. С. 5–18.
9. Малышенко, Г. И. Общественно-политическая жизнь российского казачества в дальневосточной эмиграции (1920–1945 гг.) / Омск. гос. аграрн. у-т, ин-т ветеринарн. медицины. Омск: Изд-во ФГОУ ВПО ОмГАУ, 2006. 436 с.
10. Малышенко, Г. И. Российские казаки в Северо-Восточном Китае: исход, расселение и политическая борьба (1920–1937) / Омская гуманитарная академия. М: издательство КноРус, 2018. 258 с.

ACTA ERUDITORUM. 2025. Вып. 48

ISSN 2307-6437

Подписано в печать 11.12.2025. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 13.
Тираж 550 экз. Заказ № 1239

Редакция периодических изданий
РХГА им. Ф. М. Достоевского
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел. (812) 570-02-36, факс. (812) 571-30-75
vestnik@rhga.ru, vestnik.rhga@mail.ru

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134