

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 4(52) 2016

Issue 4(52) 2016

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
А.П. Козырев (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
И.А. Едошина, д-р культурологии, г. Кострома, Россия
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
Н.В. Котрелев, ст. науч. сотр., г. Москва, Россия
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
Е.А. Тахо Годи, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
С.Д. Титаренко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия

Международная редакционная коллегия:

Г.Е. Аляев, д-р филос. наук, г. Полтава, Украина
Р. Гольдт, д-р филол. наук, г. Майнц, Германия
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария
П. Дэвидсон, д-р философии, г. Лондон, Великобритания
Э. Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша
Б. Маршадье, д-р славяноведения, г. Париж, Франция
Т. Немет, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932) 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

© М.В. Максимов, составление, 2016

© Авторы статей, 2016

© Ивановский государственный энергетический университет, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОЛОГИЯ И ЭСТЕТИКА

Кибальник С.А. Достоевский в круге чтения и художественных трансформациях М.А. Волошина	6
Титаренко С.Д. Феноменология чтения и проблема понимания: Вяч. Иванов в эстетическом сознании М. Волошина и А. Блока в 1900-годы	14
Матвеева И.Ю. Дискуссии о христианском искусстве в романе Л.Н. Толстого «Анна Каренина»	35

ПУБЛИКАЦИИ

Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А. «Концептуальная филология» А.Ф. Лосева (о тезисах по терминологии 1980-х годов)	49
Лосев А.Ф. Основные теоретико-литературные категории в системе; Специфика терминологии в «Тимее» Платона (в связи с защитой Т. Бородай 6. 05. <19>83); Основные категории языкознания; О применении общенаучных понятий в языкознании. Доклад на Ленинских чтениях 11 апреля 1986; Условия возможности определять понятие языкового знака. <i>Подготовка публикации и примечания Е.А. Тахо-Годи</i>	56
Троицкий В.П. К характеристике философского языка А.Ф. Лосева	61
Лосев А.Ф. Учение Аристотеля о трагическом мифе. <i>Публикация В.П. Троицкого</i>	64

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его источники	66
---	----

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Едошина И.А. Смысл и функции заголовочного текста книги «Столп и утверждение Истины» свящ. П.А. Флоренского	135
Замараева Е.И. Нация и национализм в философии евразийства	150
Шмаков В.В. Идея церкви в философии и социальной антропологии С.Л. Франка	163

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Авдейчик Л.А. Рецензия на монографию С. Корычанковой «Лексико-семантическое оформление философски значимых образов в поэзии В.С. Соловьёва» (Brno: Masarykova univerzita, 2013. 201 с.)	172
Крохина Н.П. Вл. Соловьёв о литературе (о книге Н.Г. Юриной «Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие»)	179

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Маслин М.А., Бобылева Д.Е. Всероссийская научная конференция «Философия права в России (К 150-летию со дня рождения П.И. Новгородцева)»	186
Максимов М.В., Максимова Л.М. «Мудрость – это самая точная из наук»: Год Аристотеля в Ивановском государственном энергетическом университете	202
Указатель содержания журнала «Соловьёвские исследования» за 2016 год. Сост. Л.М. Максимова	205
НАШИ АВТОРЫ	209
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	211
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	213
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ	213

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia
A.P. Kozyrev (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
I.I. Evlampiev, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,
I.A. Edoshina, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia
K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,
N.V. Kotrelev, Senior Researcher, Moscow, Russia,
L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,
B.V. Mezhev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
VI. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
S.D. Titarenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

G.E. Aliaiev, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,
R. Goldt, Doctor of Philology, Mainz, Germany,
N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,
Davidson P., Doctor of Philosophy, London, United Kingdom
E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,
Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,
B. Marchadier, Slavonic studies doctor, Paris, France,
Nemeth T., Doctor of Philosophy, New York, United States of America

Address:

Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,
Ivanovo State Power Engineering University
34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003
Tel. (4932), 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2016
- © Authors of Articles, 2016
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2016

CONTENT

PHILOLOGY AND AESTHETICS

Kibalnik S.A. Dostoevsky's works in poetic transformations of Maximilian Voloshin.....	6
Titarenko S.D. Phenomenology of reading and problem of understanding: Vyacheslav Ivanov in aesthetic perception of M. Voloshin and A. Blok in 1900s.....	14
Matveeva I.J. The discussion of christian art in the novel «Anna Karenina» by Leo Tolstoy.....	35

PUBLICATIONS

Takho-Godi A.A., Takho-Godi E.A. A.F Losev's «conceptual philology» (about terminological papers of the 1980-es).....	49
Losev A.F. Basic theoretical-literary categories in the system; Specificity of terminology in «Timaeus» by Plato (in connection with defence of T. Boroday 6. 05. <19>83); Basic categories of linguistics; On the application of general scientific notions in linguistics. Report at Lenin readings on April 11, 1986; Conditions of possibilities to define the notion of language sign. <i>Preparation of publication and reference</i> <i>of E.A. Takho-Godi</i>	56
Troitskiy V.P. To the characteristic of A.F Losev's philosophical language.....	61
Losev A.F. Aristotle's doctrine on tragical myth. <i>Publication by V.P. Troitskiy</i>	64

MONOGRAPH IN THE JOURNAL

Evlampiev I.I. Unbiased Christianity and its sources.....	66
--	----

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Yedoshina I. Sense and functions of the heading text in book «Pillar and statement of the truth» by priest P.A. Florensky.....	135
Zamaraeva E.I. Nation and nationalism in the philosophy of eurasian.....	150
Shmakov V.V. The idea of the church in philosophy and social anthropology by S.L. Frank.....	163

CRITISISM AND BIBLIOGRAPHY

Avdeychik L.A. Review on the monograph by S. Korychankova «Lexico-semantic forming of philosophical images in the poetry by V.S. Solovyov» (Brno: Masarykova univerzita, 2013. 201 p.).....	172
Krohina N.P. VI. Solovyov on literature (about the book N. Jurina «Literary-critical concept V.S. Solovyov»).....	179

SCIENTIFIC LIFE

Maslin M.A., Bobylyova D.E. All-Russian scientific conference «Philosophy of law in Russia (to 150th anniversary of P.I. Novgorodtsev)».....	186
Maksimov M.V., Maksimova L.M. «Wisdom is the most exact of the sciences»: the year of Aristotle in Ivanovo state power engineering university.....	202
Index of the contents of the journal «Solovyov studies» in 2016. <i>Compiled by L.M. Maksimova</i>	205
OUR AUTHORS	209
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	211
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	213
INFORMATION FOR AUTHORS	213

ФИЛОЛОГИЯ И ЭСТЕТИКА

УДК 82-1(47)

ББК 83.3(2)

**ДОСТОЕВСКИЙ В КРУГЕ ЧТЕНИЯ
И ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ М.А. ВОЛОШИНА¹**

С.А. КИБАЛЬНИК

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
наб. Макарова, 4, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: kibalnik007@mail.ru

Анализируется характер присутствия творчества Достоевского в круге чтения М.А. Волошина. Значение Достоевского для личности и творчества Максимилиана Волошина не раз отмечалось им самим. Ему посвящен ряд отдельных исследований. Предлагаются новые аспекты интерпретации художественного опыта Достоевского Волошиным-читателем. Главная цель – показать, в какой степени рецепция Достоевского в творчестве Волошина определила его творческие стратегии и поэтическую мысль. Ставится вопрос о том, в какой степени идеи Достоевского относительно судьбы России, дававшие Волошину ключ к пониманию современных ему событий, подвергались художественной и идейной трансформации. На примере сонета «Трихины» показано, что если в идейном отношении Волошин довольно близко следует Достоевскому, то в художественном он совершенно оригинален. Художественная оригинальность этого стихотворения отчасти связывается с поэтикой центона, отчасти с «применением» образов Достоевского к современности, в чем обнаруживается пророческая природа его творчества. В заключение сделан вывод, что Волошин не только видит в Достоевском пророка, предсказавшего будущую трагедию России, но и убежден, что у него же указаны и пути преодоления этой трагедии.

Ключевые слова: *Волошин и Достоевский, сонет «Трихины», художественная трансформация, интерпретация, метатекст, референция, поэтика центона.*

**DOSTOEVSKY'S WORKS
IN POETIC TRASFORMATIONS OF MAXIMILIAN VOLOSHIN**

S.A. KIBALNIK

Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences
4, Makarov embankment, Saint-Petersburg, 199034 Russian Federation
E-mail: kibalnik007@mail.ru

The nature of the presence of Dostoevsky's work in M.A. Voloshin is analyzed. Fyodor Dostoevsky's significance for personality and works of Maximilian Voloshin was many times recognized by Voloshin himself. A whole series of research works is devoted to this subject. New aspects of Voloshin's interpretation of Dostoevsky's creative work are supposed. The main aim is to show to what extent

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ. Проект «Что и как читали русские классики? (От круга чтения к стратегиям письма)». № 15-34-11047.

Dostoevsky's reception in Voloshin's work defined his creative strategies and poetical thought. The article raises the issue about the way Dostoevsky's ideas on historical destiny of Russia giving Voloshin a key to understanding of contemporaneous situation were transformed in ideological or creative respect. Regarding this issue on the material of a well-known Voloshin's sonnet «Trichinas» the author shows that if in ideological way Voloshin closely follows Dostoevsky, in poetic way he is, certainly, absolutely original. This poetic originality in Voloshin's sonnet is partly related in the article to the poetics of tsenton, partly to Voloshin's «application» of Dostoevsky's images which shows a prophetic nature of his works. Voloshin does not only see Dostoevsky as a prophet who predicted in a future a tragedy of Russia. In his works a poet finds the ways of overcoming this tragedy as well.

Key words: *Voloshin and Dostoevsky, sonnet «Trichinas», creative transformation, interpretation, metatext, reference, tsenton poetics.*

М.А. Волошин был, безусловно, «человеком Достоевского» (а не Чехова или Толстого). Говорил и думал на его (разумеется, не только на его) языке. «Страдание», «жертва», «бесы», «бесноватые», «святые чудеса» и т.п. – это все из его словаря – и в поэзии, и в публицистике. Да и свою собственную жизнь он, если и не строил, то осмыслял в категориях Достоевского. Все это явствует уже из довольно обстоятельного обзора относящихся к данной теме материалов в статье В.П. Купченко и в ярком эссе Л.И. Сараскиной². В настоящее время к ним добавился еще целый ряд специальных работ на данную тему³. Из этих работ следует, что роль Достоевского в жизни и творческом развитии Волошина трудно переоценить. Начиная свой творческий путь Волошин рассуждал так: «Каким бы я мог быть великолепным французом. В конце концов, единственное, что соединяет меня с Россией, – это Достоевский. Может быть, потому, что я его долгие годы отражал в себе и в самый восприимчивый период моей жизни...» [6, с. 207].

Однако уже к середине 1910-х годов главной темой творчества Волошина становится Россия, а в художественном воплощении ее он в значительной степени следует Достоевскому. Возникает вопрос: как и в чем? Говоря о конкретном и едва ли не самом хрестоматийном примере осмысления Волошиным современной ему действительности посредством обращения к творческому наследию Достоевского – стихотворению «Трихины» (1917 г.), Л.И. Сараскина отмечала, что Достоевский «дал Волошину ключ к особому художественному и историософскому пониманию событий»⁴. Здесь возникает вопрос: к философскому только или, действительно, также и к художественному?

² См.: Купченко В.П. Ф. Достоевский и М. Волошин // Достоевский. Материалы и исследования. Л.: Наука, 1988. Вып. 8. С. 203–217 [1]; Сараскина Л.И. «Бесы»: роман-предупреждение. М.: Сов. писатель, 1990. С. 383–391 [2].

³ См., например: Пинаев С.М. «Надрыв и смута наших дней» (Ф. Достоевский и М. Волошин: «загадка русского духа») // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 4 (2). С. 928–931 [3]; Баруткина М.О. Книга «Откровение Иоанна Богослова» в творческом диалоге Волошин – Достоевский // Уральский филологический вестник. 2014. № 5. С. 56–67 [4]; Темная О.В. Традиции Ф. Достоевского в творчестве М. Волошина // Вестник Запорожского национального университета. Филологические науки. 2002. № 4. С. 170–176 [5].

⁴ См.: Сараскина Л.И. «Бесы»: роман-предупреждение. С. 385.

Обратимся к этому стихотворению. Первоначально оно было озаглавлено «Достоевский»⁵. Стихотворение написано в форме сонета, хотя и без традиционной разбивки на строфы:

Трихины

«Появились новые трихины»...
Ф. Достоевский

Исполнилось пророчество: трихины
В тела и в дух вселяются людей.
И каждый мнит, что нет его правей.
Ремесла, земледелие, машины
Оставлены. Народы, племена
Безумствуют, кричат, идут полками,
Но армии себя терзают сами,
Казнят и жгут – мор, голод и война.
Ваятель душ, воззавший к жизни племя
Страстных глубин, провидел наше время.
Пророчественною тоской объят,
Ты говорил, томимый нашей жаждой,
Что мир спасется красотой, что каждый
За всех во всем пред всеми виноват.

10 декабря 1917
<Коктебель>⁶

Два начальных катрена сонета образуют метатекст сна Раскольникова из эпилога к роману Достоевского «Преступление и наказание», строки из которого процитированы в эпиграфе. В первом терцете (трехстишии) названный через комплиментарную антономасию Достоевский объявляется пророком, предсказавшим современные исторические события в России. В заключительном терцете содержится прямое обращение к Достоевскому и названы предложенные им пути преодоления трагедии.

Сон Раскольникова, разумеется, изложен конспективно, опущены многие детали. Соответствия в тексте Достоевского выделены в приведенном ниже тексте курсивом: «Он пролежал в больнице весь конец поста и Святую. Уже выздоравливая, он припомнил свои сны, когда еще лежал в жару и бреду. Ему грезилось в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубины Азии на Европу. Все должны были погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих, избранных. Появились какие-то новые *трихины*, существа микроскопические, *вселявшиеся в тела людей*. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились

⁵ См.: Волошин М. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Эллис Лак, 2003. С. 524 [7].

⁶ Там же. С. 256.

точас же бесноватыми и сумасшедшими. Но *никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине*, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и *народы* заражались и *сумасшествовали*. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но *армии*, уже в походе, вдруг *начинали сами терзать себя*, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. *Оставили самые обыкновенные ремесла*, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; *остановилось земледелие*. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, – но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. *Начались пожары, начался голод*. Все и всё погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спасти во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса» [8, с. 419–420].

В ряде случаев в тексте сонета Волошина наблюдается существенная трансформация. Так, фразе Достоевского о трихинах: «Но эти существа были *духи*, одаренные умом и волей», – соответствует волошинская мысль, дополняющая образность Достоевского: «В тела и в дух вселяются людей» (во сне Раскольникова – только «в тела»). У Волошина наблюдается также перестановка: в «Преступлении и наказании» речь вначале идет об «армиях», которые «начинали сами терзать себя», и только потом говорится: «оставили самые обыкновенные ремесла, ... остановилось земледелие». В волошинском сонете восстановлена более естественная последовательность событий. В то же время почти каждое слово в нем находит какое-либо соответствие претексту – за исключением, пожалуй, двух слов в 8-й строке, также выделенных курсивом:

Казнят и жгут – мор, голод и война

Первому слову отдаленно соответствует в тексте романа Достоевского следующая фраза: «воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга», второму – «Язва росла и подвигалась дальше и дальше».

К стиху «*Мор, голод и война*» комментаторы стихотворения приводят следующую параллель: «Ср. в пророчестве св. Иоанна о “коне блед”: “Дана ему власть ... умерщвлять мечом, и голодом, и мором, и зверями земными” (Откр. VI, 8) – образ, восходящий к Книге пророка Иеремии (XXII, 8)» [7, с. 524]. Впрочем, скрытая референция к этим строкам Апокалипсиса есть у самого Достоевского: «... начался *голод*. Все и всё погибало. *Язва* росла...». Волошин только делает ее более

прозрачной⁷ почти дословно воспроизводя в этом стихе формулу Апокалипсиса: «мечом, и голодом, и мором» (выделено мной. – С.К.). Вот почему не совсем полна формулировка исследовательницы творчества Волошина М.О. Баруткиной: «В первом же четверостишии (описка исследовательницы; в действительности, во втором четверостишии, которое ниже она сама и цитирует. – С.К.) содержится отсылка не только к роману Достоевского, но и к Откровению Иоанна Богослова» [4, с. 63]. В 8-м стихе Волошин лишь актуализирует апокалиптическую образность, латентно содержащуюся у Достоевского.

Заметим, что мотив спасения, звучащий в финале волошинского сонета, также задан Достоевским в сне Раскольниковова. Однако в четвертой строфе, где он звучит, воспроизводятся уже мотивы не только «Преступления и наказания» и не только «Братьев Карамазовых» (что справедливо отмечено в комментариях⁸), но и романа Достоевского «Идиот». Что касается последнего, то мысль князя Мышкина о том, что «Мир спасет красота», которую на разные лады повторяют другие герои романа: Аделаида, Ипполит, Аглая⁹, лишь воспроизводится здесь в самом общем виде, без каких-либо разъяснений и малейшего «распространения». Отметим попутно, что в эпилоге романа «Преступление и наказание» («становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими») уже заложена тема романа Достоевского «Бесы», что, по-видимому, ощущал и Волошин.

Строка Волошина «За всех во всем пред всеми виноват» справедливо квалифицирована комментаторами как «неточная цитата из “Братьев Карамазовых” (Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 270)» [7, с. 524]. Приведем ее первоисточник: «В самом деле, чем я так стою, чтобы другой человек, такой же, как я, образ и подобие божие, мне служил? Так и вонзился мне в ум в первый раз в жизни тогда этот вопрос. “Матушка, кровинушка ты моя, воистину всякий пред всеми за всех виноват, не знают только этого люди, а если б узнали – сейчас был бы рай!”» (курсив мой. – С.К.) [11, с. 270]. Слова эти старец Зосима говорит по конкретному поводу, но придает им характер универсального разрешения всех противоречий бытия. А что касается соответствия, то цитата эта у Волошина действительно неточная, но чрезвычайно близкая (что более чем естественно в стихотворном произведении). В волошинской редакции афоризм Достоевского оказывается расширенным, за счет уточняющей детали: «во всем».

Таким образом, сонет Волошина представляет собой своего рода полигенетический метатекст Достоевского, объединяющий пересказ фрагмента «Преступления и наказания» с цитатами из «Идиота» и «Братьев Карамазовых». При этом, как мы видели выше, существенной художественной трансформации образов Достоевского у Волошина не происходит.

⁷ Вряд ли Волошин, заметивший однажды: «Достоевский тоже во многом – русский Апокалипсис. Перечтите внимательно страницу за страницей, останавливаясь и медитируя, “Бесы”» (письмо В.О. Кан от 29 ноября 1917 г. [9, с. 746]), делал это бессознательно.

⁸ См.: Волошин М. Собрание сочинений. Т. 1. С. 524.

⁹ См.: Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 8. Л.: Наука, 1974. С. 69, 317–318, 436 [10].

Текст стихотворения имеет почти целиком центонный характер, то есть состоит в значительной степени из цитат. Правда, это специфический центон, во-первых, объединяющий цитаты из одного автора, а во-вторых, содержащий прозрачную отсылку к автору. Художественный эффект центона обыкновенно состоит «в подбии или контрасте нового *контекста* и воспоминаний о прежнем контексте каждого фрагмента»¹⁰. У Волошина используется не принцип контраста, а принцип соответствия нового контекста прежним контекстам и смыслу каждого фрагмента. Однако внимание читателя обращается не столько на параллель к контекстам, в которых цитаты из Достоевского приведены у Волошина, сколько на совпадение образов Достоевского с современностью.

И в оценке современной ситуации, и в представлении о выходе из нее Волошин следует Достоевскому. В этом, пожалуй, и заключается основная мысль стихотворения: Достоевский предсказал то, что происходит в современную эпоху, и у него мы можем найти пути преодоления трагедии. В подобной трактовке творчества Достоевского, разумеется, легко просматриваются известные идеи мыслителей русского символизма и их интерпретации текстов Достоевского, начиная со статьи Д.С. Мережковского «Пророк русской революции» (<1906>). Однако исторический момент, в который написано стихотворение, придает этой не новой мысли новую и особую остроту.

Некоторые автопретексты стихотворений Волошина легко обнаруживаются в его публицистике. Так, например, приведенные выше слова старца Зосимы Волошин ранее выделял в письме к Ю.П. Оболенской от 6–7 ноября 1913 г.: «"Землю целуй неустанно" и еще "Каждый пред всеми за всех и за все виноват" – это самое жгучее, пронзительное, что есть в Достоевском» [9, с. 84]. В том же году он приводил их в лекции «Жестокость в жизни и ужасы в искусстве» (1913 г.), причем здесь же давал их истолкование: «Каждый должен расширить свое Я до пределов всего мира, каждый должен взять мир на свою личную ответственность. Полный и ясный ответ на вопрос об антиномиях жалости и жестокости, справедливости и отмщения влагает Достоевский в уста стара Зосимы, потому что "Каждый перед всеми за все и за всех виноват"» [13, с. 302].

Этот же мотив прозвучит позднее в заключительном фрагменте поэмы Волошина «Россия» (1924 г.):

И этой ночью с напряженных плеч
Глухого Киммерийского вулкана
Я вижу изневоленную Русь
И чувствую безмерную вину
В волокнах расходящегося дыма,
Просвеченную заревом лампад –
Страданиями горящих о России...
И чувствую *безмерную вину*
Вся Руси – пред всеми и пред каждым [7, с. 380].

¹⁰ См.: Артемова С.Ю. Центон // Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий. М.: Изд-во Кулагиной Intrada, 2008. С. 292 [12].

Отзвук сна Раскольникова ранее в творчестве Волошина вобрало в себя стихотворение «Ангел мщенья» (1906 г.):

Я каждому скажу: «Тебе ключи надежды.
Один ты видишь свет. Для прочих он потух.
И будет он рыдать, и в горе рвать одежды,
И звать других... Но каждый будет глух [7, с. 256].

Этот сон Волошин до создания сонета «Трихины» приводил как пример «пророчественности» Достоевского в статьях «Во времена революции» (1906 г.) и «Пророки и мстители» (1912 г.). Затем слово «трихины» он использовал в стихотворении «Газеты» (1915 г.) применительно к «вестей горючих письменам», сообщавшим о положении на фронтах первой мировой войны:

В строках кровавого листа
Кишат смертельные трихины... [7, с. 244]

В дальнейшем отдельные образы из сна Раскольникова в разрозненном виде появятся у Волошина во многих других стихотворениях – «Русская революция» (1919 г.) и «Благословение» (1923 г.):

России душу омрачая,
Враждуют призраки...
<...>
Пусть бунт наш бред... [7, с. 287–288]

И сделал осязаемым твой бред [7, с. 292].

Мысль Достоевского о том, что «мир спасет красота», Волошин истолковал в набросках выступления в Литературно-художественном кружке 24 декабря 1910 года: «Если мы вправе говорить о конечной цели искусства, то этой целью должно быть полное преображение мира. <...> Все, что мы желаем, чувствуем, волим и мыслим, станет словом. Все внешнее преобразится, таким образом, во внутреннее. В этом смысл слов: “Мир спасет красота”» [13, с. 697].

Волошин в «Трихинах» настолько близко следует Достоевскому именно в историософском понимании происходящих событий, что невольно возникает вопрос об идейной самостоятельности стихотворения. Однако в поэтической оригинальности Волошину не откажешь. И она заключается, помимо неповторимого своеобразия поэтического стиля Волошина, в оригинальности центона, в яркости воплощения в нем мысли Достоевского, в «применении» образов Достоевского к современности, что говорит о пророческой природе его творчества.

Список литературы

1. Купченко В.П. Ф. Достоевский и М. Волошин // Достоевский. Материалы и исследования. Л.: Наука, 1988. Вып. 8. С. 203–217.
2. Сараскина Л.И. «Бесы»: роман-предупреждение. М.: Сов. писатель, 1990. С. 383–391.

3. Пинаев С.М. «Надрыв и смута наших дней» (Ф. Достоевский и М. Волошин: «загадка русского духа») // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 4 (2). С. 928–931.
4. Баруткина М.О. Книга «Откровение Иоанна Богослова» в творческом диалоге Волошин – Достоевский // Уральский филологический вестник. 2014. № 5. С. 56–67.
5. Темная О.В. Традиции Ф. Достоевского в творчестве М. Волошина // Вестник Запорожского национального университета. Филологические науки. 2002. № 4. С. 170–176.
6. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VII, 1. М.: Эллис-Лак, 2006. 544 с.
7. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. I. М.: Эллис-Лак, 2003. 608 с.
8. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. 423 с.
9. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. X. М.: Эллис-Лак, 2012. 832 с.
10. Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1974. 510 с.
11. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 511 с.
12. Артемова С.Ю. Центон // Поэтика. Словарь актуальных терминов и понятий. М.: Изд-во Кулагиной Intrada, 2008.
13. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VI, 2. М., 2005. 1088 с.

References

1. Kupchenko, V.P. Dostoevskiy i M.Voloshin [Dostoevsky and Voloshin], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Research], Leningrad: Nauka, 1988, issue 8, pp. 203–217.
2. Saraskina, L.I. «Besy»: roman-preduprezhdenie [«The Possessed»: A Novel – Warning], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990, pp. 383–391.
3. Pinaev, S.M. «Nadryv i smuta nashikh dney» (F.Dostoevskiy i M. Voloshin: «zagadka russkogo dukha») [F. Dostoevsky and M. Voloshin: the Enigma of Russian Spirit], in *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo*, 2010, no. 4(2), pp. 928–931.
4. Barutkina, M.O. Kniga «Otkrovenie Ioanna Bogoslova» v tvorcheskoy dialoge Voloshin – Dostoevskiy [«The Revelation of John Evangelist» in a the Dialog «Voloshin – Dostoevsky»], in *Ural'skiy filologicheskiy vestnik*, 2014, no. 5, pp. 56–67.
5. Temnaya, O.V. Traditsii F. Dostoevskogo v tvorchestve M. Voloshina [F. Dostoevsky's Traditions in M. Voloshin's Work], in *Vestnik Zaporozhskogo natsional'nogo universiteta. Filologicheskie nauki*, 2002, no. 4, pp. 170–176.
6. Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy, t. VII, 1* [Collected Works, vol. VII, 1], Moscow: Ellis-Lak, 2006. 544 p.
7. Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy, t. I* [Collected Works, vol. 1], Moscow: Ellis-Lak, 2003. 608 p.
8. Dostoevskiy, F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and Punishment], in *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [Complete Works in 30 vol., vol. 6], Leningrad: Nauka, 1973. 423 p.
9. Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy, t. X* [Collected Works, vol. X], Moscow: Ellis-Lak, 2012. 832 p.
10. Dostoevskiy, F.M. Idiot [Idiot], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy, v 30 t., t. 8* [Complete Works in 30 vol., vol. 8], Leningrad: Nauka, 1974. 510 p.
11. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [Brothers Karamazov], in Dostoevskiy F.M. *Polnoe sobranie sochineniy, v 30 t., t. 14* [Complete Works in 30 vol., vol. 14], Leningrad: Nauka, 1976. 511 p.
12. Artemova, S.Yu. Tsenton [Tsenton], in *Poetika. Slovar' aktual'nykh terminov i ponyatiy* [Poetics. Dictionary of Actual Terms and Concepts], Moscow: Izdatel'stvo Kulaginoy Intrada, 2008, pp. 292–293.
13. Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy, t. VI, 2* [Collected Works, vol. VI, 2], Moscow, 2005. 1088 p.

УДК 82:13(47)
ББК 83.3(2)-022.34

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЧТЕНИЯ И ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ:
ВЯЧ. ИВАНОВ В ЭСТЕТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ М. ВОЛОШИНА
И А. БЛОКА В 1900-Е ГОДЫ¹**

С.Д. ТИТАРЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская набережная, д. 7/9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: svet_titarenko@mail.ru

Исследуется феномен чтения сочинений теоретика русского символизма Вяч. Иванова как тип эстетической реакции и творческой рефлексии. Анализируется читательский опыт М. Волошина и А. Блока в период расцвета русского символизма, когда в центре внимания читателей находилась философская поэзия и проза Вяч. Иванова. Показывается, что для Блока и для Волошина читательский опыт постижения книг Иванова был процессом типологически близким. Выявляются принципы эстетики Волошина и Блока. Исследуются статьи, рецензии, записные книжки, дневники, письма, черновые заметки Волошина и Блока, маргиналии на полях прочитанных книг. Доказывается, что как для Волошина, так и для Блока главная цель чтения произведений Вяч. Иванова заключалась в понимании природы его открытий и их значения для русского символизма. Дается осмысленные проблемы «читатель и текст». Используются принципы изучения феномена чтения, разработанные Р. Ингарденом и немецкими исследователями В. Изером и Х.-Р. Яуссом. Учитывается опыт аналитической антропологии чтения В. Подороги. Утверждается, что чтение сочинений Вяч. Иванова оказало существенное влияние на художественный мир Блока и Волошина в 1900-е годы, на опыт их творческой рефлексии и выработку символистского комплекса эстетических представлений. Делается вывод, что восприятие сочинений Вяч. Иванова Блоком и Волошиным было продуктивным в 1900-е годы и деструктивным в 1910-е годы в связи с кризисом русского символизма и рядом других причин.

Ключевые слова: творчество Вяч. Иванова, эстетика М. Волошина, эстетика А. Блока, феноменологическая критика, рецептивная теория, аналитическая антропология, проблема идеального читателя, символ и сознание, мимесис, горизонт ожиданий, интерпретация, читательский опыт.

**PHENOMENOLOGY OF READING AND PROBLEM
OF UNDERSTANDING: VYACHESLAV IVANOV
IN AESTHETIC PERCEPTION OF M. VOLOSHIN AND A. BLOK IN 1900S.**

S.D. TITARENKO

Saint Petersburg State University
7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: svet_titarenko@mail.ru

The article is devoted to the theorist of Russian symbolism Vyacheslav Ivanov and studies phenomenon of reading as a type of aesthetic reaction and creative reflection. The author analyzes the

¹ Статья выполнена в рамках научно-исследовательского проекта при финансовой поддержке фонда РГНФ (проект № 15-34-11047).

reading experience of M. Voloshin and A. Blok in the period of blossom of the Russian symbolism is analyzed, when Vyacheslav Ivanov's philosophic poetry and prose were in the centre of attention among readers. It is shown that M. Voloshin and A. Blok had typologically the same reading experience understanding Vyacheslav Ivanov's works. The article reveals aesthetic principles of M. Voloshin and A. Blok. M. Voloshin's and A. Blok's articles, reviews, notebooks, diaries, letters, drafts and notes on the margins of the books that they were reading are used as materials for the article. It is proved that the main goal for M. Voloshin and A. Blok as readers of Ivanov's works was to find the nature of his discoveries and their relevance for Russian symbolism. The article reveals the problems of the reader and the text. The principles of studying the reading phenomenon described by R. Ingarden and German researchers H.-R. Jauss and W. Iser are used. The article explores the experience of analytical anthropology of reading described by V. Podoroga. It is stated that reading Vyacheslav Ivanov's works had a substantial influence on artistic world of M. Voloshin and A. Blok in 1900s. The reading process forms the experience of creative reflection and develops the symbolic complex of aesthetic perception. The conclusion is made that perception of Vyacheslav Ivanov's works by M. Voloshin and A. Blok was productive in 1900s and became destructive in 1910s due to the crisis of Russian symbolism and other reasons.

Key words: *Vyach. Ivanov's works, M. Voloshin's aesthetics, A. Blok's aesthetics, phenomenological criticism, reception theory, analytical anthropology, the problem of an ideal reader, symbol and consciousness, mimesis, horizon of expectations, interpretation, perception, understanding.*

Философия чтения и таинство понимания сокровенного смысла художественного творения – большая и сложная тема Серебряного века. М.А. Волошин в своей записной книжке 1905–1907 годов писал: «Художественное произведение принадлежит тому, кто понимает его, а не тому, кто его создал. Не муки рождения дают право собственности, а радость любви и понимания» [1, с. 85]. Для М.А. Волошина и его современников проблема понимания во многом была связана с творчеством Вяч. Иванова, неожиданно заявившего о себе в начале 1900-х годов, когда русский символизм был уже сложившимся и достаточно ярким явлением в лице таких его законодателей, как Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, В.Я. Брюсов, Ф. Сологуб, К.Д. Бальмонт и только вступивших на его поприще А.А. Блока и А. Белого. Интеллектуализм, символическое кодирование, теологические и философские фигуры мысли, затемнение смысла и барочная усложненность приемов, архаизированный стиль и необычные формы мифологизации стали откровением для многих его читателей, о чем свидетельствуют статьи, отзывы, очерки, рецензии и воспоминания, опубликованные в недавно вышедшем издании «Вячеслав Иванов: Pro et contra»². Создание особого языка мысли является безусловным открытием Вяч. Иванова как теоретика русского символизма. М.А. Волошин в своей автобиографической прозе – дневнике «История моей души» – приводит слова В.Я. Брюсова, очень важные для оценки реакции его современников: «Я люблю стихи Вячеслава Иванова, потому что я не выношу больше понятных стихов» [3, с. 183]. Вяч. Иванов, безусловно, расширил сферу исканий русского символизма и вовлек в нее таких начинающих поэтов, как М.А. Волошин и А.А. Блок.

² См.: Вячеслав Иванов: Pro et contra. Антология. Т. 1 / сост. К.Г. Исупова, А. Б. Шишкина; коммент. Е.В. Глуховой, К.Г. Исупова, С.Д. Титаренко, А.Б. Шишкина и др. СПб.: РХГА, 2016 [2].

В 1900-е годы для Волошина и Блока Вяч. Иванов как личность, мыслитель и поэт стал авторитетом *par excellence*, они не были «наивными читателями», а постигали его универсализм в ходе сотворения символистской культуры как *другой* по отношению к существующей в процессе своих духовных и творческих прозрений. В своей «Автобиографии» Волошин указал: «Из произведений современных поэтов раньше других я узнал “Кормчие звезды” Вячеслава Иванова (1902), после Бальмонта. У них и у Эредиа я учился владеть стихом» [4, с. 214]. В записной книжке А.А. Блока сохранилась заметка: «Я хотел бы иметь своими учителями Мережковских, Валерия Брюсова, Вяч. Иванова...» [5, с. 145].

Почему объединены такие фигуры, как Блок и Волошин? Прежде всего, потому что Волошина и Блока интересовало созвучие поисков Вяч. Иванова их собственным прозрениям. Самосознание для них становится «мерой всех учений». «Мерой всех учений» – слова М. Мерло-Понти о постижении им М. Монтеня, когда самовозрастание в процессе чтения становится важнее постулатов науки и оно возникает как «диалог с собой», «вопрошание», «”испытание” самого себя»³.

И для Блока, и для Волошина читательский опыт постижения книг Иванова был процессом типологически близким, и начинается он в период творческих дебютов Иванова, когда выходят в свет его первые книги стихов «Кормчие звезды» (СПб.: Типография А.С. Суворина, 1903), «Прозрачность» (М.: Скорпион, 1904), публикуются лекции «Эллинская религия страдающего бога» и «Религия Диониса» на страницах журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни» (в 1904–1905 гг.). Волошин узнал об Иванове в 1902 году и познакомился с ним в 1904, после выхода в свет книги стихов Вяч. Иванова «Кормчие звезды»⁴. Блок узнал об Иванове в этот же период и первую свою рецензию, написанную в апреле 1904 года еще до знакомства с Ивановым, посвятил книге стихов «Прозрачность». Он познакомился с Ивановым в начале 1905 года, когда писал свою статью «Творчество Вячеслава Иванова» для журнала «Вопросы жизни». Сам факт написания Блоком своих первых значительных статей о творчестве Иванова показателен.

Взаимосвязи Иванова и Блока в этот период отражены в переписке Блока с Вяч. Ивановым и рассматривались в историко-литературном аспекте⁵. Отношения Блока и Иванова осложнились в период «симпозионов» на «Башне» Вяч. Иванова и стали драматичными в 1910-е годы в связи со спорами вокруг русского символизма. Но в первой половине 1900-х годов Волошина и Блока объединяет переживание творчества Вяч. Иванова, которое для них становится основой поиска открытий русского символизма. В. Изер в своей работе «Процесс чтения: феноменологический подход» пишет, что чтение – это акт взаимодействия вообра-

³ См.: Мерло-Понти М. В защиту философии. М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1996. С. 189–191 [6].

⁴ См. об этом подробнее: Купченко В.П. Труды и дни Максимилиана Волошина: Летопись жизни и творчества. 1877–1916. СПб.: Алетейя, 2002. С. 107 [7]; Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903–1907 годы. Документальные хроники. М.: Изд-во Кулагиной – Intrada, 2009. С. 18 [8].

⁵ См.: Из переписки Александра Блока с Вячеславом Ивановым / публ. Н.В. Котрелева // Известия Академии наук СССР. Сер. Литература и язык. 1982. Т. 60. № 2. С. 163–168 [9]; Минц З.Г. Блок и Вяч. Иванов // Минц З.Г. Александр Блок и русские писатели. СПб.: Искусство-СПб, 2000. С. 621–629 [10].

жения читателя с текстом автора. Через воображение осуществляется формирование целостного образа путем вовлечения читателя в «действительность текста», которую он сам и создает. Изер называет этот процесс раскрытием «текста как живого события», когда возникает «впечатление жизнеподобия», того, что называют «идентификацией читателя с прочитанным»⁶. «"Идентификация", – как считает В. Изер, – не есть самоцель, но стратегия, с помощью которой писатель подталкивает читателя занять определенную позицию» [11, с. 221]. Встреча Волошина и Блока с произведениями Вяч. Иванова была подлинным посвящением, и периоды чтения и увлеченности – это вехи яркой духовной жизни и становления их общесимволистских представлений в связи с высокой филологической и философской культурой Вяч. Иванова, отмечавшейся и Волошиным и Блоком. Сближает Блока и Волошина также история чтения – интенсивное чтение, признание и преклонение перед Вяч. Ивановым в начале и в середине 1900-х годов и сложный обратный процесс, скорее деструктивный, который начинается с конца 1900-х годов и усиливается в 1910-е годы.

Нас будет интересовать читательская рецепция как творческий процесс открытия себя в другом. Поэтому философия чтения понимается как опыт рефлексии. Важны два аспекта процесса чтения: «встречи» сознаний и понимания. «Понимание – это ответ творения», – писал Волошин в записных книжках [1, с. 83]. Поэтому большую роль при анализе феномена чтения у Волошина и Блока играют такие понятия, как «конкретизация» и «горизонт ожидания». Как считает Р. Ингарден, «конкретизация литературного произведения, и особенно произведения художественной литературы, является *результатом взаимодействия двух различных факторов*: самого произведения и читателя, в особенности творческой, воссоздающей деятельности последнего, которая проявляется в процессе чтения» [12, с. 72–73]. Читатель достраивает опыт автора и обогащает его в своем восприятии. Феноменологическая теория искусства основана не столько на рецепции текста, сколько на ответных действиях по отношению к нему в соответствии с «горизонтом ожидания», как пишет В. Изер в статье «Процесс чтения: феноменологический подход»⁷. «Горизонт ожидания» в символистской культуре сродни откровению слова в 1900-е годы – в период расцвета русского символизма, так как процесс истолкования текста стал герменевтической процедурой постижения сокровенного знания, начиная с литературной критики В.С. Соловьева.

Для анализа важны не только статьи или рецензии как опыт литературной критики Волошина и Блока, но, прежде всего, их лаборатория чтения: записные книжки, дневники, письма, черновые заметки, маргиналии на полях книг, сохранившиеся в личных библиотеках. Они зафиксированы в библиографических описаниях, например, личной библиотеки Блока⁸. Мемориальная библиотека Волошина, сохранившаяся в его Доме-музее в Коктебеле, еще ждет своего ис-

⁶ См.: Изер В. Процесс чтения: феноменологический подход // Современная литературная теория: антология. М., 2004. С. 220–221 [11].

⁷ См.: Изер В. Процесс чтения. Феноменологический подход. С. 201.

⁸ См.: Библиотека А.А. Блока: Описание. Кн. 1. Л.: Библиотека Академии наук, 1984. 316 с. [13]; Библиотека А.А. Блока: Описание. Кн. 3. Л.: Библиотека Академии наук, 1986. 330 с. [14].

следования, которое уже начато⁹. Записные книжки, дневники, пометы на полях прочитанных книг предназначались для самого себя, поэтому опыт чтения, зафиксированный на повседневном языке спонтанно возникающей мысли и нетеретического мышления, наиболее ценен для изучения феномена рефлексии над текстом. Как считает Х.-Р. Яусс, «при первом чтении идет прокладывание определенных направлений в процессе *управляемого восприятия*»¹⁰. И для Вяч. Иванова, и для его читателей – в данном случае Блока и Волошина – важно не готовое мнение критики, а их собственная рецепция как познание *человека читающего* и открывающего самого себя как другого.

В связи с этим большой интерес для исследования заявленной проблемы представляет опыт антропологии чтения, обобщенный в исследованиях В. Подорога. Подорога понимает чтение как процесс творческого взаимодействия и как способность воспринимающего сознания удерживать ценностно значимые подобию в процессе мимесиса¹¹. В одной из своих последних работ он выделяет так называемые «антропограммы» – «произведенческие матрицы» как «основные фигуры чтения»¹². «Такая фигура, не имеющая конкретной локации в тексте, скорее “сквозящая” нам на разных его уровнях, – след глубоко интимного, телесно-экзистенциального соприкосновения с жизнью, который оставлен автором и благодарно сопереживаем читателем», – объясняет этот феномен Т. Венедиктова [20, с. 78–79]. В этом плане антропологическая установка есть миметический опыт творческого сознания, который проблематизируется в процессе чтения и воссоздается в опыте рецепции, то есть в воображении и в художественном претворении. Это способность сближения с творчеством *другого* как отражение *другого* в своем творческом сознании. В своей книге «История моей души» Волошин писал: «Я зеркало. Я отражаю в себе каждого, кто становится передо мной. И я не только отражаю его лицо – его мысли – я начинаю считать это лицо и мысли своими...» [3, с. 207].

Нас интересует опыт творческой рефлексии Волошина и Блока как результат чтения сочинений Вяч. Иванова, как своеобразная метафизика духовной жизни. Мы затронем лишь несколько аспектов проблемы чтения ими сочинений Вяч. Иванова, так как указанная тема достаточно многогранна и круг источников обширен. Эти аспекты связаны с интеллектуальными поисками читателя Серебряного века, живущего утопической мечтой о литературе как сокровенном знании. Нас интересует конструктивная роль «идеального» читателя в сотворении мифа о литературе, поэтому основная цель – понять механизмы

⁹ См.: Мемориальная библиотека М.А. Волошина в Коктебеле. Книги и материалы на иностранных языках. М.: Центр книги Рудомино, 2013. 480 с. [15]; Рычков А.Л., Мирошниченко Н.М. Вл. Соловьев в личной библиотеке и творчестве М.А. Волошина // Соловьёвские исследования. 2012. № 2. С. 124–161 [16].

¹⁰ См.: Яусс Х.-Р. История литературы как вызов теории литературы // Современная литературная теория: антология. М., 2004. С. 194 [17].

¹¹ См.: Подорога В.А. Мимесис: Материалы по аналитической антропологии литературы: в 2 т. Т. 1: Н. Гюль; Ф. Достоевский. М.: Культурная революция; Логос; Logos-Alter, 2006. 688 с. [18].

¹² См.: Подорога В.А. Антропограммы: Опыт самокритики. М.: Логос, 2014. 124 с. [19].

формирования и разрушения опыта «идеального» читателя в аспекте конкретизации и проблематизации чтения и в аспекте формирования «горизонта ожиданий». В связи с этим в центре нашего внимания будут достаточно конкретные задачи: рассмотреть основные этапы процесса чтения Волошиным и Блоком сочинений теоретика русского символизма; определить проблематизацию их собственного творческого подхода; дать анализ творческой рефлексии, возникшей в процессе чтения; выявить некоторые специфические особенности подражания (*мимесиса*), осуществляющегося в творческом взаимодействии; показать формирование «горизонта ожидания».

Волошинское читательское сознание раскрывается на страницах его записных книжек 1897–1900 гг., где он сделал многочисленные записи о прочитанном. Конспекты и заметки о прочитанном – способ сохранить себя и свою духовную жизнь. Это опыт, который должен заменить ему молитву, как он сам пишет на первых страницах записной книжки 1897 года¹³.

В письме к М.В. Сабашниковой от 3 августа 1904 года Волошин сообщает: «В Женеву меня влекло желание познакомиться с Вячеславом Ивановым...» [21, с. 107]. Он выражает желание иметь книгу Иванова «Прозрачность» и говорит об этом в письме к В.Я. Брюсову¹⁴. Судя по кругу чтения и конспектам, сделанным в его записных книжках в 1905–1907 гг., творчество Иванова он оценивает в кругу таких книг, как Библия, «Книга Зогар», «Бхагавадгита», учение о мудрости карт Таро, сочинения Платона, Плутарха, Порфирия, Б. Паскаля, А. Шопенгауэра, Р. Штайнера, Вл. Соловьева, И.-В. Гете, А. Франса, В. Гумбольдта, А. Пушкина, О. Уальда, Рене Гиля, М. Метерлинка, Р. де Гурмона, Ф. Ницше, П. Клоделя, французских и русских символистов. Он отрицает мысль Р. де Гурмона, что наиболее утонченным является наслаждение автора «быть не понятным»¹⁵. Главное для читателя, как считает Волошин, искусство *понимания*, а первоначальное неприятие текста – «не признак ли оно того, что мы уже захвачены талантом автора...»¹⁶.

Письмо Волошина к М. Сабашниковой от 11/24 августа 1904 года из Парижа свидетельствует о возникшем интересе поэтов к друг другу. «Разговоры с Ивановым – это целый океан новых мыслей, столкновения и подтверждения старых», – пишет Волошин [21, с. 120]. «Для меня Женева была наполнена, конечно, разговорами с Вячеславом Ив<ановым>. <...> Он обогатил меня мыслями, горизонтами и безднами на несколько лет», – сообщает Волошин Брюсову 11/24 сентября 1904 года [22, с. 156]. Истоком интереса М. Волошина к Вяч. Иванову стал сборник стихов «Кормчие звезды». Он сохранился в личной библиотеке Волошина в Доме-музее в Коктебеле с дарственной надписью автора: «Дорогому поэту Максиму Александровичу Волошину на добрую память о нашем общении в Красоте, “в надежде славы и добра”. Вячеслав Иванов. Женева. 9 ав-

¹³ См.: Волошин М.А. Записные книжки. М.: Изд-во «Вагриус», 2000. С. 10 [1].

¹⁴ См.: Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. IX. Письма 1903–1912. М.: Эллис-Лак, 2010. С. 121 [22].

¹⁵ См.: Волошин М.А. Записные книжки. С. 89–90.

¹⁶ Там же. С. 132.

густа 1904 года»¹⁷. Привлекали Волошина также лекции Иванова «Эллинская религия страдающего бога» и «Религия Диониса», сборник «Эрос» и статьи, вошедшие в книгу «По звездам» (СПб.: Оры, 1909). Книге стихов «Сог Ardens» (Ч. 1–2. М.: Скорпион, 1911) Волошин собирался посвятить статью в «Лицах творчества», но замысел не был осуществлен¹⁸.

В письме от 29 июля/11 августа 1904 года из Женевы Волошин пишет М. В. Сабашниковой: «Часто вижу с Вячеславом Ивановым и подолгу говорю. Читаю в “Новом пути” его “Эллинскую религию страдающего бога”. Это страшно важная вещь. От нее разверзаются под ногами новые провалы. А это может быть самое важное – открыть новую бездну» [21, с. 109]. Именно с «Эллинской религии...» начинается период известности Вяч. Иванова как ведущего теоретика русского символизма. Работа оформилась в процессе подготовки им лекций о древнегреческой религии, которые, как известно, первоначально читались им в парижской Высшей школе общественных наук в 1903 году, а затем публиковались на страницах журналов «Новый путь» (1904. № 1, 3, 5, 8–9) и «Вопросы жизни» (1905. № 6–7). Теория дионисийского мифа, разработанная Ивановым, не укладывалась в рамки русского символизма. Она представляла собой и теорию мифа, и модель творчества как теургического «перехода» за «границы искусства», и процесс художественного и религиозно-философского мышления, и образец герменевтической эксегезы, и мифокритику, и предвосхищение архетипов К.Г. Юнга в области «коллективного бессознательного». Дионисийский миф в творчестве Иванова, погружая в бессознательную стихию (хаотическое), вызывал активизацию архетипов сознания, демонстрируя то универсальное, что лежит в основе мистической связи человека с высшим началом. В символистской среде подобная эстетика религии была истолкована неоднозначно. С одной стороны, дионисийство понималось как форма индивидуального мифа Вяч. Иванова, с другой – как игра в религию, например, в трактовке Д.С. Мережковского или Д.В. Философова¹⁹. В восприятии Волошина-читателя «Эллинской религии...» открываемая Ивановым «бездна» является основой для сближения искусства и религии. Рассматривая актуализацию эстетического начала в религиозных теориях символистов, А. Ханзен-Лёве не случайно указывает на близость архетипологии у Вяч. Иванова, Волошина и Юнга²⁰.

Волошин исследует свои читательские реакции, которые позволяют ему понять сокровенный смысл религиозно-философского сочинения Вяч. Иванова как нового откровения. Дионисийский архетип он принимает в эстетическом аспекте и углубляет в связи с волнующими его проблемами. Например, на него

¹⁷ Фотоснимок обложки с дарственной надписью опубликован И. Левищевым. См.: Levichev I. Автографы Вяч. Иванова и Л. Зиновьевой-Аннибал из мемориальной библиотеки Дома-музея М.А. Волошина в Коктебеле // Toronto Slavic Quarterly. 2013. № 43. С. 227 [23].

¹⁸ См.: Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. V. М.: Эллис-Лак, 2007. С. 647–648 [24].

¹⁹ См. статьи Д.С. Мережковского, Д.В. Философова в кн.: Вячеслав Иванов: Pro et contra. Антология. Т. 1.

²⁰ См.: Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Кн. II. СПб., 2003. С. 13 [25].

большое влияние оказала дионисийская теория происхождения греческого танца, а также гипотеза о роли маски в античной трагедии и мысль о ритуальной роли человеческого жертвоприношения. Волошин, как и Иванов, видит танец очистительным действием, восходящим к древнейшим обрядам, посвященным богам. В письме к М. Сабашниковой 21 июня/4 июля 1905 г. из Парижа Волошин сообщает: «Пришла июньская книжка “Вопросов жизни” и в ней продолжение “Религии Диониса”. Там говорится о тризнах, о похоронных маскарадах, как начале всех масок. Но есть еще более важное. <...> Это обычай человеческих жертвоприношений. Избранный для жертвы становится царем – богом в течение года, а затем его торжественно убивали. <...> Сознание священной неизбежности казни Царя во мне растет не переставая...» [21, с. 214–215]. О своем читательском впечатлении от «Эллинской религии» он сообщает в письме к А.М. Петровой от 29 июля/11 августа 1904 года: «Интереснее всего для меня Вячеслав Иванов, с которым я лично не был знаком до сих пор, хотя знал его как поэта значительно раньше Московского кружка и первый указал Брюсову на его “Кормчие звезды”. Человек это в высшей степени начитанный и тонкий» [22, с. 139]. Он отмечает вовлеченность себя как читателя в процесс понимания филологического и философского сочинения Вяч. Иванова: «Следили ли Вы за его “Эллинской религией страдающего бога” в “Новом пути”? Я раньше был знаком с его Дионисово-христианскими идеями и знал, что он рассматривает Христа как одно из воплощений Диониса и христианство как органическое продолжение религии Греции, но мне только теперь в этих статьях открылась вся глубина и широта его мысли. Это целое откровение, и при том обставленное таким тяжеловесным боевым аппаратом филологии текстов, что от него никак не отделаешься одним словом “декадентство”, даже все митральезы факультетских познаний не сокрушат эту толщу цитат» [22, с. 139]. Ивановскую архетипную теорию Христа как воплощения Диониса Волошин принимает восторженно как откровение о единстве божества в сознании человека и в истории человечества. Например, в разговоре с Брюсовым, зафиксированном в записных книжках, он указал на важное для себя ивановское открытие мистической Греции, что привело его «к пониманию внутренней мистической сущности Египта»²¹. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что, читая сочинения Вяч. Иванова, Волошин постигал архаическую природу древнейших религий и культур. Для него архетипический образ, созданный Ивановым, – это своеобразная «фигура чтения», «матрица» сознания, а если говорить языком исследований В. Подороги, – «антропограмма» как сложившийся ментально-культурный комплекс представлений читателя, находящегося в сфере влияния автора.

Причем Волошин как принимает ивановские центральные культурфилософские и антропологические идеи, так и сопротивляется их господству как читатель, творец и исследователь. Например, в статье «Террор и танец» (1906 г.) он, анализируя состояния дионисийского экстаза, приводимые Ивановым в «Эллинской религии...», полемизирует с ним. «Вячеслав Иванов, – пишет он, – в “Эллинской религии страдающего бога” дает картину того стихийного состояния

²¹ См.: Волошин М.А. Записные книжки. С. 58–59.

души, из которого путем преднамеренных религиозных дисциплин развился стройный и гармоничный строй эллинского мира и эллинской трагедии. Он рисует нам людей тех времен как народ бесноватых и эпилептиков», близких «безумию погромов, убийств и пожаров», которые «таятся в самом существе первобытной души», и пишет об их опасности для России²². Иванов, по мнению Волошина, сумел тонко показать движения ритма, которые были спасительны для дионисийского сознания, но, как он считает, теоретик дионисийства не понял опасности «способности к безумию» дионисийской души. Он слышал дионисийскую музыку и ощущал преодоление хаоса ритмом и хороводом, а Волошин усмотрел в этом феномене прообраз звериного и стихийного явления, разрушающего чувства человека и народов.

В литературно-критической эссеистике и в стихах Волошина встречаются случаи воплощения некоторых читательских находок, взятых из сочинений Иванова. Например, в стихотворении «Мятеж» он использует архетип безумия древнего человека, прозревшего в себе божество: «...зверь, сойдя с ума, проснулся человеком...»²³. Фраза ассоциирована со словами Иванова из продолжения «Эллинской религии...», печатавшейся под названием «Религия Диониса» в журнале «Вопросы жизни». «Способность к безумию, быть может, определила первые разумное сознание, и когда животное сошло с ума – оно стало человеком», – писал Иванов [27, с. 137]. Эта же идея находит отражение и в разговорах Волошина с Вяч. Ивановым, зафиксированных в дневнике «История моей души»²⁴, а также в статьях Волошина «Лица и маски» (1910 г.), «О смысле танца» (1911 г.), в его переписке с А.М. Петровой²⁵ и др.

Произведение живет в сознании, как считает Волошин, когда оно понято и принято, а поэт «может создавать произведения, одухотворенные волей не своих, а чужих переживаний, интуитивно им понятых»²⁶. Бытие рождения произведения Волошин понимает в триединстве: как «момент творческого переживания, момент творческого осуществления и момент понимания. <...> Момент понимания по объективному значению своему в искусстве не только не ниже, но, может быть, выше, чем творчество» [28, с. 112]. Неслучайно самые сокровенные и мистические свои стихотворения, такие как, например, «Гностический гимн деве Марии» (1908 г.), Волошин посвятил Вяч. Иванову. Показательно, что ключевые метафизические формулы мысли Вяч. Иванова (например, «Ты еси») Волошин использовал в ряде своих статей и, прежде всего, в «HOROMEDON»²⁷ (1909 г.). Статья несет следы влияния философской прозы Иванова. Это лирико-философский этюд, основанный, как и у Иванова, на принципе фрагментирования, на использовании мифологем, философем в статусе художественных обра-

²² См.: Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. V. С. 253.

²³ См.: Волошин М. Собрание сочинений. Т. 2. Стихотворения и поэмы 1891–1931. М.: Эллис Лак 2000, 2004. С. 644 [26].

²⁴ См.: Волошин М. А. Собрание сочинений. Т. VII,1. М.: Эллис-Лак, 2006. С. 163 [3].

²⁵ См.: Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. IX. Письма 1903–1912. С. 141–142.

²⁶ См.: Волошин М.А. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. С. 112 [28].

²⁷ *греч.* – вождь племени.

зов, на иносказаниях, герметизме, гностических мотивах и образах, а также на принципе цитатности. Некоторые фразы как бы сотканы из цитат Иванова и Ницше: «О ты, солнечной стрелой поразивший змея и на вратах храма, на змеином воздвигнутом гнезде, возвестивший каждому человеку: “Ты еси”»; или «”Ах, и в камне таилось издревле пленное слово”, раскрывается Мелампу, которому змеи лизали уши...» [29, с. 300–301]. Это случаи так называемой вторичной мифологизации, или метамифологизации чужого слова, присущей русским символистам, как считает А. Ханзен-Леве²⁸. Формула «Ты еси» становится у Волошина в данном случае категорией мышления, как и у Иванова.

Еще один пример того, что процесс чтения Волошиным сочинений Вяч. Иванова – это опыт сотворчества. В мемориальной библиотеке Волошина в Коктебеле находится оттиск статьи Вяч. Иванова «Кризис индивидуализма» из журнала «Вопросы жизни» за 1905 год с его дарственной надписью, датированной 1906 годом²⁹. Известный опыт освоения идей этой работы Иванова представляет статья Волошина «Индивидуализм в искусстве», опубликованная в журнале «Золотое руно» (1906. № 10). Волошин выступает как эстетически заинтересованный читатель. Он использует архетипические формулы Вяч. Иванова, выработанные им в статьях первой половины 1900-х годов, такие как «восхождение», «нисхождение», «канон». «Канон в искусстве, – пишет Волошин, – ограничивает только выдумку» [28, с. 258]. Поэтому тот символистский канон, который разрабатывает Вяч. Иванов, он считает плодотворным, и следы влияния «канона Иванова» в его творчестве – доказательство этого.

Уже современники считали влияние Иванова на Волошина губительным. Так, например, А.В. Гольштейн в январском письме 1907 года писала Волошину, что его стихотворения «Солнцу» и «Кровь» «носят отпечаток деспотии Иванова». «Зачем? – спрашивает она. – Разве в душе поэта нет своих идей?» [22, с. 276].

Вяч. Иванова Волошин считает, как свидетельствуют его записные книжки, одним из творцов, «которые думают – именами», в отличие от способа думать глаголами (Брюсов) или прилагательными (Блок, Бальмонт)³⁰, а «цель языка – имя»³¹. «Надо писать так, чтобы каждая фраза была именем» – напишет он потом в статье «HOROMEDON»³², которую считал синтезом всей своей эстетики³³. Сравнивая Иванова с другими символистами, Волошин-читатель в записной книжке 1908 года замечает: «Бальмонт – Брюсов – Вячеслав <Иванов> = чувство–воля–мысль. Б<альмонт> – чувство, крытое порывами воли.

²⁸ См.: Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Кн. II. С. 24.

²⁹ См.: Купченко В.П. Труды и дни Максимилиана Волошина. Летопись жизни и творчества. 1877–1916. С. 163.

³⁰ См.: Волошин М. А. Записные книжки. С. 155.

³¹ Там же. С. 157.

³² См.: Волошин М.А. Собр. соч. Т. VI,1. М., 2007. С. 302 [29].

³³ См. письмо к С.К. Маковскому от 2 августа 2009 г. Письмо интересно в связи с размышлением Волошина об «идеальном читателе», который, в отличие от «реального», поймет смысл его статьи. «Понимающий» – это «идеальный читатель», это тот, «для кого ищешь самой законченной и четкой формы...» [22, с. 467].

Брюс<ов> – воля, окрыленная мыслью. Вяч<еслав> – мысль, окрыленная и чувством, и волей» [1, с. 160]. Кроме того, Иванов, по мысли Волошина, вернул словам «магическое, заклинательное значение», поэтому язык «Бальмонта, Брюсова, Мережковского, надо будет теперь хоронить, т. к. это язык уже утомленных слов»³⁴. Цитируя строку стихотворения Иванова «Сон Мелампа» («Ах в камне немело издревле плененное слово»), Волошин пишет о слове-логосе, о том, что искусство «ищет истинных имен вещей», что «все явления возникли через Слово», так как «В начале было Слово»³⁵. Поэтому слово Иванова приравнивается откровению, считается путем прозрения истины.

В своих записных книжках Волошин также пересказывает фрагменты из философской прозы Вяч. Иванова, объединенные под названием «Спорады». Они были опубликованы в журнале «Весы» (1908. №8) и позднее вошли в книгу «Борозды и межи», изданную в 1909 году. Волошин отмечает ключевые формулы мысли Иванова: о «действительности как зеркале», об «иной действительности», об образах, «прозреваемых гением иных миров». Poleмику с Ивановым вызывает суждение о гении. Волошин полемически замечает, что «не гений плодоносен в художнике, а талант», гений – «бесплодный» огонь, сжигающий все вокруг, истинный художник – Бог, «и суд его будет судом художника»³⁶.

Особое место в читательском опыте Волошина имел сборник Вяч. Иванова «Эрос» (СПб.: Оры, 1907), совпавший с его углубленным постижением философии Платона, Соловьева и эзотерических мистических сочинений. О выходе сборника в свет как о появлении «поразительной» книги он пишет в письме к А.М. Петровой от 14 декабря 1906 года³⁷. В мемориальной библиотеке Волошина имеется экземпляр книги Вяч. Иванова с дарственной надписью автора: «Возлюбим друг друга, да единомыслием целовемы. Максу возлюбленному Вячеслав–per odium ad amorem^{38,39}. Сборнику «Эрос» Волошин посвятил литературно-критическое эссе «"Эрос" Вячеслава Иванова» (1907 г.). Феномен «Эроса» трактуется Волошиным включенным в парадигму современного сознания и обогащенным Вяч. Ивановым. И то, что в книге нет «лица поэта», а есть его «голос», говорит о том, что Волошин-читатель считал этот голос своим в данный период. Голос как провозвестник нового Слова-огня, он проявляется в ритмах книги и стихотворениях–заклинаниях, как считает Волошин. Слово Иванова, по его мысли, пробуждает чувство истинной поэзии, ведущей к пониманию того, что «из небытия переходит к бытию»⁴⁰. Как феномены сознания Волошин прочитывает и символы книги: Диотима-пророчица и Диотима-целящая, Диотима-

³⁴ См.: Волошин М.А. Записные книжки. С. 70.

³⁵ Там же. С. 146.

³⁶ Там же. С. 99–100.

³⁷ См.: Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. IX. Письма 1903–1912. С. 262.

³⁸ Per odium ad amorem (*лат.* через ненависть – к любви)

³⁹ Фотоснимок обложки с дарственной надписью опубликован И. Левищевым. См.: Levishev I. Автографы Вяч. Иванова и Л. Зиновьевой-Аннибал из мемориальной библиотеки Дома-музея М.А. Волошина в Коктебеле. С. 231.

⁴⁰ См.: Волошин М.А. Лики творчества. С. 480.

змея и кратэр–священная чаша, Эрос–демон-посредник, восхождение, божественное единение, мать Сыра-Земля и др.

Принимая мифообразы Иванова и восторженно оценивая книгу «Эрос» как читатель, Волошин неожиданно в конце своей статьи называет ее трагической, сравнивая ее со стихотворением Ст. Малларме «Дар поэмы», где есть строки, которые он дает в переводе: «Я приношу тебе, дитя Идумейской ночи, Черное с окровавленным бледным крылом, лишенным перьев...» [28, с. 484]. Здесь есть переключка с библейской истиной: «За то, так говорит Господь Бог: простру руку Мою на Едома и истреблю у него людей и скот, и сделаю его пустынею; от Фемана до Дедана все падут от меча» (Иез. 25:13). Сравнение с Малларме противоречит всему восторженному пафосу чтения Волошиным книги Вяч. Иванова. Ключевое слово для понимания – трагическая книга – «идумейская ночь». Древние идумеи исчезли после разрушения римлянами Иерусалима. Рецензию нужно читать с конца, тогда трагизм понимания восторженного интеллектуализма Иванова Волошиным становится понятен. Это и утонченность реальнейшего, и желание автора внушить, загипнотизировать мифообразами и философемами-«заклятиями», и разрыв с христианской традицией, и гениальность одинокого пророка, и крылья Эроса, и бескрылие пророка как знамение. Внутреннее постижение трагизма книги видится Волошину через образность Малларме как гибель Эроса с «окровавленным бледным крылом, лишенным перьев». Это говорит о сложном его отношении к башенному антропологическому проекту Иванова с «посвятительными браками», к его андрогинности-сверхчеловечности, к плену дионисийской мистерии, к проблеме мистического Эроса и к творчеству Иванова как власти над миром его сознания.

В «Истории моей души» Волошин зафиксировал «слом» своего читательского и творческого сознания и разрушение иллюзий от влияния Иванова как «пророка, насилующего душу». Он записал 2 января 1909 года: «Теперь, когда все личное к Вяч<еславу> у меня исчезло (нет, не исчезло – погашено), теперь я знаю, насколько я ему и всему, что от него, враг. Не ему только: враг всем пророкам, насилующим душу истинами» [3, с. 258]. «История моей души» – яркое свидетельство того влияния, которое оказал Вяч. Иванов как личность и писатель-мыслитель на самосознание Волошина. Его идеи оказались для Волошина и созидательными, и разрушительными, привели к формированию и разрушению «горизонта ожидания». Его собственный творческий опыт давал возможность понимания своего пути.

Стихотворения Волошина, посвященные Иванову, в связи с этим – особая тема, но для нас они важны как итог читательского и человеческого общения. Показательно стихотворение «Вяч. Иванову», посланное Волошиным 15 апреля 1907 года из Коктебеля, в котором он пишет о «солнцах Вячеслава», которые ему еще дороги⁴¹. Это еще период вдохновенного сотворчества, который отражен в переписке Волошина с М.В. Сабашниковой. 1907–1908 годы – время борьбы Волошина за самого себя и «за Вячеслава» внутри своего сознания в связи с

⁴¹ См.: Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. IX. Письма 1903–1912. С. 299.

драматической историей ухода М.В. Сабашниковой и ее любовью к Вяч. Иванову. В письме к А.М. Петровой от 8/21 сентября 1908 года из Парижа он сообщает: «... все время шла долгая и очень трудная борьба внутри себя за Вячеслава. <...> Так дух мой непроизвольно был связан с ним и с его жизнью. <...> Даже его мистицизм заставил меня отойти от мистицизма» [22, с. 368]. Стихотворение Волошина 1909 года, обращенное к Вяч. Иванову, очень показательный итог:

О да, мне душно в твоих сетях
И тесен круг,
И ты везде на моих путях –
И враг, и друг.
Вкусили корни земной мечты
Единых недр,
Но я не стану таким, как ты, –
Жесток и щедр.
В ковчеге слова я скрыл огонь,
И он горит,
Мне ведом топот ночных погонь,
Крик Эвменид [26].

Отречение от Вяч. Иванова идет у Волошина с признанием его глубочайшего влияния на сферы всей его духовной жизни. Но на этом этапе для Волошина был важен собственный опыт самопознания и творчества. Близкий этому путь развития читательской рефлексии можно найти в лице А.А. Блока.

В мемориальной библиотеке Блока, хранящейся в Институте русской литературы (Пушкинский дом) РАН, сохранились сочинения Вяч. Иванова 1900-х годов «Кормчие звезды», «Прозрачность», «Эрос», «По звездам»⁴². Некоторые из них («Кормчие звезды», «Прозрачность» и «По звездам») содержат пометы, сделанные в процессе чтения Блоком. Книги «Кормчие звезды» и «Прозрачность» Вяч. Иванова были, как указано выше, очень важными для творческого самопознания Блока и понимания природы его исканий. Многие стихотворения в «Кормчих звездах» он пометил красным карандашом, поставив знак крестика. Но записей на полях, которые делал Блок, как правило, при чтении других книг, нет. Обширные пометы Блока в виде отчеркиваний на полях и подчеркиваний содержат лекции Вяч. Иванова «Эллинская религия страдающего бога», а в статье «Мысли о символизме» имеются множественные записи на полях⁴³. В письме к А. Белому от 6 августа 1907 года Блок признался: «Вяч. Иванова ценю, как писателя образованного и глубокого и как прекрасного поэта, мировоззрение же его (“мифотворчество”) воспринимаю как лирику» [30, с. 308]. Выделим лишь несколько важных этапов развития рефлексии Блока – читателя сочинений Вяч. Иванова.

В записной книжке Блока, датированной ноябрем 1903 года, сохранилась запись о намерении написать для журнала «Новый путь» рецензии на новые сбор-

⁴² См.: Библиотека А.А. Блока: Описание. Кн. 1. С. 293–298.

⁴³ См.: Библиотека А.А. Блока: Описание. Кн. 3. С. 187–190, 200–201.

ники Ф. Сологуба, К. Бальмонта, В. Брюсова и Вяч. Иванова («Прозрачность»)⁴⁴. Личность и творчество Вяч. Иванова заинтересовали Блока, и он включил его в ряд ярких представителей символистского движения. Пометы на книге «Кормчие звезды» были сделаны, видимо, в процессе первоначального чтения и подготовки литературно-критической статьи Блока «Творчество Вячеслава Иванова» (1905 г.). Статья показывает, что он хорошо знал книги лирики Вяч. Иванова и пережил потрясение от знакомства с ними. В статье Блок пишет об Иванове как совершенно отдельном и уникальном явлении русского символизма. Значительность исканий Иванова, по его мнению, сразу определила его роль теоретика русского символизма. Он говорит о трудности читательского понимания эзотерических книг поэта и исключительной сложности его «ученой», в духе александрийской школы философии, «замкнутой поэзии»⁴⁵. Сам же он считал статью свою абсолютно бездарной, в силу невозможности передать через читательский опыт значение исключительности Иванова⁴⁶. В своей статье он выступает как вожатый в лабиринте ивановских сюжетов и символических образов, осуществляя вместе с читателями выход, как он пишет, из «платоновской пещеры». Особенно близки ему принципы александрийской школы тайного «умного делания» Иванова, принцип прозрачности и «двойного зрения», природа символа, который «имеет душу и внутреннее развитие, ... живет и перерождается», особый статус мифа, который «есть раскрытие *воплощения*»⁴⁷. Опыт Вяч. Иванова ценен для него, так как поэт, по его мнению, «есть бессознательный орган народного воспоминания», запечатленный в образах-символах, – «наследье родовое» «всеобщего мифа»⁴⁸. Иванов воскрешает архетипические образы древнейшего сознания, и его философская лирика является «лирической философией», как пишет Блок, ее можно считать «ученой». Блока привлекают цитатные комплексы поэтического языка Иванова из стихотворений «Воззревшие», «Увенчанные», «Фуга», «Цикады», «Хмель», «Душа сумерек» и др.⁴⁹

Привлекшая внимание Волошина «Эллинская религия страдающего бога» Вяч. Иванова была ценным опытом сокровенного познания для Блока – читателя и поэта. В этом плане показательна записная книжка Блока, в которой содержится указание на ряд важнейших источников, изучение которых позволяло ему понять замысел Вяч. Иванова. 30 окт. 1901 г. он указал, что купил книги, среди авторов которых: Виндельбанд, Любкер, Кесслер, Соболевский, Платон и Вергилий, а также «Психология» (У. Джеймса), словарь (Ф. Любкера), История религии (А. Мензиса), мифы (Г. Штоля), труды Архиепископа Хрисанфа, Э. Тэйлора и др.⁵⁰

⁴⁴ См.: Блок А.А. Записные книжки. 1901–1920. М.: Худож. лит., 1965. С. 57 [5].

⁴⁵ См.: Блок А.А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 7. М.: Наука, 1997. С. 7 [31].

⁴⁶ См.: Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. С. 217 [30].

⁴⁷ См.: Блок А.А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 7. С. 8–9.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Влияние образных комплексов стихотворений Иванова на Блока проанализировано З.Г. Минц. См.: Минц З.Г. Блок и Вяч. Иванов // Минц З.Г. Александр Блок и русские писатели. С. 621–629.

⁵⁰ См.: Блок А.А. Записные книжки. 1901–1920. С. 25–26.

Анализ сохранившихся помет Блока на полях «Эллинской религии...», зафиксированных библиографами, чрезвычайно важен для углубления представлений о характере влияния на него «эллинизирующего» сознания теоретика русского символизма. Пометы позволяют прояснить характер первоначального восприятия Блоком комплекса идей самой сложной религиозно-философской работы Иванова, которая не только выразила его мирозерцание, но и воплотила особенности его методологии, основанной на универсализме и взаимосвязи филологии, философии, антропологии, психологии и религии. В связи с тем, что подробный анализ помет Блока на книге уже опубликован нами ранее⁵¹, остановимся кратко на аспекте читательского опыта прочтения этой книги Блоком. Большой интерес для нашего анализа представляет первый номер журнала «Новый путь» со сплошными пометами Блока и следами неоднократного прочтения. Пометы сделаны красным и простым карандашом, иногда они накладываются друг на друга и свидетельствуют о неоднократном чтении этой работы.

Блок пытается понять сложный язык рассуждений автора, обращая внимание на его концепцию дионисизма: «Что разумеет под греческой религией страдающего бога?» Блок подчеркивает на полях фразу, в которой содержится ответ на этот вопрос: это часто встречающееся представление в мифологии, «оно – душа трагического мифа, а миф греческий, издавна тяготевший к трагическому, стал таковым почти всецело, почти во всем своем составе, под влиянием Дионисовой религии и Дионисова искусства – трагедии»⁵². Блоком выделено подчеркиванием на полях красным карандашом и подчеркиванием суждение Иванова об отношении раннехристианских апологетов к идее страдающего бога как аномалии религиозного сознания, «чтобы сделать очевидным заблуждение язычества»⁵³. На полях после подчеркнутой фразы стоит восклицательный знак. Блок осмысливает идею страдания богов, восходящую к древнегреческим архаическим культам, не принятым римлянами и ранними христианскими апологетами, связь дионисийских мистерий с христианством. Одно из важнейших ключевых понятий – понятие «страстей» – подчеркнуто Блоком на полях двойной чертой. Во фразе – «мы ищем осмыслить их прозрение исторически» Блок подчеркивает последнее слово, понимая важность идеи преемственности в изучении религиозного феномена⁵⁴.

Анализ помет Блока в первой главе работы Иванова показывает, что он обращает внимание на параллелизм христианской и языческой дионисийской обрядности и на реалии дионисийского зимнего культового служения. Большой интерес у него вызывают женские вакханалии, сопровождающиеся мистическими радениями и их изображение на вазописи. Блока волнуют мифологические ипостаси Диониса. Он выделяет подчеркиванием на полях красным карандашом и подчеркиванием простым карандашом размышление Иванова о соответ-

⁵¹ См.: Титаренко С.Д. Пометы А. Блока на «Эллинской религии страдающего бога» Вяч. Иванова // Шахматовский вестник. Вып. 12. М.: Наука, 2011. С. 232–249 [32].

⁵² См.: Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 1. С. 110 [33].

⁵³ Там же. С. 112.

⁵⁴ Там же. С. 116–117.

стии дифирамба – Дионису и пеана – Аполлону и об изображении Аполлона «в живописи и ваянии – не стареющим и юным, а Диониса – многообразным и разноликим»⁵⁵. Важнейшая черта дионисийства – его дуализм, двуприродность – не обойдены вниманием Блока. Пытаясь понять различные направления в изучении мифа и религии вслед за Ивановым, Блок пытается выйти к пониманию универсальной методологии Иванова как к ключу к вопросу о происхождении религии. Поэтому он идет вслед за автором в попытке разрешения проблемы, отчеркивая абзацы, где указывается на односторонность многих исследований. Таким образом, эстетическая реакция Блока-читателя «Эллинской религии страдающего бога» говорит о важности для него открытий Вяч. Иванова, которые найдут отражение в его поэзии, драматургии, эстетике и литературной критике.

Вместе с тем в середине 1900-х годов наметился перелом в восприятии Блоком сочинений Вяч. Иванова как непреложного законодателя символистского канона, что нашло отражение в записных книжках поэта. Важнейшее из влияний, ощущаемых Блоком, – это дионисийский миф и ритуал. 21 декабря 1906 года он записывает: «... мне проклятие за перерождение. Нельзя даром призывать Диониса – в этом все призывание Вакха, по словам самого В. Иванова. Если не преобразусь, умру так в томлении» [5, с. 84]. Это реакция на стихотворение Иванова «Вызывание Вакха» из книги «Эрос». К августу 1907 года относится мысль Блока, зафиксированная в записных книжках: «Мое несогласие с Вяч. Ивановым в терминологии и пафосе (особенно – последнее). Его термины меня могут оскорблять. *Миф, соборность, варварство*. Почему не сказать проще? Ведь, по существу, в этом ничего нового нет» [5, с. 96]. 20 августа 1907 года по поводу моды на мистический анархизм он замечает: «Совершенно в стороне для меня в этом отношении стоит Вячеслав Иванов, который глубоко образован и писатель замечательный (статьи его в «Весах» и стихи). <...> Неприятен мне его душный эротизм и противноватая легкость» [5, с. 96].

Вышедший в 1907 году сборник «Эрос» Блок-читатель оценивает негативно. В марте этого же года он пишет Л.Л. Кобылинскому (Эллису): «”Эрос” – совсем уж не книга и не стихи, пожалуй, это – чистая лирика, которая всегда – болотна и проклята. Меч – слово, но, когда за словом становится музыкальное марево, – меч тонет. Поэтому бороться с Вяч. Ивановым (этой необходимости я не отрицаю) нужно не романтизмом, не лирикой и не манифестом А. Белого. Его чувственную музыку можно заглушить теперь только льдом... <...> Я не боюсь Вяч. Иванова, хотя он стоит на дороге и его не объедешь. Может быть, пройти сквозь него надо жизнью...» [34, с. 182].

В то же время публиковавшиеся в журнале «Весы» «Спорады» Вяч. Иванова вызвали интерес А. Блока, написавшего о своих впечатлениях: «Вячеслав Иванов в “Весах” (№ 8) – вот это истинный “тон”, можно послушать» [5, с. 115]. Философские фрагменты «Спорады» вошли в книгу Вяч. Иванова «По звездам», опубликованную в 1909 году. Книга содержит черновые пометы А. Блока и находится в составе его личной библиотеки с дарственной надписью «Александр»

⁵⁵ См.: Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего бога. С. 128.

Блоку с любовью. Вяч Иванов»⁵⁶. Она еще не привлекала внимания исследователей в плане анализа маргиналий Блока. Мы лишь отметим основную направленность помет Блока-читателя, так как эта проблема может быть положена в основу специального исследования.

Больше всего помет Блока содержится в статьях «Ницше и Дионис», «Символика эстетических начал», «Поэт и чернь», «Новые маски», «Копье Афины», «Две стихии в современном символизме» и некоторых других. Некоторые статьи, уже опубликованные на страницах журналов и хорошо знакомые Блоку, он вновь перечитывает. Характер помет на этих и других статьях говорит о близости идей Блока и Иванова. Это, во-первых, мысль о возврате Ницше как провозвестника возрождения трагического бога Диониса, пассаж о пророческом прозрении в Дионисе «распятого Христа», идея дионисийского экстаза (который Волошин оценивал противоречиво в статье «Террор и танец»). Блок подчеркивает фразу: «Этот экстаз счастья, очевидно, надрыв души...»⁵⁷. Ему, как поэту-лирику, близки дионисийские состояния сознания, категории восхождения и нисхождения, разрабатываемые Ивановым, его понятия и образы. В статье Иванова «Ницше и Дионис» он подчеркивает важные для него ключевые образы и понятия: «совершенного сверхчеловека», «завет христианства», «биологической эволюции»⁵⁸. В другой статье Иванова («Символика эстетических начал») Блок выделяет ключевые фразы: «Нас пленяет зрелище подъема, разрешающегося в нисхождение»; «купол и дуга устрояют душу»; «хаотическое»⁵⁹. В эссе «Новые маски» Блоком подчеркнута ключевая мистическая формула Иванова «*Tattvam asi* “то ты еси” – “это ты сам”»⁶⁰.

Пометы Блока на книге Иванова 1909 года говорят об увлеченности Блока-читателя, еще не разочарованного в символистских построениях теоретика символизма. Самый большой интерес, судя по характеру помет, вызвала у Блока статья Вяч. Иванова «Две стихии в современном символизме». Ему созвучно понимание Вяч. Ивановым природы символа. Он подчеркивает следующие слова и словосочетания: «знак, или означенное», «иероглиф», «многозначный», «в каждом плане иные сущности», «знаменем, смысл которого раскрывается в соответствующем мифе», «символика-система символов», «символизм – искусство, основанное на символах», «знаменья иной действительности», «так, истинное символическое искусство прикасается к области религии»⁶¹. Знаком *NB* отмечена центральная ивановская мысль, восходящая к платоновской идее о начале означенности и начале преобразования⁶². Дальнейшие подчеркивания в статье свидетельствуют о притягательности этой идеи, которая привлекает Блока как поэта и ху-

⁵⁶ В библиографическом описании библиотеки А. Блока дарственная надпись не зафиксирована. См.: Библиотека А.А. Блока: Описание. Кн. 1. С. 294–296.

⁵⁷ См.: Иванов Вяч. По звездам. Статьи и афоризмы. СПб.: Оры, 1909. С. 17 [35].

⁵⁸ Там же. С. 16.

⁵⁹ Там же. С. 25, 29.

⁶⁰ Там же. С. 55.

⁶¹ Там же. С. 247–248.

⁶² Там же. С. 255.

дожника. Он следит за мыслью автора о разделении искусства на идеалистический и реалистический символизм. В то же время на полях прочитанной Блоком книги есть пометы, говорящие о его несогласии с Ивановым. Например, он не согласен с мыслью Иванова о том, что скрытое начало добра выявляется в нисхождении (в статье «Символика эстетических начал» фрагмент помечен знаком минус)⁶³. Отнесение Данте к типу художника келейного в статье «Копье Афины» также вызывает у Блока непонимание, выраженное знаком вопроса⁶⁴.

Важнейший этап, характеризующийся разочарованием Блока в символистском каноне, насаждаемом Вяч. Ивановым, представлен в его читательском опыте маргиналий на страницах журнала «Труды и Дни» (1912. №1), где печатались программные для символизма в эпоху его кризиса манифесты – статьи «Мысли о символизме» Вяч. Иванова, «Символизм» А. Белого и др. В письме Белому, опубликованному в составе переписки поэтов, Блок констатирует, «что много “трудился” над своими впечатлениями о “Трудах и днях”», и добавляет: «не досадуй на меня за мое “анти-Вяч. Ивановство”; для меня его атмосфера тяжела *ненужно...*»⁶⁵. Сложные и развернутые пометы Блока в статье Вяч. Иванова «Мысли о символизме» проанализированы нами в специальном исследовании, написанном совместно с Н.Ю. Грякаловой⁶⁶, поэтому здесь подведем лишь итоги. Пометы Блока в статье Вяч. Иванова говорят о том, что у него нет солидарности с Ивановым как теоретиком символизма, что провозглашаемый канон символизма требует в эпоху постсимволизма 1910-х годов иного языка и иного обоснования. Блок такого побудительного импульса в статье Иванова, как следует из характера его помет, не видит. Блок не устраивает размытость определений символизма, сформулированных Ивановым, отсутствие понимания теоретиком символизма литературной ситуации, изменившейся роли поэта и функций искусства в современной литературе, клишированность принципов, не изменившихся с 1900-х годов, когда символизм был фаворитом движения.

Вяч. Иванов «открыл» Волошину и Блоку такие глубины творчества, существование которых они и не предполагали, и сделал процесс чтения подлинным интеллектуальным испытанием. Поэтому их читательский опыт развивается от восторженности и глубины личного восприятия – до скепсиса, непонимания и даже отрицания. С точки зрения процесса чтения можно говорить о передозировке символистских иллюзий и в опыте Блока, и в опыте Волошина. «Чтение текста – это процесс постоянного выбора, ... это часть жизненного опыта читателя», – пишет В. Изер в статье, посвященной феноменологии чтения⁶⁷. В 1910-е годы меняются функции литературы. Позиции символизма оспаривают-

⁶³ См.: Иванов Вяч. По звездам. Статьи и афоризмы. С. 27.

⁶⁴ Там же. С. 48.

⁶⁵ См.: Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. С. 450.

⁶⁶ См.: Грякалова Н., Титаренко С. Маргиналии А. Блока на статьях теоретиков символизма (к феноменологии и герменевтике чтения) // Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik. München – Berlin, 2017. Jg. LXII, Heft 1.S. 100–115 [36].

⁶⁷ См.: Изер В. Изменение функций литературы // Современная литературная теория: антология. М.: Флинта; Наука, 2004. С. 207–210 [37].

ся не только во внутрисимволистских полемиках, но и в связи с выдвиганием новых литературных направлений. Изменение функций литературы определяет и процесс отказа читателя от прежних установок. В. Изер в работе «Изменение функций литературы» указывает на то, что в литературе модернизма был актуализирован взгляд на литературу как на сокровенный источник знания. В пору заката модернизма важна была другая функция литературы – «удовлетворять антропологические потребности человека»⁶⁸, т. е. потребности в понимании и объяснении мира. Избыточность иллюзий и кризис символизма вызывают понимание опыта другого как навязываемого себе. Пока шел активный процесс претворения, рефлексия над текстом была самовозрастанием. Приобретя опыт самопознания и творчества, Блок и Волошин пошли своим путем.

Список литературы

1. Волошин М.А. Записные книжки. М.: Изд-во «Вагриус», 2000. 174 с.
2. Вячеслав Иванов: Pro et contra. Антология. Т. 1 / сост. К.Г. Исупова, А.Б. Шишкина; коммент. Е.В. Глухой, К.Г. Исупова, С.Д. Титаренко, А.Б. Шишкина и др. СПб.: РХГА, 2016. 996 с.
3. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VII, 1. М.: Эллис-Лак, 2006. 544 с.
4. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VII, 2. М.: Эллис-Лак, 2008. 768 с.
5. Блок А.А. Записные книжки. 1901–1920. М.: Худож. лит., 1965. 664 с.
6. Мерло-Понти М. В защиту философии. М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1996. С. 189–191.
7. Купченко В.П. Труды и дни Максимилиана Волошина: Летопись жизни и творчества. 1877–1916. СПб.: Алетейя, 2002. 512 с.
8. Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. Документальные хроники. М.: Изд-во Кулагиной-Intrada, 2009. 286 с.
9. Из переписки Александра Блока с Вячеславом Ивановым / публ. Н.В. Котрелева // Известия Академии наук СССР. Сер. Литература и язык. 1982. Т. 60. № 2. С. 163–168.
10. Минц З.Г. Блок и Вяч. Иванов // Минц З.Г. Александр Блок и русские писатели. СПб.: Искусство СПб., 2000. С. 621–629.
11. Изер В. Процесс чтения. Феноменологический подход // Современная литературная теория: антология. М., 2004. С. 201–224.
12. Ингарден Р. Исследования по эстетике. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1962. 570 с.
13. Библиотека А.А. Блока: Описание. Кн. 1. Л.: Библиотека Академии наук, 1984. 316 с.
14. Библиотека А.А. Блока: Описание. Кн. 3. Л.: Библиотека Академии наук, 1986. 330 с.
15. Мемориальная библиотека М.А. Волошина в Коктебеле. Книги и материалы на иностранных языках. М.: Центр книги Рудомино, 2013. 480 с.
16. Рычков А.Л., Мирошниченко Н.М. Вл. Соловьев в личной библиотеке и творчестве М.А. Волошина // Соловьёвские исследования. 2012. № 2. С. 124–161.
17. Яусс Х.-Р. История литературы как вызов теории литературы // Современная литературная теория: антология. М., 2004. С. 192–200.
18. Подорога В.А. Мимесис: материалы по аналитической антропологии литературы: в 2 т. Т. 1: Н. Гюль; Ф. Достоевский. М.: Культурная революция; Логос; Logos-Altera, 2006. 688 с.
19. Подорога В. Антропограммы: Опыт самокритики. М.: Логос, 2014. 124 с.
20. Венедиктова Т. «Антропограммы»: варианты прочтения (от составителя) // Новое литературное обозрение. 2016/2. № 138. С. 78–80.
21. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. XI, кн. 1. М.: Эллис-Лак, 2013. 736 с.
22. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. IX. Письма 1903–1912. М.: Эллис-Лак, 2010. 784 с.

⁶⁸ См.: Изер В. Изменение функций литературы. С. 39.

23. Levicev I. Автографы Вяч. Иванова и Л. Зиновьевой-Аннибал из мемориальной библиотеки Дома-музея М.А. Волошина в Коктебеле // *Toronto Slavic Quarterly*. 2013. № 43. С. 224–235 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.utoronto.ca/tsq/>.
24. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. V. М.: Эллис-Лак, 2007. 928 с.
25. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Кн. II. СПб., 2003. 814 с.
26. Волошин М. Собрание сочинений. Т. II. Стихотворения и поэмы 1891–1931. М.: Эллис Лак 2000, 2004. 768 с.
27. Иванов Вяч. Религия Диониса // *Вопросы жизни*. 1905. № 7. С. 122–148.
28. Волошин М.А. Лики творчества. Л.: Наука, 1988. 848 с.
29. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VI, 1. М., 2007. 896 с.
30. Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. 608 с.
31. Блок А.А. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 7. М.: Наука, 1997. 502 с.
32. Титаренко С.Д. Пометы А. Блока на «Эллинской религии страдающего бога» Вяч. Иванова // *Шахматовский вестник*. Вып. 12. М.: Наука, 2011. С. 232–249.
33. Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего бога // *Новый путь*. 1904. № 1. С. 110–134.
34. Блок А.А. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8: Письма. М.; Л.: Изд-во «Художественная литература», 1963. 771 с.
35. Иванов Вяч. По звездам. Статьи и афоризмы. СПб.: Оры, 1909. 438 с.
36. Грякалова Н., Титаренко С. Маргиналии А. Блока на статьях теоретиков символизма (к феноменологии и герменевтике чтения) // *Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik*. München – Berlin, 2017. Jg. LXII, Heft 1. S. 100–115.
37. Изер В. Изменение функций литературы // *Современная литературная теория: антология*. М.: Флинта; Наука, 2004. С. 22–45.

References

1. Voloshin, M.A. *Zapisnye knizhki* [Notebooks], Moscow: Izdatel'stvo «Vagrius», 2000. 174 p.
2. *Vyacheslav Ivanov: Pro et contra. Antologiya. T. I* [Vyacheslav Ivanov: Pro et contra. Anthology. Vol. 1], Saint-Petersburg: RKhGA, 2016. 996 p.
3. Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. VII, 1* [Collected Works, vol. VII, 1], Moscow: Ellis-Lak, 2006. 544 p.
4. Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. VII, 2* [Collected Works, vol. VII, 2], Moscow: Ellis-Lak, 2008. 768 p.
5. Blok, A.A. *Zapisnye knizhki. 1901–1920* [Notebooks. 1901–1920], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1965. 664 p.
6. Merlo-Ponti, M. *V zashchitu filosofii* [In Protection of Philosophy], Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 1996, pp. 189–191.
7. Kupchenko, V.P. *Trudy i dni Maksimiliana Voloshina: Letopis' zhizni i tvorchestva. 1877–1916* [Works and Days of Maksimilian Voloshin: Chronicle of Life and Creativity. 1877–1916], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2002. 512 p.
8. Bogomolov, N.A. *Vyacheslav Ivanov v 1903–1907 godakh. Dokumental'nye khroniki* [Vyacheslav Ivanov in 1903–1907. Documentary Chronicles], Moscow: Izdatel'stvo Kulaginoy-Intrada, 2009. 286 p.
9. Iz perepiski Aleksandra Bloka s Vyacheslavom Ivanovym [From Alexander Blok's Correspondence with Vyacheslav Ivanov], in *Izvestiya Akademii nauk SSSR. Ser. Literatura i yazyk*, 1982, vol. 60, issue 2, pp. 163–168.
10. Mints, Z.G. Blok i Vyach. Ivanov [Blok and Vyach. Ivanov], in Mints, Z.G. *Aleksandr Blok i russkie pisateli* [Alexander Blok and Russian Writers], Saint-Petersburg: Iskusstvo SPb., 2000, pp. 621–629.

11. Izer, V. Protsess chteniya. Fenomenologicheskii podkhod [Process of Reading: Phenomenological Approach], in *Sovremennaya literaturnaya teoriya: antologiya* [Modern Theory of Literature: Anthology], Moscow, 2004, pp. 201–225.
12. Ingarden, R. *Issledovaniya po estetike* [Works on Aesthetics], Moscow: Izdatel'stvo inostrannoy literatury, 1962. 570 p.
13. *Biblioteka A.A. Bloka: opisanie. Kniga 1* [Blok's Library Description. Book 1], Leningrad: Biblioteka Akademii nauk, 1984. 316 p.
14. *Biblioteka A.A. Bloka: opisanie. Kniga 3* [Blok's Library: Description. Book 3], Leningrad: Biblioteka Akademii nauk, 1986. 330 p.
15. *Memorial'naya biblioteka M.A. Voloshina v Koktebele. Knigi i materialy na inostrannykh yazykakh* [Memorial Library of M.A. Voloshin in Koktebel. Books and Materials in Foreign Languages], Moscow: Tsentr knigi Rudomino, 2013. 480 p.
16. Rychkov, A.L., Miroshnichenko, N.M. VI. Solov'ev v lichnoy biblioteke i tvorchestve M.A. Voloshina [V. Solovyov in M.A. Voloshin's Private Library and Creative Works], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 2, pp. 124–161.
17. Yauss, Kh.-R. Istoriya literatury kak vyzov teorii literatury [The History of Literature as a Literary Criticism Provocation], in *Sovremennaya literaturnaya teoriya: antologiya* [Modern Theory of Literature: Anthology], Moscow, 2004, pp. 192–200.
18. Podoroga, V.A. *Mimesis: materialy po analiticheskoy antropologii literatury v 2 t., t. 1: N. Gogol'; F. Dostoevskiy* [Mimesis: Materials on Analytical Anthropology of Literature in 2 vol., vol. 1: N. Gogol; F. Dostoyevsky], Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya; Logos; Logos-Altera, 2006. 688 p.
19. Podoroga, V. *Antropogrammy: Opyt samokritiki* [Antropogramma: Experience of Self-criticism], Moscow: Logos, 2014. 124 p.
20. Venediktova, T. «Antropogrammy»: variant prochteniya (ot sostavitelya) [«Antropogramma»: Interpretation Options (from the Author)], in *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2016/2, issue 138, pp. 78–80.
21. Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. XI, kn. 1* [Collected Works, vol. XI, book 1], Moscow: Ellis-Lak, 2013. 736 p.
22. Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. IX. Pis'ma 1903–1912* [Collected Works, vol. IX. Letters 1903–1912], Moscow: Ellis-Lak, 2010. 784 p.
23. Levichev, I. Avtografy Vyach. Ivanova i L. Zinov'evoy-Annibal iz memorial'noy biblioteki Doma-muzeya M.A. Voloshina v Koktebele [Autographs of Vyach. Ivanov and L. Zinovyeva-Annibal from Memorial Library of the House Museum of M.A. Voloshin in Koktebel], in *Toronto Slavic Quarterly*, 2013, issue 43, pp. 224–235. Available in: <http://www.utoronto.ca/tsq/>
24. Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. V* [Collected Works, vol. V], Moscow: Ellis-Lak, 2007. 928 p.
25. Khanzen-Leve, A. *Russkiy simvolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Mifopoeticheskiy simvolizm. Kniga II* [Russian Symbolism: System of Poetical Motifs: Early Symbolism: Mythicpoetical Symbolism. Book II], Saint-Petersburg, 2003. 814 p.
26. Voloshin, M. *Sobranie sochineniy. T. II. Stikhotvoreniya i poemy 1891–1931* [Collected Works, vol. 2: Poetry and Poems 1891–1931], Moscow: Ellis-Lak, 2004. 768 p.
27. Ivanov, Vyach. Religiya Dionisa [Dionysus's Religion], in *Voprosy zhizni*, 1905, issue 7, pp. 122–148.
28. Voloshin, M.A. *Liki tvorchestva* [Faces of Creativity], Leningrad: Nauka, 1988. 848 p.
29. Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy, t. VI, 1* [Collected Works, vol. VI, 1], Moscow: Ellis-Lak, 2007. 896 p.
30. *Andrey Bely i Aleksandr Blok. Perepiska. 1903–1919* [Andrey Bely and Alexander Blok. Correspondence. 1903–1919], Moscow: Progress-Pleyada, 2001. 608 p.
31. Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy I pisem v 20 t., t. 7* [Complete Works and Letters in 20 vol., vol. 7], Moscow: Nauka, 1997. 502 p.

32. Titarenko, S.D. Pomety A. Bloka na «Ellinskoy religii stradayushchego boga» Vyach. Ivanova [A. Blok's marginalias on the «Hellenic Religion of the Suffering God» of Vjach Ivanov], in *Shakhmatovskiy vestnik*, 2011, issue 12, pp. 232–249.

33. Ivanov, Vyach. Ellinskaya religiya stradayushchego boga [The Hellenic Religion of the Suffering God], in *Novyj put'*, 1904, issue 1, pp. 110–134.

34. Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 8: Pis'ma* [Collected works in 8 vol., vol. 8: Correspondence 1898–1921], Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo «Khudozhestvennaya literatura», 1963. 771 p.

35. Ivanov, Vyach. *Po zvezdam. Stat'i i aforizmy* [On Stars. Articles and Aphorisms], Saint-Petersburg: Ory, 1909. 438 p.

36. Gryakalova, N., Titarenko, S. Marginalii A. Bloka na stat'yakh teoretikov simvolizma (k fenomenologii i germenевtike chteniya) [Blok's Marginalias on Articles by Symbolism Theorists (About Phenomenology and Interpretation Hermeneutics)], in *Die Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift für Slavistik*, München – Berlin, 2017. Jg. LXII, Heft 1, pp. 100–115.

37. Izer, V. Izmenenie funktsiy literatury [Change of Literature Functions], in *Sovremennaya literaturnaya teoriya: antologiya* [Modern Literature Theory. Anthology], Moscow: Flinta: Nauka, 2004, pp. 22–45.

УДК 83.3:27(47)

ББК 83.3:86.37(2)

ДИСКУССИИ О ХРИСТИАНСКОМ ИСКУССТВЕ В РОМАНЕ Л.Н. ТОЛСТОГО «АННА КАРЕНИНА»

И.Ю. МАТВЕЕВА

Российский государственный институт сценических искусств
Моховая ул., д. 34, г. Санкт-Петербург, 191028, Российская Федерация
E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Рассматривается одна из сцен романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина» – знакомство главных героев с русским художником Михайловым в Италии. Отмечено, что в образе Михайлова отразились некоторые черты биографии художника-портретиста, автора знаменитой картины «Христос в пустыне» И.Н. Крамского, с которым Толстой познакомился в годы работы над романом. Излагаются взгляды И.Н. Крамского на изображение христианских сюжетов в живописи. Дается обзор основных этапов работы И.Н. Крамского над картиной «Христос в пустыне». Определяется значение творчества А.А. Иванова в разработке христианских сюжетов в русском искусстве и влияние его картины «Явление Христа народу» на художественные поиски И.Н. Крамского. Материалом для исследования эстетических представлений И.Н. Крамского стала переписка художника с Л.Н. Толстым, П.М. Третьяковым, Ф.А. Васильевым и его статьи, связанные с вопросами современного изобразительного искусства. Обращается внимание на то, что в романе Л.Н. Толстого «Анна Каренина» в отношении картины художника Михайлова «Христос перед Пилатом» повторяются споры и суждения зрителей и критиков картины И.Н. Крамского: осуждаются реализм и повседневность в изображении Христа, реализму новой живописной школы противопоставляются работы старых мастеров. Выявляется, как диалог об искусстве Л.Н. Толстого и И.Н. Крамского переосмыслен в романе «Анна Каренина», а также,

какое значение имела встреча с художником для размышлений Толстого о современном искусстве и судьбах русской христианской живописи, которые будут развиваться в эстетических статьях и трактатах писателя 1880–1890-х гг.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой и И.Н. Крамской, роман «Анна Каренина», картина «Христос в пустыне», христианские сюжеты, христианское искусство, русская живопись, русское искусство.

THE DISCUSSION OF CHRISTIAN ART IN THE NOVEL «ANNA KARENINA» BY LEO TOLSTOY

I.I. MATVEEVA

Russian state Institute of Performing Arts
34, Mokhovaya St., St. Petersburg, 191028, Russian Federation
E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

We analyze one of the scenes in the novel «Anna Karenina» by Leo Tolstoy – meeting of the main characters with the Russian painter Mikhailov in Italy. It is noticed that the character of Mikhailov reflects some features of the biography of I.N. Kramskoi – the painter, portraitist, and the author of the famous canvas “Christ in the Desert”. Tolstoy met the painter when he was working on the novel. We represent I.N. Kramskoi’s views on performing Bible plots in painting, review the key stages of his work on Christ in the Desert, clarify the importance of A.A. Ivanov’s work in developing Bible plots in the Russian Art and the impact of his magnum opus, The Appearance of Christ Before the People, on I.N. Kramskoi’s artistic explorations. The material for the analysis of the esthetic ideas of Kramskoi was his correspondence with Leo Tolstoy, P.M. Trtyakov, F.A. Vasilev and his articles on contemporary art. The attention is paid to that the audience and critics’ disputes and judgment related to Kramskoi’s painting were repeated about Mikhailov’s Christ Before Pilate in the novel Anna Karenina by Leo Tolstoy. They judged the realism and mundane in depicting Christ, contrasted the old school masters with the realism of the new art movement. We elicit how the dialogue between Tolstoy and Kramskoi was reconsidered in the novel «Anna Karenina» how important the meeting was for Tolstoy’s speculation on the contemporary art and the destiny of the Russian religious art – the ideas that were developed in the esthetic articles and treatises of 1880–1890.

Key words: Leo Tolstoy and I.N. Kramskoi, novel «Anna Karenina», picture «Christ in the Desert», Christian plots, Christian art, Russian art.

В апрельской книжке журнала «Русский вестник» за 1876 г.¹ были напечатаны итальянские главы романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина». Одним из эпизодов этой части романа становится сцена посещения мастерской художника Михайлова. Н.Н. Страхов в письме Толстому от 8 мая 1876 г. писал: «Мне кажется, что вообще в последних трех книжках Вы вошли в полную Вашу силу. Какая оригинальность! Описание свадьбы, исповеди, смерти, посещения художника, первой ревности...» [1, с. 83].

Высокая оценка Страхова была ответом на сомнения Толстого, высказанные в письме от 26 апреля 1876 г.: «Боюсь, не будет ли тоже ошибок по специальности, которой я касаюсь в том, что выйдет теперь в апреле. Пожалуйста, напи-

¹ Русский вестник. 1876. Апрель. С. 641–664.

шите, если найдете или другие найдут» [2, с. 270]. Как отмечал Н.К. Гудзий, в этом фрагменте письма Толстой выражал неуверенность по поводу своих знаний в области живописи. В ответ на сомнения Толстого Страхов ссылаясь на авторитет В.В. Стасова, которого признавали «первым знатоком и критиком по искусствам» и который в романе «промаха никакого, даже мнимого, не заметил»². О проницательности Толстого в обрисовке героя-живописца писал И.Е. Репин: «Да, человек, который умел влезть в душу “Михайлова” ..., умел жить его жизнью, – конечно, без особенного труда разгадает и нас грешных» [3, с. 29].

Живописный сюжет разворачивается в самом начале итальянских сцен романа «Анна Каренина». Уже в черновых редакциях произведения было отмечено, что обстановка итальянского города (в первоначальных редакциях – Флоренция) и палаццо, в котором поселились Вронский и Анна, «веселила Вронского и поддерживала в нем приятное заблуждение, что он не столько русский полковник в отставке и помещик ..., сколько любитель искусств, покровитель их и сам скромный художник, отрекшийся от света, связей, честолюбия для любимой женщины и искусства» [4, с. 397]. Эта характеристика Вронского с небольшими изменениями сохранится и в окончательном тексте, но ложный характер увлечения Вронского искусством будет усилен: «Как голодное животное хватается всякий попадающийся предмет, так и Вронский совершенно бессознательно хватался то за политику, то за новые книги, то за картины» [5, с. 32]. Занятие Вронского живописью неоднократно названо «подражанием»: «<...> У него была способность понимать искусство и верно, со вкусом подражать искусству, и он подумал, что у него есть то самое, что нужно для художника...»; «он вдохновлялся очень быстро и легко и также быстро и легко достигал того, что то, что он писал, было очень похоже на тот род, которому он хотел подражать». Так Вронский и начал писать портрет Анны в итальянском костюме, во «французском, грациозном и эффектном» стиле³.

Как отмечал В.А. Жданов, анализируя работу Толстого над романом, «итальянский» сюжет был введен, чтобы показать, как «где-то в Италии, столкнулись элементы русской действительности: барин-дилетант и противопоставленный ему русский художник»⁴. Художник Михайлов в романе также пишет портрет Анны, который «с пятого сеанса поразил всех, в особенности Вронского, не только сходством, но и особенною красотой»⁵.

В первоначальных редакциях романа Вронский полностью отказывается от занятий живописью: «Вронский с этого же 5 сеанса пошел к себе и изрезал написанный им портрет Анны и перестал заниматься живописью» [4, с. 401]. В окончательном тексте Вронский оставляет только работу над портретом Анны:

² См.: Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. 1870–1894. СПб.: Об-во Толстовского музея, 1914. С. 83 [1].

³ См.: Толстой Л.Н. Анна Каренина. Ч. 5–8 // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т 19. М.: Худож. лит., 1935. С. 33 [5].

⁴ См.: Жданов В.А. Творческая история «Анны Карениной»: Материалы и наблюдения. М.: Сов. писатель, 1957. С. 56 [6].

⁵ См.: Толстой Л.Н. Анна Каренина. Ч. 5–8. С. 45.

«Он только после портрета Михайлова перестал писать свой портрет Анны, решив, что это теперь было излишне. Картину же свою из средневековой жизни он продолжал» [5, с. 46].

Образ художника Михайлова, введенный в романное пространство, призван был изобличить ложное начало в увлечении Вронского живописью. Но образ живописца представляет для Толстого и самостоятельный интерес⁶.

Впервые о художнике Михайлове Вронский узнает из русской газеты: в статье говорилось «о русском художнике, жившем в том же городе и окончившем картину, о которой давно ходили слухи и которая вперед была куплена»⁷. Голенищев, уже видевший картину Михайлова, следующим образом рекомендует художника: «Разумеется, он не лишен дарования, но совершенно фальшивое направление. Все то же ивановско-штраусовско-ренановское отношение к Христу и религиозной живописи» [5, с. 34]. Таким образом, уже при первом упоминании о художнике в центр характеристики его творчества был поставлен вопрос об отношении к Христу.

Голенищев критически замечает, что в картине Михайлова «Христос перед Пилатом», «Христос представлен евреем со всем реализмом новой школы»⁸. Кроме того, в тексте романа Михайлов назван «портретистом замечательным» и упомянут его «портрет Васильчиковой»⁹. Упоминание новой живописной традиции в осмыслении религиозных сюжетов и портрета Васильчиковой¹⁰ позволяли увидеть в образе художника Михайлова приметы биографии И.Н. Крамского, с которым Толстой познакомился осенью 1973 г., когда уже работал над романом «Анна Каренина».

Толстой позировал Крамскому для портрета¹¹, и сеансы продолжались с 6 сентября по 3 октября 1873 г. ежедневно (с перерывом на неделю, когда Толстой ездил на охоту). Крамской работал поочередно над двумя портретами писателя: один заказал П.М. Третьяков для своей галереи, другой должен был остаться в семье Толстого¹².

⁶ О значении данного эпизода в системе визуальных образов романа см.: Хайнади З. Живописание словом. О поэтической функции визуального изображения в творчестве Л.Н. Толстого // Вопросы литературы. 2010. № 6. С. 359–377 [7]; Петровская Е.В. Эпизод «В мастерской художника» в системе сцеплений визуальных образов романа «Анна Каренина» // Петровская Е.В. Романы Льва Толстого: поэтика и поэзия зримого. СПб.: Свое издательство, 2015. С. 113–126 [8].

⁷ См.: Толстой Л.Н. Анна Каренина. Ч. 5–8. С. 34.

⁸ Там же.

⁹ При первом печатании этого фрагмента в «Русском вестнике» (1876. Апрель. С. 651) было «портрет Васильковой»; в издании романа 1878 г. – «портрет Васильчиковой».

¹⁰ Портрет княгини Екатерины Алексеевны Васильчиковой (1867) кисти И.Н. Крамского.

¹¹ Об истории создания портретов Л.Н. Толстого работы И.Н. Крамского см.: Порудоминский В.И. И.Н. Крамской. М.: Искусство, 1974. С. 126–130 [9]; Курочкина Т.И. Первый портрет великого писателя // Л.Н. Толстой и изобразительное искусство. М.: Изобразительное искусство, 1981. С. 52–59 [10].

¹² И.Н. Крамской закончил оба портрета: один в настоящий момент находится в ГТГ, другой – в музее-усадьбе Л.Н. Толстого «Ясная Поляна».

В романе «Анна Каренина» Голенищев дает следующие характеристики художнику Михайлову: «один из этих диких новых людей», «из тех вольнодумцев», воспитанных «на понятиях неверия, отрицания и материализма». За плечами Крамского ко времени его знакомства с Толстым уже были «бунт 14»¹³ (1863 г.), образование Петербургской артели художников (1860-е гг.) и Товарищества передвижных художественных выставок (с 1870 г.), причем везде Крамской выступал в качестве идеолога и организатора.

Современники отмечали сходство художника Михайлова с Крамским. Известно замечание И.Е. Репина: «Михайлов страх как похож на Крамского!» (письмо В.В. Стасову от 12 апреля 1878 г.)¹⁴.

Ко времени знакомства Толстого с Крамским относятся несколько упоминаний о художнике в письмах писателя. В сентябре 1873 г. Толстой писал Страхову о своей работе над романом и рядом коротко охарактеризовал Крамского: «Он интересен как чистейший тип петербургского новейшего направления, как оно могло отразиться на очень хорошей и художнической натуре. Он теперь кончает оба портрета и ездит каждый день, и мешает мне заниматься. Я же во время сидений обращаю его из петербургской в христианскую веру и, кажется, успешно» [2, с. 49-50]. О Крамском Толстой говорит и в письме к А.А. Фету: «У меня каждый день, вот уже с неделю, живописец Крамской делает мой портрет в Третьяковскую галерею, и я сижу и болтаю с ним и из петербургской стараюсь обращать его в крещеную веру» [2, с. 48]¹⁵.

Позднее и Крамской делился своими наблюдениями с Репиным: «Граф Толстой... – интересный человек, даже удивительный. Я провел с ним несколько дней и, признаюсь, был все время в возбужденном состоянии даже. На гения смахивает» (письмо от 23 февраля 1874 г.) [11, с. 207].

В позднейшем письме Толстому от 29 января 1885 г. Крамской вспоминал об этой первой встрече: «Вы были тогда уже человеком с характером сложившимся, с прочным и широким образованием, большим опытом (талант пропускаю, как величину, всем известную и определенную), с умом и миросозерцанием совершенно самостоятельным и оригинальным, до такой степени самостоятельным, что я помню очень хорошо, какое впечатление Вы делали на меня, и помню удовольствие в первый раз от встречи с человеком, у которого все детальные суждения крепко связаны с общими положениями, как радиусы с центром. О чем бы речь ни шла, Ваше суждение поражало своеобразною точкою зрения. Сначала это производило впечатление парадокса, но чем дольше я знакомился, тем все больше и больше открывал центральные пункты, и под конец я перед собою видел в первый раз редкое явление: развитие, культуру и цельный характер, без рефлексов...» [11, с. 513].

¹³ Крамской и его товарищи отказались участвовать в конкурсе Академии на золотую медаль, не согласившись выполнять работы на заданные темы.

¹⁴ См.: Репин И.Е. и Стасов В.В. Переписка: в 3 т. Т 2. 1877–1894. М.; Л.: Искусство, 1949. С. 29 [3].

¹⁵ Далее в письме: «Я согласился на это, потому что сам Крамской приехал, согласился сделать другой портрет очень дешево для нас, и жена уговорила». Толстой счел нужным объяснить Фету свое согласие, так как в 1869 г. Фет от имени П.М. Третьякова дважды обращался к Толстому с просьбой о портрете для галереи.

С.А. Толстая так вспоминала о живописных сеансах 1873 г.: «Наконец сам Крамской приехал и очень понравился Льву Николаевичу... Помню. Взойду я в маленькую гостиную, посмотрю на этих двух художников: один пишет портрет Толстого, другой пишет свой роман “Анну Каренину”. Лица серьезные, сосредоточенные, оба художники настоящие, большой величины, и в душе моей такое к ним чувствовалось уважение. Раз я их застала за разговором об искусстве. Они горячо спорили, но, к сожалению, я не запомнила их разговора. <...> Милый, простой и умный был человек Иван Николаевич Крамской...» [12, с. 224]. В письме Толстому от 21 октября 1885 г. С.А. Толстая так отзовется о Крамском: «Вот умен-то, и все понимает, прелесть!» [13, с. 331].

Встречи Толстого с Крамским не были многочисленны. Толстой и В.Г. Чертков хотели привлечь Крамского к работе в «Посреднике»: ждали иллюстраций Крамского к некоторым рассказам Толстого, однако эти замыслы не были осуществлены. После смерти Крамского, в 1887 г., В.В. Стасов обратился к Толстому с просьбой прислать письма художника для работы над посмертным очерком.

Полагаем, что разговоры писателя и художника об искусстве в период их перового знакомства имели непосредственное отношение к появившемуся в романе «Анна Каренина» «живописному» сюжету. По справедливому замечанию С.Н. Гольдштейн, «в период работы Крамского над портретами Толстого не только художник был занят изображением писателя, но и писатель одновременно творил портрет художника» [14, с. 138].

Ключевым эпизодом для раскрытия образа художника Михайлова в романе «Анна Каренина» становится эпизод в студии, где Анна, Вронский и Голенищев смотрят на «большую картину» – «Христос перед Пилатом»: «Это увещание Пилатом...»¹⁶. Художник и его картина становятся смысловым центром «итальянских» глав романа.

О разговорах с писателем во время живописных сеансов Крамской вспоминал в уже цитируемом позднейшем письме Толстому: «В разговоре однажды Вы обнаружили следующий взгляд на Христа, что “его учение и он сам есть не более, как исторический момент общего развития человечества” ... в этом мнении чувалось отчуждение от прошлого, будто все нити порваны – и навсегда. <...> На этом остановилось личное знакомство» [11, с. 513].

Незадолго до знакомства с Толстым Крамской закончил своего «Христа в пустыне» (1872 г.). Во время этой работы, по собственному признанию художника, он «много... думал, молился и страдал»¹⁷. Пейзажисту Ф.А. Васильеву Крамской писал: образ Христа «вот уже 5 лет неотступно... стоял передо мной, я должен был написать его, чтобы отделаться»¹⁸. О картине Крамского Толстой будет высказываться неоднократно, в письме П.М. Третьякову он напишет: «Это лучший Христос, которого я знаю»¹⁹.

¹⁶ См.: Толстой Л.Н. Анна Каренина. Ч. 5–8. С. 39.

¹⁷ См.: Крамской И.Н. Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи. СПб.: Изд. А. Суворина, 1888. С. 105 [11].

¹⁸ Там же.

¹⁹ См.: Толстой Л.Н. Письма 1894 // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 67. М.: Худож. лит., 1955. С. 175 [15].

Опираясь на свидетельства современников и работы биографов Крамского, можно сказать, что художник размышлял над картиной о Христе уже в 1860-е гг., после выхода из Академии, и «поездка за границу в 1869 г. имела главной целью изучить все, что сделано в этом роде...»²⁰. О художнике Михайлове в романе Толстого «Анна Каренина» замечено, что он три года уже работал над картиной «Христос перед Пилатом», а о самом процессе работы сказано: «Всякое лицо, с таким исканием, с такими ошибками, поправками выросшее в нем с своим особенным характером, каждое лицо, доставлявшее ему столько мучений и радости...» [5, с. 40].

По письмам Крамского к живописцу Васильеву можно проследить, как продвигалась работа над картиной: «Зима почти миновала, а я бью баклуши, скучно и тяжело, тяжело и скучно. Впрочем, начал “Христа”. Чудное дело, а страшно за такой сюжет приниматься. Не знаю, что будет» (15 марта 1872 г.); «Я работаю “Христа”, говорят – ничего» (5 июля 1872 г.); «Пишу “Христа”» (20 августа 1872 г.). И возвратившись в Петербург 10 октября 1872 г., Крамской сообщал: «велел всем говорить, что я еще не приехал: “Христа” не кончил, и потому мне чрезвычайно важно было, чтобы не помешали»²¹.

Картина Крамского «Христос в пустыне», которая была выставлена на II Передвижной выставке в декабре 1872 г., вызвала разноречивые толки и оценки. И.А. Гончаров в неизданном тогда этюде о картине «Христос в пустыне» обобщил основные упреки в адрес художника: «В новое время в попытки художников к изображению лиц и событий священного писания, по мнению многих, проникли то же отрицание, скептицизм, какие вторглись всюду, в науку, во все искусства, в жизнь» [17, с. 62].

Повседневность и реализм в изображении Христа не принимает и герой романа Толстого Голенищев («со всем реализмом новой школы»), Михайлов же, отстранившись от своей картины и посмотрев на ее «равнодушным взглядом», видит в ней «большой грех» – повторение: «Он видел хорошо написанное... повторение тех бесконечных Христов Тициана, Рафаэля, Рубенса и тех же воинов и Пилата. Все это было пошло, бедно и старо и даже дурно написано – пестро и слабо» [5, с. 40].

В письме к А.Д. Чиркину²² от 27 декабря 1873 г. Крамской писал: «Фигура Христа меня давно занимает. Все сюжеты из евангельского рассказа останавливались на формальной стороне событий» [11, с. 185]. Далее Крамской рассказывал, как, проработавши уже год над Христом, он отправился за границу в 1869 г., «чтобы раздвинуть рамки сюжета, обогатившись знакомством с галереями»²³.

Споры о Христе на картине Крамского велись непрерывно, основным аргументом против образа, созданного художником, были живописные изображе-

²⁰ См.: Цомакион А. И.Н. Крамской. Его жизнь и художественная деятельность (1873–1887). Биографический очерк. СПб.: Тип. тов-ва «Общественная польза», 1891. С. 60 [16].

²¹ См.: Крамской И.Н. Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи. С. 89–103.

²² Чиркин Александр Дмитриевич – художник-любитель, с 1873 г. сопровождал выставки передвижников по провинции.

²³ См.: Крамской И.Н. Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи. С. 185.

ния Христа у великих мастеров. В романе Толстого эти упреки повторяет Гленищев: «Я не понимаю, как они могут так грубо ошибаться. Христос уже имеет свое определенное воплощение в искусстве великих стариков» [5, с. 34].

Об изображении Христа в живописи великих читаем в письме Крамского Репину от 6 января 1874 г.: «Разве позволительно в наше время, разве возможно быть Тицианом? Я тоже смекаю, что он писал как никто, да только тепер одного этого мало... Ведь, ей-богу же, эти итальянцы были пренаивный народ. Написал итальянского дипломата, тонкого, хитрого, пронизательного и сухого эгоиста – таких много в натуре... и сказал: “Это Христос” (в Дрездене), – все и поверили. Но это неувидительно, что поверили тогда – до сих пор верят! Вот что странно, до сих пор говорят: только так и надо делать!... Мой бог – Христос, который поместил Бога в самый центр человеческого духа и идет умирать спокойно за это» [11, 193–194]. Кроме того, по поводу изображения Христа у итальянских художников Крамской в письме к Чиркину писал: «Итальянский Христос прекрасен, и даже, так сказать, божественен, но потому-то Он мне и чужой, то есть нашему времени чужой... и, страшно сказать... по-моему, Он профанирован...» [11, с. 187].

Обратим внимание, что Христос Тициана видится Крамскому «дипломатом, тонким, хитрым, пронизательным». В черновых вариантах романа Толстого Гленищев так говорил о Христе Михайлова: «Христос представлен... умным дипломатом»²⁴.

Противопоставление нового искусства и авторитетного, общепризнанного находим и в трактате Толстого «Что такое искусство?»: «Существует художественный канон, по которому в нашем кругу любимые произведения признаются искусством (Фидиас, Софокл, Гомер, Тициан, Рафаэль, Бах, Бетховен, Дант, Шекспир, Гете и др.), и эстетические суждения должны быть таковы, чтобы захватить все эти произведения» [18, с. 59]. Имена Тициана, Рафаэля появляются уже в ранних редакциях трактата.

В романе «Анна Каренина» художник думает про своих только что вошедших посетителей: «Он знал очень хорошо манеру дилетантов... осматривать студии современных художников только с той целью, чтоб иметь право сказать, что искусство пало и что чем больше смотришь на новых, тем более видишь, как неподражаемы остались великие древние мастера» [5, с. 39]. В увлечении Вронского живописью подчеркивается его подражательство «древним». В палатце, где остановились Вронский и Анна, был «прекрасный Тинторетто», Вронский интересовался «средневековой итальянскою жизнью», и «средневековая итальянская жизнь так прельстила Вронского, что он даже шляпу и плед через плечо стал носить по-средневековски, что очень шло к нему». Вронский пишет с красавицы кормилицы голову для своей картины и, по ревнивым наблюдениям Анны, любит ее «ее красотой с средневековостью» [5, с. 28–35].

Образ Христа – «средоточие картины» Михайлова, «доставившее ему такой восторг при своем открытии». Это почувствует при посещении студии именно

²⁴ См.: Толстой Л.Н. Анна Каренина. Черновые редакции и варианты // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 20. М.: Худож. лит., 1939. С. 398 [4].

Анна: «Как удивительно выражение Христа!», – отзывается героиня. Высказывания же Голенищева свидетельствуют, что «он не одобряет содержания и мысли фигуры» [5, с. 40–42].

Крамской неоднократно в своих письмах говорил именно о фигуре и выражении лица Христа на своей картине. Например, в письме к Чиркину от 27 декабря 1873 г. он пишет: «Я видел эту странную фигуру, следил за нею, видел, как живую, и однажды я вдруг почти наткнулся на нее... Он и ничего не видит, хотя глаза раскрыты. Он так долго просидит! Он стал усталый вечером, инстинктивно к заходящему солнцу, но и солнце зашло, уж и ночь... и так до утра. И я должен был попытаться его изобразить... Мне некоторые говорили: это не Христос, почему вы знаете, что он был такой? И, можете себе представить, имел дерзость отвечать, что ведь и настоящего, живого Христа не узнали. Да и наконец, пусть это не Христос, это есть изображение, представление (определите, как хотите) той скорби человечества, которая всем нам так знакома. Я хотел нарисовать глубоко думающего человека...» [11, с. 186–187].

Одно из замечаний, которое высказывает Голенищев о картине Михайлова, касается образа Христа: «Он у вас человекобог, а не богочеловек. Впрочем, я знаю, что вы этого и хотели». Михайлов «мрачно» отвечает на это замечание: «Я не мог писать того Христа, которого у меня нет в душе» [5, с. 42–43].

Многословный Голенищев продолжает свои рассуждения и упоминает картину А.А. Иванова: «Но возьмем хоть Иванова. Я полагаю, что если Христос сведен на степень исторического лица, то лучше было бы Иванову и избрать другую историческую тему, свежую, нетронутую» [5, с. 43].

В разговоре об изображении Христа имя А.А. Иванова возникало неминуемо²⁵. Связь живописных поисков Крамского с работой Иванова подчеркивал В.В. Стасов: по словам критика, картина «Христос в пустыне» «носила на себе следы глубокого изучения Иванова и горячих симпатий к его новому направлению»²⁶.

Об Иванове и русской живописи Толстому писал И.С. Тургенев из Италии еще в 1857 г.: «Из остальных русских один художник Иванов человек замечательный и умный; другие наши художники – дурачки, зараженные брюловщиной...» [21, с. 41].

В письмах Толстого к Стасову и Третьякову 1890-х гг. мы находим упоминания об Иванове, но нужно отметить, что живопись Иванова не становилась центральным предметом в размышлениях писателя. Толстого волновало прежде всего состояние современной живописи, где наибольшего внимания, по мысли писателя, заслуживали поздние работы Н.Н. Ге.

По воспоминаниям художника М.Б. Тулинова, Крамской, впервые увидевший картину Иванова «Явление Мессии народу», говорил: «Вот Иванов – это художник! Ведь недурно: он писал, как говорят, эту картину 20 лет, был другом Гоголя. Это не картина – а слово!..» [11, с. 34].

²⁵ См. об этом: Немировская М.А. Иван Николаевич Крамской. Л.: Художник РСФСР, 1969. С. 23 [19].

²⁶ См.: Стасов В.В. Иван Николаевич Крамской. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1887. С. 18 [20].

В 1880 г. Крамской отмечал, что пора осмысления творчества Иванова только пришла. В этом же году вышла книга об Иванове, изданная М.П. Боткиным, которая содержала обширный биографический материал²⁷. Крамской неоднократно в письмах говорит об этой книге, приведем один фрагмент из письма Третьякову от 9 января 1880 г.: «Извините, что не тотчас отвечал, причиной книга об Иванове. Как раз в это время получил и три дня запоем читал. Это одна из самых сильных трагедий, какие только мне удавалось прочитывать» [11, с. 421].

Толстой также был знаком с книгой об Иванове, он получил ее от Стасова, которого благодарил в письме от 4 февраля 1880 г.: «Очень благодарен вам за статью об Иванове и книгу. Я прочел ее. Очень трогательно» [22, с. 10].

Отметим и неоднократное обращение Крамского к творчеству Иванова. В статье «Судьбы русского искусства»²⁸, Крамской рассказывает о своем первом впечатлении от картины «Явление Христа народу». После изученных материалов книги М.П. Боткина Крамской в «Историческом вестнике» напечатал статью «Об Иванове»²⁹. Размышляя над вопросом о значении художественных поисков Иванова для русской живописи, Крамской писал: «Определите идеалы искусства теперешнего времени, и вы увидите, что Иванов уже 50 лет тому назад понял их, определил для себя, и стремился к осуществлению» [11, с. 657].

Похожую мысль выскажет Толстой в письме Третьякову от 14 июля 1894 г.: «Читали ли вы письмо Антокольского о французской живописи... Он пишет там об акварелях Тиссо из жизни Христа и совершенно верно замечает, что то, что сделал Тиссо, сделано Ивановым 40 лет тому назад...» [15, с. 175].

По мысли Крамского, Иванов впервые в русской живописи дал серьезную трактовку евангельского сюжета: «Эти композиции так далеко захватили будущее, что и теперь, через 20 слишком лет после его смерти, ни один европейский художник еще не смеет трактовать евангелие так серьезно – просто, так реально, без профанации, в уровень предмету» [11, с. 660]. Вновь к творчеству Иванова Крамской обратился в статье «Изображение из Священной Истории оставленных эскизов Александра Иванова»³⁰.

Отметим, что в романе Толстого «Анна Каренина» художник Михайлов повторил упреки, раздававшиеся в адрес работы Иванова. Взглянув на свою картину «посторонним» взглядом, Михайлов думал о своей картине: «пестро и слабо»³¹. И.С. Тургенев, в целом очень высоко ценивший творчество Иванова, все же писал П.В. Анненкову о недостатках картины: «Все как-то пестро и желто»³².

²⁷ Боткин М.П. Александр Александрович Иванов. 1806–1858. Берлин: А. Ашер и К., 1880.

²⁸ Первые три статьи были напечатаны в «Новом времени» (1877, № 645–647), последние две (IV и V) не появлялись в печати.

²⁹ Статья впервые была напечатана в «Историческом вестнике» (1880 г., т. V, с. 806–820) с некоторыми изменениями.

³⁰ Статья была напечатана в «Художественном журнале» (1881, январь) без подписи автора.

³¹ См.: Толстой Л.Н. Анна Каренина. Ч. 5–8. С. 40.

³² См.: Анненков П.В. Литературные воспоминания. СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1909. С. 495 [23].

Еще одна деталь в тексте романа Толстого отсылает к биографии Иванова и судьбе его картины. О Михайлове Голенищев говорит: «Он, кажется, не хочет больше писать портретов, и потому, может быть, что и точно он в нужде» [5, с. 34]. Упреки в адрес Иванова, что он не хочет прерывать работы над основной картиной ради заработка, неоднократно возникали в газетах и журналах 1840-х гг. Другие издания упрекали Академию, которая оставляла художника без всякой материальной поддержки.

В письмах Васильеву Крамской также неоднократно признавался в нежелании выполнять заказные работы, потому что «немножко вкусил творчества», после которого «всякая другая работа – каторжная работа» (письмо от 29 августа 1872 г.)³³.

В связи с Михайловым в романе Толстого появляется еще один мотив – глубинной уверенности художника в своей правоте, несмотря на внешнее неумение словами доказать свою мысль. Но если в споре с Голенищевым Михайлов чувствовал, что «не умел ничего сказать в защиту своей мысли», то после ухода посетителей художник смотрит на свою картину и приходит к уверенности «в совершенстве и потому в значительности своей картины...»³⁴. Немногим ранее о Михайлове было замечено, что «у него в глубине души было одно суждение – то, что подобной картины никто никогда не писал...»³⁵.

Предвосхищая реакцию зрителей на свою картину «Христос в пустыне», Крамской писал Васильеву: «Кончил или почти кончил “Христа”; и потащил его на всенародный суд, и все слюнявые мартышки будут тыкать пальцами в него, и критику свою разводять, – также художник добавлял, – надобно делать без малейшего сомнения в том, что думаешь и изображаешь...» (письмо от 10 октября 1872 г.) [11, с. 105].

Остановимся еще на одном фрагменте сцены в мастерской художника Михайлова, где Голенищев высказывается о Пилате: «Меня необыкновенно поражает фигура Пилата, – говорит он. – Так понимаешь этого человека, доброго, славного малого, но чиновника до глубины души, который не ведает, что творит» [5, с. 40–41]. Анна же замечает о Христе: «Видно, что ему жалко Пилата» [5, с. 41].

В романе возникает тема, которая со всей силой будет развернута в позднем творчестве Толстого и также позднем евангельском живописном цикле Н.Н. Ге – современный человек, современное общество в столкновении с учением Христа. Эта же тема волновала и Крамского, в декабре 1873 г. он писал Чиркину: «Я еще раз думаю воротиться к Христу, это – завязка» [11, 187]. Новый живописный замысел будет связан с сюжетом «осмеяния» Христа, о котором Крамской писал: «Воины во дворе, наскучив бездействием, всячески издевались над Ним, и вдруг им пришла счастливая мысль – нарядить этого смиренного человека царем; сейчас весь шутовской костюм был готов; эта выдумка понравилась, и вот докладывают господам, чтобы они удостоили взглянуть; все, что было во дворе, в доме, на балконах и галереях покатилося громким хохотом, а некото-

³³ См.: Крамской И.Н.: Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи. С. 102.

³⁴ См.: Толстой Л.Н. Анна Каренина. Ч. 5–8. С. 43–44.

³⁵ Там же. С. 37–38.

рые вельможи благосклонно хлопают в ладоши. А Он, между тем, стоит спокоен, нем, бледен как полотно, и только кровавая пятерня горит на щеке от пощечины. Костры, едва начинающий зарождаться день, все, как сказано... и Он смело во все глаза, так сказать (умственные), смотрит на имеющее свершиться. Да именно все смеются. Пока мы не в серьез болтаем о добре, о честности, мы в ладу со всеми; попробуйте серьезно проводить ваши идеи в жизнь – посмотрите, какой хохот подымется кругом. Я всюду слышу хохот этот, куда ни пойду. До сих пор еще продолжают смеяться над Ним, строя в то же время алтари. Глубоко безнравственен и лицемерен человек» [11, с. 187–188].

О своих художественных замыслах Крамской также говорил в письме Репину от 6 января 1874: «Когда я писал свою картину, на первом холсте, тогда же я имел в виду продолжение, и только теперь надо приниматься, а то не совсем будет понятно. Так оставить нельзя» [11, с. 195]. В воспоминаниях М.Б. Тулинова говорится о замысле «целой серии картин из жизни Христа»: «... начаться она должна была “Проповедью”; а кончиться – “Судом перед Пилатом”»³⁶.

Картина, задуманная Крамским, не была завершена. Как отмечено в каталоге картин художника, «после смерти И.Н. Крамского остались неоконченными несколько портретов и картин, в том числе и самое значительное его произведение – “Радуйся, Царю Иудейский!” или Христос на дворе у Пилата, которое он начал писать еще в 1876 г. и для которого им было вылеплено от 150 до 200 небольших фигур из глины...» [24, с. 7].

Позднейшие живописные замыслы Крамского соотносятся с темой, которая станет одной из основных в произведениях Толстого 1880–1890-х гг., – Христос и его учение в столкновении с «учением мира». Об отношении современного человека к Христу Крамской писал Толстому 29 января 1885 г., размышляя над текстами «Исповедь» и «Соединение и перевод 4-х Евангелий»: «Теперь сделалось возможным новое распятие проповедника, ... современный человек (как и древний) готов будет распять Христа с тем же самым убеждением, как и еврей Иерусалима...» [11, с. 513].

«Живописный» сюжет в романе «Анна Каренина» во многом явился результатом знакомства Толстого с Крамским, запечатлел образ русского живописца, отразил разговоры и споры писателя и художника об искусстве. Без сомнения, этот фрагмент романа является важнейшим этапом в размышлениях Толстого о судьбах современного искусства и русской религиозной живописи.

Список литературы

1. Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. 1870–1894. СПб.: Об-во Толстовского музея, 1914. 478 с.
2. Толстой Л.Н. Письма 1873–1879 // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 62. М.: Худож. лит., 1953. 572 с.
3. Репин И.Е. и Стасов В.В. Переписка: в 3 т. Т. 2. 1877–1894. М.; Л.: Искусство, 1949. 456 с.
4. Толстой Л.Н. Анна Каренина. Черновые редакции и варианты // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 20. М.: Худож. лит., 1939. 688 с.

³⁶ См.: Крамской И.Н.: Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи. С. 40.

5. Толстой Л.Н. Анна Каренина. Ч. 5–8 // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 19. М.: Худож. лит., 1935. 516 с.
6. Жданов В.А. Творческая история «Анны Карениной»: Материалы и наблюдения. М.: Сов. писатель, 1957. 262 с.
7. Хайнади З. Живописание словом. О поэтической функции визуального изображения в творчестве Л.Н. Толстого // Вопросы литературы. 2010. № 6. С. 359–377.
8. Петровская Е.В. Эпизод «В мастерской художника» в системе сцеплений визуальных образов романа «Анна Каренина» // Петровская Е.В. Романы Льва Толстого: поэтика и поэзия зримого. СПб.: Свое издательство, 2015. С. 113–126.
9. Порудоминский В.И. И.Н. Крамской. М.: Искусство, 1974. С. 126–130.
10. Курочкина Т.И. Первый портрет великого писателя // Л.Н. Толстой и изобразительное искусство. М.: Изобразительное искусство, 1981. С. 52–59.
11. Крамской И.Н.: Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи. СПб.: Изд. А. Суворина, 1888. 750 с.
12. Толстая С.А. Моя жизнь: в 2 т. Т. 1. 1844–1886. М.: Кучково поле, 2011. 608 с.
13. Толстая С.А. Письма к Л.Н. Толстому. 1862–1910. М.; Л.: Academia, 1936. 862 с.
14. Гольдштейн С.Н. Иван Николаевич Крамской: Жизнь и творчество. М.: Искусство, 1965. 439 с.
15. Толстой Л.Н. Письма 1894 // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 67. М.: Худож. лит., 1955. 339 с.
16. Цомакион А. И.Н. Крамской. Его жизнь и художественная деятельность (1873–1887). Биографический очерк. СПб.: Тип. тов-ва «Общественная польза», 1891. 94 с.
17. Гончаров И.А. «Христос в пустыне». Картина г. Крамского // Гончаров И.А. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Худож. лит., 1980. С. 62–75.
18. Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 30. М.: Худож. лит., 1951. С. 27–203.
19. Немировская М.А. Иван Николаевич Крамской. Л.: Художник РСФСР, 1969. 80 с.
20. Стасов В.В. Иван Николаевич Крамской. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1887. 23 с.
21. Толстой Л.Н. и Тургенев И.С. Переписка. М.: М. и С. Сабашниковы, 1928. 118 с.
22. Толстой Л.Н. Письма 1880–1886 // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 63. М.: Худож. лит., 1934. 523 с.
23. Анненков П.В. Литературные воспоминания. СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1909. 590 с.
24. Собко Н. Иллюстрированный каталог картин, рисунков и гравюр покойного И.Н. Крамского (1837–1887). СПб.: Изд. Н. Собко, 1887. 29 с.

Reference

1. *Perepiska L.N. Tolstogo s N.N. Strakhovym. 1870–1894* [L.N. Tolstoy's Correspondence with N.N. Strakhov. 1870–1894], Saint-Petersburg: Obshchestvo Tolstovskogo muzeya, 1914. 478 p.
2. Tolstoy, L.N. Pis'ma 1873–1879 [Letters of 1873–1879], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 62* [Complete Works in 90 vol., vol. 62], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1953. 572 p.
3. Repin, I.E. i Stasov, V.V. *Perepiska v 3 t., t. 2, 1877–1894* [Repin I.E. and Stasov V.V. Correspondence in 3 vol., vol. 2, 1877–1894], Moscow; Leningrad: Iskusstvo, 1949. 456 p.
4. Tolstoy, L.N. Anna Karenina. Chernovye redaktsii i varianty [Anna Karenina. The rough Draft and Variants], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 20* [Complete Works in 90 vol., vol. 20], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1939. 688 p.
5. Tolstoy, L.N. Anna Karenina. Chasti 5–8 [Anna Karenina. Parts 5–8], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 19* [Complete Works in 90 vol., vol. 19], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1935. 516 p.

6. Zhdanov, V.A. *Tvorcheskaya istoriya «Anny Kareninoy»: Materialy i nablyudeniya* [Creative Story of «Anna Karenina»: Materials and Research], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1957. 262 p.
7. Khaynadi, Z. Zhivopisanie slovom. O poeticheskoy funktsii vizual'nogo izobrazheniya v tvorchestve L.N. Tolstogo [Painting by word. On the poetic function of visual images in the works of L.N. Tolstoy], in *Voprosy literatury*, 2010, no. 6, pp. 359–377.
8. Petrovskaya, E.V. Epizod «V masterskoy khudozhnika» v sisteme stseplenykh vizual'nykh obrazov romana «Anna Karenina» [Episode «The Artist's Studio» in the system of clutches visual images of the novel «Anna Karenina»], in Petrovskaya, E.V. *Romany L'va Tolstogo: poetika i poeziya zrimogo* [Leo Tolstoy's novels: the poetics and poetry of the visible], Saint-Petersburg: Svoe izdatel'stvo, 2015, pp. 113–126.
9. Porudominskiy, V.I. *I.N. Kramskoy*, Moscow: Iskusstvo, 1974, pp. 126–130.
10. Kurochkina, T.I. Pervyy portret velikogo pisatelya [The first portrait of the great writer], in *L.N. Tolstoy i izobrazitel'noe iskusstvo* [L.N. Tolstoy and art], Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, 1981, pp. 52–59.
11. *Kramskoy I.N.: Ego zhizn', perepiska i khudozhestvenno-kriticheskie stat'i* [Kramskoy I.N.: His Life, Correspondence and art-critical articles], Saint-Petersburg: Izdanie A. Suvorina, 1888. 750 p.
12. Tolstaya, S.A. *Moya zhizn', v 2 t., t. 1. 1844–1886* [My life, in 2 vol., vol. 1. 1844–1886], Moscow: Kuchkovo pole, 2011. 608 p.
13. Tolstaya, S.A. *Pis'ma k L.N. Tolstomu. 1862–1910* [Letters to L.N. Tolstoy. 1862–1910], Moscow; Leningrad: Academia, 1936. 862 p.
14. Gol'dshteyn, S.N. *Ivan Nikolaevich Kramskoy: Zhizn' i tvorchestvo* [Ivan Nikolaevich Kramskoy: Life and art], Moscow: Iskusstvo, 1965. 439 p.
15. Tolstoy, L.N. Pis'ma 1894 [Letters 1894], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 67* [Complete Works in 90 vol., vol. 67], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1955. 339 p.
16. Tsomakion, A. *I.N. Kramskoy. Ego zhizn' i khudozhestvennaya deyatelnost' (1873–1887). Biograficheskiy ocherk* [I.N. Kramskoy. Life and artistic activity (1873–1887). Biographical sketch], Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1891. 94 p.
17. Goncharov, I.A. «Khristos v pustyne». Kartina g. Kramskogo [«Christ in the Desert». Picture of Kramskoy], in Goncharov, I.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 8* [Works in 8 vol., vol. 8] Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1980, pp. 62–75.
18. Tolstoy, L.N. Chto takoe iskusstvo? [What Is Art?], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 30* [Complete Works in 90 vol., vol. 30], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1951, pp. 27–203.
19. Nemirovskaya, M.A. *Ivan Nikolaevich Kramskoy*, Leningrad: Khudozhnik RSFSR, 1969. 80 p.
20. Stasov, V.V. *Ivan Nikolaevich Kramskoy*, Saint-Petersburg: Tipografiya A.S. Suvorina, 1887. 23 p.
21. *Tolstoy L.N. i Turgenev I.S. Perepiska* [Tolstoy L.N. and Turgenev I.S. Correspondence], Moscow: M. i S. Sabashnikovy, 1928. 118 p.
22. Tolstoy, L.N. Pis'ma 1880–1886 [Letters 1880–1886], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 63* [Complete Works in 90 vol., vol. 63], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1934. 523 p.
23. Annenkov, P.V. *Literaturnye vospominaniya* [Literary memories], Saint-Petersburg: Tipografiya M. Stasyulevicha, 1909. 590 p.
24. Sobko N. *Illyustrirovannyi katalog kartin, risunkov i gravyur pokojnogo I.N. Kramskogo (1837–1887)* [Illustrated catalog of paintings, drawings and engravings of deceased I.N. Kramskoy (1837–1887)], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo N. Sobko, 1887. 29 p.

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 14:81(47)
ББК 873(2)63-8

**«КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ФИЛОЛОГИЯ» А.Ф. ЛОСЕВА
(О ТЕЗИСАХ ПО ТЕРМИНОЛОГИИ 1980-Х ГОДОВ)¹**

А.А. ТАХО-ГОДИ¹, Е.А. ТАХО-ГОДИ²

¹ Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ленинские горы, 1-й учебный корпус, г. Москва, 119991, Российская Федерация
E-mail: aflosev@yandex.ru

² Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ленинские горы, 1-й учебный корпус, г. Москва, 119991, Российская Федерация

² Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация

² Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»,
ул. Арбат, д. 33, г. Москва, 119002, Российская Федерация
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

Раскрываются и систематизируются по основным семантическим «гнездам» некоторые основные идеи, понятия и термины, используемые Алексеем Федоровичем Лосевым (1893–1988), выдающимся русским философом и филологом-классиком. Рассматривается процесс формирования системы терминов и понятий, используемых А.Ф. Лосевым, начиная с его студенческих работ по психологии и докладов на заседаниях Психологического общества под председательством И.А. Ильина, Психологического кружка имени Л.М. Лопатина и Государственной академии художественных наук (ГАХН) в 1920-е годы. Сложность и многоступенчатость таких понятий, как «миф», «символ», «имя» и др., рассматривается в работах А.Ф. Лосева 1920–1930 гг.: «Античный космос и современная наука» (1927 г.), «Философия имени» (1927 г.), «Очерки античного символизма и мифологии» (1930 г.), «Диалектика мифа» (1930 г.). В 1960–1970 гг. предметом исследования становятся «языковой знак», «символ», «первичная модель», «художественный стиль» и т. д. Особое внимание уделяется лосевской монументальной «Истории античной эстетики» (1963–1994 гг.), где автор прослеживает функционирование важнейших философско-эстетических категорий на протяжении тысячелетия античной культуры. Для А.Ф. Лосева эстетика и филология – строгие научные дисциплины, тесно связанные с историей идей. Выдвинутые положения подтверждают публикуемые в качестве приложения лосевские тезисы по терминологии 1980-х годов.

Ключевые слова: русская философия, А.Ф. Лосев и история идей, лосевские базовые идеи, система понятий и терминов, «миф», «символ», «имя», первичная модель, художественный стиль, эстетические категории.

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 14-03-00376.

**A.F. LOSEV'S «CONCEPTUAL PHILOLOGY»
(ABOUT TERMINOLOGICAL PAPERS OF THE 1980-ES)**

A. A. TAKHO-GODI¹, E. A. TAKHO-GODI²

¹Moscow State University named after M. V. Lomonosov,
Leninskie gory, the 1st study building, Moscow, 119991, Russian Federation
E-mail:aflosev@yandex.ru

²Moscow State University named after M. V. Lomonosov,
Leninskie gory, the 1st study building, Moscow, 119991, Russian Federation
²Institute of World Literature A.M. Gor'kij the Russian Academy of Science,
25a, Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation

²Library of history of Russian philosophy and culture «A.F. Losev House»
33, Arbat str., Moscow, 119002, Russian Federation
E-mail:takho-godi.elena@yandex.ru

Some basic ideas, notions and terms used by Aleksei Fedorovich Losev (1893–1988), a prominent Russian philosopher and classical philologist, are revealed and systematized by their basic semantic «cells». Losev's interest in terminology is evident from the first steps of his scientific life. This is clearly evident in his student work on psychology and his plenary lectures at the meeting of the Psychological society under the chairmanship of I.A. Ilyin or at the meeting of the Psychological circle named after L.M. Lopatin or at sessions of the State academy of art sciences (GACHN) in the 1920s. Complexity and multistaging of such notions as «myth», «symbol», «name», etc. is considered in his books «The Ancient Cosmos and Contemporary Science» (1927), «The Philosophy of Name» (1927), «Essays on Classical Symbolism and Mythology» (1930), «The Dialectics of Myth» (1930). In 1960–1970 he investigated such notions as «linguistic sign», «symbol», «primary model», «artistic style» etc. That's why a special attention is given to Losev's monumental «The History of Classical Aesthetics» (1863–1994), where the author described the main philosophical and aesthetic categories during millennial history of ancient culture. For Losev aesthetics and philology are rigorous scientific disciplines closely connected with the history of ideas. The stated propositions confirm published as the attachment Losev's terminological papers of the 1980s.

Key words: *Russian philosophy, A.F. Losev and the history of ideas, Losev's basic ideas, notions and terms, myth, symbol, name, primary model, artistic style, aesthetic categories.*

Интерес к терминологии, а вместе с тем к истории изучения жизни идей (закрепленных терминологически) проявляется в творчестве А.Ф. Лосева уже с первых шагов его научной жизни. Недаром появившаяся ровно 100 лет назад, в 1916 году, дебютная работа мыслителя была посвящена изучению одного из важнейших понятий платоновской философии – «эроса». В сущности о том же свидетельствуют и психологические эксперименты студенческих лет периода сотрудничества в Институте психологии Г.И. Челпанова: «Экспериментальное исследование эстетической образности», «Проект экспериментального исследования эстетической образности»².

В 1921 году на последнем заседании Психологического общества при Московском университете под председательством И.А. Ильина А.Ф. Лосев высту-

² Ранние работы А.Ф. Лосева собраны теперь в книге: Лосев А.Ф. На рубеже эпох: Работы 1910-х – начала 1920-х годов / общ. ред. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; сост. Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. 1088 с. [1].

пил с докладом «Эйдос и идея у Платона», а в Психологическом кружке им. Л.М. Лопатина – с докладом «Учение Аристотеля о трагическом мифе»³.

Став вскоре действительным членом ГАНХ, А.Ф. Лосев продолжит свои терминологические штудии: читает доклады об учении о прекрасном в Древней Греции, об эстетическом предмете у Плотина, о диалектической структуре символа, о значении терминов *eidos* и *idea* в системе философии Плотина, о схеме эстетических категорий, понятие и структура ритма, в том числе у Шеллинга и Гегеля, о систематике музыкально-теоретических категорий и др.⁴ Недаром в 1928 году он станет членом Комиссии по изучению художественной терминологии при Философском отделении. Эти устные доклады отражали идеи, разрабатывавшиеся в это время в таких лосевских книгах, как «Античный космос и современная наука» (1927 г.) и «Очерки античного символизма и мифологии» (1930 г.).

При всей публицистической заостренности знаменитой лосевской «Диалектики мифа» (1930 г.) на первом месте и тут оттачивание терминологии – чтобы прийти к определению мифа необходимо отграничить его и от других понятий – от аллегории, метафоры и т. д. При этом автором философски осмысливается богословская терминология – отсюда стремление описать основные категории абсолютной диалектики в дошедшем до нас во фрагментарном виде «Дополнении к “Диалектике мифа”».

В «Философии имени» (1927 г.) А.Ф. Лосев выстраивает такую сложную, многоступенчатую лестницу понятий, что исследователям понадобилось составить специальный понятийный словарь к этой книге⁵, чтобы, как пишет его автор В.И. Постовалова в статье «Герменевтика “Философии имени” А.Ф. Лосева (философия языка и язык философии)», нагляднее выявить ее «понятийно-категориальный каркас и философский синтаксис», т. е. правила развертывания смысла⁶.

Не отказываясь от своей энергийно-ономастической универсальной модели, А.Ф. Лосев в поздних работах – «Введение в общую теорию языковых моделей» (1968 г.), «Знак. Символ. Миф» (1982 г.) «Языковая структура» (1983 г.) – входит в круг новейших философско-лингвистических проблем, разрабатываемых языковедами Европы и США. Его интересовала специфика знака – языкового и математического, но он выступал против механического употребления математических методов в языкознании, настаивал на изучении семантической, смысловой структуры языка, критиковал асемантический структурализм, поднимал вопрос о возможности строгой аксиоматики в языкознании. Исходя из разработанной еще в 1920-х годах философии языка, мыслитель теперь выдвинул на первый план коммуникативный и интерпретативный акты, говорил о ком-

³ См. об этом подробнее: Тахо-Годи А.А. Лосев. 2-е изд. испр. и доп. М.: Молодая гвардия, 2007. 534 с. [2].

⁴ Публикацию этих материалов осуществил А.Г. Дунаев (см.: А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М.: Наука, 1991. С. 208–211 [3]).

⁵ См.: Лосев А.Ф. Философия имени / вступ. ст., коммент. и концепт. словарь В.И. Постоваловой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. 672 с. [4].

⁶ См.: Постовалова В.И. Герменевтика «Философии имени» А.Ф. Лосева (философия языка и язык философии) // Критика и семиотика. 2009. Вып. 13. С. 44 [5].

муникативном значении языковых категорий. Вот почему в своих языковедческих работах он исследует языковой знак и его аксиоматику, порождающую модель языка, а также соотношение понятий «знак», «символ», «миф». Для А.Ф. Лосева общее языкознание тоже в идеале должно быть стройной диалектической системой понятий.

Реабилитацию одиозного для советской науки понятия «символ» А.Ф. Лосев также считал одной из важнейших своих задач. Во второй половине 1960-х он задумал статью по этой проблеме и предложил ее в 1969 г. Ю.М. Лотману для публикации в «Трудах по знаковым системам». Публикация не состоялась⁷, в том числе, из-за научных расхождений. Как писал в эссе «Воспоминания о Юрии Михайловиче Лотмане. Структурализм с человеческим лицом» Л.Н. Столович, семиотиков от А.Ф. Лосева отделял «дух позитивистов»⁸. В статье «Понятие “модель” в поздних работах А.Ф. Лосева» Р. Бёрд объяснял это расхождение тем, что лосевская позиция нео-символизма «базирует свою критику лотмановской семиотики отчасти на ее анти-реализме» и, в определенной степени, исходит из «распространенного еще у символистов противопоставления “знака” более сущностному “символу” и “мифу”»⁹.

К середине 1970-х годов лосевская статья о символе разрослась в обширное исследование – книгу «Проблема символа и реалистическое искусство» (1976 г.) (новое дополненное издание вышло в 2014 году). Из-за идеологических условий, чтобы отстоять свои воззрения, автор вынужден был прибегать к «эзопову языку», апеллировать к классикам марксизма и советской литературы. Обзорев огромное количество текстов – от античности до советской литературы, А.Ф. Лосев дает структурно-семантическую характеристику символа, его общую логику, намечает путь от знака к символу, определяет место символа среди соседних с ним структурно-семантических категорий, его отличие от художественного образа, олицетворения, метафоры, выделяет типы символов, рассматривает многомерность символа в его системном отношении к логике жизни, а также предлагает обширную библиографию по проблеме символа.

В те же годы для А.Ф. Лосева становится важным выявить структурное начало и в таком расплывчатом понятии, как «художественный стиль». Проблемы художественной формы интересовали его с начала 1920-х годов («Диалектика художественной формы», 1927 г.). В 1970-е годы пишутся работы «Некоторые вопросы из истории учений о стиле» и «Теория художественного стиля», вошедшие в посмертно изданную книгу «Проблема художественного стиля» (1994 г.). В них художественный стиль понимается как «принцип конструирования всего потенциала художественного произведения на основе тех или иных надструктурных и внехудожественных заданностей и его первичных моделей, которые,

⁷ См. об этом: Тахо-Годи Е.А. История одного разочарования: письма А.Ф. Лосева к Ю.М. Лотману // Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / сост. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Русский мир, 2014. С. 356–373 [6].

⁸ См.: Столович Л.Н. Мудрость. Ценность. Память: Статьи. Эссе. Воспоминания: 1999–2009. Tartu; Tallinn: InGri, 2009. С. 255–266 [7].

⁹ См.: А.Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации. М., 2014. 448 с. [8].

однако, имманентны самим художественным структурам произведения»¹⁰. Специальная глава посвящена классификации первичных моделей художественного стиля (модели из неорганичной природы, из органичной, из области литературы, искусства, науки и др.), даются онтологическая, жанровая, структурно-композиционная и историческая классификации моделей. Идея первичной модели художественного стиля, на которую ориентируется тот или иной автор, особенно выразительно представлена в книге «Эстетика природы: Природа и ее стилевые функции у Р. Роллана», написанной в соавторстве с М.А. Тахо-Гюди и изданной впервые в 1998 году (в 2006 году вышло новое, исправленное и дополненное издание этого труда).

Но, конечно, особое место в лосевском наследии занимают его исследования античной эстетической терминологии. Уже в «Очерках античного символизма и мифологии» (1930 г.) философско-эстетическая терминология Платона была описана через ее концептуальное ядро – «идею» и «эйдос». В книгах А.Ф. Лосева 1920-х годов появляются статистические выкладки и подсчеты. В работе «Эстетическая терминология ранней греческой литературы (Гомер и лирика)» (1954 г.) результаты изучения эстетической терминологии Гомера и ранних лириков представлены в сводных таблицах. В книге «Гомер» (1960 г.) выводы о типе культуры гомеровского эпоса делаются именно на основе анализа терминологии из различных сфер жизни, точно так же, как мировоззренческие принципы Аристофана определяются исходя из терминологического словаря в работе «Мифологическая лексика Аристофана» (1965 г.). Специально терминологическими являются работы «Хаос античный» (1957 г.), «Термин “софия” у Платона» (1967 г.), «Античная “ночь” и социально-историческое сознание древних» (1971 г.), «Элементы телесного понимания действительности в учении Платона об идеях» (1970 г.), «Хтоническая ритмика аффективных структур в “Энеиде” Вергилия» (1970 г.), «Стойхейон. Древнейшая история термина» (1971 г.), «Античный эфир в связи с основным античным модельно-порождающим принципом» (1975 г.), «Терминологическая многозначность в существующих теориях знака и символа» (1978 г.) и др.¹¹ Закономерно, что в 1960-е годы Лосев принимает участие в подготовке книги «История эстетических категорий» (1965 г.) и, создавая цикл статей для «Философской энциклопедии», берется за написание статьи «Категории».

Огромное место занимают терминологические исследования в лосевской «Истории античной эстетики» (1963–1994 гг.). В этом монументальном труде выработанные еще в 1920-е годы идеи (мифа, символа, числа, имени, античного соматизма, скульптурного эйдоса) развиты и углублены. Любовь к категориальной систематике сделала терминологический принцип основным и при изучении истории античной эстетики. Достаточно заглянуть в Предметный указатель к восьми томам «Истории античной эстетики», чтобы понять, какой огромный терминологический материал осмыслен автором в его исследовании.

¹⁰ См.: Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. Киев: Collegium, 1994. С. 226 [9].

¹¹ Полную библиографию трудов А.Ф. Лосева и о А.Ф. Лосеве см.: Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». 2013. Вып. 17 [10].

Н.С. Гринбаум в статье «О принципах интерпретации А.Ф. Лосевым древнегреческих философских терминов и ее научной значимости» выделяет у А.Ф. Лосева 12 принципов терминологических интерпретаций, выдержанных в строгой логической системе, исторически, мировоззренчески и контекстуально обоснованной¹². Это особо очевидно в завершающем, VIII томе «Итоги тысячелетнего развития», вторая часть которого, напечатанная в 1994 году, посвящена специально историческому развитию эстетической терминологии, ее тысячелетней эволюции и типологии. Здесь в диахроническом плане прослеживается функционирование важнейших философско-эстетических категорий на протяжении тысячелетия античной культуры. Так, в разделе «Общая эстетическая терминология» рассмотрены *Единое, Число, Континуум, Ум, Душа* и др. В разделе «Структурно-дифференциальная терминология» – *гармония, порядок, мера, эйдос* и его принцип. В разделе «Субстанциально-интегральная терминология» – *софия* и софийная терминология вне термина «софия». Терминологически изучены *космос, хаос, судьба, миф, природа, человек*, его «добродетели» и «способности», *искусство, красота*. Отдельный параграф отведен *калокагатии, трагическому, иронии* и термину «символ». Обобщенно-завершительная картина античной эстетики включает в себя проблему живой вещи – «соматологию», т. е. учение о теле¹³.

Труды А.Ф. Лосева по эстетике неизменно связаны с его филологическими изысканиями, потому что изучение терминологии, несомненно, сближает филологию с философией¹⁴. Однако можно быть прекрасным филологом и не понимать философского значения того или иного слова. Можно быть профессиональным философом и не понимать языковую специфику слова. Должно быть единение этих двух наук, представленное одним человеком. Недаром А.Ф. Лосев окончил два отделения: филологическое и философское. Главный его терминологический принцип – изучение эстетики в слове, в имени, в движении от эмпирики, реального анализа к концептуальности и теоретичности, изучение истории эстетики не только в понятии, но и в слове, запечатленном в определенном философском и шире – культурно-историческом контексте.

Однако обязательно нужно учитывать, что при всей любви к строгому категориальному аппарату мыслитель никогда не забывал о его, так сказать, «техническом», «прикладном» характере: что это лишь «инструментарий» для лучшего выражения идеи, живой и текучей мысли. В сохранившемся фрагменте из работы конца 1920 – начала 1930-х годов по истории эстетических учений, который был условно назван «*Неоплатонизм, изложенный ясно, как солнце*», А.Ф. Лосев предлагал своим читателям для того, чтобы понять, что такое нео-

¹² См.: Гринбаум Н.С. Взгляд в античность: *Varia*. СПб.: Нестор-История, 2010. С. 275–286 [11].

¹³ См. подробнее об этом в статье А.А. Тахо-Годи «О полной «Истории античной эстетики» в книге: Лосев А.Ф. От Гомера до Прокла: История античной эстетики в кратком изложении. СПб.: Азбука, 2016. С. 303–347 [12].

¹⁴ См. об этом также: Тахо-Годи А.А. Если занимаешься античной философией, то без классической филологии ничего поделать нельзя... / беседа вела Т.А. Уманская // Вопросы философии. 2011. №. 12. С. 10–18 [13].

платонизм как тип мысли, прежде, чем рассматривать его логически, историко-философски или социологически, отбросить «всякие технические термины неоплатонизма» и «говорить на «обыденном», «здоровом» языке», чтобы «на этой платформе добиться чего-нибудь ясного», а затем уже в дальнейшем «подставить и неоплатоническую терминологию»¹⁵.

Все это необходимо иметь в виду при чтении публикуемых нами в хронологическом порядке лосевских тезисов 1983–1986-х годов, посвященных терминологии совершенно разных типов: платоновского «Тимея», или языкового знака; литературно-теоретическим категориям; категориям языкознания или общенаучным понятиям. Лосевская мысль стержневая, объединяющая все эти, лишь на первый взгляд разрозненные разно-тематические тексты, – это четкое осознание кризиса «дискретной филологии» и необходимости выработки филологии «концептуальной».

Список литературы

1. Лосев А.Ф. На рубеже эпох: Работы 1910-х – начала 1920-х годов / общ. ред. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; сост. Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. 1088 с.
2. Тахо-Годи А.А. Лосев. 2-е изд. испр. и доп. М.: Молодая гвардия, 2007. 534 с.
3. А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М.: Наука, 1991. 221 с.
4. Лосев А.Ф. Философия имени / вступ. ст., коммент. и концепт. словарь В.И. Постоваловой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. 672 с.
5. Постовалова В.И. Герменевтика «Философии имени» А.Ф. Лосева (философия языка и язык философии) // Критика и семиотика. 2009. Вып. 13. С. 41–68.
6. Тахо-Годи Е.А. История одного разочарования: письма А.Ф. Лосева к Ю.М. Лотману // Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / сост. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Русский мир, 2014. С. 356–373.
7. Столович Л.Н. Мудрость. Ценность. Память: Статьи. Эссе. Воспоминания: 1999–2009. Tartu; Tallinn: InGri, 2009. 384 с.
8. А.Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации. М., 2014. 448 с.
9. Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. Киев: Collegium, 1994. 285 с.
10. Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». 2013. Вып. 17. 344 с.
11. Гринбаум Н.С. Взгляд в античность: Varia. СПб.: Нестор-История, 2010. 378 с.
12. Лосев А.Ф. От Гомера до Прокла: История античной эстетики в кратком изложении. СПб.: Азбука, 2016. 352 с.
13. Тахо-Годи А.А. Если занимаешься античной философией, то без классической филологии ничего поделать нельзя... / беседа вела Т.А. Уманская // Вопросы философии. 2011. №. 12. С. 10–18.
14. Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика / общ. ред. и сост. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2002. 703 с.

References

1. Losev, A.F. *Na rubezhe epokh: Raboty 1910-kh – nachala 1920-kh godov* [At the turn of the eras: Oeuvre of the 1910 – early 1920], Moscow: Progress-Traditsiya, 2015. 1088 p.

¹⁵ См.: Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика / общ. ред. и сост. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2002. С. 577 [14].

2. Takho-Godi, A.A. *Losev*, Moscow: Molodaya gvardiya, 2007. 534 p.
3. A.F. *Losev i kul'tura XX veka: Losevskie chteniya* [A.F. Losev and the culture of XX century: Losev's readings], Moscow: Nauka, 1991. 221 p.
4. Losev, A.F. *Filosofiya imeni* [The Philosophy of Name], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2016. 672 p.
5. Postovalova, V.I. *Kritika i semiotika*, 2009, issue 13, pp. 41–68.
6. Takho-Godi, E.A. Istoriya odnogo razocharovaniya: pis'ma A.F. Loseva k Yu.M. Lotmanu [The story of one disappointment: A.F. Losev's letters to Yu.M. Lotman], in Losev, A.F. *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The problem of symbol and realistic art], Moscow: Russkiy mir, 2014, pp. 356–373.
7. Stolovich, L.N. *Mudrost'. Tsennost'. Pamyat'. Stat'i. Esse. Vospominaniya: 1999–2009* [Wisdom. Value. Memory: Articles. Essay. Memories: 1999–2009], Tartu; Tallinn: InGri, 2009. 384 p.
8. A.F. *Losev: tvorchestvo, traditsii, interpretatsii* [A.F. Losev: oeuvre, traditions, interpretations], Moscow, 2014. 448 p.
9. Losev, A.F. *Problema khudozhestvennogo stilya* [The problem of artistic style], Kiev: Collegium, 1994. 285 p.
10. *Byulleten' Biblioteki «Dom A.F. Loseva»*, 2013, issue 17. 344 p.
11. Grinbaum, N.S. *Vzglyad v antichnost': Varia* [The Look at antiquity: Varia], Saint-Petersburg: Nestor-Istoriya, 2010. 378 p.
12. Losev, A.F. *Ot Gomera do Prokla: Istoriya antichnoy estetiki v kratkom izlozhenii* [From Homer to Proclus: the History of ancient aesthetics, in brief], Saint-Petersburg: Azbuka, 2016. 352 p.
13. Takho-Godi, A.A. *Voprosy filosofii*, 2011, no. 12, pp. 10–18.
14. Losev A.F. *Ellinisticheski-rimskaya estetika* [Hellenistic-Roman aesthetics], Moscow: Mysl', 2002. 703 p.

А.Ф. ЛОСЕВ

ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИКО-ЛИТЕРАТУРНЫЕ КАТЕГОРИИ В СИСТЕМЕ¹⁶

I. Знак-индикатор, или индикативный знак.

II. Знак иконический.

III. Знак индикативный и одновременно иконический. Но так как это две совершенно разные области, то объединиться они могут только по своему смыслу, т.е. в порядке переносного значения. Другими словами, индикативный знак становится идеей (чего-нибудь), а иконический знак – образом (чего-нибудь).

1) Неравномерное использование образа и идеи.

а) В основе – идея, а образ есть только образ этой отвлеченной идеи: схематическое олицетворение отвлеченной идеи.

б) В основе – образ, но значимый только в меру абстрактной идеи: аллегория.

2) Равномерное использование образа и идеи.

а) Метафора: равномерность в одной плоскости, когда образ и идея имеют одинаковое самодовлеюще-созерцательное значение.

б) Символ: равномерность, но при условии динамически-порождающего новую предметность их единства или тождества, т.е. с указанием уже на новую предметность или, точнее сказать, с порождением некоей новой предметности.

¹⁶ Тезисы не датированы. Расположены в тетради между тезисами от 3 мая 1982 г. и тезисами, датированными 15 февраля 1983 г.

IV. Символ и миф.

1) Атрибутивная мифология.

- а) Объективная (посмертное появление Башмачкина в «Шинели» Гоголя).
- б) Субъективная (разговор Ивана Карамазова с чертом).
- в) Античная (Аполлон и музы в описании собственного художественного вдохновения у поэтов).
- г) Природная (бесы у Пушкина).
- д) Общеисторическая (фараоны и римские императоры как потомки богов; «Железная дорога» Некрасова и «Буревестник» Горького, если только это не просто метафора).

е) Космическая (первичный хаос у Тютчева).

2) Субстанциальная мифология.

- а) Художественно-выраженная (Данте, Мильтон, «Фауст» Гёте, музыкальные драмы Вагнера, музыка Скрябина, Гофман, Э. По, Гоголь, М. Булгаков).
- б) Реально-жизненная (мифология исторически известных религий): священная история, догмат, таинство, обряд и религиозный быт.

[29.4.<19>83]

СПЕЦИФИКА ТЕРМИНОЛОГИИ В «ТИМЕЕ» ПЛАТОНА

(в связи с защитой Т. Бородай 6.05.<19>83)

1) *Кризис дискретной филологии и необходимость концептуальной филологии.*

Великие достижения немецкой классической филологии в XIX–XX вв. и Виламовиц как символ ее распада. Аполлон – бог животноводства и по преимуществу стада. Гефест – не бог огня, но бог ремесла и цивилизации (XX Гом<еровский> гимн). Не Прометей, но Зевс – защитник людей.

2) Формально-логическая неопределенность, но художественно-мифологически цельная фигура демиурга. Хора¹⁷ – вовсе не пустое пространство, но цельный образ материнского начала, куда относятся и много других квалификаций (восприемница эйдосов, кормилица, несущее).

3) Аристотель – формально прогресс в смысле установления дискретной точности понятий, но фактически – полная зависимость от Платона (особенно в учении об уме).

ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ ЯЗЫКОЗНАНИЯ¹⁸

1. Необходимейшие категории, без которых невозможно никакое языкознание.

а) Коммуникация.

¹⁷ Хора – понятие, используемое Платоном в «Тимее».

¹⁸ Тезисы не датированы. Расположены в тетради после тезисов, датированных 21 ноября 1983 г. и заметками, датированными 30 марта 1984 г.

б) Пропозиция: чтобы кому-нибудь общаться с кем-нибудь, необходимо, чтобы существовало приписывание чего-нибудь чему-либо, т.е. предикация.

в) Валентность, т. е. заряженность предикации теми или другими возможностями своего выражения.

г) Сигнификация, т. е. осмысление речевых звуков теми или иными смысловыми установками. Осмысление всей фонетической стихии при помощи сверхфонетической значимости.

Малейшее нарушение хотя бы одного из этих четырех принципов ведет языковедческую науку к полному отходу от языка и к превращению языка в абстрактную систему общих категорий, которые можно применить везде и помимо всякого языка.

2. Типы сигнификации. а) фонематическая, б) силлабическая, в) этимологическая и г) аффиксальная. В этой последней – лексема, или совокупность слогов как неделимое целое. Ее сигнификация, как и везде, есть общий смысловой закон для того или иного множества индивидуальных значений, когда лексема, объединяясь со своей семемой, создает лексику, т.е. общесловарную лексику. Использование же лексики не в ее общей, но в ее логически-категориальной структуре создает части речи. Но кроме этой общелексемной сигнификации имеется еще частнолексемная сигнификация: например, флективная (склонение и спряжение).

3. Путаница и разноречие в языковедческой терминологии объясняются большой неохотой языковедов применять строго продуманные логические категории. Хотя язык не есть логика, это все же коммуникативная логика.

4. Последовательность основных языковых категорий очень проста, если применять здесь общелогические категории, – общего, частного, единичного, или модели и копии, или целого и части.

а) Если получена лексема, то возникает вопрос об ее осмыслении. Но из существующей в данном вопросе терминологии более ясно только разделение на парадигматику, когда имеется в виду отдельная лексема в ее самостоятельности, и на синтагматику, когда имеется в виду соотношение многих лексем. Все остальные термины обычно даются в весьма путаном виде.

б) Лексема в своей самостоятельности, отдельная лексема, или изолированная лексема. Она осмысливается либо в целом, либо в расчлененном виде. Что может быть проще этого? А между тем, от этого разделения зависит ясность многих других категорий.

в) Лексема, взятая в целом и нерасчлененном виде, может рассматриваться в таком же своем целостном состоянии, но также и в своей категориально-логической структуре. От этого зависят два другие очень важные категории: 1) *общелексемная* или общесловарная семантика и 2) *сигнификация частей речи*, или *категориально-логическая* структура лексем.

г) Так же просто разделение и расчленение лексем. И тут тоже такую расчлененную лексему можно рассматривать в свете ее отдельных элементов, т.е. в свете таких ее элементов, вариация которых ведет к вариации и всей расчлененной лексеме. Очевидно, здесь действует *деривация*, деривационная сигнификация (молодой, молодец, молодчик, молодость, молодуха). Это – 1) *деривационная* сигнификация, или сигнификация производных слов.

д) Но ничто не мешает также и эти подчиненные элементы семемы рассматривать самостоятельно, в их собственной категориально-логической структуре. Это 2) *флективная* сигнификация (склонение и спряжение).

е) Наконец, ничто не мешает данную лексему выражать при помощи других лексем, но с сохранением в них общего и исходного значения лексемы. Это – *синонимная* сигнификация (древний, старый, ветхий, античный, архаичный, допотопный).

5. Вся эта система языковедческих категорий построена на понимании языка как пользования пропозициями, а в каждой пропозиции одно, более частное, поясняется при помощи более общего, так что это общее является моделью для своих частных, тем неделимым целым, частями которого являются эти частности. При этом необязательно, чтобы это общее и целое тоже имело свое фонетически выраженное определение. И это очень хорошо, поскольку значимость всякого фонетического элемента сама по себе вовсе не фонетична.

О ПРИМЕНЕНИИ ОБЩЕНАУЧНЫХ ПОНЯТИЙ В ЯЗЫКОЗНАНИИ¹⁹

Доклад на Ленинских чтениях

11 апреля 1986

Против обывательского изолирования лингвистики от всех прочих наук.

1) Общенаучные понятия вне языкознания. Об этом у нас уже целая литература (Готт В.С., Урсул А.Д. Общенаучные понятия и их роль в познании. М., 1975, где дается примерный список общенаучных понятий; Э.П. Семенюк. Общенаучные категории и подходы к познанию. Философский анализ. Львов, 1978, где дается библиография со 150 названиями). Имеются и другие списки этих понятий.

2) Наличие разработки общенаучных понятий в языкознании за последние десятилетия. Таковы, например, понятия, как структура и система, валентность, модель, поле, знак. Список этих общенаучных понятий неизменно растет.

3) Условия возможности целесообразного использования общенаучных категорий в языкознании: а) соблюдение специфики языковой области без чего использование общенаучных понятий может оказаться только бессмыслицей; б) аксиоматическое и выводное, поскольку и всякая наука исходит из определенной области вполне очевидных и не требующих никаких доказательств установок; в) диалектика общего и индивидуального.

4) Языковая специфика – смыслообразительная коммуникация.

5) Аксиомы и выводы.

а) Аксиоматика – использование *элементов* языка и речи (звук, фонема, морфема, лексема, синтагма). б) Выводное – это прежде всего установление структуры каждого элемента и их объединения (например, фонема есть обобщение зву-

¹⁹ Тезисы написаны на отдельных тетрадных листах в клеточку, вложенных в общую тетрадь с тезисами. Сравни публикацию: Лосев А.Ф. О применении в языкознании современных общенаучных понятий // Res philologica: Филол. исслед. М.; Л., 1990. С. 163–170.

ка, но в то же время его смысловое единство, его цельность; также и предложение как та или иная общность, и единство, и цельность предидирования).

6) Диалектика общего и индивидуального, без которой использование общенаучных категорий в языкознании тоже идет к роковым заблуждениям и прежде всего к абстрактной метафизике абсолютного дуализма. Общенаучное понятие должно применяться только как закон для возникновения индивидуального, а индивидуальное только как результат, как проявление и как осуществление общности. История языкознания в этом смысле полна разного рода односторонностей и увлечений, которые вовсе не плохи сами по себе, в своем качестве, но никуда не годятся в своих претензиях на исключительность и на изолированное самодовлеющее функционирование.

7) Задача современного момента – диалектическая связка односторонностей и противоположностей, борющихся между собою в предыдущем.

УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ОПРЕДЕЛЯТЬ ПОНЯТИЕ ЯЗЫКОВОГО ЗНАКА²⁰

1. Система отношений (к означаемой предметности, к значению, к носителю знака и к другим знакам).

2. Система смысловых отношений (смысл предмета есть то, чем он отличается от других предметов, и потому знак предмета всегда есть смысловой знак, а система отношений есть система смысловых отношений).

3. Система отражательно-смысловых отношений (тот факт, что знак несет на себе смысл означаемого им предмета свидетельствует о том, что мы имеем здесь дело не просто со смысловым, но и с отражательно-смысловыми отношениями).

4. Активно-манифестирующая система отражательно-смысловых отношений (ибо иначе знак не давал бы о себе ничего знать, т. е. не был знаком).

5. Контекстуальная система.

6. Система, данная как инвариант предметной информации (иначе знак погрузился бы в ту же самую неразличимую текучесть, в которой погружены и все предметы, покамест они инвариантно не зафиксированы).

7. Итог: Языковой знак есть активно демонстрирующая и контекстуальная система отражательно-смысловых отношений, данная как инвариант предметной информации.

К библиографии.

Коршунов А.М. Теория отражения и творчество. М., 1971.

Материалы к конференции «Язык как знаковая система особого рода». М., 1967.

Подготовка публикации и примечания Е.А. Тахо-Годи

²⁰ Тезисы не датированы, написаны на отдельных тетрадных листах в клеточку, вложенных в общую тетрадь с тезисами, как и предыдущий текст. На основании этого могут быть условно датированы 1986 годом. Лосевские работы 1970-х годов, осмысляющие эту же проблему, вошли в книгу 1982 г. «Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию».

УДК 14:81(47)
ББК 87.3(2)63-8

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ФИЛОСОФСКОГО ЯЗЫКА А.Ф. ЛОСЕВА¹

В.П. ТРОИЦКИЙ

Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»,
ул. Арбат, д. 33, г. Москва, 119002, Российская Федерация
E-mail: vicpetro10.11@mail.ru

Впервые публикуется заключительная часть рукописи А.Ф. Лосева «Учение Аристотеля о трагическом мифе» (датируется не позднее 1921 года), сохранившейся в фонде Архива РАН, Московское отделение. Материал публикуемого отрывка из работы «Учение Аристотеля о трагическом мифе» используется для характеристики философского языка раннего творчества А.Ф. Лосева. В частности, фиксируется самое первое употребление исследователем термина «чтойность» (одного из самых трудных при переводе) – основного понятия в философии Аристотеля. Отмечена также особенность лосевского языка в этой работе, ставшая в дальнейшем, в его первом «восьмикнижии», явной и определяющей, – это выводной, дедуктивный характер большинства ключевых понятий, используемых в философском рассмотрении, и своеобразная модуляция таких дедукций некими базовыми структурами – «чтойности» (при рассмотрении философии Аристотеля) и «эйдоса» (при рассмотрении философии Платона). Указанные особенности предполагаются характеристическими для структуры собственно философского языка А.Ф. Лосева, как состава его тезауруса, так и смысловых связей в нем.

Ключевые слова: аристотелизм, платонизм, «Учение Аристотеля о трагическом мифе», философский язык, дедукция, модуляция, базовые структуры.

TO THE CHARACTERISTIC OF A.F. LOSEV'S PHILOSOPHICAL LANGUAGE

V.P. TROITSKIY

Library of History of Russian Philosophy and Culture «A.F. Losev House»
33, Arbat, Moscow, 119002, Russian Federation
E-mail: vicpetro10.11@mail.ru

Final part of the manuscript of A.F. Losev «Aristotle's doctrine of tragic myth» (dates no later than 1921) which remained in funds of RAS Archive, Moscow department, is for the first time published in this work. The marked part is deleted. Material of the published fragment from work «Aristotle's doctrine of tragic myth» is used to characterize the philosophical language of «early» Losev. Here, in particular, the very first using of the term «чтоyност» is fixed, – one of the most difficult when translating and the basic concept in the philosophy of Aristotle treating «Platonic» component in Aristotelizm. In this early work the main feature of Losev's language is also mentioned. Further, in his famous «eight-volumes» it became obvious and determining: it is output, deductive nature of the majority of the key concepts used in philosophical consideration and a kind of modulation of such deductions by some basic structures of «чтоyност» (considering Aristotle's works) and «eidos» (considering Platonizm).

¹Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 14-03-00376.

The specified features are assumed to be characteristic for the structure of the actual A.F. Losev's philosophical language. Both structure of its thesaurus and semantic relationships in it.

Key words: *Aristotelizm, Platonizm, «Aristotle's doctrine of tragic myth», philosophical language, deductions, modulation, basic structures.*

Начнем с текстологии и необходимой архивной справки. В настоящей работе впервые публикуется и по возможности кратко анализируется заключительная часть статьи А.Ф. Лосева «Учение Аристотеля о трагическом мифе», машинопись которой сохранилась в Архиве РАН (Московское отделение) в фонде Института философии РАНИОН (ф. 355, оп. 2, д. 2, 97 л.; здесь публикуется текст на листах 95–97). В фонде представлены два идентичных экземпляра машинописного текста данной работы, листы бумаги большого формата (А3) в хорошей сохранности, без следов рукописной правки и вставок. Как показывает наш анализ, указанная работа, с некоторыми редакционными изменениями и обширными библиографическими дополнениями, в дальнейшем была введена автором в корпус книги-сборника «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1930), составив основную часть главы «О мифически-трагическом мировоззрении Аристотеля».

Работа не датирована, однако время ее создания может фиксироваться не позднее ноября 1921 года. К этому сроку организовывался открытый конкурс на занятие должностей научных сотрудников Института научной философии (при Московском университете), и А.Ф. Лосев подавал работу «Учение Аристотеля о трагическом мифе» именно к данному конкурсу. Отметим, что названный Институт научной философии – это ранний предшественник современного Института философии РАН. В том же архивном фонде отложились еще два документа от имени того же автора, которые также следует отнести к конкурсу:

1) «ΕΙΔΟΣ и ΙΔΕΑ у Платона» (ф. 355, оп. 2, д. 1, л. 1–19); текст примерно соответствует разделу «Приложения» указанных выше «Очерков...»;

2) «Плотин о числах» (ф. 355, оп. 2, д. 1, л. 21–94); здесь обнаруживается ранняя редакция основной части книги А.Ф. Лосева «Диалектика числа у Платина» (М., 1928), включая перевод трактата Платина «О числах».

Как свидетельствуют протоколы заседаний Совета Института научной философии под председательством Г.Г. Шпета (ф. 355, оп. 1, д. 2, л. 14–19, заседания с 21 ноября 1921 г. по 26 декабря 1921 г.), А.Ф. Лосев в научные сотрудники Института избран не был.

При публикации цифрами в прямых скобках воспроизведена пагинация документа, в ломаных скобках помещены конъектуры публикатора. Подчеркивания переданы полужирным шрифтом, а слова в разрядку – курсивом.

Говоря о содержании публикуемой работы, мы не будем касаться тем собственно аристотелеведения, которым эта статья А.Ф. Лосева посвящена. Выбранный для публикации отрывок из ранней работы философа, как нам представляется, в сжатом виде презентует основные стилевые черты философского языка самого автора – в том именно виде, как этот язык развивается, во всей красе и разнообразии применений, в известном «восьмикнижии» 1927–1930 годов.

Прежде всего, текст автора строго и последовательно *структурирован*, так что общее терминологическое поле философского высказывания предстает здесь в виде многоярусной *иерархической системы*: понятия всегда используются с пониманием и прямым указанием степени вложенности, а всякое базовое понятие или категория, лежащие в основании иерархии, описываются по всем основным смысловым составляющим или моментам.

В этой системе все ключевые понятия даются во взаимосвязи и *последовательно дедуцированы*. Например, в данной работе А.Ф. Лосева устанавливается связанная понятийная цепочка: чтойность – подражание как творчество чтойностей – интеллигенция мифа – миф – трагический миф – основные моменты трагического мифа (перипетия, узрение, пафос, страх, сострадание, очищение) – структура единства трагического мифа.

Всегда *выделяется основание* понятийно-категориальной иерархии. В данном разборе общих черт мировоззрения Аристотеля (именно этой громадной проблемы, а не частного вопроса о дефиниции трагедии в рамках аристотелевской «Поэтики») таковым основанием предстает «чтойность». Для самого Лосева представление о чтойности выступает ключевым в понимании подлинной органичности соединения аристотелизма и платонизма. Заметим также, что при анализе собственно платонизма и последующих неоплатонических философских систем А.Ф. Лосевым в качестве такого основания для понятийно-категориальной иерархии справедливо избирается *эйдос* и его структурно-логические модификации.

Предметом специального анализа становится *структура* таким образом выделенного *основания*. В работе «Учение Аристотеля о трагическом мифе» подробно рассматриваются и прослеживаются (по всему корпусу трактатов Аристотеля) основные свойства и качества *чтойности*, чтобы в итоге определить ее в своеобразной – почти алгебраической по форме и строгости описания – итоговой формуле: «1) умно-созерцаемая 2) индивидуальная 3) общность 4) тождества логического и алогического, данная как 5) энергично 6) целостное выявление 7) потенциально сущего 8) смысла 9) субстанциальности» (см. ниже в публикуемом отрывке).

Понятийно-категориальное основание (здесь – *чтойность*) со своей внутренней структурой выступает в данном философском рассмотрении как модель или *своеобразный модуль*, за особенностями и свойствами которого неуклонно следуют все производные (дедуцируемые в рассмотрении) философские понятия и представления. Таким образом, основными «моментами» *чтойности*, как показывает А.Ф. Лосев, *модулируется* само строение «трагического мифа», по Аристотелю (в частности, шесть его «моментов»), и сама пространственно-временная структура такого мифа (объем, единство действия и три «момента» его темпоральной структуры).

Описанные выше структурно-логические свойства философского языка А.Ф. Лосева, наглядно демонстрируемые на примере работы «Учение Аристотеля о трагическом мифе» (даже в пределах небольшого ее фрагмента), позволяют характеризовать словарь, или *тезаурус, этого языка* как построенный по *дедуктивно-моделирующему принципу*.

Отметим также важность самого термина *чтойность*. В данной работе А.Ф. Лосев, по всей видимости, впервые его ввел и использовал. Известная проблема сложности перевода греческого оборота τὸτῆν ἐῖναι (букв. «бытие тем, что было»), одного из центральных терминов аристотелевской метафизики, вполне разрешена у Лосева. Лосевский выбор в пользу *чтойности* заметно содержательнее и лаконичнее, чем громоздкие попытки буквальной передачи («бытие тем, что было», «бытие-тем-самым» и т.п.) или принятый в советских переводах Аристотеля вариант «суть бытия», скорее уводящий в сторону от подлинного содержания. Неслучайно в современной русскоязычной литературе по античной философии термин *чтойность*, можно с уверенностью констатировать, закрепился.

УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ТРАГИЧЕСКОМ МИФЕ

А.Ф. ЛОСЕВ

[95] <...>Теперь наступил момент обозрения всего пройденного нами пути и сведения полученных результатов в немногие тезисы.

Вероятно, я мало сказал нового, излагая и интерпретируя общеизвестные учения Аристотеля, разрабатывавшиеся до меня тысячами больших и малых исследователей. Но мне хотелось сделать то, на что обычно исследователи обращают весьма мало внимания. Я задался целью понять, что такое трагедия в *мировоззрении* Аристотеля, а не только в «Поэтике», где учение о трагедии дано только с описательно-технической точки зрения. Для этого пришлось пересмотреть заново почти все основные проблемы аристотелизма и дать на них определенный ответ, – конечно, исключительно в целях интересующей нас работы. Полученные результаты можно было бы представить в виде следующей сводки.

I. Логика мифа.

1. Миф, с логической точки зрения, как и всякий полный предмет мысли, есть *чтойность*.

2. Чтойность есть 1) умно-созерцаемая 2) индивидуальная 3) общность 4) тождества логического и алогического, данная как 5) энергийно 6) целостное выявление 7) потенциально сущего 8) смысла 9) субстанциальности.

3. Чтойность осуществляется в эмпирических фактах через «подражание» ей этих последних. Подражание есть, таким образом, творчество чтойностей и представляет собою внутренне-организующую смысловую силу вещи.

4. В применении специально к трагическому мифу необходимо сказать, что, ввиду всего вышеизложенного, этот миф есть «подражание действию» и жизни, а не людям и не характерам.

[96]

II. Интеллигенция мифа.

1. Подобно тому как существует энергийная чтойность каждой вещи, существует энергийная чтойность и всего мира, являясь смысловой картиной всех возможных судеб космоса, прошлых, настоящих и будущих.

2. Будучи универсальной первой энергией мира, эта чтойность, порождая сама себя, должна и мыслить сама себя. Она есть чистейшая энер-

гия ума, устремленного на самого себя и любящего самого себя; она – самодовлеющее блаженство вращающейся в себе умной вечности. Она – интеллигенция.

3. Эмпирически это значит, что космос есть величайшее произведение искусства, в высших своих сферах состоящее из тончайшей огненной (или эфирной) материи, насквозь пронизанной умом и смыслом. Звезды – блаженные умные силы.

4. Но космос не везде таков. Он – иерархия нисходящих ступеней блаженного покоя перво-ума, причем Подлунная – царство случайности, суеты, страдания, необходимости. Космос, таким образом, содержит в себе трагическую основу. Трагедия – только об этом трагическом космос и говорит.

5. Трагический миф, отсюда, необходимо содержит в себе шесть основных моментов своего развития, из которых первые три суть живописание отрыва от блаженной жизни ума, а вторые три – живописание возвращения к ней. а) **Перипетия** есть цепь событий, переходящих одно в другое и дающих картину отпадения и пребывания в отпадении.) **Узрение** есть опознание отпавших сфер бытия с точки зрения основных, неотпавших. с) **Пафос** есть потрясение «нормального», «пространственно-временного» плана жизни (напр., субъекта) в моменты максимального напряжения трагического отпадения, <d>) **Страх** есть оценка отпадения с точки зрения невинной перво-стихии ума, и е) **сострадание** есть оценка мира, пребывающего в сфере или в результате отпадения, – с той же точки зрения. <f>) **Очищение** есть оценка отпавших сфер бытия, возвращающихся к утерянной цельности и блаженству.

III. Пространственно-временная структура мифа.

1. Будучи воплощением чуждого, трагический миф должен представлять собою нечто совершенно определенное и оформленное, как [97] того требует лежащая в основе его чуждость. Это значит, что трагический миф имеет определенный *объем*, имманентно присущий сущности изображаемых событий.

2. Чуждость есть специфическое единство, раскрываемое в отличие от всяких других типов единства, и, прежде всего, это не есть единство эмпирических процессов соответствующей вещи. Параллельно с этим трагический миф есть *единство*, прежде всего, *действия*, но не людей, не характера и т.д.

3. Наконец, чуждость есть определенная координированная раздельность. Это значит, что трагический миф имеет также *начало*, *середину*, *конец*, из которых каждое является таковым не по внешнему своему положению в пьесе, но по имманентному присущию его сущности самих происшествий. <Конец документа>

Публикация В.П. Троицкого

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

УДК 27-9
ББК 86.37-3

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ¹**Предисловие**

На протяжении многих веков европейская философия находилась под существенным влиянием христианского учения и христианской церкви. Только с XVIII в. возникла тенденция не просто к обособлению философии от христианства и от религии как таковой, но даже к отрицанию значения религиозных представлений для философии. Усиление этой тенденции привело на протяжении двух столетий к естественному результату: большинство современных философов не считают себя связанными с религиозными идеями, причем этот процесс изображается как «прогресс», поскольку он интерпретируется как освобождение философии от «диктата» религии и достижение ею своей окончательной и «свободной» формы, отвечающей ее сущности.

Нельзя отрицать, что возникновение этой тенденции в XIX в. имело под собой веские основания. Церковное учение на протяжении столетий ограничивало свободу философской мысли с помощью непреклонных требований догматической правильности. Великие европейские мыслители никогда не считались с этими искусственными ограничениями и протестовали против самого желания подчинить философскую мысль внешним для нее целям. Однако означает ли это, что философия вообще должна порвать связи с религией и видеть в ней только препятствие для полноты раскрытия человеческой свободы? Вновь обратившись к авторитету великих мыслителей прошлого, мы найдем однозначный ответ на этот вопрос: философия, полностью порвавшая с религией и не несущая в себе религиозных представлений, вообще недостойна своего имени и не отвечает своей сущности. Главная задача философии заключается в том, чтобы помогать человеку осознавать его *абсолютность и бесконечность*, раскрывать *бесконечное измерение* его бытия. Но постижение бесконечной сущности человека, ведущее к практической реализации этой сущности в мире, – это и есть *религиозность, понятая в самом общем и самом естественном для фило-*

¹ Журнал «Соловьёвские исследования» начинает публикацию монографии И.И. Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники». В четвертом номере за 2016 г. публикуется первая глава монографии; в двух следующих номерах будут напечатаны вторая глава («Апокриф Иоанна») и третья глава («Евангелие от Филиппа»). Монография публикуется в дискуссионном порядке. Не во всем соглашаясь с автором, редколлегия признает насущную необходимость обсуждения поднимаемых в монографии проблем на страницах журнала. – *Ред.*

софии смысле. Отвергая какую бы то ни было связь с религией, философия отрицает существование указанного бесконечного измерения в человеке, но это означает, что она понимает человека как конечное существо, подчиненное тем же законам, что и вся природа. Это приводит к тому, что человек перестает понимать себя, утрачивает чувство своей *сверхприродности*, начинает рассматривать себя как природный «механизм» (или как «суперкомпьютер», в современной терминологии). Тем самым он утрачивает представление о высших целях своего бытия и о смысле своей жизни.

Именно это происходит в современном мире. Кризис цивилизации, утратившей понимание подлинных целей своего существования, одновременно есть кризис самого человека, не осознающего себя как абсолютное, бесконечное существо. И это во многом связано с кризисом философии, которая перестала быть высшим и важнейшим знанием о человеке и стала необязательным дополнением к науке.

Таким образом, отречение философии от своей сущности наиболее явно проявляется именно в отрицании ее связи с религией. Но задумаемся еще раз, почему многие серьезные европейские мыслители вели борьбу против попыток религии повлиять на философскую мысль. Ответ заключается в раскрытии неоднозначности самой религии, самого христианства. Христианская церковь на протяжении веков навязывала мнение о том, что только она является наследницей Иисуса Христа и «владелицей» его учения, что ее бесконечная борьба с различными отклонениями от догматического учения имеет целью только одно – сохранить чистоту того Откровения, которое принес Иисус Христос. В этом убеждении заключается то *радикальное искажение* европейского мировоззрения, которое, сохраняясь на протяжении многих веков, привело к тому, что вся наша цивилизация оказалась глубоко ущербной в своих основаниях. Только в XX в., когда было обнаружено большое количество древних текстов, показывающих, насколько сложными и многообразными были представления первых христиан, мы смогли правильно понять, что на самом деле является подлинным, а что поддельным и ложным в христианской традиции.

Но даже не имея тех свидетельств прошлого, которые имеем мы, многие мыслители прошлых веков осознавали неоднозначность христианского движения, наличие в нем очень разных по сути, противоположных по своему смыслу тенденций; правда о подлинном содержании христианского Откровения жила, несмотря на все гонения и преследования. Впервые в истории философии решился прямо высказать ту мысль, о которой догадывались очень многие, Иоганн Готлиб Фихте. «По нашему мнению, – заявил Фихте, – существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство *Евангелия Иоанна* и христианство *апостола Павла*, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно *Лука*»². Только Евангелие от Иоанна Фихте считал выражением *истинного христианства*, истинного учения Иисуса Христа, а осталь-

² Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск, 2000. С. 102.

ные памятники – следствием искажения этого учения. Суть этого искажения – внесение в учение Иисуса элементов иудаизма, прежде всего идеи радикальной греховности человека, из-за чего человек превращается в несовершенное существо, отдаленное от Бога. Именно ложное, искаженное христианство, к сожалению, восторжествовало в истории под именем христианской церкви.

Тем не менее подлинное христианство не исчезло; оно жило и развивалось, несмотря на все преследования, лишь изредка прорываясь на поверхность общественной жизни в виде массовых ересей. Однако вовсе не эти эпизодические проявления были главным в его существовании; главной формой существования подлинного христианства была *европейская философия*, точнее, не вся философия, а только одна, но очень влиятельная ее традиция – *традиция мистического пантеизма*, основанная на представлении, что мир и человек постоянно пребывают в Боге и никаким образом не могут «уйти» от своего тождества с Богом.

Роковое разделение двух версий христианского движения произошло во II в., когда лидеры только-только оформившейся церкви осознали, что возвышенное учение Иисуса Христа слишком сложно для простых людей, трудно для реализации в земной жизни и совсем не годится для целей властного господства над миллионными массами. Ведь Христос учил тому, как человек может стать совершенным, божественным существом, причем не где-то «на небесах», а непосредственно в земной жизни, и наиболее ясно это выражено в главном из *подлинных* памятников древнего христианства – в Евангелии от Иоанна. Для своих целей церковь решила совместить новое учение со старым, с иудаизмом, позаимствовав из него такие «полезные» для земных властителей религиозные представления, как идея первородного греха, идея церкви как спасающей инстанции, идея Страшного Суда как постоянной угрозы для грешных людей, а также саму концепцию «религии закона», разделяющей людей на управляющих и управляемых.

Возникшее таким образом *ортодоксальное христианство*, обладая гораздо более мощной организацией и гораздо большей «волей к власти», чем все остальные группы христиан, очень быстро подчинило себе все христианское движение и в конце концов начало гонения на тех, кто продолжал исповедовать учение Иисуса Христа в его первоначальной чистоте. Эти христиане, сохранившие верность своему Учителю, были названы «гностиками» и объявлены главными врагами «торжествующей» церкви. Поскольку учение Иисуса Христа в III–IV вв. уже обрело развитую философскую форму, борьба с «гностиками» перешла также и в сферу идей, причем, в отличие от сферы общественной жизни, здесь церкви так и не удалось одержать над своими противниками окончательной победы. В результате уже вся история средневековой философии предстает как борьба двух идейных тенденций – той, что развивала ортодоксальное учение церкви, и той, что была основана на подлинном учении Христа и давала оригинальное философское развитие этому учению.

Христианские представления, во всей их неоднозначности, оставались основанием философии на протяжении столетий, поэтому вообще *вся история европейской философии* (от II в. до наших дней) в своей сущности есть борьба традиции мистического пантеизма, основывающейся на неискаженном учении Иисуса Христа, с различными течениями, отрицающими значение этой универ-

сальной философской традиции: прежде всего с течениями, основанными на ортодоксальном христианстве, а также и с возникшими в эпоху Просвещения антирелигиозными направлениями, которые стали побочным результатом существования самого ортодоксального христианства. Ведь деятели Просвещения исходили из идеи, характерной для ортодоксального христианства, – о наличии непреодолимой дистанции между Богом и тварным миром, к которому принадлежит человек. Естественным итогом такого представления является мысль о том, что в своем земном бытии человек вообще может не считаться с Богом (с мировым «часовщиком»), поскольку ни существование Бога, ни его несуществование не отражается существенным образом на нашем бытии.

При таком понимании истории философии в ней можно обнаружить два важнейших переломных момента. Первый – это эпоха Возрождения, когда кризис христианской церкви, изменившей заветам своего основателя, стал настолько очевидным, что родилось влиятельное движение за возвращение цивилизации к подлинному христианству, а человека – к своим подлинным целям на этой земле. Возрождение стало самой великой эпохой в истории Европы именно потому, что в течение некоторого времени подлинное христианство стало основой культурного развития и то богатство культурных достижений, которое всего за полтора столетия произвело Возрождение, является наглядным свидетельством плодотворности и непреходящей значимости учения Христа для европейской цивилизации.

Однако Возрождение потерпело историческую неудачу, церковь в очередной раз победила, а европейская культура вновь была поставлена в жесткие рамки догматического христианства. Соответствующая «контрреволюция» произошла и в философии. Философия вернулась в русло ортодоксального христианства, хотя уничтожить свое собственное порождение, атеистические учения, церковь уже не могла, разрушительная работа материалистических и позитивистских учений продолжилась и в конце концов привела к естественному результату: в наши дни европейская философия практически прекратила свое содержательное существование.

Рационалистическая модель человека, порожденная философией XVII–XVIII вв., была удивительно похожей на средневековое представление о человеке: в обоих случаях человек оказывался несущественной частью бытия и не имел никаких значимых целей в мироздании. Такое «средневековое» принижение значения человека вызвало реакцию наиболее проникательных немецких мыслителей конца XVIII – начала XIX в., в результате возникло философское движение, которое в гораздо более зрелой форме повторило деяние эпохи Возрождения – оно восстановило в правах главные принципы неисказенного учения Иисуса Христа и именно на их основе дало новый философский образ человека. Особое значение здесь играл основатель этого движения И. Кант. Вряд ли его можно в той же степени, как других великих мыслителей Европы, назвать *христианским* мыслителем, и тем не менее именно он сделал самый важный шаг для нового возрождения подлинного христианства в философии. Его прямому наследнику Фихте было гораздо проще сделать последний шаг на этом пути и ясно сформулировать саму мысль о необходимости выбора между истинным и ложным христианством.

Об этой же необходимости преодолеть исторические наслоения лжи и вернуть христианству его утраченную чистоту писали и великие русские мыслители той эпохи – Ф. Достоевский, Л. Толстой, Вл. Соловьев. Особенно показательным утверждение Соловьева о кризисе «средневекового мирозерцания»: как никто другой, он понял, что даже в конце XIX в. официальное христианство оставалось «средневековым», т. е. катастрофически не соответствовало требованиям истории и культуры, не соответствовало мировоззрению человека новой эпохи. Основываясь на идеях своих великих предшественников (Фихте, Герцена и Достоевского), Соловьев дал удивительно жесткий, но предельно правдивый очерк того радикального искажения великого учения Иисуса Христа, которое произошло в истории Европы: «При Константине Великом и при Констанции к христианству привалили языческие массы не по убеждению, а по рабскому подражанию или корыстному расчету. Явился небывалый прежде тип христиан притворных, лицемеров. <...> Прежнее действительно христианское общество расплылось и растворилось в христианской по имени, а на деле – языческой громаде. <...> Большинство новообращенных хотело, чтобы все оставалось по-старому. Они признали истину христианства как внешнего факта и вошли с ним в некоторые внешние формальные отношения, но лишь с тем, чтобы их жизнь оставалась по-прежнему языческой, чтобы мирское царство оставалось мирским, а Царство Божие, будучи не от мира сего, оставалось бы и вне мира, без всякого жизненного влияния на него, т. е. оставалось бы как бесполезное украшение, как простой придаток к мирскому царству»³. Эта ситуация оставалась неизменной во все последующие века «христианской» Европы, из-за чего, как с горечью констатирует Соловьев, в последние века Дух Христов действует не столько через церковь, сколько через людей, «не верующих в Него»⁴.

Опираясь на наследие Достоевского, Соловьев говорит о необходимости перехода от исторического «храмового» христианства, почти не влияющего на личную и общественную жизнь людей, к христианству *вселенскому*, которое «должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие»⁵.

Полтора столетия европейской истории – с начала XIX до середины XX в. – стали идейным повторением такой же по длительности эпохи XV – первой половины XVI в., новым и последним периодом философского и культурного расцвета европейской цивилизации, возвратившим к жизни дух эпохи Возрождения. Но все-таки историческое содержание новой эпохи было совсем другим; деятели Возрождения могли с оптимизмом смотреть в будущее, поскольку глобальный кризис цивилизации еще только начинался и еще можно было верить в его преодолимость. Думающие люди XIX столетия уже не могли быть слишком большими оптимистами: многовековое господство ложного христианства привело цивилизацию к состоянию, которое было чревато окончательной катастрофой. Поэтому величайшие мыслители неклассической традиции, такие как

³ Соловьев В. С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 342–344.

⁴ Там же. С. 349.

⁵ Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Там же. С. 302–303.

Достоевский и Ницше, в большей степени выступали как критики современного состояния дел, чем как пророки нового расцвета цивилизации. Но за их критикой все-таки важно увидеть позитивное представление о будущем, их веру в это будущее. И если правильно понять их исторические прозрения, можно понять единство их устремлений; и тогда «атеист» Ницше предстанет таким же преданным последователем Иисуса Христа, как и его русские «оппоненты» Ф. Достоевский, Л. Толстой и Вл. Соловьев.

Особо нужно сказать о роли Анри Бергсона в том «восстановлении» подлинного христианства, которое произошло в философии второй половины XIX – начала XX в. Формально Бергсон нигде прямо не говорит о своей приверженности христианскому мировоззрению, в его трудах мы находим только критику традиционного, ортодоксального христианства и его неизменной философской основы – христианского платонизма. Но по отношению к Бергсону справедливо приведенное выше суждение Соловьева (об этом же писал Лев Толстой в книге «В чем моя вера?»): в новую эпоху, начавшуюся в середине XIX в., наиболее верными наследниками Христа чаще всего оказывались те, кто был холоден к традиционному христианству или даже отрицал его. В своей последней книге «Два источника морали и религии» Бергсон не боится прямо назвать свою философию религиозной и даже мистической, он ставит своей главной целью выразить философски строго (насколько это возможно) то универсальное религиозное мировоззрение, без которого не может жить ни отдельный человек, ни человечество. И, конечно, в этом универсальном религиозном мировоззрении мы узнаем подлинное учение Иисуса Христа, живое и плодотворное в XX в. так же, как и во II в.

К сожалению, Бергсон оказался одним из последних великих мыслителей, прямо признающих зависимость своей философии от универсального религиозного мировоззрения, наиболее полно раскрывшего себя в первохристианстве. Очень похожую систему идей после Бергсона развивал М. Хайдеггер, однако в его философии увидеть черты подлинного христианского учения уже достаточно трудно, он, скорее, играет с христианскими принципами, чем по-настоящему верит в них, поэтому его роль в истории двойственна: являясь законным представителем последней великой эпохи европейской философии, он одновременно выступает в качестве одного из тех, кто задает тенденцию к нигилистической критике прошлого, которая, развившись в форму «постмодернизма», приведет европейскую мысль всего лишь через полстолетия к полному краху.

По-настоящему глубоко восприняли религиозные традиции философии XIX в. только русские мыслители Серебряного века, только в русской философии подлинное христианство заняло достойное место в философии – стало абсолютным основанием всех философских построений. Здесь были осуществлены совершенно разные варианты разработки исходных принципов христианства: и с использованием подходов, характерных для самых древних форм философствования, аутентично воспроизводящих идеи раннехристианской мысли (в трудах Л. Карсавина), и в рамках самых современных тенденций философского исследования, таких как феноменология и экзистенциализм (в трудах С. Франка и Н. Бердяева). Именно по отношению к русской философии Серебряного века

оказалось верным пророчество Достоевского (в Пушкинской речи) о том, что русский народ в наибольшей чистоте сохранил подлинный лик Христа, – под «народом», правда, здесь приходится иметь в виду лучших представителей культурной элиты, сам народ оказался не слишком предан христианским идеалам, как показали события большевистской революции и Гражданской войны.

Окончательная катастрофа европейской цивилизации, связанная со Второй мировой войной, прервала те процессы в культуре и философии, которые происходили с начала XIX в. Вторая половина XX в. открыла совершенно новую эпоху европейской истории; по прошествии нескольких десятилетий становится понятным, что она ведет не к возрождению, а к окончательному угасанию западной цивилизации. И наиболее наглядно это угасание проявляется в исчезновении великой европейской философской традиции. Только в России философия сохраняет свою приверженность традициям прошлого, и происходит это благодаря возрождению дореволюционной религиозной философии, которая остается единственной силой, способной противостоять разрушительным тенденциям, порожденным постмодернизмом.

Если на Западе великое культурное прошлое Европы все в большей степени подвергается забвению – оно больше ничего не значит для современных европейцев, то в России наша великая культурная история, в единстве с великой культурой Европы, остается действенным фактором современной жизни; чем пристальнее мы всматриваемся в прошлое, тем с большим оптимизмом мы строим планы на будущее. Именно прошлое, очищенное от лжи и понятое во всем своем величии, является тем фундаментом, на котором можно уверенно созидать будущее. И главным камнем в том фундаменте, на котором можно будет строить будущую содержательную философию и будущую творческую культуру, является *подлинное христианство*, которое, наконец, стало явным после многих веков замалчивания и искажений.

ГЛАВА 1. КАНОНИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ И ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФОМЫ

1.1. Маркион и проблема исходных текстов христианства

Чтобы разобраться в том, что было подлинным и основополагающим, а что вторичным и даже сфальсифицированным в раннем христианстве, нужно обратить внимание на одно принципиальное событие, которое произошло немногим более чем через 100 лет после смерти Иисуса Христа. Около 140 г. в Рим приезжает Маркион, сын епископа Понта, ставший к тому времени богатым судовладельцем. Согласно сохранившимся свидетельствам, Маркион был изгнан из родного города своим отцом за то, что слишком вольно трактовал основы христианского учения, а кроме того, и за то, что развратил деву (!). Обе части этого свидетельства выглядят не слишком достоверными, очень похоже, что все это было придумано позднее ради того, чтобы доказать изначальную порочность натуры Маркиона и неслучайность тех событий, которые произошли по-

зднее. Если эти более поздние события интерпретировать в пользу, а не против Маркиона, то свидетельство о его ранних «прегрешениях» дает дополнительное доказательство недобросовестности его критиков. Тем не менее никто не оспаривает тот факт, что в момент прибытия в Рим в 140 г. Маркион обладал христианскими убеждениями; поэтому его вступление в римскую христианскую общину выглядит вполне естественным поступком, какие бы дополнительные цели он при этом ни преследовал. Тертуллиан (III в.) и Епифаний Кипрский (IV в.), критиковавшие Маркиона, утверждали, что его цели были достаточно корыстными – стать епископом, т. е. одним из руководителей общины, но это утверждение трудно считать объективным, основанным на каких-то убедительных свидетельствах, сохранявшихся через десятки лет после самих событий.

Через некоторое время (до 144 г.) Маркион публично выступил против пресвитеров римской общины христиан, которая тогда была только одной из многих христианских церквей, обвиняя их в искажении учения Иисуса Христа, т. е. в уклонении от того, что он сам считал основой и сутью этого учения. В доказательство своей точки зрения он предъявил две древних рукописи, привезенных им с Понта: 10 Посланий ап. Павла (без посланий к Тимофею, к Титу и к Евреям), так называемый Апостол, и евангелие, которое он называл Евангелием Господним, во многом совпадающее с известным нам Евангелием от Луки. Результатом возникшего конфликта стало исключение Маркиона в 144 г. из римской общины, после чего он создал альтернативную христианскую церковь и стал детально разрабатывать свое собственное учение, которое считал *истинной* интерпретацией учения Иисуса Христа. В последующей христианской традиции (с III в.) Маркиона было принято считать злостным еретиком, который не просто искажил «правильное» (якобы уже установленное единой христианской церковью) учение, но даже дошел до подлинного «святотатства» – переписал древние христианские памятники, 10 посланий ап. Павла и Евангелие от Луки, с той целью, чтобы они в большей степени соответствовали его собственному учению.

Чтобы правильно понять суть произошедших тогда событий, необходимо иметь в виду, что все обстоятельства этой истории мы знаем только от весьма ангажированных борцов с ересями (в первую очередь от Тертуллиана и Епифания), которые писали свои сочинения через много десятков лет после самого события (книга Тертуллиана «Против Маркиона» была написана после 208 г., а «Панарион» Епифания примерно в 374–378 гг.).

Нужно напомнить, что ни в эпоху создания этих критических сочинений, ни тем более во время деятельности самого Маркиона еще не было общепринятой системы догматов, точно так же как не было канона текстов, на которые можно было опираться при интерпретации христианского учения. Именно в этом состоит самая большая проблема для каждого, кто пытается беспристрастно понять суть расхождений между Маркионом и руководителями римской церкви. Все позднейшие авторы, писавшие об этом, исходили из того, что во время выступления Маркиона в Риме уже существовали – и не только существовали, но были широко распространены – все известные нам новозаветные памятники, прежде всего четыре евангелия и Послания ап. Павла. Это мнение позднее (начиная с XIX в.) подкреплялось общепринятой датировкой времени создания евангелий: три си-

ноптических – в 50–70-е годы I в., Евангелие от Иоанна – в конце I – начале II в. Но в этом убеждении и заключается тот стереотип понимания, который радикально препятствует достижению исторической правды и который *ни на чем не основан*, хотя его пытаются сделать «бесспорным» с помощью бесконечного ряда абсолютно тенденциозных исследований, авторы которых заранее принимают за истину то, что они как будто бы хотят «доказать».

На самом деле не существует достаточно веских оснований для утверждения, что в первой половине II в. среди христиан уже были широко известны все четыре евангелия, входящие ныне в Новый Завет. Наиболее веское возражение против слишком ранней датировки канонических евангелий заключается в том, что ни в Посланиях ап. Павла, написанных в 50-е гг. (это, безусловно, первые письменные памятники христианства), ни в посланиях других апостолов, включенных в Новый Завет, нет ссылок на высказывания Иисуса Христа, хотя довольно много ссылок на Ветхий Завет. Это означает, что сама традиция собирания логий (высказываний) Христа и фиксации событий его жизни укрепилась не раньше конца I в.⁶ Иустин Римский в своих «Апологиях», написанных около 150 г., уже цитирует слова Христа, но при этом он ссылается не на евангелия, а на логию, и, кроме того, он на равных использует и те высказывания, которые мы знаем по каноническим евангелиям, и те, которые вошли в апокрифические памятники⁷. Это означает, что в середине II в. евангелия еще только складывались в известной нам форме. Впервые фиксирует четыре канонических евангелия, в противоположность всем прочим текстам, Ириной Лионский в своем сочинении против еретиков, написанном около 180 г. Очень важно отметить, что это происходит *после* выступления Маркина, когда римская церковь осознала, что ее идеологические «новшества» уже замечены и начинают встречать противодействие. Это означает, что единственным твердо установленным фактом, на который можно опираться в догадках и размышлениях на эту тему, является как раз история Маркина. Благодаря тому, что критики Маркина (Тертуллиан и Епифани) обильно цитировали его Евангелие Господне и постоянно сопоставляли его с *существовавшим в их время* (т. е. в III–IV вв.) Евангелием от Луки, Маркионово евангелие удалось с достаточной полнотой восстановить. Частично удалось восстановить и те варианты текстов Посланий ап. Павла, которые имел Маркион (впервые это сделал Адольф фон Гарнак⁸); они также не совпадают с каноническими текстами этих же Посланий в Новом Завете.

Таким образом, мы не знаем достоверно, какие из новозаветных памятников были известны в середине II в., но точно знаем тексты, которые в 140-е гг. Маркион предъявил римской общине – Евангелие Господне, являющееся сокращенной версией известного нам Евангелия от Луки (самое большое различие заключается в том, что в Евангелии Маркиона отсутствуют три первые и половина четвертой главы Евангелия от Луки, повествующие об иудейском происхождении Иисуса Христа и Иоанна Крестителя), и 10 Посланий ап. Павла, в су-

⁶ См.: Ленцман Я. А. Сравнивая евангелия. М., 1967. С. 21–22.

⁷ Там же. С. 25.

⁸ См.: Harnack A. v. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1921. Beilage III.

щественно иной редакции, чем те, которые входят в Новый Завет (два послания к Тимофею и послания к Титу и к Евреям, входящие в Новый Завет, являются явно подложными, их в собрании Маркиона не было).

Еще раз нужно подчеркнуть, что нет никаких оснований *однозначно* утверждать, что в это же время существовало Евангелие от Луки и Послания ап. Павла в современных редакциях. С равной степенью вероятности можно и утверждать, и отрицать это. Безапелляционное утверждение критиков Маркиона о том, что он отредактировал уже имеющиеся новозаветные тексты, не является объективным свидетельством, поскольку существование этих текстов в III–IV вв. вовсе не доказывает их существование в первой половине II в. Нет ничего невероятного в предположении, что известные нам тексты Евангелия от Луки и Посланий ап. Павла появились *после* выступления Маркиона, в качестве своеобразного «ответа» на это выступление. Эта гипотеза, уже давно выдвинутая в исследовательской литературе, имеет под собой весьма веские аргументы, их теперь и необходимо рассмотреть.

Борцы с ересями в III–IV вв. утверждали, что Маркион якобы сократил уже имевшееся в его время Евангелие от Луки с той целью, чтобы оно лучше соответствовало его интерпретации учения Иисуса Христа, в этой интерпретации одним из главных пунктов было отрицание Ветхого Завета и иудаизма как религии низшего, немилосердного Бога-Демиурга. Поскольку в настоящее время мы имеем и текст Евангелия от Луки, и восстановленный текст Евангелия Господня, предъявленный римской общине Маркионом, мы можем объективно и непредвзято, не опираясь на тенденциозное мнение древних борцов с ересями, сравнить эти тексты, чтобы понять, можно ли рассматривать Евангелие Господне как сокращенный и отредактированный вариант Евангелия от Луки.

Такой чисто текстологический анализ, оставляющий в стороне все традиционно принимаемые предпосылки, был проделан впервые более ста лет назад американским исследователем Чарльзом Уайтом. Его рассуждения и вводы кажутся настолько убедительными и аргументированными, что представляется невероятным продолжающееся господство в умах историков и библеистов стереотипа о «еретике» Маркионе, осуществившем злостное «искажение» Евангелия от Луки. Сравнивая тексты двух евангелий, Уайт констатирует, что почти во всех случаях расхождений текст Евангелия от Луки пространнее, чем текст Евангелия Господня (36 случаев против 6 обратных, не считая отсутствия трех с половиной глав), причем дополнительные слова, содержащиеся в Евангелии от Луки, чаще всего *не имеют никакого содержательного значения*. Появление таких дополнительных слов в историческом бытовании любой древней рукописи совершенно естественно: ведь рукописи священных текстов переписывали глубоко верующие люди, которые сопереживали описываемым событиям, и в своем эмоциональном состоянии они незаметно для себя добавляли слова и выражения, более конкретно описывающие и разъясняющие ситуацию.

В последующие века, по мере укрепления христианской церкви и возрастания ее богатства, воспроизведением священных памятников стали заниматься профессиональные переписчики в специальных монастырских мастерских, и даже в этом случае ошибки были далеко не редки. Но в I–II вв., когда христиан-

ские общины были не столь многочисленны и не обладали соответствующими ресурсами и кадрами, искажение текстов при переписывании было совершенно естественным⁹. Нужно также иметь в виду, что на самом раннем этапе традиция передачи речений Иисуса и историй о нем была устной, что многократно увеличивает вероятность незаметных искажений; поэтому появление к середине II в. существенно различных версий одного памятника было совершенно естественным и без сознательного вмешательства чьей-то корыстной воли (как это предполагается в отношении Маркиона). В этой ситуации кажется логичным предположить, что из двух рукописей одного и того же евангелия та рукопись, в которой описание историй является более многословным, отражает *более позднюю* эпоху его бытования. В данном случае это означает, что у нас нет никаких оснований для утверждения, что Маркион сокращал Евангелие от Луки, и, наоборот, можно вполне обоснованно утверждать, что предъявленное им Евангелие Господне, действительно, является *более древним памятником*, на основе которого позднее было создано Евангелие от Луки.

Для наглядности приведем несколько примеров из книги Уайта. Два самых выразительных связаны с историей грешницы, омывающей ноги Иисуса.

Стих 4:30 из Евангелия Маркиона выглядит так: «Но грешница, стоя поблизости, у Его ног, омыла их слезами, и помазала их, и поцеловала их». А вот тот же сюжет из Евангелия от Луки: «И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром» (Лк. 7:37–38).

Далее в обоих евангелиях Иисус вспоминает это событие, и вновь его описание совершенно идентично по сути, но выполнено с разной детализацией. В Евангелии Господнем Маркиона мы читаем: «И, обратившись к женщине, сказал Симону: видишь ли ты эту женщину? Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал. Она омыла Мои ноги слезами, и помазала их, и поцеловала их» (Маркион 4:36). А вот как то же самое выглядит в каноническом евангелии: «И, обратившись к женщине, сказал Симону: видишь ли ты эту женщину? Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал, а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отерла; ты целования Мне не дал, а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги; ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги (Лк. 7:44–46).

Ч. Уайт дает такой комментарий к сопоставлению первых двух фрагментов: «Это трогательное происшествие, просто и изящно описанное у Маркиона шестнадцатью греческими словами, увеличено автором Луки более чем в три раза без изменения самой истории. Омовение ног Иисуса, бывшее у Маркиона образным выражением, описывающим великую скорбь этой женщины, изображено Лукой как действительный факт, т. е. она так рыдала, что “начала мыть Его ноги слезами”. Затем, вымыв их, ей пришлось вытереть их “волосами своей

⁹ См.: Эрман Б. Искаженные слова Иисуса. Кто, когда и зачем правил Библию. М., 2009. С. 79–86.

головы? Не может быть сомнений, что Евангелие Маркиона было написано первым, а автор Евангелия Луки дополнил его текст плодами своего воображения»¹⁰.

Кроме того, Уайт замечает, что Евангелие Маркиона является более правильным по порядку изложения. В Евангелии от Луки Иисус начинает свое служение в Назарете, но при этом он почему-то упоминает (Лк. 4:23) о тех делах, которые он совершил в Капернауме, притом что в Капернаум он приходит позже (Лк. 4:31). У Маркиона такого нарушения последовательности событий нет: Иисус начинает служение в Капернауме, откуда приходит в Назарет и там естественным образом упоминает о ранее совершенных делах (в этом Евангелие Маркиона полностью согласуется с Евангелием от Иоанна).

В итоге Уайт делает вполне убедительное заключение из проведенного им сопоставления двух евангелий: «...сам факт, что практически каждое слово Маркиона повторено у Луки, наряду со значительным объемом дополнительного материала, является надежным подтверждением теории, согласно которой автор Евангелия Луки пользовался, помимо прочего материала, *полным списком Евангелия Маркиона*. Предположив, что Евангелие Маркиона более позднее, будет нелегко объяснить, почему Маркион должен был удалить такую значительную часть Евангелия Луки, тем более, что это не вызывалось догматическими соображениями. С другой стороны, если Лука писал позднее, его дополнения вполне согласуются с духом времени и общераспространенной практикой. Более того, было просто необходимо, чтобы появилось евангелие, отличное от Евангелия Маркиона, поскольку последний был объявлен “еретиком”. У нас нет достоверных свидетельств, что Маркион видел синоптические евангелия или хотя бы слышал о них»¹¹.

Таким образом, совершенно естественно предположить, что Евангелия от Луки *еще не существовало* (или просто не было широко известно) в момент выступления Маркиона (около 144 г.), оно было создано (или признано значимым и важным) *после этого события*¹² – специально для того, чтобы обосновать версию о том, что Маркион – это еретик, который святотатственно «сокращал» якобы уже существовавшее евангелие. Но, в силу давно и надежно установленной связи между синоптическими евангелиями, этот вывод, вполне обоснованно сделанный в отношении одного из них, необходимо перенести и на два остальных. Все три евангелия были, видимо, «обретены» церковью (т. е. либо созданы на основании более древних памятников, либо извлечены из огромного числа малоизвестных рукописей и отредактированы соответствующим образом) в середине II в. именно для «нейтрализации» выступления Маркиона, который в связи с таким выводом выглядит правдивым и искренним христианином. И в таком случае мы обязаны более внимательно отнестись к содержанию его обвинений в адрес руководителей римской общины, поскольку они несут в себе какую-то важную истину.

¹⁰ Waite Ch.V. History of the Christian Religion to the Year Two-Hundred. Chicago: C.V. Waite & Co., 1881 (рус. пер. Дм. Алексеева: <http://apokrif.fullweb.ru/study/evluka-markion.shtml>).

¹¹ Там же.

¹² Более современное обоснование этой гипотезы дал Джон Нокс (см.: Knox J. Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon. Chicago, 1942. P. 19–38).

Но прежде чем переходить к такому содержательному анализу, обратим внимание на аргументы, которые обычно приводят для доказательства того, что три синоптических евангелия были созданы в 50–70-е годы I в.

Если проанализировать все системы рассуждений, приводимые в обоснование этой датировки, и отбросить произвольные гипотезы, которые могут казаться реалистичными только тем, кто заранее знает ответ задачи, то выяснится, что имеется только один бесспорный аргумент для утверждений о древнем происхождении синоптических евангелий. Этим аргументом является свидетельство Папия, епископа Гирополя, который на протяжении многих лет собирал подлинные речения Иисуса Христа и в конце концов составил из них большой труд в пяти книгах под заглавием «Изложение изречений Господних». Папий родился в 70 г., а умер в 155 или 165 г., т. е. его сочинение, по всей видимости, было создано до выступления Маркиона. От всего его труда сохранилось только несколько небольших цитат в передаче более поздних христианских писателей. Согласно одной из них, Папий принципиально не использовал письменных источников и собирал только сохранившиеся в устной традиции высказывания Иисуса Христа. В других дошедших до нас цитатах упоминаются имена учеников и последователей Иисуса, которые первыми стали собирать и записывать его высказывания, среди этих имен названы Матфей, Марк и пресвитер Иоанн (не совпадающий с ап. Иоанном Богословом, который, согласно церковной традиции, является автором одного из евангелий и Откровения). Именно на это свидетельство и опираются все, кто доказывает раннее происхождение Евангелий от Марка и Матфея (Евангелие от Луки «пристегивается» к ним в силу внутренней связи). Подчеркнем еще раз – *никаких иных прямых документальных свидетельств существования синоптических евангелий ранее 140 г. не существует* (кроме самого известного, но совершенно софистического: «раз церковная традиция так считает – так оно и есть»)¹³.

¹³ В качестве важных свидетельств в пользу раннего времени создания синоптических евангелий указывают на присутствие параллелей с евангельскими текстами в самых ранних из сохранившихся до наших дней христианских писаний, не вошедших в Новый Завет: в Послании Климента Римского (95–96 гг.), письмах Игнатия Антиохийского (около 110 г.), а также в Послании Поликарпа Смирнского (первая треть II в.). Однако все параллели с синоптическими евангелиями в первых двух сочинениях очень приблизительны, и их очень мало (по 2–3 случая в каждом памятнике), в то время как, например, прямых и очень точных отсылок к Ветхому Завету в Послании Климента Римского около сотни! В то же время в обоих памятниках содержится достаточно много явных и гораздо более точных параллелей с Посланиями ап. Павла, а письма Игнатия Антиохийского очень часто заставляют вспомнить Евангелие от Иоанна (об этом еще будет речь ниже).

В Послании к Филиппийцам Поликарпа приводятся несколько точных цитат из Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки, но эти цитаты содержат известные «афоризмы» Иисуса («не судите, чтоб не быть вам судимыми», «прощайте, и будет вам прощено», «какою мерою мерите, такою: возмерится вам», «блаженны бедные и гонимые за правду, ибо их царствие Божие», «дух бодр, но плоть немощна»), которые могли присутствовать во множестве памятников (или бытовать в устной традиции), поэтому их цитирование Поликарпом не доказывает существование в это время евангелий в известной нам форме. Характерно, что и в упомянутом Послании гораздо больше прямых ссылок на Послания ап. Павла, чем на слова Христа.

Но если к этому единственному свидетельству подойти с должным вниманием, оно оборачивается против тех, кто его применяет для доказательства ранней датировки синоптических евангелий. Самое странное здесь – это сама трагическая судьба сочинения Папия, ведь оно представляло собой богатейшее собрание высказываний Христа, т. е. должно было представлять чрезвычайную ценность для всех христиан – даже большую ценность, чем евангелия, если предположить, что они тогда уже существовали. Папий специально подчеркивает, что не доверяет письменным источникам и поэтому опирается только на устную традицию: «Ибо не из книг столько мне пользы, сколько чрез живой голос и непреходящее». Эти слова можно считать выражением общего отношения той эпохи к письменным текстам: пока еще жива была устная традиция передачи слов Христа, именно эта традиция вызывала больше доверия, чем письменные источники¹⁴.

Почему же из ценнейшего памятника раннего христианства сохранилось только несколько цитат, используемых в последующей традиции для доказательства

Таким образом, на основании анализа этих ранних памятников можно сделать вывод о том, что к началу II в. были достаточно известны Послания ап. Павла и Евангелие от Иоанна (или какой-то его прототип), но не синоптические евангелия.

Очень точная цитата из Евангелия от Матфея (молитва «Отче наш») содержится еще в одном древнем тексте – в наставлении к добродетельной церковной жизни «Дидахе». Некоторые исследователи датируют его создание концом I – началом II в., однако эта датировка не очень убедительна, не меньше оснований отнести это произведение к III или даже IV в. Но самое главное даже не в сомнительности ранней датировки памятника, а в том факте, что его единственная рукопись относится к 1056 г., поэтому весьма вероятно, что этот поздний вариант текста содержит множество дополнений, в сравнении с ранними его вариантами, – ведь это список практических рекомендаций верующим, которые безусловно изменялись с течением времени; отношение к нему было, конечно же, совсем не таким, как к священным свидетельствам о жизни и словах Христа. В результате признать этот текст доказательством раннего существования Евангелия от Матфея невозможно (см.: Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. М., 2008. С. 30–43).

Наконец, еще одним важным памятником, свидетельствующим о достаточно раннем складывании системы новозаветных текстов, долгое время считался так называемый Мураториев канон, в котором упоминались евангелия, 13 посланий ап. Павла и Деяния апостолов. Значимость этого памятника целиком определялась его ранней датировкой – как полагали, не позднее 170 г. Однако в последние десятилетия английские исследователи доказали, что он не мог возникнуть раньше IV в.; это вполне соответствует общепринятому представлению, что Новый Завет сформировался в более или менее окончательном виде именно в IV в. (см.: Афонсин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 116–117).

¹⁴ Этот вывод подтверждается тем, как слова Иисуса Христа, известные нам по каноническим евангелиям, воспроизводятся в сохранившихся сочинениях самых первых христианских авторов I–II вв. – в уже упомянутых Послании Климента Римского, письмах Игнатия Антиохийского и Послании Поликарпа Смирнского. Если ссылки на Ветхий Завет в этих сочинениях вводятся с помощью выражений «как написано» или «как сказано в Писании», то высказывания Христа обозначаются исключительно как «слова Господа Иисуса», «слова Христа» и т. п. Это ясно показывает, что даже если письменные евангелия и существовали в то время, они не рассматривались как главный источник знаний о христианском учении – устная традиция памятования логий Христа и историй о нем была гораздо важнее (см.: Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. С. 30–52).

раннего происхождения Евангелий от Матфея и Марка? Учитывая все, что было установлено выше в отношении выступления Маркиона, ответ представляется очевидным: видимо, римской церкви, постепенно становящейся центром всего христианского движения и по-своему интерпретировавшей учение Иисуса Христа, не нужна была вся совокупность подлинных высказываний основателя христианства, эти подлинные высказывания слишком явно свидетельствовали об искажениях, внесенных в исходное учение римскими идеологами. Поэтому сочинение Папия с течением времени, по мере укрепления и распространения «исправленной» версии учения, было уничтожено (т. е. его рукописи перестали переписывать, и оно естественным образом было утрачено), а те цитаты из него, где упоминались некие Марк и Матфей, были использованы для того, чтобы придать авторитетность новым евангелиям, внезапно «обретенным» после выступления Маркиона. Можно даже предположить, что именно из сочинения Папия имена «Матфей» и «Марк» были перенесены в заглавия этих новых евангелий.

Отметим, что современные исследователи, анализирующие сохранившиеся свидетельства Папия Гиеропольского, приходят к однозначному выводу, что «записи» высказываний Иисуса Христа, сделанные Матфеем и Марком, которые упоминаются в цитатах из его труда, не могут быть теми евангелиями, которые ныне входят в Новый Завет¹⁵. Кто на самом деле был авторами новозаветных евангелий, мы уже никогда не узнаем. В результате, можно еще раз констатировать, что высказывания Папия, которые на протяжении столетий использовались для доказательства раннего времени создания синоптических евангелий, на самом деле становятся свидетельством против этого убеждения.

Что касается Евангелия от Иоанна, то есть все основания считать его написанным в конце I или в самом начале II в. Ведь самой древней на данный момент рукописью евангелий является как раз фрагмент Евангелия от Иоанна, датированный 130–150 гг. Впрочем, это факт не может считаться решающим в датировке: фрагмент содержит очень маленькую часть текста Евангелия, поэтому нельзя исключить, что это часть иного, по-настоящему древнего памятника, на основе которого позднее было создано известное нам Евангелие от Иоанна. Тем более что нынешний текст евангелия, несомненно, содержит позднейшие добавки – например, такой позднейшей добавкой является вся глава 21, повествующая о «наказе» Петру «пасти овец», т. е. быть главой Христовой церкви (одно из высказываний Тертуллиан в начале III в. свидетельствует о том, что он имел евангелие без 21 главы¹⁶). В пользу раннего происхождения Евангелия от Иоанна в большей степени свидетельствуют не исторические и текстологические его особенности, а его содержание, сильно расходящееся с идейным содержанием синоптических евангелий¹⁷.

¹⁵ Хазарзар Р. Сын Человеческий. М., 2004. С. 19–21, 25–27; Эрман Б. Иисус, прерванное Слово. Как на самом деле зарождалось христианство. М., 2009.

¹⁶ Хазарзар Р. Сын Человеческий. С. 44.

¹⁷ Ипполит Римский, рассказывая о гностике Василиде, цитирует, в частности, его слова, относящиеся к Евангелию от Иоанна (Ин. 1:9), это означает, что «Василид около 125 г., вероятно, уже знал и признавал четвертое евангелие» (см.: там же. С. 47).

Весьма веским аргументом в пользу существования и достаточной распространенности Евангелия от Иоанна в самом начале II в. является присутствие выдержек из него в письмах Игнатия Антиохийского. Достоверно известно, что Игнатий, преемник ап. Петра на посту епископа Антиохии, при императоре Траяне был схвачен и отправлен в Рим, где был казнен около 110 г. Во время этого последнего путешествия он написал семь писем, которые дошли до наших дней. Учитывая обстоятельства их создания, кажется невероятным, что Игнатий мог бы приводить цитаты из каких-то текстов, которые были распространены среди христиан его эпохи. И тем не менее в его письмах содержатся несколько почти точных цитат из Евангелия от Иоанна (также переложения высказываний из Посланий ап. Павла).

Письма Игнатия подробно проанализированы в современной литературе; список основных совпадений между текстом Игнатия и Евангелием от Иоанна содержится, например, в классической книге Брюса Мецгера «Канон Нового Завета»:

«Если ассоциации с синоптическими Евангелиями весьма малочисленны, то отголоски четвертого Евангелия слышны довольно часто. Ниже приводим некоторые из наиболее показательных примеров.

1) В письме к Магнезийцам (7:2) Игнатий говорит о Боге так: «Он показал себя через Своего Сына, Иисуса Христа, который есть Его Слово, изреченное из молчания, который во всем снискал благоволение Пославшего Его». Здесь две достаточно очевидные косвенные цитаты из Евангелия от Иоанна (1:1 и 8:28–29).

2) В письме к Филадельфийцам (7:1) он пишет: «И хотя некоторые желали обмануть меня по плоти, дух [самого Игнатия] невозможно обмануть, ибо он от Бога. Знает он, откуда приходит и куда уходит (ποθεν ερχεται και του υπαγει)». Эти же пять слов о Духе Божьем встречаются в Ин. 3:8.

3) В письме к Римлянам (7:2) Игнатий пишет, что «...князь века сего (ο αρχων του αιωνος) хочет пленить меня и подкупить мой ум, устремленный к Богу». Это напоминает нам повторяющиеся слова о «князе мира сего» (ο αρχων του κοσμου) в четвертом Евангелии (12:31; 14:30; 16:11). Через несколько строк Игнатий пишет о «живой воде», которая говорит в нем: «Прииди к Отцу» (ср.: Ин. 4:10; 7:38). А чуть ниже он заявляет: «Не желаю я пищи тленной, ни наслаждений земной жизни. Но хочу вкусить «хлеба Божьего» – плоть Христову, «который есть семя Давидово»; а в питье я желаю крови, которая есть неоскудевающая любовь». Здесь мы находим фразы, похожие на Ин. 6:33; 7:42, и другие отголоски Иоаннова богословия.

4) В письме к Филадельфийцам (9:1) он пользуется сравнением Христа с дверью, подчеркивая Иоанново учение о значимости Слова до воплощения: «Он (первосвященник) есть дверь к Отцу, которою вошел Авраам, и Исаак, и Иаков, и пророки, и апостолы, и Церковь. Все они соединяются в единстве Божьем». Следует заметить, что для Игнатия многие темы четвертого Евангелия тесно связаны друг с другом (ср.: Ин. 10:7; 14:6; 8:30–59; 17:20–23).

Такие параллели слов, а иногда и идей показывают, что Игнатий хорошо знал Иоанново богословие, и позволяют предположить, что узнать его он мог

только прочитав четвертое Евангелие. Отсутствие какой-либо явной цитаты вполне согласуется с упоминавшимися выводами о стиле автора и об обстоятельствах, в которых ему приходилось писать»¹⁸.

Таким образом, в полной противоположности к сложившемуся стереотипу представлений о времени создания евангелий есть все основания утверждать, что только Евангелие от Иоанна является древним, подлинным, существовавшим и достаточно известным к началу II в., синоптические же евангелия, безусловно, не существовали в известном нам виде до середины II в. Благодаря Маркиону мы можем только утверждать, что в первой половине II в. имело хождение то Евангелие Господне, которое он предъявил римским пресвитерам около 144 г., оно и стало, скорее всего, прообразом Евангелия от Луки, а также, совместно с какими-то другими древними текстами (возможно, это были несохранившиеся Евангелие эбионитов и Евангелие евреев¹⁹), двух других синоптических евангелий.

Наконец, говоря о том, какие из памятников в наши дни необходимо признать аутентичными и наиболее точно выражающими исходное, подлинное содержание учения Иисуса Христа, на первое место нужно поставить Евангелие от Фомы. Неприятие этого евангелия церковными идеологами вполне понятно: ведь вся догматическая традиция построена на искажении подлинного учения Иисуса Христа, и все, что явно свидетельствует об этой традиции в ее исходной, «чистой» форме, не может не признаваться церковью «позднейшей ересью». Многие из церковных исследователей утверждают, что вторичность Евангелия от Фомы якобы можно доказать на основе чисто текстологического анализа; при этом указывается на то, что больше половины высказываний Иисуса, приведенных в Евангелии от Фомы, имеют параллели в синоптических евангелиях. Если считать оправданным предположение о раннем времени создания синоптических евангелий, то можно считать Евангелие от Фомы своего рода позднейшей «компиляцией». Однако, как было сказано, все свидетельствует о том, что синоптические евангелия были созданы в известной нам форме достаточно поздно (не раньше середины II в.). В результате указанные совпадения однозначно говорят об обратном: о том, что Евангелие от Фомы является ранним памятником, который был использован при составлении более поздних текстов, в том числе синоптических евангелий (по своей форме он очень похож на загадочный источник Q, о котором давно говорят историки и текстологи, анализирующие происхождение синоптических евангелий)²⁰. Но все-таки и в этом случае, как и

¹⁸ Мецгер Б.М. Канон Нового Завета. С. 38–39.

¹⁹ См.: Свенцицкая И.С. Иудео-христианские евангелия // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 50–74.

²⁰ Веские аргументы в пользу первичности Евангелия от Фомы (и некоторых других апокрифических текстов, например Беседы Спасителя) по отношению к каноническим евангелиям приводит Г. Кёстер, анализируя соотношение близких по смыслу высказываний в канонических евангелиях и в апокрифе: «Евангелие от Фомы с его простой схемой “вопрос-ответ” стоит в начале литературного развития и сравнимо с источником изречений у синоптиков» (см.: Koester H. Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. The School of Valentinus. Proceedings of the International

в случае Евангелия от Иоанна, главные аргументы в пользу древности Евангелия от Фомы и его первичности по отношению к синоптическим евангелиям дает не формально-текстологический и исторический анализ, а анализ его *идейного содержания*.

1.2. Искажение христианского благовестия

Вернемся к исходному и самому надежному пункту истории, позволяющему увидеть процесс искажения учения Иисуса Христа, – противостоянию Маркиона и римских иерархов. Поздние борцы с ересями достаточно подробно описывают точку зрения Маркиона – его критику возникшей к середине II в. церковной интерпретации учения Иисуса Христа и его собственные представления о сути этого учения. Самое принципиальное здесь – это отношение учения Христа к иудаизму и к Ветхому Завету. Согласно церковной традиции, Ветхий Завет является основанием учения Христа, а сам Христос есть тот самый Мессия, который предсказывается в разных книгах Ветхого Завета, в первую очередь в Книге Пророка Исайи. С точки зрения церковной традиции Христос не отрицал «закон и пророков», но добавил к иудейскому учению о Боге и его заповедях свои заповеди и свое обетование.

Маркион же утверждал, что именно в этом соединении учения Христа с Ветхим Заветом и иудейским учением заключается искажение, на деле Христос полностью отверг иудаизм, отверг «закон и пророков» и создал совершенно новое учение, ничего общего не имеющее с иудаизмом, более того, представляющее иудаизм законом низшего Бога-Демидурга, злого повелителя нашего мира, «князя мира сего», как сказано в Евангелии от Иоанна. Учение же Христа открывало людям подлинного высшего Бога-Отца, которого иудеи не знали. В этом смысле сам Иисус Христос ничего общего не имеет с тем Мессией, которого ждали иудеи и который был предсказан в Ветхом Завете. Этот предсказанный Мессия на деле придет как «ложный» Христос, т. е. как антихрист.

Раньше мы указывали, что в подавляющем большинстве случаев различия между Евангелием Маркиона и Евангелием от Луки не имеют существенного идейного значения. Однако теперь стоит обратить внимание на те расхождения между Евангелием Господним Маркиона и Евангелием от Луки, которые являются содержательными. Анализируя их, можно без труда обнаружить, что две версии евангелия различаются именно противостоянием двух отмеченных тенденций в понимании образа Христа и его учения. В Евангелии Маркиона явно

Conference on Gnosticism at Yale, New Heaven, Connecticut, March 28–31, 1978. Leiden, Brill, 1980, P. 243–244 (перевод на русский язык Дм. Алексеева: Кёстнер Г. Гностические писания как свидетельства традиции изречений // [http://nordxp.3dn.ru/gnosis/g-kjoster-gnosticheskie_pisaniya_kak_svidetelstva_.pdf](http://nordxp.3dn.ru/gnosis/g-kjoster-gnosticheskie_pisaniya_kak_svidetelstva.pdf)); см. также: Koester H. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990. P. 75–128.). Весьма убедительно древний характер этого памятника обосновывает А. Логинов в статье «О датировке Евангелия от Фомы. Гностицизм и проповедь Иисуса» (<http://apokrif.fullweb.ru/study/loginov1.shtml>).

присутствует утверждение о том, что Христос отвергал иудаизм: «И начали обвинять Его, говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш, и разрушает закон и пророков, и запрещает давать подать кесарю, и совращает женщин и детей» (Маркион 20:2) (курсив мой. – И.Е.). В соответствующем фрагменте Евангелия от Луки это утверждение отсутствует: «И начали обвинять Его, говоря: мы нашли, что Он развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем» (Лк. 23:2). Еще в одном из случаев, когда текст Евангелия Маркиона пространнее текста Евангелия от Луки, разница касается принципиальнейшего момента о возможности для человека «сподобиться Бога», т. е. постичь Бога и соединиться с ним, что совершенно невозможно в иудаизме (даже в акте воскресения из мертвых) и что является наиболее принципиальным и важным моментом в исходном учении Иисуса Христа (подробнее об этом мы будем говорить ниже). В Евангелии Маркиона мы читаем: «А сподобившись Бога, и того века, и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выйдут...» (Маркион 17:25) (курсив мой. – И.Е.). В соответствующем тексте Евангелия от Луки «Бог» «опущен»: «А сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выйдут...» (Лк. 20:35).

Нужно также отметить, что в Евангелии Маркиона полностью отсутствуют первые три главы Евангелия от Луки, подробно излагающие фантастический миф непорочного зачатия и родословную Иисуса. Совершенно очевидно, что эта часть Евангелия от Луки, точно так же как и аналогичные «зачины» двух других синоптических евангелий, нужна была для того, чтобы подчеркнуть «встроенность» Иисуса в иудейскую традицию, чтобы с первых строк создать у читателя ощущение того, что Иисус является «вершиной» и завершением всей истории еврейского народа и его отношений с Богом-Творцом, героем Книги Бытия. Собственно говоря, почти все объективно настроенные исследователи признают, что «родословные» Иисуса и история его «непорочного зачатия» в синоптических евангелиях являются поздними добавлениями²¹; в первых, подлинных евангелиях их быть не могло (как их нет в Евангелии от Фомы). Это еще один аргумент в пользу подлинности (или, по крайней мере, большей древности) Евангелия Господня Маркиона. Отметим, что такого введения нет и в Евангелии от Иоанна. Веским аргументом в пользу мнения о том, что родословные Иисуса были добавлены в синоптические евангелия достаточно поздно, является факт их отсутствия в «Диатессароне» («διὰ τεσσάρων») Татиана (112–175). Это произведение, созданное, видимо, в 150–160-е гг., пользовалось большим авторитетом в сирийской церкви на протя-

²¹ Нелепость выдумки о «непорочном зачатии» выступает особенно наглядно, если учесть, что само библейское пророчество, со ссылкой на которое вводится эта идея в Мф. 1:23, не содержит упоминания «девы» (девственницы) и было просто неправильно понято христианами апологетами, придумавшими эту идею. В оригинале ветхозаветного «пророчества» (Ис. 7:14), гласящего, в соответствии с текстом русского синодального перевода (также и в переводах на другие языки), что «дева» родит сына, на самом деле стоит еврейское слово, означающее просто молодую женщину («молодуха»), а вовсе не девственницу (см. об этом: Хазарзар Р. Сын Человеческий. С. 191–196; Эрман Б. Иисус, прерванное Слово. Как на самом деле зарождалось христианство. М., 2009).

жени нескольких столетий. Считается, что в нем Татиан соединил в одном повествовании все канонические евангелия. Тот факт, что Татиан объединял именно *четыре* евангелия и именно под теми именами, которые известны нам, сообщается в сочинениях Евсевия Кесарийского и Феодорита Кирского, написанных более чем через полтора столетие после смерти Татиана. На деле, мы не знаем, какие тексты соединял Татиан. Например, существует мнение, что в «Диатессароне» он использовал не Евангелие от Матфея, а его «прообраз» – древнее Евангелие евреев, которое цитируют Климент Александрийский, Ориген, Иероним и др. и в котором также отсутствовали родословная и история рождения Иисуса²². Несмотря на то, что текст «Диатессарона» до нас не дошел и невозможно с уверенностью сказать, какими версиями евангелий пользовался Татиан, отсутствие в этой книге родословных Иисуса, надежно засвидетельствованное церковными писателями IV–V вв., говорит в пользу того, что радикальная правка евангелий продолжалась в конце II и в течение всего III в.; именно в это время в синоптических евангелиях появилась история непорочного зачатия и родословные Иисуса Христа и Иоанна Крестителя.

Нарочитое включение Иисуса в иудейскую традицию в «новых» евангелиях, «обретенных» церковью после выступления Маркиона, было нужно именно для того, чтобы вытравить память о подлинном Христе, который был отрицателем «закона и пророков» и активным критиком иудаизма и всех его обрядов. Но поскольку эти «новые» евангелия создавались на основании древних и подлинных текстов, а не с «чистого листа» (такую степень религиозной беспринципности, постоянно приписываемую в церковной традиции «еретикам», мы, конечно, не можем приписать неведомым редакторам-составителям синоптических евангелий), в них все-таки можно обнаружить следы этих подлинных текстов, передающих истинные высказывания Иисуса. И это порождает известные противоречия евангельских текстов, странное соседство в них прямо противоположных утверждений.

Прежде чем приводить примеры этих противоречий, обратимся к единственному тексту, который с наибольшей полнотой несет в себе подлинное, первоисточное учение Христа, – Евангелию от Фомы. Антииудейская тенденция этого текста совершенно очевидна, причем она выражена с предельным лаконизмом, в виде ярких афоризмов, которые в очень ясной и концентрированной форме передают стиль подлинных суждений Иисуса Христа, лишь изредка просвечивающий через тяжеловесную стилистику других евангелий.

В первом высказывании на эту тему иудейские обряды не отвергаются прямо, но ставятся под сомнение по отношению к тому, что предлагает ученикам Христос: «Ученики его спросили его; они сказали ему: Хочешь ли ты, чтобы мы постились, и как нам молиться, давать милостыню и воздерживаться в пище? Иисус сказал: Не лгите, и то, что вы ненавидите, не делайте этого. Ибо все открыто перед небом. Ибо нет ничего тайного, что не будет явным, и нет ничего сокровенного, что осталось бы нераскрытым» (Фома 6). Чуть дальше эти же

²² См.: Свенцицкая И. С. Иудео-христианские евангелия. С. 63.

обряды отвергаются прямо и недвусмысленно: «Иисус сказал: Если вы постились, вы зародите в себе грех, и, если вы молитесь, вы будете осуждены, и, если вы подаёте милостыню, вы причините зло вашему духу» (Фома 15).

Ясно и прямо Иисус в этом евангелии отвергает свое преемство от иудейских пророков и свое тождество с иудейским Мессией, предсказанным в Ветхом Завете: «Ученики его сказали ему: Двадцать четыре пророка высказались в Израиле, и все они сказали о тебе. Он сказал им: Вы оставили того, кто жив перед вами, и вы сказали о тех, кто мертв» (Фома 57)²³. В следующем высказывании Иисус отвергает также иудейский обряд обрезания, вне которого для иудеев не мыслимо религиозное единство, т. е. немислима сама *церковь*: «Ученики его сказали ему: Обрезание полезно или нет? Он сказал им: Если бы оно было полезно, их отец зачал бы их в их матери обрезанными. Но истинное обрезание в духе обнаружило полную пользу» (Фома 58). Резкое противопоставление обрезания в буквальном смысле и метафорического «обрезания в духе» наглядно показывает, что *духовное* учение Иисуса несовместимо с «религиозным материализмом» иудаизма.

Особо интересно рассмотреть известную притчу про мехи и вино, поскольку она есть и в синоптических евангелиях, и в Евангелии от Фомы, причем в очень различных версиях. Сопоставление разных вариантов этого текста наглядно доказывает первичность того глубокого и сложного варианта притчи, который содержится в Евангелии от Фомы; при включении этого сюжета в синоптические евангелия он был явно упрощен.

В древнем евангелии притча выглядит таким образом: «Иисус сказал: Невозможно человеку сесть на двух коней, натянуть два лука, и невозможно рабу служить двум господам: или он будет почитать одного, и другому он будет грубить. Ни один человек, который пьет старое вино, тотчас не стремится выпить вино молодое. И не наливают молодое вино в старые мехи, дабы они не разорвались, и не наливают старое вино в новые мехи, дабы они не испортили его. Не накладывают старую заплату на новую одежду, ибо произойдет разрыв» (Фома 52). Это стилистически совершенное высказывание, от начала до конца сохраняющее симметричное противопоставление диалектически связанных определений, имеет достаточно ясный религиозный смысл: противопоставление и несовместимость старой и новой религии. Причем, в соответствии с жанром *подлинных* притч Иисуса, в Евангелии от Фомы не дается однозначного предпочтения одной или другой стороне противопоставлений, читателю (исходно слушателю) предлагается самому сделать необходимый вывод, или, точнее, самому понять, что означает это рассуждение в ситуации выбора между старым и привычным и новым и необычным – между иудейским учением и тем учением, которое предлагает Христос.

В канонических евангелиях эта притча является ответом Иисуса на вопрос фарисеев о том, почему ученики Иисуса не постятся, т. е. не выполняют иудейского закона. Можно сказать, что контекст рассуждения сохраняет тот смысл, который

²³ Это очень важное высказывание Иисуса было известно Августину и цитируется в одном из его сочинений (*Contra adversarium legis et prophetarum*. II. 4. 14) (см. примечания М.К. Трофимовой к переводу Евангелия от Фомы: Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 232).

был в древнем евангелии: противопоставление нового и старого учения. Однако при этом в притчу вносятся существенные изменения, которые очень наглядно иллюстрируют, как происходил процесс «исправления» первохристианского учения.

В синоптических евангелиях мы находим такой вариант высказывания о мехах и вине (отделенный от высказываний о конях и о рабе и двух господах): «И никто к ветхой одежде не приставляет заплаты из небеленой ткани, ибо вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже. Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое» (Мф. 9:16–17; ср.: Мк. 2:21–22; Лк. 5:36–39). Видно, насколько банальнее и одновременно стилистически несовершенно выглядит та же самая мысль, видно, как интерпретатор пытается «разжевать» ее, чтобы смысл стал понятным для самого немудреного читателя. Но особенно интересно, что в Евангелии от Луки к тому же самому высказыванию добавляется еще одна фраза: «И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого, ибо говорит: старое лучше» (Лк. 5:39). Формально она является вариантом первого высказывания о вине из Евангелия от Фомы, но в нее внесена дополнительная определенность («ибо говорит: старое лучше»), которой совсем нет в оригинале. Кроме того, поставленная в заключение всего высказывания, оно вступает в противоречие с предыдущим, главным суждением притчи (не нужно новое вино вливать в старые меха). В результате смысл притчи вообще теряется.

Заметим, что рассмотренный фрагмент Евангелия от Луки полностью совпадает с соответствующим фрагментом Евангелия Господня (Маркион 2:36–39). Это показывает, что Маркион никаким образом не правил текст евангелия, ведь иначе он наверняка вычеркнул бы последнюю фразу про старое вино, явно противоречащую предыдущей мысли о превосходстве нового вина (т. е. нового учения) над старым²⁴. Если он не исправил текст, который столь явно противоречил его интерпретации учения Иисуса Христа, невозможно счесть сколько-нибудь обоснованным утверждение борцов с ересями о том, что он вычеркнул огромное количество фрагментов, которые не имеют такого принципиального значения.

Также на основании присутствия указанной последней фразы в обоих евангелиях можно заключить, что, хотя Евангелие Господне является более ранним памятником, чем Евангелие от Луки, оно одновременно является более поздним, чем Евангелие от Фомы, поскольку высказывания Иисуса в нем уже несут на себе следы редакторской правки, вносящей в это евангелие тенденцию к синтезу нового учения со старым (с иудаизмом).

Также интересна судьба первой части рассмотренной притчи из Евангелия от Фомы, в которой говорится о рабе и двух его господах. Она присутствует в двух синоптических евангелиях (Матфей и Лука) отдельно от высказывания о вине и мехах и в более многословной форме. Но самое главное, что она сопровождается

²⁴ Согласно свидетельству Епифания (IV в.), выступая перед римскими пресвитерами со своими обвинениями в искажении учения Христа, Маркион в центр своей речи поместил именно интерпретацию притчи о вине и мехах (Панарион. 42, 2) (см.: Епифаний Кипрский. Творения. Ч. II. М., 1864. С. 129).

выводом, который радикально меняет ее смысл: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне» (Мф. 6:24; ср. Лк. 16:13). На этом примере также хорошо видно, как осуществлялось редактирование подлинных слов Иисуса ради придания им совершенно другого (часто противоположного) смысла по отношению к исходному. В единстве с другими высказываниями фрагмента 52 в Евангелии от Фомы это высказывание совершенно прозрачно по смыслу: два господина – это метафора двух учений (Моисеева и Христова), между которыми нужно выбирать верующему. Но в новой, отредактированной форме этот ясный смысл подменяется другим: теперь два господина – это Бог (несомненно, иудейский) и маммона.

Как ни пытались богословы на протяжении столетий доказывать «цельность» Нового Завета, в его текстах совершенно очевидно проступает противостояние двух религиозных тенденций: резко негативного отношения к иудаизму (что, видимо, было характерно для самого Иисуса Христа и его учения) и стремления к совмещению христианского мировоззрения с иудаизмом (что принято называть *ортодоксальной* традицией и что стало основой учения римской церкви со II в.). По отношению к евангелиям этот вопрос достаточно хорошо изучен: в Евангелии от Матфея с очевидностью господствует первая, иудеизирующая тенденция, а в Евангелии от Иоанна, наоборот, Христос явно выступает врагом иудейской религии. Это очевидное противоречие между первым и последним евангелием еще раз наглядно свидетельствует в пользу того, что Евангелие от Матфея (как и два других синоптических евангелия) является позднейшей компиляцией, созданной для поддержания авторитета церковной версии христианства²⁵, а Евангелие от Иоанна – памятником первоисходного, оригинального христианства, включенным в Новый Завет «по необходимости» (видимо, в силу невозможности уничтожить или хотя бы игнорировать документ, который был слишком известным и популярным). Хотя, конечно же, при включении в число канонических текстов последнее евангелие подверглось редакторской правке; она в большинстве случаев достаточно просто обнаруживается и тем самым дает еще одно свидетельство правоты Маркиона, который первым стал протестовать против создания образа «иудейского» Христа.

²⁵ Давид Штраус на основании тех же самых аргументов заключал, что Евангелие от Матфея является самым ранним из канонических евангелий (см.: Штраус Д. Жизнь Иисуса // Штраус Д. Жизнь Иисуса; Ренан Э. Жизнь Иисуса. Харьков–М., 2000. С. 150–151). Но он исходил из неверного, хотя и распространенного в его эпоху мнения, что раннее христианство было пронизано иудейскими элементами и только постепенно освобождалось от них в истории. При этом Штраус признает, что «несмотря на ... признаки высокой самобытности, автор первого евангелия все же является автором вторичным. Как речи, так и все факты, приведенные в его евангелии, по-видимому, почерпнуты из более древних записей» (там же. С. 152). В XX в. один из таких древних источников был найден – это Евангелие от Фомы, так что это мнение полностью подтвердилось. В качестве других древних источников могли выступать несохранившиеся Евангелие эбионитов и Евангелие евреев; о том, что в них были совпадения с Евангелием от Матфея, свидетельствуют христианские писатели III–V вв. (Евсевий, Иероним, Епифаний и др.) (см.: Свенцицкая И. С. Иудео-христианские евангелия. С. 50–65).

Евангелие от Матфея, видимо, неслучайно открывает Новый Завет: христианской церкви необходимо было, чтобы с первых же строк «новое», «исправленное» христианское учение демонстрировало свои иудейские корни. Первые две главы Евангелия от Матфея вообще кажутся продолжением Ветхого Завета, читатель полностью погружается в атмосферу иудейских пророчеств о Мессии, в качестве которого и выставляется Иисус. Неудивительно, что в дальнейшем известные церковные авторитеты особенно охотно обращались к этому евангелию, ставшему главным «транслятором» иудео-христианства, принятого церковью.

В Евангелии от Матфея Иисус гораздо более ясно, чем в других евангелиях, высказывает свое согласие с ортодоксальным иудаизмом. Он прямо говорит о том, что пришел исполнить иудейский закон: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:17–18). Можно не сомневаться, что ничего подобного Иисус в реальности не мог говорить, и эта фраза наглядно доказывает более позднее происхождение этого евангелия. Не менее характерна сцена общения Иисуса с женщиной-хананеянкой в этом же евангелии. Когда она просила у Христа исцелить ее дочь, тот резко отказал ей вначале, утверждая, что «послан только к погибшим овцам дома Израилева», и сравнивая ее народ с псами. Только убедившись в том, что ее вера «велика», Иисус сжалился и исцелил ее дочь (Мф. 15:22–28; ср. Мк. 7:25–30).

Прямо противоположный смысл имеет аналогичная сцена с женщиной-самарянкой в Евангелии от Иоанна. Здесь сам Христос обращается к женщине и просит дать ему воды, чему она очень удивляется, так как обычно иудеи не общаются с язычниками. Но Иисус отвергает это различие, говоря о воде, дающей вечную жизнь для всех людей. И он отвергает и местную языческую религию, и иудаизм (по сути, приравнивая его к язычеству!), противопоставляя им подлинную религию Бога-Отца, которую он принес всем людям, вне каких бы то ни было национальных различий: «Иисус говорит ей: поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. <...> Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин. 4:21–25). Однако между этими совершенно ясными высказываниями мы находим в тексте евангелия слова (пропущенные в приведенной цитате), несущие прямо противоположный смысл: «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев» (Ин. 4:22). Это еще один наглядный пример работы неведомого редактора, который пытался сгладить недвусмысленную антииудейскую позицию Иисуса такими абсурдными (с точки зрения сюжетной и идейной логики повествования) вставками²⁶.

²⁶ Позднее происхождение этой вставки в Евангелии от Иоанна, помимо чисто содержательных соображений, доказывается тем, что в одном из сочинений Иоанна Златоуста указанное место процитировано без соответствующей фразы (см.: Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм // Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний / пер. Дм. Алексеева; под ред. А.С. Четверухина. Ростов н/Д, 2008. С. 34–35).

Фраза об «исполнении закона и пророков» имеет интересную судьбу в евангелиях. Как уже было сказано, наиболее прямо Иисус заявляет о своей приверженности иудейскому закону и пророкам в Евангелии от Матфея. Однако в том же евангелии есть и совсем другое высказывание: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищаются его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:12–13). Этот фрагмент имеет принципиальное значение для понимания учения Иисуса Христа: здесь утверждается, что иудейское обетование Царства Небесного, точно так же как и значение закона и пророков, *заканчивается на Иоанне Крестителе*, после него приходит Христос, который принес *другое* обетование – он принес Царство Небесное, которое не нужно ожидать в мифическом будущем, в воскресении мертвых, оно доступно любому человеку *здесь и сейчас, непосредственно в земной жизни*, хотя требует особых усилий («силой берется»).

Удивительно, что столь недвусмысленное свидетельство о подлинном, неискаженном учении Иисуса сохранилось в самом «иудейском» евангелии; это показывает, что процесс создания синоптических евангелий во II в. носил очень сложный характер: в их основе лежали какие-то подлинные и древние тексты (в том числе, несомненно, и Евангелие от Фомы), которые произвольно соединялись с более поздними, уже мало общего имевшими с исходным учением Иисуса и кроме того подвергались дополнительной редактуре в нужном духе. Понятно, что в этом процессе церковные редакторы не могли учесть и заметить все детали, поэтому некоторые подлинные высказывания Христа, явно противоречащие церковной интерпретации учения, все-таки сохранились и позволяют восстановить смысл этого исходного учения.

То же самое высказывание Иисуса, проводящее четкую грань между иудейским законом, действовавшим только до Иоанна Крестителя, и учением Христа, ничего общего не имеющим с «законом и пророками», содержится и в Евангелии от Луки. Здесь оно звучит еще более резко и определенно, но, вероятно, именно поэтому не могло быть оставлено в исходном виде неведомым редактором; чтобы сгладить совершенно ясный антииудейский смысл этого высказывания, этот неведомый редактор поставил после него фразу с прямо противоположным смыслом, заставляющую считать Иисуса правоверным иудеем: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него. Но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лк. 16:16–17). Здесь мы имеем нагляднейший пример соединения несоединимых утверждений, доказывающий наличие в евангелиях вторичных добавлений и искажений, сделанных ради обоснования «иудеизированной» версии учения Иисуса Христа. Механизм осуществленного в евангелиях «исправления» исходного учения Иисуса становится предельно ясным, если сопоставить указанные места из двух синоптических евангелий с Евангелием Маркиона. В главе 13 этого евангелия мы обнаруживаем тот же самый текст, что и в Евангелии от Луки, но в другой версии, *имеющей прямо противоположный смысл*. Вместо фразы, отрицающей возможность хотя бы одной черте пропасть из иудейского закона, здесь Иисус говорит о том, *что ни одна черта не пропадет из его собственных слов, т. е. из его учения, противостоящего иудаизму*:

«Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него. Скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из слов Моих пропадет» (Маркион 13:17). Здесь никакого противоречия между суждениями нет: второе является естественным усилением первого.

Важно подчеркнуть, что последняя фраза с небольшими вариациями присутствует и в Евангелии от Матфея, и в Евангелии от Марка: «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мк. 13:31; ср.: Мф. 24:39). В связи с этим нет никаких оснований считать различие Евангелия от Луки и Евангелия Господня следствием вмешательства Маркиона в текст имевшегося у него евангелия, можно не сомневаться, что текст Евангелия Маркиона в этой части является именно *исходным*, а текст Евангелия от Луки – результатом правки, осуществленной во II в. и направленной формально и непосредственно против позиции Маркиона, но по сути – против самого Иисуса Христа, чистоту учения которого защищал Маркион.

Приведенный выше вариант высказывания о Царстве Небесном в Евангелии от Матфея, вероятно, является еще более поздним, чем в Евангелии от Луки, поскольку здесь исправление сделано более тонко, чем в последнем. Последняя фраза Христа про непреходящее значение его собственных слов не заменяется на противоположную по смыслу (о непреходящем значении «закона»), а просто отрывается от предшествующего высказывания, вместе с которым она имеет слишком очевидный антииудейский смысл, и помещается в другой, более неопределенный контекст, где она утрачивает этот очевидный смысл. В то же время совершенно недвусмысленное утверждение о том, что закон и пророки (*значимы только*) до Иоанна (Лк. 16:16), заменяется на достаточно неопределенное утверждение о том, что пророки и закон *пророчествовали* («*прорекли*») до Иоанна (Мф. 12:13), в последнем случае уже не ясно, потеряли ли они свое значение с приходом Христа или нет.

Подведем итог. Пытаясь понять подлинное учение Иисуса Христа, мы должны опираться, прежде всего, на два главных текста, которые, безусловно, передают это подлинное учение, – на Евангелие от Фомы и Евангелие от Иоанна, при этом, конечно, обращая внимание на то, что в последнем присутствует некоторое количество поздних добавлений и поправок, которые искажают его исходный смысл. Синоптические евангелия в наименьшей степени отражают подлинное учение Христа, поскольку они и создавались во II в. для того, чтобы оправдать уже свершившееся изменение ключевых принципов этого учения. Хотя в них кое-где проступают черты подлинного образа Иисуса Христа в той степени, в какой при их создании все-таки использовались древние и аутентичные памятники. Но увидеть эти подлинные черты можно только через анализ этих евангелий с помощью предварительно выявленного первоисходного христианского учения, только таким образом можно различить древнюю основу этих текстов и вторичную компиляторскую и редакторскую работу, выполненную во II и последующих веках. Наконец, Евангелие Маркиона занимает промежуточное положение, оно позволяет увидеть, как происходила постепенная трансформация самых первых, древних текстов еще до того, как они подверглись целенаправленной, объемной и окончательной правке во II в.

Нужно сказать также о достаточно многочисленных апокрифических текстах, которые только в последние десятилетия были наконец признаны в качестве важнейших источников раннего христианства. Некоторые из них являются достаточно ранними по времени написания и поэтому обязательно должны быть учтены, если мы хотим правильно понять процесс формирования христианского мировоззрения еще до того, как оно подверглось искажению в ортодоксальной традиции. Значительная часть этих древнейших памятников излагает концепцию творения мира, альтернативную той, что дана в Ветхом Завете. Хотя образ Иисуса Христа и изложение основ его учения присутствуют в некоторых из них, это слагаемое не является здесь главным. Эти памятники современные исследователи признают созданными в I в., т. е., возможно, даже раньше, чем все евангелия (Апокриф Иоанна, Откровение Адама, Троеобразная Протенойа и др.). Однако они отражают не столько взгляды самого Иисуса Христа, сколько тот *религиозный контекст*, в котором Иисус формировался как проповедник и религиозный реформатор и по отношению к которому создавал свое учение. Поэтому, при всей важности этих сочинений для понимания истории развития христианства и складывания его окончательных форм, они все-таки должны быть рассмотрены во вторую очередь, после того как мы поймем главные принципы собственного учения Иисуса.

Еще один круг известных апокрифических текстов находится как бы «между» главными евангелиями, передающими взгляды Христа, и упомянутыми сочинениями, повествующими о возникновении мироздания. Они имеют форму евангелий и названы соответствующим образом – Евангелие от Филиппа, Евангелие от Иуды, Евангелие от Марии и некоторые другие, но в них явно присутствует влияние упомянутого религиозного контекста: Иисус в них излагает не только основы своего учения, но выступает носителем той концепции мироздания, которая возникла в древнейших, еще дохристианских памятниках. Это означает, что создавались эти сочинения позднее, чем два главных евангелия, и поэтому их смысл можно понять только после подробного анализа как собственного учения Иисуса, так и той древней концепции творения мира, которая изложена во второй группе памятников.

1.3. Иисус Христос и назорейство

Вопрос о религиозном контексте учения Иисуса, о той традиции, в которой это учение возникло, является очень важным и неотделимым от вопроса о самой сути этого учения. В полной мере он может быть решен через анализ тех сочинений, которые основатель христианства признавал для себя священными. Но именно последнее вызвало и вызывает ожесточенные споры. Ортодоксальная традиция однозначно утверждает, что Иисус был правоверным иудеем и признавал в качестве основы своих взглядов Ветхий Завет и все главные положения иудаизма («закон и пророков»). В этом утверждении и заключается главный пункт тех искажений, которые церковная традиция внесла в учение Иисуса Христа. На деле, основы своего религиозного мировоззрения Иисус черпал не в Ветхом Завете, а в «гностических» памятниках, подобных Апокрифу Иоанна,

Откровению Адама, Троеобразной Протенойе, Происхождению мира и др. (точнее, в их дохристианских прототипах). Этот пункт чрезвычайно важен для понимания истории раннего христианства, поэтому здесь нужно привести особенно вескую аргументацию, позволяющую увидеть ложность традиционного помещения Иисуса в иудейский контекст. К счастью, имеется достаточное количество веских свидетельств в пользу того, что религиозным контекстом для учения Иисуса был вовсе не иудаизм, а так называемый *дохристианский гностицизм*. Суть этого вопроса связана с необходимостью понять, что означает определение Иисуса Христа в евангелиях как *Назорей*.

Самый известный вариант объяснения этого термина заключается в том, что его понимают как искаженную форму слова *Назарянин*, т. е. как обозначение человека, происходящего из города Назарет. Однако такая подмена одного термина другим выглядит очень странной, тем более что в евангелиях мы находим оба варианта в равной пропорции – и Назорей (Ναζωραῖος) и Назарянин (Ναζαρηνός): первый – в Мф. 2:23; 26:71; Лк. 18:37; Ин. 18:5; 18:7; 19:19; второй – в Мк. 1:24; Мк. 10:47²⁷; 14:67; 16:6; Лк. 4:34; 24:19). При этом в Деяниях апостолов Иисус также несколько раз называется Назореем, но ни разу Назарянином; кроме того, здесь римский ритор Тертулл, обвиняя ап. Павла, называет его представителем Назорейской ереси (Деян. 24:5).

Особенно важным из всех случаев использования термина «Назорей» является фрагмент в самом начале Евангелия от Матфея. Согласно этому фрагменту, Иосиф с семьей приходит в Назарет и остается там жить как раз для того, чтобы Иисуса можно было именовать Назореем и чтобы тем самым исполнилось предсказанное пророками: «...получив во сне откровение, пошел в пределы Галилейские и, придя, поселился в городе, называемом Назарет, да сбудется реченное через пророков, что Он Назореем наречется» (Мф. 2:22–23). Никакого пророчества о происхождении Мессии из Назарета в Ветхом Завете нет. Более того, Назарет вообще не упоминается ни в одном дохристианском источнике, и весьма сомнительно само его существование в I в. По сути, в этом высказывании признается, что термин «Назорей» исходно не связан с происхождением из Назарета, и созвучие двух именовании Христа имеет случайный, точнее, «мистический», характер – является данным свыше свидетельством о его предназначении. В результате это высказывание порождает еще одну проблему, помимо вопроса о соотношении терминов «Назорей» и «Назарянин», – необходимость прояснить, что за пророчество (не имеющее в виду город Назарет) здесь подразумевается. Вместе эти две проблемы (объяснение связи двух терминов и нахождение пророчества, имеющего в виду определение «Назорей») делают ситуацию настолько запутанной, что до сих пор не существует единой точки зрения на смысл главного термина. Если предположить, что «редакторы-исправители» евангелий хотя бы в какой-то степени сознательно создали эту путаницу, то они, несомненно, достигли своей цели: подлинный смысл определения «Назорей»

²⁷ В поздних рукописях Евангелия от Марка (в Мк. 10:47) стоит «Назорей», но все ранние рукописи, в том числе Синайский и Ватиканский кодексы, в этом месте дают чтение «Назарянин» (см.: Деревянский Б. Тайны евангельской истории. СПб., 2014. С. 233).

надежно скрыт за нагромождением изощренных, но, в общем-то, бессодержательных гипотез.

Наиболее популярный вариант объяснения заключается в предположение, что в этом месте Евангелия от Матфея имеются в виду иудейские назореи, точнее, *назиреи* (*ναζιραῖος*), ветхозаветные аскеты эпохи Судей, принимавшие обет не стричь волосы, не пить вина и др. Однако помимо того, что такая этимология выглядит весьма искусственной и почти невероятной, признание Иисуса Христа назиреем выглядит невозможным исторически и фактологически: с одной стороны, ко времени жизни Иисуса назирейская традиция древнего Израиля была попросту утрачена²⁸, а с другой, в евангелиях прямо указывается, что Иисус пил вино, т. е. нарушал главную заповедь древних назиреев (Мф. 11:18–19; Мк. 14:23–25). Эту интерпретацию можно принять только при том предположении, что фрагмент Мф. 2:22–23 был включен в евангелие специально ради *сокрытия* подлинного смысла термина «Назорей» (с помощью очевидно неверной ассоциации) и в расчете на то, что большая часть читателей евангелий *ничего не знает* о точном смысле таких ветхозаветных понятий, как назирей²⁹.

Еще один вариант объяснения, предлагаемый некоторыми интерпретаторами, заключается в том, чтобы возвести термин «назорей» к древнееврейскому термину «потомок, отпрыск» (*נֶחֱמַר*), однако это выглядит еще более надуманным и с точки зрения этимологии, и с точки зрения поиска ветхозаветных пророчеств о Христе-Мессии. Вот как об этом пишет выдающийся историк и языковед Рудольф Мацух (1919–1993): «Имя *ναζωραῖος*, присвоенное Иисусу, не может быть возведено ни к имени “Назарет”, то есть к названию города Иисуса (Мф. 2:23), ни к *נֶחֱמַר* – “побег, росток; отпрыск, потомок” <...> между топонимом “Назарет” и словом “потомок, отпрыск”, в принципе, не усматривается никакой связи»³⁰. В итоге Мацух приходит к выводу, что высказывание Мф. 2:22–23 вообще не может быть признано хоть сколько-нибудь правдоподобным, т. е. необходимо признать, что этой отсылке к «пророкам» сознательно была придана неопределенная форма, поскольку редакторы евангелия не смогли найти никакого конкретного «пророчества», к которому можно было бы «привязать» термин «Назорей».

Р. Мацух подробнейшим образом и вполне убедительно обосновал, по всей видимости, единственно возможную интерпретацию именованного Иисуса Христа Назиреем, которая была предложена до него первыми исследователями религиозного движения мандеев – М. Лидзбарским и Е. Дровер. Однако прежде чем излагать ее, обратим внимание на тот важный факт, что термин «Назаря-

²⁸ Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм. С. 65.

²⁹ При переводе Ветхого Завета на европейские языки, в том числе на русский, термин *назирей* передается именно так, как в евангелиях назван Иисус Христос, – *назорей*. Это означает, что те, кто много веков назад пытались скрыть подлинный смысл назорейства Иисуса и, вопреки очевидным фактам, сводили его к частному проявлению древней иудейской религиозности, достигли своей цели. Сама терминология подсказывает читателям Библии ту интерпретацию, которая необходима церкви.

³⁰ Мацух Р. Истоки мандеев // Мандеи: история, литература, религия. СПб., 2002. С. 47–48.

нин» отсутствует в Евангелии от Иоанна. Здесь также имеется утверждение о происхождении Иисуса из Назарета, но парадоксальным образом в этом месте не использован ни термин «Назорей», ни термин «Назарянин». «Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойди и посмотри» (Ин. 1:45–46). Ритуальная ссылка на «закон и пророков» в указании на предназначение Иисуса, не подразумевающая ничего конкретного (в стиле «как известно»), явно свидетельствует о том, что этот фрагмент является позднейшей вставкой. Но почему же тогда в этом месте прямо не упомянут термин «Назорей» применительно к Иисусу, ведь именно ради его «естественной» интерпретации и было придумано происхождение из города Назарета? В то же время дальше в тексте евангелия этот термин используется трижды, и ни разу он не соотносится явно с происхождением Иисуса из Назарета.

Эта странность объясняется тем, что именно в Евангелии от Иоанна обозначение Иисуса как Назорея имеет особенно важный, *прямой* смысл, это обозначение непосредственно связано с *содержанием*, с *сущностью* этого евангелия, поэтому прямая подмена одного термина другим здесь оказывается *невозможной* (в восприятии людей раннехристианской эпохи, которые еще помнили о прямом смысле термина), на нее можно было только намекать с помощью этой вставки, имея в виду другие евангелия (от Марка и от Луки), где связь между определением «Назорей» и содержанием евангелий отсутствует и где подмена уже была сделана.

Теперь, наконец, можно перейти к рассмотрению того варианта объяснения термина «Назорей», который имеет по-настоящему твердые исторические и текстологические основания и, помимо прочего, показывает связь назорейства Иисуса с религиозным смыслом (и происхождением) Евангелия от Иоанна. Здесь необходимо обратиться к новаторским работам тех исследователей, уже упомянутых выше, которые в XX в. фактически заново открыли для науки религиозное движение *мандеев*, представители которого с самого своего зарождения называли себя также *назореями* (*назареями*).

Мандеи продолжают существовать и в наши дни, являясь религиозно-этнической общностью, проживающей на территории Ирака и Ирана. Их история была практически неизвестна до начала XX в., когда началось изучение письменных памятников мандейской религии и выяснилось, что несмотря на все изменения и влияния, она сохранила свое ядро, восходящее к I в. Скрупулезный анализ исторических свидетельств, содержащихся в священных книгах мандеев, позволил установить, что они имеют палестинское происхождение и первоначально это была радикальная секта иудеев, религиозные взгляды которых были резко оппозиционными по отношению к традиционному иудаизму. Существовала эта секта еще в дохристианскую эпоху, но расцвет ее деятельности относится к первой половине I в. В силу радикальной еретичности их воззрений представители этой секты жестоко преследовались иудейской церковью и поэтому еще до 70 г. н. э. (до разрушения Храма) были вынуждены бежать от преследований на Восток и в конце концов оказались на тех территориях, где проживают и поныне.

Наиболее подробное древнее свидетельство об этом религиозном движении мы находим в «Панарионе» Епифания. Пытаясь создать полную классификацию еретических уклонений, он указывает целый спектр сект, которые выглядят очень близкими друг к другу и учения которых можно признать в равной степени выражением ранней формы назорейской религии, – это собственно назореи, а также назареи, гемеробаптиты, эбеониты, оссеи (ессеи). Уже давно было замечено, что Епифаний искусственно «размножает» ереси, чтобы доказать отсутствие системности, последовательности и цельности еретических движений по отношению к якобы «монолитному» и цельному ортодоксальному христианству. Поэтому можно не сомневаться, что под всеми этими именами он имеет в виду одно и то же религиозное явление (которое с течением времени действительно могло раздробиться на различные направления), тем более что он сам признает близость этих сект, сходящихся в том, что они отрицают священные книги иудеев (Пятикнижие), не признают пророков после Моисея, практикуют частое крещение водой. Интересно, что назореев (*Ναζαραίων*) он признает существовавшими до Христа, а назореями (*Ναζωραίων*), по сути, называет первых христиан, т. е. первых иудеев, принявших Христа. Свое имя они приняли, как утверждает Епифаний, от имени Христа Назорея, а последнее Епифаний объясняет происхождением Христа из Назарета (в IV в. уже можно было не смущаться натянутостью такой этимологии). При этом в своем объяснении термина «назореи» как первого имени христиан он прямо отвергает популярное до наших дней объяснение имени Назорей из ветхозаветного *назирейства*: «Зная же, что в Назарете (*Ναζαρέτ*) зачат Он во чреве, воспитан в доме Иосифа, и потому в Евангелии называется Иисусом Назореем, как и апостолы говорят: “Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам знамениями и чудесами” (Деян. 2:22) и т. д., имя это придали и себе, стали называться назореями (*Ναζωραίων*), а не назиреями (*Ναζιραίων*), что в переводе значит освященными»³¹. Этим заявлением Епифаний делает практически неразрешимой загадку пророчества в Мф. 2:23 – ведь сведение *назореев* к *назиреям* до наших дней является самым популярным объяснением отсылки к «пророкам» в этом фрагменте.

Достаточно правдиво выглядят утверждение Епифания о том, что назореи – «великие враги иудеев»³², и свидетельство об их бегстве из Палестины в эпоху разрушения Храма. Кажется странным только, что в изложении Епифания назореи почитают Иисуса Христа; в известной нам более поздней литературе мандеев Христос выступает лже-мессией. Возможно, что изменение оценки Иисуса Христа с позитивной на негативную произошло позднее, в связи с развитием ортодоксального христианства, по отношению к которому назореи оказались не в меньшей оппозиции, чем к иудаизму, но, может быть, здесь сам Епифаний искажает их воззрения, чтобы представить назореев именно *христианской* ересью, т. е. чтобы скрыть их существование до Христа.

Религиозная литература мандеев-назореев написана на арамейском языке с использованием особой системы письма. Даже беглое изложение основных ас-

³¹ Епифаний Кипрский. Творения. Ч. I. М., 1863. С. 209.

³² Там же. С. 214.

пектов их мировоззрения позволяет увидеть в них типичных и, вероятно, *первых* представителей того мощного религиозного движения, которое позднее было названо *гностицизмом*. Высшим началом в религии мандеев является бесформенная и безличная сущность, которая описывается как Мир Света и Великая Жизнь. Из этой сущности проистекают различные божественные существа низшего уровня, которые творят земной мир, причем многие из этих существ находятся в дуалистическом противостоянии друг с другом. Непосредственным творцом мира является падший ангел Птахиль. Душа человека происходит непосредственно от высшей сущности, от Мира Света; в нашем мире она является изгнанницей и призвана к тому, чтобы вернуться к истоку своего бытия. Этому процессу препятствуют злые божественные существа и помогают добрые духи. Наиболее важной частью религии мандеев является описание праведного пути жизни, гарантирующего спасение, т. е. возвращение души в Мир Света. Именно здесь со всей очевидностью проступает и древнее палестинское происхождение мандеев, и непосредственная связь Евангелия от Иоанна с этой религиозной традицией³³.

Самым главным для подлинно верующего является обретение сакрального знания (*гнозиса*), которое раскрывает смысл всего существующего и объясняет, как человек может обрести спасение. Именно понятие «знание» лежит в основе самого названия мандейской религии и обозначения верующих как *мандеев* (*mandaiia*). «Нет сомнения в том, что название *mandaiia* образовано от *manda* = γνῶσις = “знание, познание”; равно как и расширенная форма *manda d-hiia* = γνῶσις τῆς ζωῆς = “(по)знание жизни”, что обозначает Спасителя и является основным понятием мандейской религии. Сам же термин *mandaiia* значит то же, что и γνωστικοί = “гностики”, то есть “знающие” (“вежды”)³⁴. Вся полнота священного знания в мандеизме не предназначена для мирян, по-

³³ Если задаться еще более сложным вопросом об истоках самого назорейства, то наиболее очевидным вариантом объяснения его происхождения будет указание на влияние восточного дуализма (зороастризма) на иудаизм (тем более что в гностических текстах присутствуют прямые ссылки на зороастрийские писания). Также можно согласиться с предположением Б.Д. Эрмана, что гностическая модель мироздания родилась внутри иудаизма благодаря появлению еврейской апокалиптики во II в. до н. э. В апокалиптических сочинениях утверждалось, что Бог на время оставил попечение над миром и именно поэтому в последнем воцарилось зло; одновременно предполагалось, что Бог скоро вернет свою власть, уничтожит зло и принесет на землю свое Царство. Но поняв в конце концов, что Бог так и не придет спасти этот мир, приверженцы апокалиптического мышления пришли к выводу, что мир есть результат «ошибки» и «космической катастрофы», в которой виноват не Бог, а низшие силы бытия, несущие зло в самой своей сущности; так и родился древнейший (дохристианский) гностицизм, который может быть назван «неудавшейся еврейской апокалиптикой» (Эрман Б.Д. Утерянное Евангелие от Иуды. Новый взгляд на предателя и преданного. М., 2010. С. 156–158). Одновременно Эрман утверждает, что в собственном учении Иисуса Христа главным также было апокалиптическое ожидание скорого прихода Царства Божьего (см.: Эрман Б.Д. Иисус, прерванное Слово. Как на самом деле зарождалось христианство. М., 2009). Но с этим тезисом уже невозможно согласиться. Было бы невозможно объяснить, почему это учение получило такое существенное влияние, если бы в нем просто повторялись идеи, распространенные среди иудеев уже более столетия.

³⁴ Мацух Р. Истоки мандеев. С. 31.

этому здесь весьма существенным является различие простых верующих и «учителей», представителей духовного сословия, которые обладают указанной полнотой религиозного знания. Эти самые «учителя» и носят в мандеизме имя *назореев* (ναζωραῖος), причем, по мнению современных исследователей, последнее название является исходным, наиболее характерным для этого религиозного движения. Термин «мандеи» и само различие мандеев и назореев (простых верующих и «учителей»), возможно, появились позднее, с ростом числа представителей движения; в ранний период все не очень многочисленные сторонники этой радикальной религии назывались назореями.

В результате мы приходим к совершенно естественному обоснованию прозвища Иисуса Христа: *он Назорей просто потому, что был одним из назореев!* Т.е. никакого сложного обоснования этому имени вообще не требуется, оно означает то, что означает, – принадлежность Иисуса к секте назореев-назореев, радикальных религиозных оппозиционеров, отвергнувших основные принципы иудаизма. Очень важно, что эта совершенно естественная гипотеза имеет надежное подтверждение в сочинениях отцов церкви; мы находим здесь прямые указания на связь Иисуса с сектой назореев и даже понимание того, что известное прозвище Иисуса связано именно с этим фактом. Об этом сообщает в начале IV в. Евсевий Кесарийский в труде «Евангелические доказательства» (VII 2, 46; PG 22, 548): «Он <Христос>, как говорят, был воспитан назореями (Ναζαροῖς), почему и назывался Назореем». Подобное же объяснение есть и у Григория Нисского (вторая половина IV в.): «...по месту жительства у назореев (δέ τήν ἐν Ναζαροῖς διαγωγήν), [Господь] был наречен Назореем» («Беседы на Песнь Песней», 15; PG 44, 1089)³⁵. Парадоксально, что последнее суждение Григорий приводит в качестве комментария к фрагменту Ин. 1:46 («из Назарета может ли быть что доброе?»), в котором предполагается связь определения Назорей с местом жительства. Своим комментарием Григорий фактически отвергает такую этимологию слова Назорей. Более того, из его слов следует, что не Иисус именуется по названию города, но *название городу дано от его имени*: «...Галилея (место жительства язычников) получит некогда сие наименование от добровольного пребывания Слова у язычников»³⁶ (!). Может быть, в качестве реакции на эту весьма опасную для христианской церкви логику, согласно которой существует непосредственная связь Иисуса с радикальными иудейскими еретиками, существовавшими до рождения христианства, Елифаний и выстраивает обратную систему рассуждений, приведенную выше, он выводит имя еретиков-назореев из прозвища Иисуса и его происхождения из Назарета. Но при этом ему, конечно же, вопреки очевидности, необходимо отрицать какую-либо связь иудейской секты *назореев*, существовавших до Христа, с почитающими его *христианами-назорейми* (Григорий, по-видимому, отождествляет их, и это кажется совершенно естественным). Получается, что это очевидное созвучие названий двух сект произошло «случайно», в силу созвучия названия Назарета с названием секты назореев.

³⁵ Деревянский Б. Тайны евангельской истории. С. 236; ср.: Григорий Нисский. Творения. Ч. III. М., 1862. С. 375.

³⁶ Григорий Нисский. Творения. Ч. III. С. 375.

В контексте совершенно ясного объяснения прозвища Назорей как свидетельства принадлежности Иисуса к секте назореев становится ясным также, что все отсылки к «закону и пророкам» и все слова Иисуса в евангелиях о приверженности иудаизму являются редакторскими вставками, искажающими смысл подлинного учения Иисуса, – это учение в силу его назорейских истоков *отвергало все основные элементы иудейской религии*. Степень неприятия иудаизма представителями назорейской религии наглядно демонстрируется тем, что даже сами слова «иудей» и «иудаизм» мандей-назорей выводили из слов «грех» и «выкидыш»; при этом Иерусалим и Иерусалимский храм они рассматривали как порождение и главное прибежище злых сил³⁷, а иудейского Бога Яхве признавали за одно из «темных» божественных существ. Понятно, что к столь радикальным своим критикам иудейская церковь относились безжалостно, постоянные преследования вынудили назореев бежать из Палестины, чтобы поселиться сначала в Заиорданье, а позднее в Вавилонии. Исследователи делают вывод, что они покинули Палестину до 70 г., поскольку в более поздней мандейской литературе разрушение Храма изображалось как божья кара иудеям за преследование и изгнание истинно верующих (назореев).

Главным героем самого раннего этапа развития назорейской религии является Иоанн Креститель; несмотря на безусловную легендарность его образа и его истории в священных книгах назореев, очевидное совпадение некоторых элементов этой истории с тем, что мы узнаем об Иоанне Крестителе из Нового Завета, дает дополнительные аргументы в пользу исторического правдоподобия тех отношений между Иисусом и Иоанном, которые описаны в евангелиях (прежде всего, в четвертом евангелии), и в пользу тезиса о назорейских истоках учения Иисуса Христа.

Характерной особенностью назорейства является огромная роль процедуры крещения (священного омовения), эта процедура должна осуществляться многократно и постоянно, на протяжении всей жизни человека. При этом крещение было возможно только в проточной воде, в реке или в другом природном водоеме, такой водоем назорей называли *iardna*; очевидное сходство этого слова с названием реки Иордан, по мнению исследователей, является важным свидетельством палестинского происхождения религии. Иоанн Креститель предстает как великий деятель первого периода развития назорейского движения, его убийство иудеями стало их самым главным преступлением, после которого назорей и были вынуждены покинуть Палестину. Но, конечно, для нас самым важным эпизодом истории Иоанна, как она изложена в мандейской литературе, является крещение им назорейского Спасителя, т. е. Иисуса Христа. В этом смысле мандейские религиозные памятники дают веское подтверждение истинности общей канвы истории Иоанна Крестителя, изложенной в евангелиях. Однако принципиальное отличие мандейской версии этой истории (по крайней мере, в известных нам поздних текстах мандеев) заключается в том, что в ней крещен-

³⁷ См.: Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм. С. 63; Мацух Р. Истоки мандеев. С. 42–43.

ный Иоанном Мессия оказывается на деле *лже-мессией*, поскольку он отклоняется от следования назорейским заветам и создает свою собственную секту, противопоставляя себя Иоанну и всем его последователям³⁸.

Такой вариант изложения истории Иисуса Христа выглядит абсолютно естественным и только подтверждает историческую достоверность мандейских источников. Если бы Иисус не вышел за рамки той религии, в которой он сформировался и которой был привержен до своего крещения Иоанном, то он вместе с Иоанном стал бы великим пророком назореев, но в этом случае он вряд ли бы стал тем, кем он стал, – великим пророком всего человечества. Изменив своему предназначению, которое навязывалось ему назорейской религией, и выйдя из подчинения Иоанна Крестителя, он стал изменником и еретиком в глазах назореев. Но именно основанная им *назорейская гностическая секта*, «назорейская ересь», в непривычном, но точном значении этого термина – *ересь в отношении «ортодоксального» назорейства, к которому Иисус исходно принадлежал*, – и стала в конце концов тем, что мы теперь называем христианством.

1.4. Иоанн Креститель Назорей и его вера

История взаимоотношений Иоанна Крестителя с Иисусом есть во всех канонических евангелиях, а в Евангелии от Луки мы, кроме того, находим еще и историю рождения Иоанна. Понятно, что эта история выдумана, как и соответствующая история Иисуса, для того, чтобы «встроить» Иоанна в иудейскую религиозную традицию. Но в связи с этой историей возникает дополнительный вопрос: зачем такое «встраивание» было нужно в отношении Иоанна, образ которого не имеет такого значения в христианстве, как образ Иисуса Христа? Если прочитать первые три главы Евангелия от Луки вне контекста всех других новозаветных текстов, можно подумать, что Иоанн и Иисус – это два равноправных пророка, которые связаны между собой с самого рождения. Такое представление явно противоречит всему смыслу истории Иисуса, изложенной в евангелиях, поэтому в Евангелии от Матфея и Евангелии от Марка столь подробного изложения биографии Иоанна нет, его фигура явно становится второстепенной. Но зачем же нужно было придумывать всю сложную историю рождения Иоанна, если она вступала в заметное противоречие с главной тенденцией евангельской вести: признание уникальности богочеловеческого предназначения Иисуса? Для ответа на этот вопрос нужно внимательно всмотреться в то, как изображены отношения Иоанна Крестителя и Иисуса в начале Евангелия от Иоанна. Обладающее документальной лаконичностью, это изображение выглядит гораздо более правдоподобным, чем соответствующие «фантазийные» фрагменты синоптических евангелий. Но именно поэтому оно является еще более удивительным в контексте ортодоксальной традиции, ведь здесь Иоанн Креститель оказывается не просто равным Иисусу, *он выглядит как более значимый пророк, чем Иисус*.

³⁸ См.: Мацух Р. Истоки мандеев. С. 53; Дровер Е.С. Сокрытый Адам // Мандеи: история, литература, религия. С. 247.

Этот факт настолько явно проступает в Евангелии от Иоанна, что он был давно замечен и проанализирован³⁹. Из первой главы евангелия можно заключить, что когда Иисус пришел к Иоанну, тот уже был известным Учителем, за которым ходило множество учеников. Оппозиционность его учения и его деятельности традиционному иудаизму явно следует из того, что он, по сути, ввел новый обряд крещения (священного омовения); он недвусмысленно противопоставлял этот акт, совершаемый на природе, вдали от храмов и без участия иудейских священников, традиционной иудейской твиле (омовение в священном водоеме, микве). Как уже говорилось выше, этот новый обряд стал главным элементом назорейской религии, сохранявшим свое значение на протяжении столетий; точно так же и Иоанн до наших дней остался первым и главным пророком назорейства, он придал этой религии обрядовую определенность, которая ясно отличает ее от иудаизма. Последующая смерть Иоанна от рук иудейского царя рассматривается назореями как величайшее преступление иудеев, за которое они были наказаны Богом разрушением их Храма и рассеянием по всей земле.

Из Евангелия от Иоанна мы узнаем, что ученики Иоанна Крестителя с большой настороженностью отнеслись к новому проповеднику, которого почему-то с первой встречи прославляет их учитель. Понятно, что в евангельском тексте, посвященном Христу-Богочеловеку, Иоанн Креститель должен был с первого слова признавать свою вторичность перед главным «персонажем». В этом смысле все славословия Иоанна в адрес Иисуса вряд ли несут в себе историческую правду, тем более что они близки по смыслу к тому, что Иоанн говорит в синоптических евангелиях; они были явно добавлены при позднейшем редактировании Евангелия от Иоанна. Но вот эпизод, в котором два ученика, заинтересовавшись Иисусом, идут вместе с ним в его жилище, чтобы понять, является ли он Мессией или нет, кажется вполне реалистическим, показывающим исторически правдиво, как Иисус постепенно раскрывает себя, как становится из незаметного и простого человека великим Учителем, как увлекает за собой людей и направляет их к совершенно новым формам жизни. Только пробыв у него целый день (!), два ученика Иоанна приходят к выводу, что перед ними действительно Мессия-Христос (Ин. 1:37–41). Но и после этого им не удается убедить в этой истине других учеников Иоанна. Очень характерен следующий эпизод, в котором Иисус с большим трудом преодолевает сомнения Нафанаила: «Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойд и посмотри. Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства. Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя. Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев. Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я

³⁹ Об этом, например, пишет Э. Ренан (см.: Штраус Д. Жизнь Иисуса; Ренан Э. Жизнь Иисуса. Харьков; М., 2000. С. 804–805).

тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего» (Ин. 1:45–50). Только явно обнаружив свой мистический дар, показав Нафанаилу, что он видел и узнал его до того, как реально встретился с ним, Иисусу удается превратить его в своего ученика.

Все эти эпизоды разительно контрастируют с чисто мифологическим повествованием первых трех глав Евангелия от Луки. Но именно сравнение этих двух версий истории встречи Иисуса и Иоанна Крестителя показывает, что жизненно-конкретное описание Евангелия от Иоанна является исторически правдивым и доносит до нас реальные отношения двух религиозных новаторов, в то время как мифология Евангелия от Луки не имеет ничего общего с реальной историей. Тем более что понять необходимость мифологического оформления реальной истории совсем нетрудно: оно было необходимо, чтобы решительно вытеснить то впечатление, которое могло создаться у верующих после прочтения четвертого евангелия. Евангелие от Иоанна дает слишком наглядный образ Иоанна Крестителя как безусловного лидера назорейской – *гностической и антииудейской* – секты, Иисус же исходно выглядит как рядовой член этой секты, он только *постепенно* становится ее лидером и добивается признания в этом качестве от Иоанна. Звучащие в самом начале евангелия фразы Крестителя о том, что главный не он, а тот, кто идет за ним (Ин. 1:26–27), а также о том, что он с первой встречи признает Иисуса в качестве Сына Божьего (Ин. 1:34), явно добавлены при позднейшем редактировании текста, они не способны сгладить впечатление о *постепенном становлении* Иисуса в качестве великого пророка и Учителя.

В реальности Иисус Христос был *последователем* Иоанна Крестителя и многим был обязан ему. Можно не сомневаться, что фразы Иоанна, в которых он трактует себя просто как «приготавливающего пути» Христа и недостойного «понести обувь Его» (Мф. 3:11), – это позднейшие добавления, ничего общего не имеющие с исторической реальностью. Именно Иоанн был религиозным реформатором, который окончательно оформил учение назореев и придал ему яркую антииудейскую направленность, именно он сделал назорейское движение главным вектором религиозного новаторства в ту эпоху и во многом определил смысл того мировоззрения, которое позже стало называться христианством. Иисус Христос никогда не смог бы стать новым великим пророком и основателем еще более радикального религиозного учения, если бы ему не предшествовал Иоанн Креститель и если бы он не опирался на учение последнего.

Но каким же было это учение? И можно ли его восстановить по прошествии столь большого времени? Оказывается, что эта задача не является такой уж безнадежной. Мандеи-назореи до наших дней донесли свое религиозное учение, во многом обязанное Иоанну, один из важнейших памятников этого учения так и называется – «Книга Иоанна». Хотя это учение, несомненно, менялось с течением времени, а «Книга Иоанна» редактировалась на протяжении столетий, в нем можно угадать древнее основание, которое было основанием и для Иисуса Христа, когда он, продолжив дело Иоанна, еще дальше пошел в реформе религиозных представлений иудеев.

Гипотеза о том, что какие-то назорейские религиозные тексты лежали в основании христианства в целом и новозаветных евангелий, в частности, уже

достаточно давно присутствует в исследовательской литературе⁴⁰. Сопоставляя хорошо изученные ныне религиозные представления назореев с новозаветными текстами, можно с достаточной точностью определить те элементы учения Иисуса Христа, которые непосредственно восходили к назорейскому учению. Основная часть этих элементов содержится в Евангелии от Иоанна, которое вообще может быть названо не только *христианским*, но и *назорейским* религиозным памятником, оно демонстрирует, насколько важную роль учение Иоанна Крестителя играло в складывании и развитии учения Иисуса Христа. Можно сказать, что первоначальное христианство, носителем которого был Иисус Христос, было совершенно естественным и органичным развитием назорейства Иоанна Крестителя.

Современные исследователи назорейской религии высказывают предположение, что пролог Евангелия от Иоанна, резко контрастирующий с общим стилем евангельского повествования и напоминающий скорее начало философско-религиозного трактата, является переработкой древнего назорейского памятника, основные понятия которого – *Логос*, *Жизнь*, *Свет* – стали ключевыми понятиями христианства – особенно понятие *Слова-Логоса*, постепенно ставшее обозначением Христа. Такая переработка была бы невозможна при существенном различии учения Христа и назорейского учения, но такого существенного различия как раз и не было, первохристианское учение базировалось на тех же принципах, что и назорейство, и было вполне совместимо с ним. «Этот пролог, который не составляет органичное целое с остальным текстом и вообще составлен в философской возвышенной манере, свойственной для мандейской поэзии с ее специфическими приемами, в своих основных чертах наверняка откуда-то позаимствован. И хотя евангелист расширил первоначальный текст и снабдил его своими собственными богословскими рассуждениями (так можно сказать уже о стихах 2–3), часть стихов (например, 1 и 4) совершенно явно восходит к чему-то такому, что по своему содержанию либо граничит со старомандейским религиозным мировоззрением, либо просто отражает его. Бультманн ... предполагает, что этот поэтический отрывок использовался в палестинской секте крестителей как своеобразный гимн жизни и свету»⁴¹.

⁴⁰ Например, Д. Штраус очень высоко оценивал идеи Г.Э. Лессинга, который первым стал писать об этом: «...Лессинг констатирует, что основой всех евангелий является письменный сборник известий об учении и жизни Иисуса, составившийся на базе изустных рассказов апостолов и иных очевидцев; что этот сборник появился в среде дохристианских иудеев Палестины, или так называемых назореев; что он затем по желанию обладателей и переписчиков неоднократно изменялся, увеличивался – сокращался и, наконец, в целях распространения в более широком кругу читателей был вольно переведен с местного палестинского наречия на греческий язык; так как рассказы, содержащиеся в этом сборнике, записаны были со слов апостолов, сборник этот получил название “Евангелия апостолов”, а так как он предназначался преимущественно для прочтения в кругу назореев, или евреев, он назывался евангелием назорейским, или еврейским, о чем упоминается и у древнейших отцов церкви ...» (Штраус Д. Жизнь Иисуса. С. 111).

⁴¹ Мацух Р. Истоки мандеев. С. 66.

Самое радикальное мнение, поддерживаемое Р. Мацухом, напрямую связывает Евангелие от Иоанна с назорейской «Книгой Иоанна»; несмотря на явные следы позднего редактирования последней, в ней, конечно, содержится древний слой, поэтому вполне естественно искать текстологические и идейные параллели между двумя «книгами Иоанна». Мацух приводит целый ряд совпадений между важнейшими терминами евангелия и назорейской священной книги. Прежде всего это относится к словам Иисуса «истина сделает вас свободными»: «...Иисус в Евангелии от Иоанна 8:32 произносит формулу приветствия иудеям, уверовавшим в Него, в том виде, в каком она до сих пор хорошо известна и употребительна у мандеев, а именно: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει υμᾶς = *kusfa asinkun* = “истина освободит вас”»⁴². Другой характернейший пример – это использование Иисусом имени «виноградная лоза» для обозначения себя самого; этот термин очень характерен для назореев, он рифмуется с их важнейшим религиозным понятием «Великая Жизнь». Говоря о себе «Я есмь истинная виноградная лоза» (Ин. 15:1), Иисус полемически использует важнейшее понятие назорейства, чтобы противопоставить себя «ложным» виноградным лозам, т.е. *изнутри* самого назорейского движения обозначает себя родоначальником полной и окончательной истины. «Иисус характеризуется, а точнее – его характеризуют как “виноградную лозу”; поскольку подобная характеристика высшей сути (существа, сущности) в то время уже была вполне обычным явлением для назарейской гностической системы. И раз уж Иисус назван здесь “истинной виноградной лозой”, это значит только одно: все другие виноградные лозы, известные в те времена, объявляются ложными»⁴³.

Вполне по-назорейски звучат такие известные слова Иисуса, как «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6), «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин. 11:25), «Я есмь пастырь добрый» (Ин. 10:11), точно так же как и его выражения «Я от Бога исшел» (Ин. 8:42; 13:3; 16:27–28; 17:8), «Отец послал меня» (Ин. 5:36; 6:57; 7:29; 8:42; 11:42; 17:8; 17:18; 17:21; 17:23; 17:25; 20:21) и т.п.⁴⁴

Возвращаясь к прологу Евангелия от Иоанна, можно еще заметить, что в стихах 6–9 субъектом повествования, т.е. пророком, посланным в мир Светом и Жизнью, является именно Иоанн Креститель: «Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о Свете. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:6–9). Конечно, все комментаторы евангелия утверждают, что Свет, о котором пришел свидетельствовать Иоанн, – это Христос; однако если принять очевидную зависимость этого текста от назарейских религиозных представлений, такое отождествление делать не обязательно. Свет и Жизнь – это важнейшие определения высшей сущности мира у назореев (они не называли ее Богом), отношение Иоанна к этой высшей сущности оказывается таким же, как отношение Христа к Богу; Иоанн точно так же *послан* Светом,

⁴² Мацух Р. Истоки мандеев. С. 52.

⁴³ Там же. С. 61.

⁴⁴ Там же. С. 63–65.

чтобы *свидетельствовать* о Свете, как Иисус послан Богом, чтобы свидетельствовать о Нем. Тот факт, что Иоанн «не был свет» (т. е. что он не тождествен свету), ничуть не противоречит тому, что он *един* со Светом, как Иисус един с Отцом (хотя и не тождествен Ему).

Таким образом, указанный фрагмент можно рассматривать в качестве наиболее явной назорейской «вставки» в текст евангелия, описывающей пророческое призвание Иоанна Крестителя и *не предполагающей никакого иного пророка, кроме него*. При формировании Евангелия от Иоанна все присутствующие в нем назорейские источники изменили свой смысл в соответствии с общей логикой нового учения, однако некоторые малозаметные противоречия между назорейской основой и этим новым учением все же остались, и самое главное из них связано с необъяснимо большой ролью Иоанна Крестителя в истории Иисуса Христа. Видимо, историческая и идейная связь двух великих Назореев была настолько существенна и общеизвестна, что обойти ее было невозможно; в итоге, она сохранилась даже в поздних синоптических евангелиях, созданных специально для того, чтобы затемнить назорейские, гностические истоки христианства. Но наиболее явной и существенной она предстает в подлинно древнем христианском памятнике – в Евангелии от Иоанна, первые главы которого недвусмысленно показывают, что Иоанн был первым великим пророком новой религии, не просто «подготовившим пути» для Мессии, но создавшим основу учения, которое выразил в окончательной форме его не менее великий последователь, Иисус Христос.

Очень может быть, что экзотическая история с отрубанием головы Иоанна Крестителя по требованию экзальтированной наложницы Саломеи была специально придумана и вставлена в синоптические евангелия для снижения образа Иоанна, для того, чтобы он не выглядел сколько-нибудь значимым и равным Иисусу. Отсутствие этой истории в Евангелии от Иоанна выглядит совершенно естественным, здесь она слишком сильно диссонировала бы с возвышенным образом великого пророка. Здесь вообще остается неясным, что стало с Иоанном, он просто исчезает из повествования, замещенный в своей пророческой деятельности Иисусом (это «замещение» имеет буквальный смысл: Иисус приходит на то место, где крестил людей Иоанн, и продолжает его дело (Ин. 10:40–42)).

Как в прологе евангелия явно совмещаются базовые понятия древнего назорейства и первохристианства, так и все Евангелие от Иоанна в целом является, по существу, соединением историй двух великих пророков-назореев. Это соединение можно было осуществить вполне органично, поскольку Иисус не отрицал значения религиозного наследия Иоанна, а просто пошел дальше него в своем религиозном учении. В результате тот факт, что в названии этого важнейшего текста первохристианства стоит имя Иоанна, можно считать и закономерным, и случайным. Закономерным, если мы имеем в виду *Иоанна Крестителя*, без образа которого немислим этот бессмертный памятник, и совершенно случайным, если иметь в виду *апостола Иоанна*, который не мог быть и не был автором евангелия; его имя было использовано церковными идеологами для того, чтобы отвести внимание читателей от по-настоящему главного Иоанна – *Иоанна Назорея*. Решительно задвинутый на второй план в синоптических евангелиях, он остался за-

гачодно важной фигурой в той книге, которая правильно должна была бы называться *Евангелие Иоанна Крестителя и Иисуса Христа*⁴⁵.

1.5. Подлинное учение Иисуса Христа

Для того чтобы понять революционность нового учения, нужно увидеть те его принципиальные черты, в которых оно наиболее явно противостоит старому учению, иудаизму. Сам иудаизм совершил очень важный сдвиг в религиозном мировоззрении по отношению к языческим религиям. В язычестве боги не слишком существенно отличаются от людей, это как бы могущественные и бессмертные (а иногда и не бессмертные) люди. Кроме того, боги и люди обитают в одном и том же мире, и даже если существует особое «потустороннее» бытие (как в древнеегипетской религии), по своим законам оно не сильно отличается от земного. Будучи конечным существом, подчиненным мировому закону и судьбе, человек всегда останется в этом состоянии, всегда будет только маленькой «частью» мира, даже если обретет вечность в посмертном царстве. Никакого существенного изменения бытия человека произойти не может – что бы он ни делал в мире, его сущность и его отношения с миром останутся теми же.

Иудаизм вводит совершенно новые идеи в понимание человека и его судьбы. Теперь Бог является Творцом, именно он создал этот мир и поэтому полностью контролирует его, никаких вечных и неизменных законов в нем нет, воля Бога выше любых законов. Соответственно, сам Бог абсолютно превосходит мир, находится «вне» его, в особой трансцендентной сфере бытия. Но самые важные изменения происходят в понимании человека. В акте Творения он был создан таким же абсолютным существом, как и Бог (по его образу и подобию), превосходящим земное и конечное бытие мира. Но из-за катастрофического акта грехопадения человек онтологически «деградировал», перешел в несовершенное, конечное состояние и поэтому попал в подчиненное положение по отношению к земному миру. Тем не менее Бог не оставил своего «попечения» над человечеством, точнее, над избранной его частью, избранным народом. Он через пророков сообщает ему Закон, т. е. правила жизни и формы отношения к Богу, и при условии соблюдения Закона обеспечивает возвращение людям их совершенного состояния – после смерти и в особой сфере бытия, пребывающей в единстве с Богом («рай»).

⁴⁵ Кто на самом деле был автором четвертого евангелия, видимо, установить уже не удастся никогда. Самая парадоксальная гипотеза, имеющая, тем не менее, достаточно веские основания, приписывает авторство этого памятника Марии Магдалине. В пользу этого свидетельствует текстологический анализ тех мест евангелия, где говорится о «любимом ученике» Иисуса (Ин. 13:23–26; 18:15–16; 19:25–27; 20:1–11; 21:7; 21:20–24). По контексту повествования можно предположить, что это и есть автор евангелия, ап. Иоанн, однако исследователи, анализировавшие эти фрагменты, находят в них очевидную редакторскую правку, которая имеет целью заменить подлинного «любимого ученика» (Марию Магдалину) на Иоанна (см.: Jusino R.K. Mary Magdalene: Author of the Fourth Gospel? // http://ramon_k_jusino.tripod.com/Magdalene.pdf). Более подробно об этом мы будем говорить в главе, посвященной Евангелию от Филиппа, в последнем любимым учеником Иисуса однозначно признается Мария Магдалина.

Наиболее важные новаторские черты иудаизма в отношении язычества – это, во-первых, понимание Бога как абсолютного, всемогущего, всеведущего и всеблагого существа, полностью контролирующего земное бытие и находящегося вне этого бытия; во-вторых, представление о человеке как потенциально подобном Богу и способном к сверхъестественному «развитию», к возвращению в состояние единства с Богом; и, в-третьих, выдвижение на первый план требования к реализации совершенной жизни, т. е. жизни, полностью подчиненной Закону и божественным заповедям. Последнее и является главной задачей и целью человека, в этом смысле иудаизм оказывается *моралистической* религией, в которой самое главное – исполнение предписаний для совершенствования земной жизни, только это является делом человека, за все остальное в мире и в человеческой судьбе отвечает Бог.

Одновременно можно выделить и *недостатки* иудаизма, до конца понятные в том случае, если мы ясно и точно обозначим основные новаторские черты христианского учения в его противоположности иудаизму, как исходно его и формулировал Иисус Христос. *Во-первых*, иудейская концепция Бога сохраняет в себе многие достаточно наивные черты язычества: Бог понимается антропоморфно, он обладает позитивными качествами человека (доброта, милосердие, забота и т. п.), только доведенными до своих предельных, абсолютных значений, более того, ему приписываются даже отрицательные качества человека, такие как гнев и мстительность. При этом хотя и утверждается, что Бог абсолютно превосходит земную реальность и пребывает в особой сфере бытия, эти утверждения не выдерживаются в их метафизической строгости; в библейской мифологии представление о Боге «опускается» до стандартного языческого стереотипа, в согласии с которым он пребывает на «небе», т. е. просто в особой сфере посясторонней реальности, к которой даже можно протянуть материальную лестницу, как это показано в истории Иакова. Развитие греческой философии классической эпохи (VI–V вв. до н. э.) показало, насколько более глубоко и точно можно осмыслить понятие Бога-Абсолюта в рамках философского подхода. Именно понимание неудовлетворительности традиционных, полуязыческих представлений о Боге заставило Филона в I в. предпринять попытку переформулировать традиционные иудейские представления с помощью идей греческой философии.

Во-вторых, в иудаизме человек оказывается таким же страдательным существом, не способным непосредственно влиять ни на окружающий мир, ни на свою собственную судьбу, как и в языческих религиях. Факт создания человека «по образу и подобию Бога», конечно, очень важен, он придает человеку «оптимистическую» уверенность в благополучном завершении всех земных страданий и тягот, но он имеет именно только «теоретическое», но не *практическое* значение. Никаких признаков своей «богоподобной» сущности в наличном земном бытии человек обнаружить и реализовать не может. В итоге, очень важная идея о возможности *радикального метафизического совершенствования* человека в иудаизме не имеет никаких последствий, оказывается «бесплодной», в том смысле, что она никак не может быть применена к греховному несовершенному бытию человека. Акт метафизического «исправления» природы человека

осуществляет Бог в посмертном бытии, для самого человека его совершенство остается непонятным постулатом, никак не влияющим на его жизнь. Необходимость же морального совершенства, осуществляемого в земной жизни через исполнение Закона, ничем принципиально не отличает иудаизм от язычества, поскольку в языческой религиозности идея земного (морального) совершенства также часто присутствует.

Значение иудаизма в религиозном развитии человечества состояло в том, что он показал *направление* необходимых изменений, которые нужно было внести в язычество, чтобы возникла по-настоящему новаторская и, возможно, *окончательная* религиозная система, описывающая сущность человека, Бога и мира. Но в самом иудаизме эти возможности реализованы не были – по крайней мере в библейскую эпоху и в эпоху Второго храма⁴⁶, только выросшее из него христианство могло бы стать такой окончательной религиозной системой, если бы не произошел описанный выше процесс внедрения устаревших представлений в новое учение. Тем не менее в подлинно древних христианских памятниках мы находим ясное проведение новаторских представлений, преодолевающих указанные недостатки иудейского учения.

Прежде всего, в учении Иисуса Христа отвергается иудейское представление о Боге, обремененное языческими элементами. Бог Иисуса – это *неведомое и непостижимое Начало всего существующего*. Для земного человека в его обычном состоянии это Начало непредставимо, но учение Иисуса в том и заключается, что позволяет соединиться с Богом и познать его, т. е. Иисус является посредником, живой связью между Богом и каждым человеком. Этот тезис многократно повторяется в Евангелии от Иоанна.

«Бога не видел никто никогда; Единородный Сын <букв.: Бог>, сущий в недрах Отца, Он <Тот> явил <букв.: рассказал, изъяснил>» (Ин. 1:18). «Принявший Его свидетельство сим запечатлел, что Бог истинен, ибо Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3:33–34). Последние слова особенно важны. «Не мерою дает Бог Духа» означает, что Дух, исходящий от Бога и несущий человеку истину о Боге, имеет в себе *всю полноту* сущности Бога.

«Иисус, отвечая им, сказал: Мое учение – не Мое, но Пославшего Меня; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю. Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, и нет неправды в Нем» (Ин. 7:16–18). «Тогда Иисус возгласил в храме, уча и говоря: и знаете Меня, и знаете, откуда Я; и Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня» (Ин. 7:28–29). «Я Сам свидетельствую о Себе, и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня. Тогда сказали Ему: где Твой Отец?

⁴⁶ Нужно при этом добавить, что в более позднюю эпоху иудаизм все-таки сумел реализовать те мистические потенции, которые содержались в нем. Это было связано с развитием каббалистической традиции, возникшей во многом под влиянием первохристианских («гностических», как принято их именовать) представлений и неоплатонизма, который, по сути, является философским «коррелятом» подлинного учения Иисуса Христа.

Иисус отвечал: вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (Ин. 8:18–19). В последнем тезисе Христа прямо сказано, что принятие «знания», которое несет Христос, даст «знание» о Боге.

«Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно. Когда Он говорил это, многие уверовали в Него. Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:29–32). «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30). После этого лаконичного и весьма радикального утверждения Иисус отвергает обвинения иудеев в богохульстве: «Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, – Тому ли, Которого Отец освятит и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий? Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 11:34–38). Интересно, что здесь Иисус использует в качестве аргумента слова Бога в Ветхом Завете о том, что люди являются *богами*, т. е. находятся в единстве с Богом и обладают (хотя бы потенциально) его качествами. Но, как уже говорилось, в самом иудаизме это утверждение остается без последствий (как и многие другие важные религиозные тезисы), Иисус же доводит его до логического итога: он утверждает не только свое собственное *единство-тождество* с Богом, но и возможность прийти в такое же единство с Богом, через него, каждому человеку.

«Иисус сказал ему <Фоме>: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его» (Ин. 14:6–7). «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:10). «Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, *и вы во Мне, и Я в вас*» (Ин. 14:19–20; курсив мой. – И.Е.). «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. *Я в них, и Ты во Мне*; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 14:22–23; курсив мой. – И.Е.). В начале Евангелия от Иоанна Христос говорит о том, что он находится в единстве-тождестве с Богом-Отцом, чем ближе момент расставания Христа с учениками, тем чаще он повторяет тезис о своем *единстве-тождестве с учениками и всеми верующими в него*. Эти два тезиса вместе, безусловно, означают, что люди могут быть в непосредственном единстве с Богом-Отцом, с тем Началом бытия, о котором автор Евангелия от Иоанна говорит в первых строках этого текста. Приведенные выше слова из Ин. 14:23 имеют особенно важный смысл: в них утверждается не просто *единство* Бога, Иисуса и его учеников, но *имманентность* Бога Иисусу, а Иисуса ученикам, т. е. *имманентность Бога человеку*.

Понятно, что такое радикальное переосмысление представления о Боге и его отношений с человеком заставляет решительно отрицать все сохранявшиеся в иудаизме архаические, языческие элементы. В евангелиях Иисус часто говорит о своем «небесном» происхождении и упоминает «небо» как «место оби-

тания» Бога, однако в большинстве случаев – особенно в Евангелии от Иоанна – эти слова нужно понимать не в буквальном смысле, а как метафорическое обозначение сущностной противоположности между Богом и земным миром.

Евангелие от Фомы начинается с высказывания Иисуса, в котором он высмеивает наивное верование о нахождении Божьего царства «в небе», т. е. в особой пространственной области нашего мира: «Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорит вам: Смотрите, царствие в небе! – тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно – в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас» (Фома 2). Последняя фраза этого высказывания имеет известную параллель в Евангелии от Луки (то же в Евангелии Маркиона): «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17:20–21). Сравнивая «сокращенный» тезис «Царствие Божие внутри вас есть» с его оригиналом, нетрудно заметить, что глубокая и парадоксальная диалектика высказываний Иисуса, характерная для Евангелия от Фомы и заключающаяся в соединении противоположных качеств и определений (внутренняя и внешняя сторона, свет и тьма, верх и низ, движение и покой, мужчина и женщина, взрослый и ребенок и т. д.), в синоптическом евангелии «спрямлена» для более простого понимания. При этом смысл высказывания оказывается еще более «еретическим», чем в оригинале, ведь при буквальном понимании это означает, что земной человек непосредственно в себе содержит божественную сущность и, значит, ему невозможно приписать радикальную греховность. Понятно, что многочисленные церковные комментаторы этого фрагмента постарались устранить буквальный смысл этого фрагмента. Наиболее решительно это осуществляется в утверждении, что «внутри вас» означает «среди вас», т. е. означает присутствие Божьей благодати в общине верующих. Однако такая интерпретация выглядит неубедительно, поскольку греческий термин *ἐντός*, использованный в данном фрагменте, имеет смысл именно «внутри», как это хорошо видно из фрагмента Мф. 23:26, где тот же термин использован в словосочетании «внутренность чаши и блюда». Другие интерпретаторы того же фрагмента, понимая его в прямом смысле, оговаривались, что здесь речь идет о присутствии только «частицы» Царства Божьего (т. е. самого Бога) в человеке. Но это объяснение показывает, насколько слабыми мыслителями были церковные интерпретаторы. В противоположность им, автор Евангелия от Иоанна хорошо понимал, как мы уже отмечали, что «не мерою дает Бог Духа», т. е. что Бог и Дух, посылаемый Богом, не могут делиться на «части», и если уж говорится о присутствии Бога или Царства Божия в человеке, то, значит, «весь» Бог и «все» Царство Божие находится в единстве-тождестве с ним (что ведет к полному устранению идеи греховности человека). Для великих представителей мистической традиции европейской философии – начиная с Мейстера Экхарта и Николая Кузанского – такая интерпретация этого тезиса была несомненной.

Первая часть процитированного выше высказывания из Евангелия от Луки также является искаженной версией одного из высказываний из Евангелия от Фомы; если фраза «царствие внутри вас и вне вас» находится в самом начале

этого евангелия, то фраза про приход царствия – в самом конце: «Ученики его сказали ему: В какой день царствие приходит? (Иисус сказал): Оно не приходит, когда ожидают. Не скажут: Вот, здесь! – или: Вот, там! – Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его» (Фома 117). Сравнивая этот текст с текстом синоптического евангелия, мы снова наглядно видим, как осуществлялся процесс искажения исходного учения Иисуса Христа ради придания ему совершенно определенной тенденции: при включении этого высказывания Иисуса в Евангелие Маркиона, а затем и в Евангелие от Луки была отброшена последняя фраза, в которой заключен весь смысл этого высказывания.

Здесь мы подходим к самому принципиальному мотиву первохристианского учения, с которым церковь вела особенно ожесточенную войну, поскольку он был абсолютно несовместим с важнейшими принципами ее идеологии, заимствованными из иудаизма. Этот мотив был настолько существенным, что полностью «искоренить» его было невозможно, поэтому мы находим его следы даже в синоптических евангелиях. В том же Евангелии от Луки одним из самых важных по своему смыслу является фрагмент, который мы уже рассматривали выше: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16:16). В «смягченной» неведомым редактором форме эта же мысль выражена и в Евангелии от Матфея: «От дней же Иоанна Крестителя доньше Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его, ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11:12–13).

Царство Небесное (Царство Божие) является важнейшим понятием иудаизма, оно есть то блаженное состояние единства с Богом, которое возможно для человека *только после смерти*, в момент Страшного суда, и только при том условии, что человек всю земную жизнь был подлинно верующим – принадлежал церкви, исполнял Закон и все предписанные религиозные обряды. При этом Царство Небесное даровал подлинно верующему Бог, сам верующий не мог претендовать на то, чтобы как-то «двигаться» в это Царство. Таким образом, для земного человека указанное Царство было несбыточным, бесконечно далеким идеалом, мечтой, воплощение которой в жизнь *не зависело от него самого*.

В учении Иисуса Христа Царство Божие понимается совсем по-другому, оно *соединяется* с земным бытием человека, признается присутствующим непосредственно в земном мире, «вокруг» нас. Для обыденного мышления и здравого смысла это утверждение кажется абсурдным, но здесь еще раз проявляется важнейшая черта подлинного учения Иисуса: оно не подстраивается под воззрение обычных людей и формулирует высшую религиозную Истину во всей ее полноте и *сложности* – ведь высшая Истина и не может быть простой! В последующем развитии европейской философии понимание невозможности абсолютного отделения и противопоставления Бога и мира, Бога и человека, станет одной из важнейших идей, станет своеобразным критерием глубины и содержательности философских концепций.

Во всех приведенных выше цитатах Иисус резко противопоставляет эпоху «закона и пророков», когда люди не знали истину, и эпоху, начавшуюся с его приходом (точнее, с приходом Иоанна Крестителя), когда высшая религиозная Истина стала доступна людям, хотя принятие этой Истины и реализация ее в

жизни требуют таких больших усилий, что очень малое количество людей способно к этому. В этом смысле Иисус предлагает религиозное учение, которое чрезвычайно *требовательно*: не от Бога, а *от самого человека*, от его способностей понять учение и реализовать его в жизни, теперь зависит его высшая судьба, возможность соединения с Царством Божьим, т. е. возможность достижения совершенства.

Именно для того, чтобы скрыть эти буквально «революционные» принципы учения Иисуса, при перенесении фрагмента 117 из Евангелия от Фомы в фрагмент Лк. 17:20–21 из него было изъято окончание: «Но царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его». При этом ответ Иисуса фарисеям в Евангелии от Луки становится непонятным, кажется, что он просто уклоняется от ответа: с одной стороны, он не хочет сказать то, что от него ждут фарисеи – Царство приходит *только после смерти* и в очень далекой перспективе воскресения на Страшном суде (как требуется ортодоксальным иудейским учением), но, с другой стороны, также не хочет явно высказать свое убеждение в возможности обрести Царство *здесь и сейчас*. В таком виде этот фрагмент оставить было невозможно, поэтому составитель Евангелия Господня (из которого позднее возникло Евангелие от Луки) совместил его с еще одним сокращенным высказыванием из Евангелия от Фомы: «Царствие Божие внутри вас есть». В результате получилось высказывание, которое *невозможно понимать в буквальном смысле*, хотя именно такой буквальный смысл предполагается у исходных утверждений Иисуса. Из первой части этого текста следует, что Царство Божие не присутствует в нашем мире, раз невозможно указать, где оно, но во второй части утверждается, что Царство «внутри нас». Это наиболее естественно понимать в смысле метафорического предвосхищения грядущего соединения каждого из нас с Царством Небесным, с раем, а также как требование подготовки к этому соединению – конечно же, через следование «закону и пророкам», хотя у многочисленных «еретиков» в истории осталась возможность буквальной интерпретации этого фрагмента – в виде мистической идеи о соединении человека с Богом, осуществляемом в глубинах человеческой личности.

Почему же в оригинальном высказывании Иисуса из Евангелия от Фомы утверждается, что «царствие внутри вас и вне вас»? И первые ученики Иисуса (кроме ап. Павла), и последующие церковные богословы были плохими философами, поэтому им была непонятна глубокая диалектика учения Иисуса и они «спрямляли» ее до банальностей, которые мог бы понять каждый верующий, не выходя за пределы своего здравого смысла. Только в последующем развитии европейской христианской философии вся глубина этого учения *была восстановлена*, несмотря на все внесенные в него в церковной традиции искажения. Во многом благодаря великим философам европейской истории – мистикам и «еретикам» – можно вполне уверенно говорить о том, какой смысл имеет это высказывание Иисуса Христа. Глубокое философское содержание его учения очень точно передается термином *пантеизм*, вокруг которого скопилось такое количество ложных и грубо-тенденциозных стереотипов, что он требует специального и весьма подробного обсуждения. Прежде всего нужно сказать, что стандартное определение пантеизма как представления о «тождестве Бога и мира»

не выдерживает критики и является ничем иным, как идеологическим жупелом, который использовали церковные борцы с ересями для борьбы с еретиками; ни один серьезный мыслитель в истории не разделял этого абсурдного тезиса.

Очень подробное рассмотрение этой проблемы, в том числе ясная критика указанного нелепого понимания и строгое философское определение пантеизма, осуществил Шеллинг в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1805 г.). Точка зрения Шеллинга является настолько ясной и философски убедительной, что и в наши дни именно ее нужно прежде всего иметь в виду, если мы хотим найти универсальную модель отношения Бога и тварного мира. Шеллинг ясно показывает, что строгое философское понимание Бога, Абсолюта, Начала всего существующего, неизбежно приводит к полаганию всего возникающего из этого Начала (т. е. всего «сотворенного» Богом) в качестве его *имманентного содержания*. Именно так определяет пантеизм Шеллинг: «...пантеизм означает не что иное, как учение об имманентности вещей в Боге ...»⁴⁷. При этом Шеллинг подчеркивает, что указанное отношение Бога и вещей не является обратимым: вещи *имманентны* Богу, но Бог *трансцендентен* вещам; «все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию»⁴⁸.

Человек является, в отличие от только *конечных* вещей, и конечным, и *бесконечным* существом; поэтому его отношения с Богом радикально отличаются от отношений Бога с вещами. В своем земном бытии человек, как и все вещи, имманентен Богу, но одновременно он «содержит» в себе Бога – как *бесконечную глубину своей духовной сущности*, т. е. Бог одновременно и *трансцендентен* и *имманентен* человеку. Это необычное, выходящее за рамки нашего здравого смысла содержание и выражает афоризм Иисуса Христа в Евангелии от Фомы: «царствие внутри вас и вне вас». Хотя из-за нашей приверженности стереотипам бытия и понимания, характерным для конечного, земного мира, указанное онтологическое отношение человека с Богом скрыто, и требуются огромные усилия от самого человека, чтобы выявить и реализовать в своей жизни это подлинное отношение.

В то время как иудаизм и церковная версия христианства являются *теоцентричными* концепциями, полагающими Бога центральным элементом реальности, подлинное, исходное христианское учение является в самом радикальном смысле *антропоцентричным*. Человек в нем занимает особое положение, его роль в мироздании в определенном смысле даже важнее, чем роль Бога: ведь не только человек имманентен Богу (как и все земные вещи), но и Бог также имманентен человеку, хотя одновременно и трансцендентен ему. Это означает,

⁴⁷ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. М., 1987–1989. Т. 2. С. 90.

⁴⁸ Там же. С. 92.

что в своем отношении с вещами человек оказывается подобным Богу, не только Бог содержит все вещи, в определенном смысле человек также «содержит» в себе все вещи и весь мир. Эта парадоксальная идея, недоступная рассудку обычных людей, вполне привычна для философского мышления, и она не раз убедительно обосновывалась великими европейскими мыслителями – от Николая Кузанского до Анри Бергсона. Если принять ее во всем ее глубоком содержании, пантеизм, характерный для подлинного учения Иисуса Христа, можно вполне законно назвать *антропантеизмом*, его суть ясно выражена в одном из главных тезисов Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Я – свет, который на всех. Я – все: все вышло из меня и все вернулось ко мне. Разруби дерево, я – там; подними камень, и ты найдешь меня там» (Фома 81). Поскольку Иисус соединяет в себе Бога и человека, именно он является той «центральной» точкой мироздания, из которой исходят и в которую возвращаются все вещи, – но точно такое же место занимает и каждый человек; только, не познав себя, он не видит этого.

С приведенными важнейшими тезисам Евангелия от Фомы хорошо согласуется другое, гораздо более подробное высказывание Иисуса: «Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной, когда вы сделаете глаза вместо глаза, и руку вместо руки, и ногу вместо ноги, образ вместо образа, – тогда вы войдете в [царствие]» (Фома 27). Хотя последняя часть высказывания не очень ясна (возможно, здесь произошла какая-то порча текста в процессе многократного переписывания), общий его смысл не вызывает сомнений: чтобы раскрыть Царство Божие, которое «рядом», уже «здесь», человек должен преодолеть стереотипы здравого смысла, происходящие из привычных форм нашего отношения к земной реальности, и понять, что имманентное присутствие всех вещей и явлений в Боге и в человеке заставляет видеть их совсем иными, чем в их «обычном» земном «модусе»; чтобы увидеть их в истине, нужно устранить все традиционные различия и противопоставления между ними; когда мы увидим, что всё – в Боге, то мы поймем, что всё – в единстве друг с другом и с нами.

Важнейшим понятием-образом, в котором ясно выражена идея пантеистического всеприсутствия Бога, в евангелиях выступает *свет*. Можно сказать, что *свет* как мистическая, божественная, творящая сила является главным «качеством» Бога, а поскольку Бог не может иметь качеств, нетождественных его собственной сущности (это имеет место только в конечных сотворенных вещах), то на деле *Бог и есть Свет*, по крайней мере для нас и для всего сотворенного мира⁴⁹.

Представление о творящем свете, исходящем от Отца и совпадающем с его сущностью, наиболее очевидным образом объединяет Евангелие от Фомы и Евангелие от Иоанна. Самые главные фрагменты обоих евангелий раскрывают ту глубину в Отце, в Начале всего, где сам собой и сам от себя рождается свет

⁴⁹ В этом смысле богословская концепция исихазма, в которой производится разделение в Боге сущности и «энергий», является несостоятельной и с точки зрения последовательной философии, и с точки зрения сохранения чистоты евангельской истины.

и, распространяясь в мире, творит этот мир. Но только в одной евангелии речь идет о том, как человек восходит к этому источнику света, а в другой – о том, как свет творит мир и освещает людей.

В Евангелии от Фомы Иисус говорит о том, что каждый человек происходит непосредственно из того «места», где свет рождает себя, и что Иисус и те избранные, которые следуют за ним, способны вернуться к этому истоку их бытия и стать новыми источниками света в мире. «Иисус сказал: Если вам говорят: Откуда вы произошли? – скажите им: Мы пришли от света, от места, где свет произошел от самого себя. Он... в их образ. Если вам говорят: Кто вы? – скажите: Мы его дети, и мы избранные Отца живого. Если вас спрашивают: Каков знак вашего Отца, который в вас? – скажите им: Это движение и покой» (Фома 55; в середине фрагмента текст частично утрачен). Здесь нужно особенно подчеркнуть два важных момента. Во-первых, неведомый Бог-Отец, точно так же как в цитирувавшемся выше фрагменте из Евангелия от Иоанна (Ин. 14:22–23), понимается в непосредственном единстве с человеком. Во-вторых, «знаком» Отца признается «движение и покой»; вероятно, это означает, что Бог-Отец обладает и качеством вечности, вневременности, и качеством *метафизического времени*, поэтому и в нашем мире время и вечность, в равной степени происходя из Бога, находятся в неразрывном единстве. Именно это объясняет, почему человек, находясь в эмпирическом времени, может, не выходя из земной действительности, стать причастным вечному Царству Небесному. О таком единстве времени и вечности ясно говорил уже Платон (как и все последующие представители мистического пантеизма, вплоть до Фихте, Достоевского и Бергсона): «Время есть подвижный образ вечности» (Тимей, 37 d).

Евангелие от Иоанна начинается описанием исхождения из Бога творящего Света, причем это описание отдаленно напоминает начало Книги Бытия, в котором излагается процесс творения мира Богом в соответствии с иудейским учением. Можно предположить, что неведомый автор Евангелия от Иоанна (точнее, автор древнего назорейского памятника, использованного при создании евангелия) сознательно использовал ту же дискурсивную модель, что и в начале Ветхого Завета, чтобы создать у читателей впечатление, что перед ними книга, *которая должна полностью заменить прежние священные книги иудаизма*. Это вполне соответствует стремлению основателей новой религии – Иоанна Крестителя и Иисуса Христа – полностью заменить старые представления новыми – во всех существенных элементах. Несомненно, что здесь изложена назорейская концепция «творения», которую Иисус Христос просто заимствовал из древних источников и которую сохраняли и воспроизводили его ученики и верные последователи:

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его.

Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но *был послан*, чтобы свидетельствовать о Свете.

Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:1–14).

На протяжении многих веков церковное богословие наложило на этот текст жесткие оковы своих интерпретаций, в соответствии с которыми понятия Слова, Света и Жизни однозначно понимались как «имена» Христа, который переставал быть собственно человеком и превращался в божественный творящий первопринцип⁵⁰. При этом важно даже не собственно это превращение, а то, что оно ведет к резкому противопоставлению Христа всем остальным людям. Именно это является грубым искажением первохристианской истины, ведь наряду с тем, что Христос един с Богом, он без конца повторяет о своем единстве со своими учениками, а в потенции – со всеми верующими в него и принимающими его слова.

Однако указанное сведение сути этого пролога к описанию Христа ни откуда не следует. Скорее, наоборот, этот текст достаточно ясно свидетельствует о своем древнем назорейском происхождении; когда он был включен в Евангелие от Иоанна, он, конечно, был изменен, однако это изменение не могло быть слишком радикальным, ведь, как мы уже говорили, первые христиане сами были назореями и лишь постепенно отделили свои воззрения от этой религиозной основы. Они, безусловно, должны были достаточно «бережно» относиться к этой основе. Имея это в виду, можно прийти к выводу, что в процитированном прологе из Евангелия от Иоанна Христос появляется только в самом конце, безусловно к нему относится только текст: «Пришел к своим и свои его не приняли» и далее. Первая фраза последней части пролога, безусловно, повествует о Свете как творящей силе Бога, а вовсе не о Христе: «Был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир». О том же самом Свете говорит и следующая фраза, но она, вероятнее всего, была отредактирована таким

⁵⁰ Дело дошло до того, что в одном из новых переводов Евангелия от Иоанна, сделанном В.Н. Кузнецовой, первый стих евангелия выглядит следующим образом: «Изначально – до сотворения мира – был Тот, кто зовется Словом. Он был с Богом, и Он был Бог» (Канонические евангелия / пер. В.Н. Кузнецовой; под ред. С.В. Лёзова и С.В. Тищенко. М., 1992. С. 281). Собственно говоря, этот текст даже трудно назвать переводом, в греческом оригинале евангелия нет ничего, даже отдаленно напоминающего «сотворение мира» и относительное местоимение «Тот, кто...». Учитывая совершенно очевидную тенденцию текста, доходящую до тенденциозности, его, скорее, нужно охарактеризовать как форму церковной «пропаганды», но никак не как первый опыт «научного издания важнейшей части Нового Завета в русском переводе», на что претендуют автор перевода и его редакторы (там же. С. 3). С. Аверинцев в рецензии на издание переводов Кузнецовой дал весьма язвительную характеристику ее версии начала Евангелия от Иоанна: «Это место – конечно, уже не перевод текста, а скорее медитация над ним, т. е. религиозно-философская проза самой В.Н. Кузнецовой» (Аверинцев С. <Рецензия>: Канонические Евангелия / пер. с греч. В.Н. Кузнецовой; под ред. С.В. Лёзова и С.В. Тищенко. М., 1992, 350 с. // Альфа и омега. 1994. № 2).

образом, чтобы обеспечить естественную связь между назорейской концепцией Света и началом повествования о Христе, чтобы создавалось впечатление, что Христос – это и есть Свет.

Если отношения Христа со Светом требуют дальнейшего обсуждения, поскольку в последующем тексте Евангелия от Иоанна об этих отношениях говорится достаточно подробно, то отождествление Христа со Словом присутствует только в последних словах этого пролога (Ин. 1:14), но они вряд ли были в самых древних, аутентичных версиях евангелия; нам кажется, что этот тезис был добавлен при позднем редактировании этого священного текста, он был позаимствован из уже появившегося христианского богословия, которое стремилось превратить Христа в «ипостась» Бога и тем самым ликвидировать представление о нем как об обычном человеке, отличие которого от других людей состоит только в том, что он познал себя в единстве с Богом и не только познал, но и реализовал в жизни это единство. Для отождествления Христа с творящим Словом Бога, которое утверждается в Ин. 1:14, нет никаких оснований ни в последующем тексте Евангелия от Иоанна, ни в синоптических евангелиях. Единственный случай прямого обозначения Христа как Слова содержится в Евангелии от Луки, где автор этого евангелия в прологе, объясняя решение написать свой текст, ссылается на уже существующие повествования, созданные теми, кто «с самого начала» был «очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1:2). Но самими этими оборотами автор показывает, что он пишет уже в достаточно позднюю эпоху (не ранее середины II в.), когда богословская «обработка» образа Христа и его учения уже сделала свое дело и даже стала привычной (причем как в ортодоксальной, так и в гностической традиции)⁵¹. Обозначение Христа как Слова присутствует еще в двух новозаветных текстах – в Первом послании апостола Иоанна (1 Ин. 1:1, 5:7) и в Откровении Иоанна Богослова (Отк. 19:13). Однако соответствующий текст Послания – это очевидная позднейшая вставка, поскольку на нем лежит явная печать тринитарного богословия; Откровение же вообще имеет очень косвенное отношение к учению Иисуса Христа, к собственно первоначальному христианству, это мифологическая «фантазия» на христианские и иудейские темы. Фантастически-сказочный образ Христа в этом тексте ничего общего не имеет с возвышенной евангельской истиной, в этом смысле Откровение можно рассматривать как своеобразную «месть» иудаизма Иисусу Христу за его отступничество: принимая за истинный тот образ Христа, который изображен в Откровении, уже никаким образом невозможно дойти до понимания его исходного, истинного учения. При этом представляется весьма закономерным, что идея о неразрывной связи Христа с понятием Слова-Логоса внедря-

⁵¹ Понимание чисто вторичного, богословского происхождения концепции Христа-Логоса является одной из главных причин, по которой Евангелие от Иоанна считают самым поздним из канонических евангелий. На деле же, нужно просто снять гипноз интерпретации Слова как Христа в первых строках этого евангелия и признать стих Ин. 1:14 позднейшей вставкой. В результате искусственная гипотеза позднего происхождения теряет смысл на фоне достаточно ясной логики очень древних назорейских представлений, выраженных в прологе евангелия.

лась через тексты, которые были связаны с именем ап. Иоанна, принадлежность высказываний одному и тому же автору подталкивала к мысли (совершенно ложной), что в первых строках Евангелия от Иоанна речь идет не просто о Слове Бога, но именно о Христе-Слове.

Однако вернемся к проблеме соотношения Христа и Света. В Евангелии от Иоанна последнее понятие играет огромное значение и чаще всего непосредственно связано с Христом. Дважды Христос называет себя прямо светом: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8:12); «Доколе Я в мире, Я свет миру» (Ин. 9:5). Но смысл этих высказываний в том, что через Христа в мир приходит свет, и это вовсе не означает, что свет – это сущность Христа. Тем более в других фрагментах на эту тему он делает акцент на том, что является как бы *посредником*, с помощью которого свет приходит в мир:

«Тогда Иисус сказал им: еще на малое время свет есть с вами; ходите, пока есть свет, чтобы не объела вас тьма: а ходящий во тьме не знает, куда идет. Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света» (Ин. 12:35–37). И чуть дальше в той же главе Христос говорит аналогичным образом: «Я [как] свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин. 12:46). Свет имеет особенно большое значение для человека, он определяет праведность его жизни, в этом смысле Свет является вторым определением Бога, наряду с его определением как Слова, он следует за Словом, которое творит мир и все, что существует в мире. Но это не означает, что Свет менее важен, чем Слово, ведь Свет есть жизнь, обладание светом – это обладание подлинной жизнью. А поскольку Бог есть Бог живых, его главное «качество», его сущность, и есть Свет. Христос предстает как тот, кто несет свет в мир и дает его людям. Именно поэтому своих учеников он называет «сынами света», что почти эквивалентно понятию «сыны Бога» («чада Божьи» в синодальном переводе (Ин. 1:12)). Важно отметить, что в синоптических евангелиях понятие света в том смысле, как оно используется в Евангелии от Иоанна, полностью отсутствует, и совершенно ясно почему. Ведь свет – это сущность Бога, и пронизанность мира светом означает имманентность Бога миру, его всеприсутствие в мире.

Тем не менее понятие «сыны света», в смысле учеников Христа (и в противопоставлении «сынам века сего»), один раз появляется в Евангелии от Луки (Лк. 16:8). Но еще более важно, что в том же евангелии Иисус излагает «теорию», описывающую, как человек должен взаимодействовать с божественным светом, разлитым в мире (т. е. с самим Богом): «Светильник тела есть око; итак, если око твое будет чисто, то и все тело твое будет светло; а если оно будет худо, то и тело твое будет темно. Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма? Если же тело твое всё светло и не имеет ни одной темной части, то будет светло всё так, как бы светильник освещал тебя сиянием» (Лк. 11:34–36; ср. Мф. 6:22–23). Человек должен ясно осознать отличие света от тьмы, т. е. должен уловить свет в его подлинной сущности и «наполнить» себя светом, не оставляя ни одной частицы тьмы. Понятно, что после этого он сам станет источником света, т. е. *станет подобным Христу*. Именно здесь проясняется важность тонкого различия между *отождествлением* Христа с божественным Светом и признанием его только лишь *про-*

водником этого Света. Первое понимание соответствующих высказываний из Евангелия от Иоанна (особенно Ин. 1:9), как мы уже констатировали выше, принципиально отделяет Иисуса Христа от всех людей, превращает его в божественный первопринцип, ипостась Бога, именно по этому пути пошло ортодоксальное христианское богословие. Но правильным, соответствующим внутренней логике Евангелия от Иоанна, является только второе понимание, в соответствии с которым Христос приносит в мир свет для того, чтобы каждый человек воспринял его, «просветлился» и после этого стал таким же источником света, как сам Христос. Намеки именно на такое понимание отношения света к каждому человеку обнаруживаются даже в синоптических евангелиях, несмотря на то, что концепция света в целом, столь значимая для Евангелия от Иоанна, здесь, вероятно, была тщательно удалена.

В Евангелии от Матфея Христос говорит своим ученикам: «Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:14–16). Хотя радикальный религиозный смысл этого высказывания сглажен за счет того, что свет, о котором здесь говорится, признается всего лишь метафорой добрых дел, все-таки, сравнивая его с соответствующими суждениями из Евангелия от Иоанна, где Иисус точно так же говорит о себе, как источнике света для мира, трудно не сделать заключения, что в этом фрагменте подразумевается, что ученики должны стать *полностью подобными Христу*, стать *носителями божественного света*. И как это происходит в других аналогичных случаях, когда в синоптических евангелиях вдруг проступают исходные и весьма радикальные смыслы учения Христа, следом за этим тезисом, как бы для его «компенсации», следует вставленное неведомым редактором откровенно ложное высказывание, которое не мог говорить Христос и которое должно свидетельствовать о его приверженности иудейской традиции: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:17–18).

Но такого рода вставки слишком очевидно противоречат общему контексту подлинного учения Иисуса Христа, чтобы их можно было рассматривать всерьез, – особенно если в качестве основания для выявления основных принципов этого учения брать Евангелие от Иоанна.

Еще один и самый сложный мотив описания роли света в нашем мире связан с отрицанием идеи Божественного Суда в его иудейском понимании. Это особенно важно увидеть в связи с тем, что в ортодоксальном христианстве идея Суда и образ Христа как грозного Судии (подобного иудейскому Богу) стали чуть ли не главной темой (наиболее ярко она выражена в Откровении Иоанна). Но в Евангелии от Иоанна мы читаем: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы; ибо всякий, делаю-

щий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны» (Ин. 3:17–21).

Суд в той форме, как он представлен в церковном христианстве, предполагает чисто внешнее отношение Бога и Христа как божественного «принципа» (Слова) к миру, но в пантеистической модели отношения мира и Бога, характерной для подлинного учения Христа, буквальный «Божий Суд» просто невозможен, поскольку все происходящее в мире неразрывно связано с Богом и находит себе осуждение и одобрение в тот же миг, когда совершается. В этом случае понятие суда приобретает только *метафорический смысл*; в таком метафорическом смысле оно и используется в Евангелии от Иоанна. При этом суд совершается не собственно Христом, а божественным светом, разлитым в мире. Здесь еще яснее выступает несовпадение Христа с божественным светом: он только несет этот свет в мир, а осуждают себя *сами люди*, если отрекаются от света, от жизни и от Бога.

Далее тема суда появляется еще раз и в существенно ином проведении. Иисус говорит о том, что Отец передал право суда ему: «Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин. 5:22–23). Опять здесь имеется в виду не иудейское понятие суда «в конце времен», в акте последнего окончательного воскрешения мертвых, а добровольный выбор своей судьбы здесь и сейчас самими верующими и неверующими в Христа. Особенно явно отрицание суда в традиционном иудейском смысле следует из следующих слов Христа по поводу верующих в него: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24). Впрочем, в следующей фразе Иисус все-таки применяет понятие суда и, как кажется, в традиционном смысле, связывая его с воскресением мертвых: «Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения» (Ин. 5:24–29).

Чтобы правильно понять смысл этого текста, нужно обратить внимание на присутствующую в нем загадку: с одной стороны, речь идет о том, что Христос как Сын Божий *уже осуществляет* воскресение, не дожидаясь иудейского «конца времен», т. е. его суд все-таки другой, чем традиционный иудейский Суд Божий, и, с другой стороны, далее говорится, что Бог дал Христу право производить суд не потому, что он Сын Божий (как сказано в начале фрагмента), а потому, что «Он есть Сын Человеческий».

Соотношение определений Христа как «Сына Божьего» и «Сына Человеческого» до сих пор остается достаточно сложной проблемой, на которую большинство исследователей стараются просто не обращать внимания. Обычно дело ограничивается ссылкой на христологический догмат, в котором признается оп-

ределенное равноправие человеческой и божественной природ Христа. Однако при таком подходе исходный евангельский смысл понятий подменяется более поздними богословскими интерпретациями, явно искажающими этот исходный смысл. Более нейтральная точка зрения сводится к полаганию определения «Сын Человеческий», вообще не имеющего принципиального значения, ведь чаще всего так себя называет сам Христос, имея в виду, что он – *просто человек*. Это объяснение можно принять, но в рассматриваемом случае оно совершенно недостаточно, точнее, именно этот явный смысл и вызывает недоумение и сложную проблему: почему Бог передал право высшего Суда, который неотделим от акта воскрешения мертвых, именно Христу как *человеку*? Интересно, что Христос как будто понимает загадочность своих слов и начинает следующую фразу словами «Не дивитесь сему», однако вместо разъяснения смысла своих высказываний, он просто еще раз повторяет первый тезис о начинающемся воскресении мертвых⁵².

Здесь нужно обратить внимание на одну принципиальную деталь: в этом месте русского синодального перевода, а именно во фразе «услышат глас Сына Божия», сделано *произвольное дополнение* к греческому тексту евангелия. На самом деле в греческом тексте сказано по-другому: «услышат голос Его» (ακούσουσι τῆς φωνῆς αὐτοῦ), т. е. в этом месте нет определения Христа как Сына *Божия*, он должен пониматься как *Сын Человеческий*, точно так же, как и в предыдущей фразе. Видимо, русские церковные переводчики и редакторы почувствовали «опасность», которая кроется за этими высказываниями, и решили продолжить ту редакторскую работу, которая была начата еще во II в. и имела целью затемнить подлинное учение Иисуса Христа и подменить его более понятной «иудейской» версией. Но что же так испугало переводчиков, какой опасный смысл они угадали в этом тексте?

Ситуация становится еще более запутанной, а общий смысл высказываний Христа еще более непонятным и противоречивым, если мы воспроизведем следующую его фразу из этого большого высказывания: «Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищю Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин. 5:30). Если в начале фрагмента говорилось о том, что Бог передоверяет суд Сыну, то теперь Христос утверждает обратное: он не от себя творит суд, а просто «воспроизводит» («как слышит») повеления Отца.

Нам кажется, разгадка этого важного фрагмента содержится в словах «Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе».

⁵² Впрочем, в последней фразе можно увидеть определенное противоречие с предыдущим текстом. Ведь раньше уже сделан акцент на том, что время воскресения «настало уже», теперь же снова говорится, что это время только *наступает*. Кроме того, здесь более явно описана именно ситуация воскресения мертвецов, лежащих в гробу, что вполне соответствует иудейским представлениям о Страшном суде; этот текст явно сопротивляется той метафорической интерпретации, о которой мы говорим. В связи с этим возникает впечатление, что эта фраза добавлена ортодоксальным редактором евангелия ради того, чтобы сгладить необычный смысл идеи Страшного суда и воскресения, явно противоречащий иудейской и ортодоксальной традиции.

Ведь жизнь – это самое главное для человека, и это самое главное исходит из Бога (приносится Светом); напомним, что в древней назорейской религии, из которой выросло христианство, Бог даже тождествен Вечной Жизни. Окончательному пониманию рассматриваемого фрагмента помогает его сравнение с прологом Евангелия от Иоанна, где утверждается, что Слово, которое «было у Бога» и «было Бог», это и есть жизнь, и «жизнь была свет человеков». Именно это свое главное, сущностное качество Бог «отдает», «передоверяет» Сыну; Христос становится «хозяином» своей собственной жизни и источником жизни для других. Но это и означает, что Бог передоверяет Христу суд над людьми, поскольку суд и заключается в даровании жизни, причем, как это однозначно вытекает из следующих фраз, этот суд и дарование жизни Бог доверяет *Христу как человеку*.

Здесь находится самый главный пункт того учения, которое выражено в Евангелии от Иоанна и которое составляет самый *радикальный* тезис всего учения Иисуса Христа – *подлинного* его учения. В церковной версии этого учения Христос в конце концов превращается в божественного «кумира», в грозного Судию, бесконечно возвышающегося над людьми, и этому ничуть не мешает «теоретически» провозглашаемое единство его божественной и человеческой природы. На самом же деле главное в учении Христа заключается в прямо противоположном: он утверждает свое абсолютное равенство с любым самым незначительным человеком и при этом приписывает себе важнейшие качества, которыми обладает Бог, – обладание жизнью «от себя» и пребывание в высшем свете постижения жизни и бытия. Равенство Христа с каждым человеком означает, что этими же качествами *обладает каждый человек*. Собственно говоря, это следовало уже из того, что Христос признавал себя единым с Отцом и одновременно единым со своими учениками и, значит, с каждым человеком. Это означает, что каждый человек един с Богом и обладает (потенциально) всеми качествами Бога. Но в рассматриваемом месте Евангелия от Иоанна это положение выражено с гораздо большей конкретностью, чем в абстрактных утверждениях о равенстве Отца, Христа и любого человека. Здесь говорится о понятных каждому человеку категориях жизни, смерти и воскресения, которые придают учению Христа неповторимый колорит, которого не было ни у одного учения той эпохи. Именно поэтому об этом нужно сказать отдельно и подробнее.

1.6. Человек как абсолютное существо

Самая заметная черта Евангелия от Иоанна заключается в многократном повторении тезиса о единстве Христа с Отцом, с Богом, наиболее лаконично это выражено во фразе «Я и Отец – одно». Об этом же единстве свидетельствуют и утверждения Иисуса о том, что не сам он творит дела, но через него действует Отец: «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин. 14:10). Иногда это на все лады повторяющееся утверждение единства приобретает совсем изощренный характер, как в следующем высказывании: «...ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и

вскоре прославит Его» (Ин. 13:31–32). Интересно, что эта фраза звучит сразу после того, как Христос обвиняет Иуду в предательстве и тот поспешно уходит в темную ночь; трудно понять, почему в связи с этим Христос уверенно говорит «Ныне прославился Сын Человеческий и Бог прославился в нем». Тем не менее утверждаемое здесь взаимное прославление друг в друге Иисуса как *Сына Человеческого* и Бога весьма озадачивает, ведь оно намекает на такое единство, по отношению к которому вполне уместен вопрос: а можно ли в этом случае вообще провести какое-то различие между Богом и его Сыном, Христом, особенно если его понимать как человека?

Этот вопрос кажется странным, даже кощунственным с точки зрения ортодоксального христианства, однако речь и идет о том, что представители ортодоксальной традиции, насколько это было возможно, постарались уничтожить самые важные и самые революционные черты учения Иисуса Христа. А здесь мы имеем как раз самую важную черту учения, которую невозможно было полностью уничтожить, поскольку она составляет слишком существенное слагаемое четвертого евангелия. Для того чтобы доказать не только законность поставленного выше вопроса, но и необходимость отрицательного ответа на этот вопрос, напомним еще два суждения из Евангелия от Иоанна. Первое находится в самом начале текста: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:17). Второе Христос произносит после конца тайной вечери, после его готовности к тому, чтобы «уйти» от учеников и «приготовить им место», в которое он их возьмет после второго пришествия. На недоумение учеников (Фомы и Филиппа), которые не понимают, куда Христос уходит и почему утверждает, что они уже видели Отца, он отвечает им так: «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его. <...> Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?» (Ин. 14:7,9). Акцент в этих фразах на буквальное *видение* Отца совершенно неслучаен, ведь, как мы знаем, свет является сущностью Бога, присутствующей в мире и дарующей жизнь. Слова Христа означают, что *он и есть полное и исчерпывающее «явление» Бога в мире* и никакого другого Бога существовать не может. Соответственно только он и является источником света в мире. Если и можно гипотетически говорить о каком-то Боге, Отце, не совпадающем со Христом, то это как раз тот самый Бог, которого «никто никогда» не видел и *не может увидеть*, т. е. это *несуществующий*, или, может быть, более точно, *непроявленный*, Бог.

Евангелие от Иоанна подводит нас к чрезвычайно нетривиальной метафизике, ничего общего не имеющей с примитивной идеей «троичности» ортодоксального христианства; здесь более уместно сопоставление с метафизикой Не-Сущего-Единого неоплатоников, хотя и это сопоставление не вполне корректно, в силу очевидного отсутствия антропологических мотивов в неоплатоновском Едином и очевидного присутствия их в метафизике четвертого евангелия (более подробно об этом будет говориться далее в связи с анализом Апокрифа Иоанна).

В результате получается, что религия Иисуса Христа – это не столько *религия Бога*, сколько *религия Сына Человеческого*, т. е. *религия человека*. Ведь постоянный акцент на определение Христа именно как Сына Человеческого – во всех самых принципиальных моментах вплоть до акта воскрешения мертвых и

суда над людьми – показывает, что Христос является полным и всецелым явлением Бога именно в своем человеческом существовании, ничем не отличающемся от формы существования любого человека. А если учесть не менее ясно выраженное убеждение Иисуса в своем тождестве с каждым верующим в него, это ведет к окончательному выводу о том, что каждый человек, в потенции, может стать таким же «явлением» Бога в земной действительности, как и Христос, а иначе, как еще можно понять известные (и загадочные в рамках ортодоксального учения) слова Христа: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14:12). И далее: «В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14:20). Недвусмысленно выраженная имманентность Бога, Христа и любого верующего во Христа составляет тот главный пункт учения, который при всем желании не удалось уничтожить ни последующему христианскому богословию, ни философии, созданной в рамках ортодоксальной традиции. Но именно этот пункт был очевиден для всех лучших представителей европейской философской традиции, не признававших априорные ограничения, которые накладывались на философское мышление церковной догматикой; этот важнейший принцип можно найти во множестве великих систем европейской мысли.

Христос как совершенный Сын Человеческий уже актуально являет собой Бога, но верующий в него еще не есть сразу Бог, его вера и его следование за Христом должны сначала как-то преобразить его бытие, чтобы и он стал, точно так же как Христос, полным и исчерпывающим явлением Бога. Конечно, Христос говорит о том, каким образом это должно свершиться, каким путем жизни должен идти верующий в него. Прежде всего верующий во Христа должен полностью изменить свое отношение к миру, как бы «отстраниться» от него, понять, что истина – не в мире.

О необходимости «трансформации» видения всех вещей и явлений, связанной с отстранением от обыденного мира, с пониманием его неистинности, говорит целый ряд высказываний в Евангелии от Фомы. «Если вы не поститесь от мира, вы не найдете царствия» (Фома 32). «Иисус сказал: Я встал среди мира, и я явился им во плоти. Я нашел всех их пьяными, я не нашел никого из них жаждущим, и душа моя опечалилась за детей человеческих. Ибо они слепы в сердце своем и они не видят, что они приходят в мир пустыми; они ищут снова уйти из мира пустыми. Но теперь они пьяны. Когда они отвергнут свое вино, тогда они покаются» (Фома 33). Обыденное, поверхностное отношение к миру, Иисус метафорически обозначает как отношение пьяного человека, не способного усмотреть истину и «наполнить» себя ею.

Обыденный человек именно потому, что он не знает мира в его истине, привязан к этому миру, не осознавая его вторичности и несущественности. Тот же, кто поймет истину, поймет также, что ему нужен не мир, а ты высшая реальность, которую Иисус обозначает термином Царство Небесное и которая одновременно и находится в единстве с миром, и противостоит ему. Достичь ее можно путем отречения от мира, но само это отречение не отрицает мир, а только «трансформирует» отношение к нему внутри него самого. «Иисус сказал: Будьте прохожими» (Фома 47). «Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел труп, и тот,

кто нашел труп – мир недостойн его» (Фома 61). «Иисус сказал: Тот, кто нашел мир (и) стал богатым, пусть откажется от мира!» (Фома 114). «Иисус сказал: Тот, кто сделался богатым, пусть царствует, и тот, у кого сила, пусть откажется» (Фома 85). В последнем высказывании противопоставляются между собой два вида «сил», которыми может обладать человек: «сила» земного мира, которая сводится к богатству, и та *подлинная сила* человека, которая позволяет ему отказаться от мира, именно с помощью последней силы «берется» Царство Небесное, как сказано во фрагменте Мф. 11:12.

Подобные высказывания Иисуса о необходимости «отречься» от мира есть и в Евангелии от Иоанна, и в синоптических евангелиях. «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин. 15:19). «Я победил мир» (Ин. 16:33). «Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира. Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла. Они не от мира, как и Я не от мира» (Ин. 17:14–16). Нужно еще раз подчеркнуть, что в контексте обозначенной выше имманентности мира Богу эти утверждения нельзя интерпретировать (как это обычно делается) в том смысле, что Христос противопоставляет «греховный» мир и Бога, находящегося «вне» мира. Также неправильно их трактовать как установку аскетизма, точнее, предполагающее здесь отстранение от мира, которое можно назвать «аскетизмом», нельзя трактовать как *буквальный, монашеский* аскетизм; здесь имеется в виду духовный «аскетизм», т. е. «аскетизм» в переносном смысле – а именно отстранение от той относительной истины, которая вытекает из принятия мира, и проникновение в ту высшую Истину, которую принес Христос и которая позволяет человеку, не покидая мир, слиться с его трансцендентным основанием, с Богом (о такой парадоксальной диалектике отречения от мира при полном принятии его позднее будет писать Мейстер Экхарт).

Здесь важно увидеть, что учение Иисуса Христа является в самом существенном и принципиальном смысле *мистическим* учением. Вообще говоря, всякое религиозное учение обладает определенным мистическим элементом, без этого оно не было бы религиозным. Однако не во всех учениях указанный элемент является достаточно важным. В ортодоксальном иудаизме этот элемент не имеет принципиального значения; мифологические истории об общении пророков с Богом и о различных чудесах нужны здесь только для «вразумления» верующих, для направления их на «путь истины», но самое главное, что иудейская религия предлагает делать верующим, как уже говорилось выше, – это исполнение Закона и всех религиозных предписаний, что обеспечит совершенство их обычной земной жизни, в которой нет места ничему сверхъестественному. Это же в конечном счете стало главным в церковном христианском учении, позаимствовавшем идею греха и идею закона из иудаизма.

Подлинное учение Иисуса Христа имеет совсем другой смысл. В то время как иудаизм – это *моралистическое* учение, учение Христа принципиально *а-морально*, в том смысле, что оно не предполагает определенной и однозначной системы правил и предписаний для земной жизни человека, оно, напротив, требует усилий *с целью обретения Царства Божьего (т.е. становления Бо-*

гом) в каждый момент земной жизни, т. е. главное в нем – это мистика вхождения в некую *иную жизнь* внутри земной жизни. Поскольку эта иная жизнь вводит человека в сферу бесконечного, она не описывается никакими неизменными законами и не может «регулироваться» ими, здесь человек *свободен* в такой степени, что его бытие не поддается описанию в терминах земного мира и земного поведения, основанного на законах.

Указанный мистический акт обретения иной, более возвышенной, божественной жизни Иисус описывает как акт *нового рождения*, особенно ясно это выражено в одном из фрагментов Евангелия от Иоанна. В этом фрагменте к Иисусу ночью приходит Никодим, один из уверовавших «начальников Иудейских», он говорит Иисусу, что верит в то, что он – «учитель, пришедший от Бога». «Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться? Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:3–8).

«Дух дышит, где хочет», – это как раз о том, что Бог и его Царство не где-то далеко от нас, а вокруг нас и в нас, рядом, но одновременно за пределами всех земных форм, за пределами конечных вещей и явлений; тот, кто сумеет родиться от Духа, придет в единство с ним, и он через Духа соединится с Богом и его Царством, т. е. станет земным явлением Бога. Жизнь человека, совершившего такое рождение свыше, станет совсем непохожей на обычную земную жизнь, он обретет мистическое «зрение» и мистические способности: для него станут неважными не только иудейский Закон и общепринятые моральные законы, которым подчинены люди в своем совместном бытии, для него точно так же станут неважными *все законы природного бытия*.

Здесь мы подходим к самому загадочному пункту подлинного учения Иисуса Христа, к которому он особенно часто обращается в двух подлинных евангелиях; соответствующие его слова настолько странны для обыденного человеческого рассудка (гораздо более странны и невероятны, чем все чудесные исцеления, которые совершает Иисус!), что неведомые редакторы Евангелия от Иоанна с особой тщательностью пытались скрыть или исказить их смысл. Это *отрицание смерти* для того, кто сумеет родиться от Духа. Самый главный негативный закон нашего земного бытия – *смерть* – становится для такого человека недействующим. Став уникальным явлением Бога и его Царства, такой человек *немедленно, в самой земной жизни* обретает такую же *вечную жизнь*, которая свойственна Богу.

Уже в преамбуле к Евангелии от Фомы говорится об этом самом главном пункте учения Иисуса: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома. И он сказал: Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти». В этом случае «истолкование слов» означает не

простое интеллектуальное понимание, но *полное* усвоение учения, которое должно включать в себя способность совершить то «рождение свыше», о котором говорит Иисус и которое означает мистическое преображение бытия человека. Чтобы осуществить это, нужно прежде всего *познать себя самого*. Заповедь познания себя является первой, исходной и самой важной в ряду заповедей Иисуса, составляющих конкретное содержание тех жизненных практик, которые ведут к «рождению свыше» и преодолению смерти. «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы – дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы – бедность» (Фома 3). «Иисус сказал: Тот, кто знает все, нуждаясь в самом себе, нуждается во всем» (Фома 71). Познание себя – это не просто субъективный акт, это акт, открывающий личность Богу и миру, выводящий ее в «свет»; по-настоящему познать себя – это *быть познанным*, стать прозрачным для божественного света, в котором призрак смерти становится нестрашным и просто тает. Через познание себя человек по-настоящему *создает* себя, он открывает в себе *вечное* бытийное основание, Бога, и утверждает себя на этом основании, как это сказано в следующем фрагменте: «Иисус сказал: Когда вы рождаете это в себе, то, что вы имеете, спасет вас. Если вы не имеете этого в себе, то, чего вы не имеете в себе, умертвит вас» (Фома 74).

В Евангелии от Иоанна присутствует множество утверждений о том, что Христос принес людям *жизнь вечную*. Он говорит о хлебе небесном, о пище духовной, которую вместо пищи тленной дает людям и которая позволит им достичь вечной жизни: «Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий <...>» (Ин. 6:27). Сама вера в Христа так меняет человека, что он обретает вечную жизнь: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Ин. 6:47).

Что конкретно означает это обещание жизни вечной? Ведь ее обещает и иудаизм, но только «в конце времен», после смерти и во время последнего воскресения мертвых. Мы уже говорили, что Христос отказывается от этой концепции и утверждает немедленное воскресение мертвых и немедленный «суд», т. е. дарование вечной жизни. Это утверждение не только не дает разгадки того смысла, который нужно вкладывать в понятие «вечной жизни», но делает его еще более загадочным. Здесь возникает вопрос о том, отличается ли «вечная жизнь» от той обычной жизни, которая присуща каждому человеку? На первый взгляд она должна безусловно отличаться от обычной жизни, ведь последняя кончается смертью и именно поэтому не является вечной. Однако внимательное чтение Евангелия от Иоанна полностью опровергает какое-либо различие жизни вечной и просто жизни! Во-первых, Христос очень часто в своих обещаниях вечной жизни опускает определение «вечная», хотя не вызывает сомнения, что он говорит именно о такой жизни. «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10). «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь» (Ин. 5:39–40). Аналогичное употребление термина «жизнь» есть в Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: Блажен человек, который потрудился: он нашел жизнь» (Фома 63). И, во-вторых, он отвергает понятие вечной жизни как *особой* жизни, наступающей после *полного прекращения зем-*

ной жизни, т. е. он отвергает саму смерть как радикальный и окончательный предел жизни. «Истинно, истинно говорю вам: кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек» (Ин. 8:51). «Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей» (Ин. 10:28). Эти выражения очень точно совпадают по смыслу с аналогичными суждениями Евангелия от Фомы.

Такое понимание идеи (вечной) жизни настолько необычно и настолько противоречит ортодоксальному христианству, которое в этом вопросе предпочло идти по пути иудаизма и предполагало возможность вечной жизни только «в конце времен», после мифологического Страшного Суда что эту идею невозможно было оставить в той форме, в которой она была исходно выражена в тексте евангелия. Именно в тех местах, где Христос говорит о вечной жизни наиболее заметны вставки, с помощью которых церковные редакторы пытались направить понимание вечной жизни в нужное русло. Самый наглядный пример этого находится в главе 6, где Христос говорит, что он принес людям пищу небесную, которая им даст жизнь вечную, причем эта пища, этот «хлеб жизни» есть он сам. Трижды в этот текст вставлена одна и та же фраза, которая «разъясняет» читателю, что обретение вечной жизни нужно понимать не буквально – так, как это имеет в виду Христос, – немедленно, здесь и сейчас, – а как метафору воскресения в «последний день» (т. е. в конце существования мира, при последнем Суде). «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:40; курсив мой. – И.Е.). «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:44; курсив мой. – И.Е.). «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:54; курсив мой. – И.Е.)⁵³.

Другой редакторский прием заключается в том, что прямой смысл понятия заменяется метафорическим, как это сделано в следующем высказывании: «... Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:1–3; курсив мой. – И.Е.). Последняя фраза, явно вставленная в аутентичный текст евангелия, превращает «вечную жизнь» в метафору веры в Бога-Отца и Бога-Сына.

Самый главный эпизод евангелия, который разъясняет смысл вечной жизни, – это история смерти и воскресения Лазаря. Здесь, прежде всего, явно сталкиваются два понимания вечной жизни – традиционное иудейское и то новое, которое принес Христос. Встретив сестру умершего Лазаря Марфу, Христос говорит ей, что ее брат воскреснет. На что Марфа отвечает как правоверная иудейка: «...знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день» (Ин. 11:24). Но Христос имеет в виду совсем иное, и он разъясняет ей новый смысл воскресения:

⁵³ Тот факт, что указанные слова появились в процессе позднейшей правки евангелия, признается многими исследователями (см., например: Тищенко С.В. Основные мотивы интерпретации Ин // Канонические евангелия. С. 338).

«Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 11:25–26). И происходит известная сцена у гроба Лазаря: «Иисус говорит: отнимите камень. Сестра умершего, Марфа, говорит Ему: Господи! уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе. Иисус говорит ей: не сказал ли Я тебе, что, если будешь верить, увидишь славу Божию? И так отняли камень *от пещеры*, где лежал умерший. Иисус же возвел очи к небу и сказал: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня. Я и знал, что Ты всегда услышишь Меня; но сказал *сие* для народа, здесь стоящего, чтобы поверили, что Ты послал Меня. Сказав это, Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет» (Ин. 11:39–44).

Слова Христа о том, что верующий, «если и умрет, оживет», и что живущий и верующий в него «не умрет вовек», разъясняют сложную диалектику понимания вечной жизни. Христос признает, что смерть является возможной, а может быть, и необходимой для живущего, но она перестает быть *существенной*, поскольку после нее происходит возвращение *к той же жизни в земном мире*, как это происходит с Лазарем. Вечная жизнь оказывается не жизнью в особой сфере бытия, в «раю», где царствует Бог, как это полагает иудаизм и ортодоксальное христианство, а той самой жизнью, которую ведет каждый человек, только *избавленной от необратимости смерти*. Смерть остается, но перестает быть абсолютной границей жизни, она второстепенна по отношению к жизни, представляет в ней только относительную границу между разными формами вечной жизни. Недаром Иисус в одном из своих высказываний уподобляет смерть сну: «...Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его» (Ин. 11:11). По существу, такое понимание вечной жизни ближе к античному метемпсихозу, чем к иудейскому воскрешению мертвых⁵⁴. Это делает более ясным фрагмент из Ин. 5:25, который мы разбирали выше и в котором Христос говорит об уже начавшемся воскрешении мертвых. Это нужно понимать не как начало того сверхъестественного события, которое предполагается иудаизмом и ортодоксальным христианством в конце существования мира, а как *непрерывно и постоянно идущий процесс* возвращения к жизни тех умирающих людей, которые сумели при жизни встать на путь Христа и обрести жизнь вечную. Умерев, они возвращаются, чтобы продолжать свою (вечную) жизнь в новой форме, не искаженной, а только преобразенной через смерть.

В качестве намека на такое понимание бессмертия и вечной жизни в евангелиях можно рассматривать упоминание иудейского пророка Илии, который за свои заслуги был живым взят на небо, т. е., в рамках ветхозаветного учения, *вообще не знал смерти*. В евангелиях акцент делается на другом моменте истории Илии – на утверждении, что он вернется на землю и снова будет жить *зем-*

⁵⁴ Идея метемпсихоза, реинкарнации (под именем «гилгул») в конце концов проникла и в иудаизм, но только в поздние его версии. Она содержится в Талмуде и особенно в каббалистическом учении, которое само возникло в XII в. под существенным влиянием гностического христианства.

ной жизнью, предвеляя приход Мессии. В Евангелии от Матфея Христос дважды называет Иоанна Крестителя *Илией*, что, конечно, в большей степени выглядит как метафора, но что можно понять и в буквальном смысле – как признание Иоанна новым «воплощением» Илии. «Иисус сказал им в ответ: правда, Илия должен придти прежде и устроить всё; но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели; так и Сын Человеческий пострадает от них. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе» (Мф. 17:11–13; ср.: Мф. 11:14). В противоположность этому в четвертом евангелии Иоанн Креститель отвечает отрицательно на прямой вопрос фарисеев, не есть ли он пришедший вновь Илия (Ин. 1:21). Тем не менее в том же евангелии обнаруживается еще более веское свидетельство возможности множества воплощений одной и той же личности, только относится оно непосредственно к Иисусу Христу (см. ниже).

В рамках центрального тезиса о том, что каждый человек может совершить «рождение свыше» и стать полноценным явлением Бога в земной действительности, устранение сущности смерти совершенно естественно. Но этого мало, если человек есть Бог, есть абсолютное существо, он не может быть конечным не только в смысле наличия смерти, собственно *конца* жизни, но и в смысле *начала* жизни во времени; если Бог не имеет такого начала, то его не должен иметь и человек. Учение Иисуса отвергает еще один принципиальный пункт иудаизма – представление о сотворенности человека во времени, что необходимо в этой религии для того, чтобы «унизить» человека, признать его существом, которое онтологически, бытийно не может быть равным Богу. В учении Иисуса, в полной противоположности этому, человек, находясь в неразрывном единстве-тождестве с Богом, как и Бог, *находится выше времени*, его начало находится в Боге, а не во времени. Поэтому самое важное в познании человеком самого себя – это понимание своего подлинного происхождения, своего подлинного начала, которое выше времени. Осуществить такое познание это и значит осуществить «рождение свыше», после этого человек обретет свою бесконечную духовную сущность, возвысится над временем и преодолит неизбежность смерти. Об этом – одно из самых важных высказываний Иисуса из Евангелия от Фомы: «Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, каким будет наш конец. Иисус сказал: Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец, и он не вкусит смерти» (Фома 19).

В Евангелии от Иоанна Христос несколько раз говорит, что он существовал *всегда*, хотя и был рожден, как всякий человек. Например, на сомнение иудеев относительно того, что следующий за Христом «не увидит смерти вовек», он отвечает: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался». Далее мы читаем: «На это сказали Ему Иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, – и Ты видел Авраама? Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:56–58).

Первая фраза об Аврааме, увидевшем день Христа и возрадовавшемся, вызывает большие трудности у комментаторов. Большинство предполагает, что здесь имеется в виду радость Авраама в связи с рождением Исаака, в котором он

якобы провидел рождение будущего Мессии. Некоторые пытаются дать не столь «аллегорическое» объяснение, утверждая, что Авраам видит «день Христа» из вечности, пребывая в раю; однако такого рода логика была совершенно чужда даже иудаизму и тем более не соответствует проповедям Христа. Здесь стоит обратить внимание на то, что последняя фраза Христа, заканчивающаяся утверждением «Я есмь», отсылает к словам Бога «Я есмь сущий», т. е. говорит о сверхвременном, метафизическом бытии Христа. Но в начале, когда Христос упоминает свой «день», речь, очевидно, идет совершенно о другом – *о его человеческой жизни во времени*. Это делает тем более странным утверждение о радости Авраама, якобы увидевшего этот день. Мы предлагаем необычную трактовку этого фрагмента, вытекающую из всего, что было сказано выше. Вероятно, Христос имеет в виду одну из прошлых своих жизней, одно из прошлых своих рождений. Хотя он не был Мессией в эти прошлые свои рождения, но печать совершенства, безусловно, была на нем, поэтому Авраам мог узнать в нем будущего Мессию и возрадоваться.

Такое объяснение делает ненужным финальное утверждение Христа «Я есмь», поскольку его бесконечное существование во времени и в земном мире важнее его метафизического существования, более того, при предлагаемой нами интерпретации евангельской истины Христа такое метафизическое существование представляется ложным постулатом. Здесь возникает определенное противоречие между началом и концом этого фрагмента, его можно разрешить, если предположить, что финальная фраза «Я есмь» является позднейшим добавлением, которое показалось редактору евангелия естественным для обоснования слов Христа о «встрече» с Авраамом. Такое добавление, очевидно, было сделано в рамках уже сформировавшегося ортодоксального богословия, которое делает акцент не на человеческом и земном существовании Христа, а на его существовании в качестве метафизического «первопринципа».

Кажется, что такое же точно понимание Христа как «первопринципа» предполагается еще в двух его высказываниях из главы 17. Здесь Христос говорит о славе, которую он имел в Боге «прежде бытия мира» (Ин. 17:5), а также о любви Бога к нему «прежде основания мира» (Ин. 17:24). Однако на деле эти утверждения вполне укладываются в ту концепцию человека, которая составляет суть подлинного учения Христа. Эти фразы ничего не говорят об участии Христа в творении мира, как это происходит при его понимании как творящего «первопринципа», как Слова-Логоса. Здесь просто утверждается вечность Христа, т. е. вечность каждого человека, независимость его существования от мира и от самого факта сотворения мира. Нужно отметить, что сам факт сотворенности мира, являющийся важнейшим догматом ортодоксального христианства, вовсе не очевиден в рамках исследуемого нами подлинного учения Христа.

Вечность каждого человека, его существование до эмпирического рождения во времени еще более прямо утверждается в Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: Блажен тот, кто был до того, как возник» (Фома 20). О самопознании, «рождении свыше» и обретении подлинной (вечной) жизни, в противоположность той однократной смертной жизни, которую ведет обыватель, говорится далее: «Иисус сказал: Небеса, как и земля свернутся перед вами, и тот, кто живой от жи-

вого, не увидит смерти. Ибо (?) Иисус сказал: Тот, кто нашел самого себя, – мир недостоин его» (Фома 115). Здесь также содержится мысль о независимости существования человека от существования мира, в том смысле, что существование человека более фундаментально, чем существование мира: мир мог возникнуть и может исчезнуть, но человек вечно был и вечно будет.

Загадочный и в то же время глубокий философский смысл заключен в фрагменте 88 из Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Когда вы видите ваше подобие, вы радуетесь. Но когда вы видите ваши образы, которые произошли до вас, – они не умирают и не являются – сколь великое вы перенесете?» Человек всегда хочет «расширить» свое бытие в пространстве и времени, поэтому он стремится остаться в мире порождения, «подобия» и «образы» – и физические, как его дети, и духовные, как произведения искусства. По-настоящему великим это удастся, и они продолжают действовать на людей и культуру после своей смерти; раз это возможно для кого-то, значит, это возможно для всех – человек каким-то невидимым образом уже соучаствует в жизни всего существующего, его «образы» уже потенциально присутствуют везде, и это так, потому что он выше пространства и времени и укоренен своим бытием в Боге, в том «месте», откуда исходит и куда возвращается все, что существует в мире. Человек, осознавший это и открывший свои «образы», которые «произошли до него» и всегда существовали в Боге, способен соединиться со всем миром, способен своим внутренним светом осветить весь мир, способен сделать мир собой. Это и есть то величие, о котором говорит Иисус. К сожалению, достичь его удастся немногим.

Предшествующий фрагмент 87 помогает понять, как рождаются и существуют сами образы: «Иисус сказал: Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт. В образе света Отца он (свет) откроется, и его образ скрыт из-за его света». Образы возникают благодаря свету, который составляет творящую сущность Бога и который как бы «застывает» в них. Видимо, образы при этом нужно понимать как нечто подобное платоновским идеям, но только не статичными, а динамичными, обладающими творящей способностью благодаря скрытому в них вечному свету. Сложное окончание фрагмента 87, вероятно, означает, что образы – это одновременно и формы вещей и формы нашего познания вещей; при этом, пытаясь постичь Бога-Отца, мы можем открыть и познать только образ его творящего света, т. е. мы можем постичь Бога только в его явлении в качестве творящей основы мир (и в его явлении в виде человека – как источника света), что Бог есть *в себе*, остается для нас скрытым и непостижимым.

Здесь мы возвращаемся к уже высказанному ранее тезису: поскольку единственный знак присутствия Бога в мире – это разлитый в мире свет, то Христос как воплощение, явление Бога оказывается прежде всего источником, проводником света в мире. А значит, и любой человек, верующий во Христа и идущий его путем, должен стать таким же, как Христос, источником света – и тогда он тоже станет воплощением и явлением Бога в мире. Об это говорит фрагмент 29 из Евангелия от Фомы: «Ученики его сказали: Покажи нам место, где ты, ибо нам необходимо найти его. Он сказал им: Тот, кто имеет уши, да слышит! Есть свет внутри человека света, и он освещает весь мир. Если он не освещает, то – тьма». Как и в Евангелии от Иоанна здесь утверждается, что верующий во Хри-

ста должен не просто подражать Христу, но стать им, слиться с ним в одно (как Христос слит в одно с Богом), и тогда он станет таким же явлением Бога, обретет высшее совершенство в земном мире и в земной жизни, войдет в Царствие Небесное, обретет все мистические способности Христа. Об этом прямо сказано в двух высказываниях в самом конце Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Тот, кто напился из моих уст, станет как я. Я также, я стану им, и тайное откроется ему» (Фома 112); «Иисус сказал: Когда вы сделаете двух одним, вы станете Сыном человека, и, если вы скажете горе: Сдвинься, она переместится» (Фома 110).

Последний мотив подлинного учения Иисуса Христа, который имел особенно большое значение для тех, кто придерживался этого учения и развивал его в первые века существования христианства (особенно во II–IV вв.), – это описание земного мира как сферы, где господствуют темные силы и их повелитель, дьявол. Эта тема совершенно определенно присутствует в Евангелии от Иоанна, где Христос прямо противопоставляет своего Отца и «отца» большинства земных людей, пребывающих вне той истины, которую Христос принес людям: «Я говорю то, что видел у Отца Моего; а вы делаете то, что видели у отца вашего. Сказали Ему в ответ: отец наш есть Авраам. Иисус сказал им: если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы. А теперь ищете убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога: Авраам этого не делал. Вы делаете дела отца вашего. На это сказали Ему: мы не от любодержания рождены; одного Отца имеем, Бога. Иисус сказал им: если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня. Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8:38–44). И далее Христос еще несколько раз упоминает «князя мира сего», «архонта» (*αρχων*, букв. повелитель) земного мира (Ин. 12:31; Ин. 14:30; Ин. 16:11), т. е. дьявола, которого люди почитают за своего Бога, не зная настоящего Бога-Отца.

Вероятно, это слагаемое подлинного учения Иисуса Христа подверглось наиболее радикальной правке при формировании ортодоксальной традиции⁵⁵, однако и те намеки, которые остались в Евангелии от Иоанна, достаточно ясно свидетельствуют о том, что эти представления являются преломлением уже упоминавшейся выше концепции назорейского гнозиса, согласно которой земной мир был создан не непосредственно Богом-Отцом, подлинным Богом, а низшей божественной силой, «архонтом» Яхве (Ялдабаофом), обманно выдающим себя за Бога-Отца и ради этого навязывающим людям ложную иудейскую религию, с помощью которой он заставил их поклоняться себе как Творцу мира.

Именно «архонт» Яхве вступил в безжалостную борьбу с Христом, понимая, что тот пришел разоблачить его, открыть людям глаза на то, что он вовсе

⁵⁵ Вместо «князя мира сего» в синоптических евангелиях появился «князь бесовской» (Мф. 9:34; 12:24; Мк. 3:22; Лк. 11:15).

не высший благой Бог, а всего лишь одна из божественных сил, желающая власти и несущая зло в мир. Именно он заставил служителей своей церкви распять Христа и исказил его учение, внедрив в него старые иудейские представления о себе как добром Боге-Творце. Ясно, что верные ученики Христа, понимая подлинную суть его учения, не могли относиться терпимо ни к иудаизму, ни к «иудеизированному» христианству, восторжествовавшему в истории в виде ортодоксальной церковной традиции. В свою очередь церковь объявила этих верных учеников Христа самыми страшными еретиками – *гностиками*; под этим именем она безжалостно преследовала их на протяжении всей истории христианской Европы.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 14:655(47)
ББК 873(2)53-697

**СМЫСЛ И ФУНКЦИИ ЗАГоловочного текста книги
«СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ» СВЯЩ. П.А. ФЛОРЕНСКОГО**

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственной университет
ул. 1 Мая, 16, г. Кострома, 156961, Российская Федерация,
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

Рассматриваются вопросы, связанные со смыслом и функциями заголовочного текста книги священника П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914 г.) Отмечаются стилистические особенности книги Флоренского, отражающие образную специфику его мысли, которая произвела на современников сильное впечатление. Указывается источник драматизма текста «Столпа...», раскрываются причины обращения Флоренского к форме письма. Специальное внимание уделяется сложной и противоречивой личности отца Павла, одновременно подчеркивается целостность его личности. Представляются элементы заголовочного текста: цветное решение обложки, выбор шрифтов и их цвет, название, эпиграф, посвящение, заставка. Все эти элементы находятся в иерархических отношениях. Отмечается, что смыслы всей книги, в существе своем, определяются Первым посланием к Тимофею, из которого Флоренским было взято название «Столп и утверждение Истины». Одновременно подчеркивается смыслообразующая значимость личностных обстоятельств автора книги. Анализируется цветное решение обложки, в котором отчетливо проявилась отсылка к образам Софии и Богоматери. Указываются функции шрифтов, расположения элементов заголовочного текста на обложке, их внутренняя взаимосвязанность. Специальное внимание уделяется эпиграфу, дается его перевод на русский язык, выявляются грамматические коннотации и их функции в формировании смыслов заголовочного текста. Выявляется смысл посвящения, его связь с личной жизнью Флоренского. В заключение делается вывод, что заголовочный текст задуман и представлен отцом Павлом как неразвернутая общая идея сочинения, в котором написанное слово тесно связано с жизнью, ею определяется, но центром самой жизни является Церковь как Столп и утверждение Истины.

Ключевые слова: *заголовочный текст, структура заголовочного текста, функции элементов заголовочного текста, творчество свящ. П.А. Флоренского, личностные коннотации, друг как личность и как адресант, христианская церковь, жанр письма.*

**SENSE AND FUNCTIONS OF THE HEADING TEXT
IN BOOK «PILLAR AND STATEMENT OF THE TRUTH»
BY PRIEST P.A. FLORENSKY**

IRENA YEDOSHINA

Kostroma State University
16, 1st May street, Kostroma, 156961, Russian Federation,
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

The article considers questions connected with a sense and functions of the heading text of the book of the priest P.A. Florensky «The pillar and the statement of the Truth» (1914). But at first the stylistic features of the book of Florensky reflecting figurative specifics of his thought which made the strong impression on contemporaries are marked. The source of dramatic nature of the text «The Pillar ...» is pointed out, the reasons of the interest of Florensky in the form of the letter are revealed. Special attention is paid to difficult (externally contradictory) identity of the father Pavel, integrity of his personality is emphasized and that found reflection in the name of the book. Elements of the heading text are represented: color scheme of the cover, choice of fonts and their color, name, epigraph, dedication, picture. All these elements are in the hierarchical relations. It is marked that meanings of naming of the book are defined by the First message to Timofey where Florensky borrowed the name «The pillar and the statement of the Truth». The significant meaning of personal circumstances of the author of the book is emphasized at the same time. Florensky understanding of the color cover scheme where images of Sofia and the Mother of God appear is revealed. Functions of fonts, position of texts on a cover, their internal coherence are specified. Special attention is paid to the epigraph: its Russian translation is given, grammatical connotations and their functions in the general text of the book's name. The sense of dedication, its connection with private life of Florensky is revealed. In conclusion it is claimed that the heading text is conceived and provided by the father Pavel as unexpanded general idea of the composition which is followed by actions, their implementation in person's being where the center is Church as the pillar and the statement of the Truth.

Key words: heading text, heading text structure, functions of the heading text elements, the priest P.A. Florensky's creative work, friend as a personality and sender, Christian church, letter genre.

«Столп и утверждение Истины» (1914 г.) священника Павла Флоренского (1882–1937, расстрелян) – особая книга (состоит из двенадцати писем) и в творчестве ее автора, и в восприятии читателей. В XVII веке в русском языке было такое выражение «собинный друг», то есть среди всех выделяющийся, ближе к сердцу стоящий. Так и «Столп...» – «собинная» книга, другу посвященная, а потому откровенная, полная поэтического лиризма. Вот начало первого письма:

«Мой кроткий, мой ясный!

Холодом, грустью и одиночеством дохнула на меня наша сводчатая комната, когда я в первый раз после поездки открыл дверь в нее.

Теперь, – увь! – я вошел в нее уже один, без тебя.

Это не было только первое впечатление. Вот, я примылся и прибрался. По-прежнему выстроились на полках ряды материализованных мыслей. По-прежнему постлана твоя постель, и твой стул стоит на своем месте неизменно (пусть будет хоть иллюзия, что ты – со мною!). На дне глиняного горшечка по-прежнему горит елей, бросая сноп света вверх, на Нерукотворенный Лик Спасителей. По-прежнему поздними вечерами шумит в деревьях за окном ветер. По-прежнему ободрительно стучат колотушки ночного сторожа, кричат грудными голосами паровозы. По-прежнему перекликаются под утро горластые петелы. По-прежнему около четырех часов утра благовестят на колокольне к заутрени. Дни и ночи сливаются для меня. Я, как будто, не знаю, где я и что со мною. Безмирное и безвременное водворилось под сводами, между узких стен нашей комнаты» [1, с. 9].

Тонко чувствуя слово, опираясь на традиции европейской поэзии (Данте, Петрарка) и древнерусского словесного узорочья (плач Ярославны из «Слова о полку Игореве»), Флоренский стремится передать малейшие оттенки, подчеркивающие драматизм переживаний, придавая им космическое звучание. Пря-

мое обращение к тому, кого уже нет рядом, как нет его на этом свете¹, сразу делает весь текст очень личным. По этой причине Флоренским избирается соответствующая форма – письмо как «единственный искренний вид писаний»². Одновременно он опирается на апостольскую традицию в писании писем, к коему побуждали какие-то важные события в христианском мире или просьба друга³. Мотив *друга* в «Столпе и утверждении Истины» является сквозным, смысло- и формообразующим, соединяя в неразрывное единство апостольскую традицию и личный опыт автора, исполненный глубочайшего трагизма. Этот трагизм раскрывается через анафору «по-прежнему», что придает чувству безысходности особую, физически ощутимую тяжесть-пустоту и рождает признание: «Нет тебя со мною, и весь мир кажется запустелым»⁴. Флоренский «прячет» одиночество в изысканности слова, окрашивая его болью, словно вторя *dolce tormento* Данте и Петрарки: «Мое тоскливое одиночество сладко ноет в груди»⁵. И далее закономерно появляется художественный образ, передающий состояние одиночества, – лист («я обратился в один из тех листов, которые кружатся ветром на дорожках»⁶). Неслучайно отец Павел восторженно принял (прочитал и перепел⁷) «Уединенное» (1912 г.) В.В. Розанова (1856–1919). Но не в творчестве обретает он подлинное утешение, а в вере: «Все кружится, все скользит в мертвенную бездну. Только Один пребывает, только в Нем неизменность, жизнь и покой»⁸. «Сладости одиночества» вторит иная – «сладость противоречия», антиномизма, идея которого, по признанию самого отца Павла, пронизывает «Столп...», открывая/показывая душу «в непосредственной и наивной форме»⁹. Вот эта обезоруживающая искренность вкупе с поэтическим словом откликнулась в современниках самым живым и непосредственным образом.

Ольга Бессарабова (1896–1967), провинциальная воронежская барышня, в 1921 году поселившаяся в Сергиевом Посаде, записывает в дневнике в конце марта 1922 года: «Читаем вместе – я и Валя “Столп и Утверждение Истины”... Валечка начала читать вслух тихонько главу о Дружбе (с книгой Флоренского не могли расстаться, взяли ее с собой, Валя уедет и не успеет всего прочитать, а взять с собой нельзя – книга из библиотеки). Глава о Дружбе начинается так: “Бесконечными кругами кружится метелица, тонким прахом засыпает окно”. Почему-то эта

¹ С.С. Троицкий трагически погиб в 1910 г. Подробнее об отношениях П.А. Флоренского и С.С. Троицкого см.: Андроник (А.С. Трубачев), игумен. Таинство брака (1910) и семейная жизнь // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Сер. Культурология: Энтелехия / гл. ред. И.А. Едошина. 2006. № 12. С. 5–48 [2].

² См.: Переписка В.В. Розанова с П.А. Флоренским // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая. М., 2010. С. 96 [3].

³ См.: Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998. С. 47 [4].

⁴ См.: Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Т. 1(1). С. 10.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ См.: Переписка В.В. Розанова с П.А. Флоренским. С. 67.

⁸ См.: Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Т. 1(1). С. 11.

⁹ Там же. С. 24.

фраза поразила нас, как колдовство, мы сразу вошли в волшебную музыку и ритм этой главы...»¹⁰. Но подмеченная особенность свойственна всему тексту «Столпа...». Перефразируя известное определение, можно сказать, что «Столп...» – это *умозрение* в ритмически организованном и музыкально звучащем слове. Такова природа всякого сакрального текста, каковым, собственно, и является «Столп...», будучи одновременно глубоко личностным произведением.

Подобное сочетание было столь непривычным, столь новым, что уже по выходе из печати «Столп...» «произвел большой шум, и Флоренский сразу же стал знаменитостью в России»¹¹. Книга поразила искушенных деятелей Серебряного века искусным словом и... верой в Бога. В письме от 4 апреля 1922 года писательницы Варвары Малахиевой-Мирович (1869–1954) читаем: «Вы спрашиваете о христианстве Флоренского. Оно рассказано со всей полнотой в Столпе... [эта книга] очень талантлива, очень высокой напряженности. Сам он, сила обаяния его личного – в магическом окружении, в том, что он маг, что с ним духи и что душа его ищет в более глубоких безднах познания, чем души других мудрецов»¹². Искренность и глубина веры корректировались событиями личной жизни. Как образно заметил М.В. Шик (1887–1937, расстрелян), «о. Павел висит над пропастью. Одной рукой держится за Церковь, другой – за пояс Анны Михайловны (жены. – *И.Е.*)»¹³. Если под пропастью понимать жизнь в советской России, то это определение обладает глубочайшим (а вовсе не ироническим, который, кажется, имел в виду Шик) смыслом. Флоренский был человеком цельным в единстве внутренней (духовной) жизни с ее внешним выражением. Точнее, внешнее выражение его личности полностью вытекало из его веры, потому «живой религиозный опыт» проявлялся во всем, в размышлениях в том числе.

При этом он мог восприниматься весьма противоречивым человеком в быту, в общении. Так, М.В. Шик указывает, что Флоренскому «не нужны спутники», потому «он с необычайной легкостью забывает многолетние связи с людьми (исключая одну). О Вячеславе Иванове, об Андрее Белом, о Василии Розанове говорит как о совершенно посторонних, чужих людях»¹⁴. Думаю, ничего странного или порочащего отца Павла в этом нет, поскольку речь идет о времени советского режима, когда прошлое России не только для него, а для всей страны оказалось приговором. По этой причине Вяч. Иванов становится эмигрантом, В.В. Розанов умирает от голода и болезни, Андрей Белый пытается встроиться в новый режим за счет пасквильных воспоминаний о тех, с кем в иные времена был близок. Да и сам М.В. Шик указывает на особость отца Павла, сравнивая

¹⁰ См.: Дневники Ольги Бессарабовой // Марина Цветаева – Борис Бессарабов. Хроника 1921 года в документах. Дневники Ольги Бессарабовой. 1916–1925. М., 2010. С. 447, 448 [5].

¹¹ См.: Ильин В.Н. Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 363 [6].

¹² Цит. по: Дневники Ольги Бессарабовой // Марина Цветаева – Борис Бессарабов. Хроника 1921 года в документах. С. 455.

¹³ Цит. по: Там же. С. 465.

¹⁴ Цит. по: Там же. С. 464.

его с кометой. Может быть, потому Флоренский «никогда никого не хвалит»¹⁵. Сложный внутренний мир священника П.А. Флоренского открывается в его графических портретах, выполненных графом В.А. Комаровским (1883–1937, расстрелян). Один портрет – поясной: отец Павел словно отгораживается от мира, обхватывая себя руками; лицо обладает почти фотографической схожестью, умное, с легкой иронией; брошенные на плечи волнистые удлиненные волосы свидетельствуют о причастности к искусству. На втором портрете, вызвавшем неоднозначную реакцию современников, Флоренский изображен по грудь, внешнего сходства в нем очень мало, ибо перед художником стоит иная задача: передать красками «сердце» реальности. Флоренский на этом портрете напоминает более ангела, нежели человека. Подобный подход был близок отцу Павлу, который потому высоко ценил талант графа Комаровского. Граф Ю.А. Олсуфьев (1883–1937, расстрелян) в записных книжках приводит цитату из размышлений Дионисия Ареопагита о символах: «Несходные подобия»¹⁶ Портрет отца Павла Флоренского, сделанный графом Комаровским, являет пример такого рода «несходных подобий». В своих текстах Флоренский добивался того же, как пишет граф Олсуфьев, «и мы в Слове запечатлеваем свой образ»¹⁷.

Проблему «несходных подобий» в собственной жизни отец Павел разрешал именно и прежде всего в слове, понимая слово как поступок, по этой причине, в первую очередь, соединяя Церковь и «пояс Анны Михайловны» в неразрывное целое. Когда можно было богословствовать, отец Павел богословствовал. Когда стало нельзя, он пошел трудиться в разные комиссии то по электрификации, то по созданию музеев, занялся преподавательской деятельностью; когда была утрачена свобода, занимался изучением мерзлоты, растений, свойств йода. Но во всех этих занятиях глубинной сверхзадачей его было выявить красоту устройства мира, его гармоничность как свидетельство Божьего промысла. Наука, по Флоренскому, не отвергает, а доказывает существование сверхчувственного мира. Ко времени выхода книги отец Павел уже сформировался как ученый, позднее только развивая основные постулаты своей теодицеи, что позволяет комментировать эпизоды из «Столпа...», обращаясь к написанным позднее текстам. Более того, именно через подобного рода комментирование Флоренского Флоренским же открывается глубинная целостность его личности. Эта целостность в полной мере нашла отражение в книге «Столп и утверждение Истины», вышедшей в 1914 году в московском религиозно-философском издательстве «Путь»¹⁸, сразу же став библиографической редкостью.

¹⁵ См.: Олсуфьев Ю.А. Из недавнего прошлого одной усадьбы. Буецкий дом, каким мы его оставили 5-го марта 1917 года. М., 2009. С. 241 [7].

¹⁶ Там же. С. 230.

¹⁷ Там же. С. 216.

¹⁸ См. об истории создания «Столпа...»: Андроник (А.С. Трубачев), игумен. Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Репринт. изд. 1914 г. М.: Правда, 1990. Т. 1 (II). С. 827–837 [10]; о публикации «Столпа...» в издательстве «Путь» – Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 110–114, 196–204 [9].

«Столп...» оказался созвучным времени, полному исканий, брожений и блужданий, образ которого отражает издательская марка «Пути»: витиеватости линий, то переплетающихся, то разделяющихся, то прозрачных, то густо окрашенных, вторят кавычки-лапки, ограничивая пространство линейного события. Помещение в пространстве *пути* книги с именованнием «Столп и утверждение Истины» представляет Церковь в качестве главного ориентира в движении человеческой мысли, а шире – общества в целом.

«Столп и утверждение Истины» был написан в те (как станет позднее понятным) счастливые времена, когда отец Павел был свободен в Слове и столь же свободно подобен Слову, потому здесь ярко и мощно проявляется цельность его личности. По признанию самого отца Павла, «в этом издании... наиболее полно запечатлелись его методы и воззрения»¹⁹, определив, в частности, и сугубо внешние качества книги. Так, он поясняет в одном из «Приложений»: «Краски, которыми напечатана обложка, подобраны по основным цветам древних Софийных икон новгородского извода»²⁰. Красочная палитра новгородских древних (XII в.) икон (Софийных в том числе) строилась на светлых и ярких красках (золотистая охра, голубые, светло-зеленые и розовые цвета). В написании ликов использовалась чистая охра²¹. Избрав охристый цвет для обложки (как лица книги), отец Павел сразу (подобно открытому, не знающему полутонов цветовому письму древних икон) определил сущность своей книги – светлую радость Церковности, где «умиряется тревога сердца, где усмиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум»²². Замечу, что письмо десятое «София» (в именовании имеющая к цвету самое непосредственное отношение как образ «метафизической пыли»²³) именно потому начинается с драматического эпизода в «пустынной избушке», чтобы через Софию, творческую любовь Божию, открыть: «Сущность в а т ь – это и значит быть м ы с л и м ы м, быть п а м я т у е м ы м или, наконец, быть п о з н а в а е м ы м Богом»²⁴. Так, старец Исидор, сказание о жизни которого под названием «Соль земли» написал отец Павел, свидетельствует, что мир духовный более реален, чем плотский. Но и плотский мир через Софию духовно окормляется и преображается, обретая цельность, взаимосвязанность частей, которая будет созерцаться взором умным, но отнюдь не чувственным²⁵.

Примером подобного рода цельности и является книга «Столп и утверждение Истины». Все элементы образительности в ней способствуют достижению целостности. Потому избрав цветовое решение обложки (имплицитно, через авторские примечания соотнесенное с древними софийными иконами) как

¹⁹ Цит. по: Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. С. 196.

²⁰ См.: Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Т. 1(II). С. 807.

²¹ См.: Лазарев В.Н. Древнерусские мозаики и фрески XI–XV вв. М.: Искусство, 1973. С. 47 [11].

²² См.: Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Т. 1(I). С. 5.

²³ См.: Флоренский П.А., свящ. Небесные знамения (Размышление о символике цветов) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 416–417 [12].

²⁴ См.: Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Т. 1(I). С. 327.

²⁵ Там же. С. 321.

образ неделимости, непрерывности света как присутствие Бога²⁶, отец Павел столь же тщательно продумывает шрифты заголовочного текста: крупно печатными заглавными буквами в одну строку написано «Столп и утверждение», слово «Истина» помещено в центре следующей строки и укрупнено, визуально довлея над всем остальным текстом. Ниже названия книги (через явно видимый интервал) следует подзаголовок, написанный буквами, слегка напоминающими пропись: «опыт православной феодеицы в двенадцати письмах». Подзаголовок повторяет двустрочное написание заголовка. Ниже и вновь через явно видимый интервал следует указание автора: «свящ. Павла Флоренского». Ниже через тот же интервал, но уже в правом углу – эпиграф, где курсивом дан текст на древнегреческом языке (здесь и далее древнегреческие тексты даются в транслитерации) – ἡ δὲ ὑπόστις ἀγῶνι γίνεσθαι, ниже указан автор – Григорий Нисский. Наконец, внизу по центру помещена издательская марка «Пути». А еще ниже указан город – Москва, под этим словом год – 1914.

Эта часть заголовочного текста предшествует основному, состоит из вербальных компонентов. Заглавие обладает особой поэтикой: «Как завязь, в процессе роста, разворачивается постепенно-множащимися и длиннющими листьями, так и заглавие лишь постепенно, лист за листом, раскрывается в книгу: книга и есть – р а з в е р н у т о е д о к о н ц а з а г л а в и е, заглавие же – стянутая до объема двух-трех слов книга»²⁷. Смысл книги заключен в ее именовании – такое понимание сути заглавия присуще и размышлениям Флоренского. Так, например, в именовании журнала «Маковец» (1921–1926 гг.) он видит «живой узел» русской культуры, сущностный смысл которого связан с преподобным Сергием Радонежским, Свято-Троицкой Лаврой²⁸.

Именование «Столп и утверждение Истины» взято из Первого послания к Тимофею, где рассказывается, что должен представлять собой служитель Богу, от епископа до дьячка. Так, епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен (Тим. 3: 2); не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив (Тим. 3: 3); хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью (Тим. 3: 4); надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть дьявольскую (Тим. 3: 7). Под стать епископам должны быть и диаконы. Если вспомнить известные описания внешнего облика отца Павла, его фотографии и портреты, воспоминания тех, кто с ним общался, бывал у него в доме, то возникнет образ, в основе своей очень схожий с библейским канон. В этот канон вписывается и мученическая смерть Флоренского.

²⁶ См.: Флоренский П.А., свящ. Небесные знамения (Размышление о символике цветов). С. 416.

²⁷ См.: Кржижановский С. Поэтика заглавий / С. Кржижановский. «Страны, которых нет». Статьи о литературе и театре. Записные тетради. М., 1994. С. 13 [13].

²⁸ См.: Флоренский П.А., свящ. В достохвальный «Маковец» (письмо Н.Н. Барютину) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. С. 628 [14]. Подробнее об объединении «Маковец» и деятельности в нем отца Павла см.: Едошина И.А. Проблема целостности художественной формы в размышлениях отца Павла Флоренского // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии. Кострома, 2003. С. 59–76 [15].

Хотя, конечно, отец Павел оставался человеком, в котором странным образом сочеталось, казалось бы, несочетаемое. Антиномизм, свойственный его мировосприятию, словно воплотился в самой личности Флоренского, что запечатлено в стихах Варвары Розановой (1898–1943, погибла в тюремной больнице):

Длинные руки, глаза без улыбки,
 Волос послушный до плеч,
 Быстрый, задумчивый, знающий муки,
 Мало знакомый пришлец.
 К жизни доверчивый, не без презренья,
 К людям подходит спеша.
 С чувством раскаянья и униженья
 Мало знакома душа.
 Строго, без трепета, часто с улыбкою
 Женщину судит; всегда
 К детям относится с ласкою пылкою,
 Знает их жизнь; в чудеса,
 Веру в загробное и в предсказания
 С раннего детства таит,
 Бледных русалок и трав заклинания
 С трепетом сумрачным чтит²⁹.

Эти строки написаны дочерью Василия Розанова, с которым отец Павел был хорошо знаком сначала по переписке, потом по несчастным личным встречам, а со времени переезда семьи Розанова в Сергиев Посад в 1917 году познакомился ближе не только с писателем, но и со всем его семейством. Потому стихотворение Варвары Розановой не плод ее воображения, оно написано по собственным непосредственным впечатлениям. С этими впечатлениями перекликаются дневниковые записи октября 1921 года Ольги Бессарабовой, которой в это время было двадцать пять лет и которая боязливо восхищалась отцом Павлом: «Священник, о <тец> <Павел> Флоренский. Служит очень просто, смиренно, “как монах в глухом скиту”, но не еще просто, как едва грамотный монах, а уже просто, как мудрец, а может быть, и маг. Или, да не посетуют все христиане на свете, – как очень большой актер в очень удавшейся роли»³⁰. И в стихах двадцатичетырехлетней Варвары Розановой, и в дневниковых записях Ольги Бессарабовой звучит, возможно, субъективное, но искреннее и неподдельное чувство, что всегда умел ценить отец Павел.

В представленных описаниях важным для понимания целостности личности Флоренского является восприятие его в качестве священника как главной характеристики. Церковь была для него, как и определено в цитируемом эпизоде Послания, Церковью Бога живого, Столпом и утверждением Истины (Тим. 3: 15).

²⁹ Цит. по: Дневники Ольги Бессарабовой // Марина Цветаева – Борис Бессарабов. Хроника 1921 года в документах. С. 437.

³⁰ См.: Дневники Ольги Бессарабовой // Марина Цветаева – Борис Бессарабов. Хроника 1921 года в документах. С. 403.

Иными словами, источником размышлений отца Павла является его реальное служение Богу. Все остальное так или иначе соотносилось с этим служением. Потому, возвращаясь к заголовочному тексту, «Столп...» в подзаголовке именуется опытом. Игумен Андроник (Трубачев) понимает этот опыт, с одной стороны, как антиномию служения Богу в одиночестве, через монашество, и семью как служение Богу через таинство брака, а с другой стороны, усматривает в теодицее «символический миф о познании Истины», который «обретает черты конкретно-типического познания – познания Единосущной Троицы»³¹.

Принятая в дореволюционной России традиция писать на обложке имя автора в генитиве, падеже, указывающем на принадлежность, – «свещ. Павла Флоренского», в данном случае имеет особый смысл, потому специально выделена автором цветом – тем, что в иконописи именуется киноварью, считавшейся самой дешевой краской (символическое отражение «худости» автора), хотя и входившей в первый (из четырех) слой охры³². Символизм киновари заключен в ее внешне «заземленной» природе, которая способна к преобразению, смешиваясь с охрой, используемой для написания лика. Потому киноварь напрямую связывается отцом Павлом с образом Софии в аспекте движения «от м и р а к Богу»³³. Но с другой стороны, в киновари имплицитно содержится и опыт автора, им самим пережитый, представленный в форме писем, то есть в той форме, которая напрямую интимно лично обращена к другому и основывается на любви, ибо Бог есть любовь, как сказано в Библии. Таким образом, от указания автора книги в заголовочном тексте осуществляется переход к эпиграфу, в котором уточняется, о какой любви идет речь. Этот эпиграф – ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπῃ γίνεται – в русском переводе звучит как «познание совершается любовью». Хотелось бы обратить внимание на некоторые сугубо грамматические особенности этой фразы, памятуя, что в грамматике как искусной форме мысли и сам отец Павел находил ответы на многие вопросы. Два существительных (γίνεται, ἀγάπῃ) одного рода – женского, их соединенность в роде зримо запечатлена в артикле – (ἡ). Эта грамматическая общность имеет родовой характер, что частично отражено в глагольной форме (γίνεται) – причастии от глагола «делаться, становиться, происходить». Причастие в этом предложении находится в предикативной позиции (без артикля), потому обозначает действие и служит логическим сказуемым. Имплицитный семантический оттенок «происходить» в глагольной форме напрямую связывается с родовым признаком существительных. Грамматические коннотации в эпиграфе свидетельствуют о неразрывном внутреннем единстве познания и любви.

В письме одиннадцатом «Дружба» отец Павел приводит четыре древнегреческие лексемы, содержащие в своем значении «любовь»: ἔρως (страсть, стремительная и порывистая), στωρῆ (родовая привязанность, органическая и не-

³¹ См.: Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 48, 49.

³² См.: Кузнецова Л.В. О пигментах древнерусской темперной живописи / Зинон, архимандрит. Беседы иконописца. Новгород: Русская провинция, 1993. С. 55 [16].

³³ См.: Флоренский П.А., свещ. Небесные знамения (Размышление о символике цветов). С. 417.

жная), ἀγάπη (уважение, суховатое и рассудочное), φιλία (приянь, любовь внутреннего признания). Слово ἀγάπη явно выделяется, причем как-то негативно. Смысл этой кажущейся негативности отец Павел пояснит: ἀγάπη «означает такую любовь, которая чрез решение воли избирает себе свой объект (dilectio), так что делается само-отрицающимся и сострадательным отданием себя для и ради него. Таковая, же рт в е н н а я л ю б о в ь на светской почве известна лишь как порыв, как нездешнее дуновение, но не как определение жизненной деятельности. Этим-то библейская ἀγάπη являет себя с чертами не человеческими и условными, а божескими и абсолютными» [1, с. 406]. Познание, совершаемое через жертвенную любовь, резко отличается от понимания гносиса в просвещенных, склонных к философствованию кругах, где характеризуется «непримиримым разделением между Божеством и миром»³⁴. Отец Павел уверен, что Истина Бога познается через жертвенную любовь и в ней же утверждается. Потому Церковь есть «Столп и утверждение Истины», данные в чувственном восприятии.

В заголовочный текст входит и посвящение, расположенное на оборотной стороне обложки. Посвящение написано красивыми каллиграфическими буквами, расположенными ступенчато в три строчки:

*Всеблагоуханному и Пречистому
Имени
Девы и Матери*

В посвящении содержится сокровенный, особенный, глубокий смысл. Конечно, отец Павел имеет в виду Богоматерь, наиболее почитаемый на Руси образ, через который «соскучившееся и стосковавшееся человечество восходило на небо» (Е. Поселянин). Но одновременно через именование (столь значимое в размышлениях Флоренского действие) «Матери» – это и едва угадываемая, едва намеченная отсылка к Анне Михайловне, жене и матери их детей. Так, Богоматерь получает реальные очертания, а жена-мать сакрализуется. Посвящение в данном случае – это действие автора в мыслимом церковном пространстве.

В заголовочный текст входит заставка, передающая дух и настроение всей книги. Эта заставка расположена на фронтисписе книги и заимствована Флоренским, как он сам указывает, в «Разъяснении некоторых символов и рисунков» из альбома гравюр «Amoris Divini Emblemata» (1615 г.) фламандского художника эпохи барокко Отто ван Веена (или Вэна) (1556–1629), известного своей любовью к античной культуре, что не могло не сказаться на выборе отца Павла³⁵. В свою очередь, основу рисунков Веена составили библейские сюжеты, главными героями которых являются два ангела: один символизирует Божественную любовь, другой – душу. Суть их союза символично представляет рисунок на обложке: в квадрате среди облаков находится сфера, пронизанная со всех сторон стрелами. В христианстве стрелы символизируют страдание, жер-

³⁴ См.: Гностицизм // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д, 1997. С. 93 [17].

³⁵ См.: Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Т. 1(II). С. 807.

твенность³⁶; сфера – совершенство, мир, *animus mundi*³⁷; в квадрате: три стороны – Божественная Троица, четвертая сторона – Божественное единство³⁸. Все рисунки, помещенные в альбоме и сопровождаемые подписями, раскрывают разные оттенки этих символов, придавая им эмблематический характер. Флоренский использует в «Столпе...» тот же прием: дает основной рисунок крупно, все остальные, что сопровождают письма, много меньше по размеру, но условно передают основной смысл текста, которому предшествуют.

Рисунок на фронтиспise занимает срединное, самое значительное по объему пространство листа. Рисунок окружен надписями: сверху, заглавными буквами крупно повторяется именование всей книги – Столп и утверждение Истины. Непререкаемость именованного подчеркивается точкой, а некоторые смыслы раскрываются в расположенном ниже названия рисунка. На переднем плане изображен столп. Справа от него на земле лежит колчан со стрелами, слева – лук. Символы страданий и искушений повержены. На столпе находятся два нежно прильнувших друг к другу ангела. От их голов и крыльев расходятся лучи, освещающие детали фона: здание церкви, валуны на берегу моря, виднеющийся вдали корабль. Ритмика морских волн отражается в движении облаков. Рисунок отмечен внутренней сдержанностью, не характерной для фламандского искусства гравюры этого времени с ее декоративной пышностью и фантастическими композициями в барочном стиле Ханса Фредемана де Фриса (1527–1606). В рисунке Веена напрямую утверждается любовь как основание Церкви. Здесь две реальности – Божественная любовь и душа – составляют единое целое. Так может быть прочитана подпись под рисунком, данная заглавными буквами на латинском языке (как в альбоме Веена) и в русском переводе (отца Павла) в расположенных одна под другой строках:

FINIS AMORIS, UT DUO UNUM FIANI.

ПРЕДЕЛ ЛЮБВИ – ДА ДВОЕ ЕДИНО БУДУТ.

У Веена рисунок, который открывает книгу Флоренского, помещен в конце альбома. Отец Павел располагает рисунок в начале всей книги, словно воплощая библейское «кто был первым, тот будет последним», и подчеркивая «худость» свою как автора. В эмблематике рисунок равнозначен именованию, визуально вторя этому именованию. Выбрав рисунок Веена в качестве заставки, отец Павел последовательно проведет свой выбор через весь текст «Столпа...» не только в том, что тексту каждого письма предшествует эмблема, но и в специфике «елизаветинского» шрифта, и в способе изложения мысли. Шрифт и мысль объединяются в барочном стиле с его мятущейся усложненностью, напряженностью формы, то есть со всем тем, что свойственно человеку в его тревожных исканиях, в его гордыне и с чем ему должно расстаться на пути к Богу.

Весь заголовочный текст пронизан идеей иерархичности, которая в нижнем пределе выстраивается вокруг автора писем, чьи сердце и молитва устремлены к Богу, а самого себя он представляет через слово Симона Азарьи

³⁶ См.: Стрела // Купер Дж. Энциклопедия символов. М.: Золотой Век, 1995. С. 320–321 [18].

³⁷ См.: Сфера // Купер Дж. Энциклопедия символов. М.: Золотой Век, 1995. С. 322 [19].

³⁸ См.: Квадрат // Купер Дж. Энциклопедия символов. М.: Золотой Век, 1995. С. 131–133 [20].

(умер в 1665), келаря Троице Сергиева монастыря, написанное им в лето 1646 года (вышел Указ Алексея Михайловича о составлении переписных книг). Этот финальный текст в заголовочном комплексе передает мысли Симона, дерзающего писать «о чудесех святаго» Сергия Радонежского. Осознавая «худость» свою, он понимает, что кто-то должен написать о Сергии. Симону Азарьину к этому времени уже принадлежит (по поручению Алексея Михайловича) поновление слога «Жития пр. Сергия», написанного Елифанием и дополненного Пахомием. Симон Азарьин – опытный писатель, что не мешает ему заявлять: «Аще бо и грешен есмь и невежда и неискусен на такое дело, но строение ми прилежит и нужда ми есть сицево дело начати, совершитель же всякому благому делу – Отец и Сын и Святой Дух»³⁹. Витиеватость слова Симона Азарьина оказывается вовсе не чуждой отцу Павлу, который почти что следом задается вопросом: «Да и кто я, чтобы писать о духовном?» И находит ответ у Симона Азарьина: «Вемъ бо и азъ свою скудость и зазираем бываю совестию и худоумием своим; паче ж греха ради моего многа тягостно ми сие великое дело есть»⁴⁰. Но так же, как Симон не может не писать о Сергии, рассуждая о «кладези духовном», отец Павел не может не высказать самую заветную мысль своего сочинения: «И если я все-таки придаю некоторое значение своим Письмам, то исключительно подготовительное, для оглашенных, пока у них не будет прямого питания из рук Матери, – значение, как бы огласительных слов во дворе церковном» [1, с. 5].

Таким образом, заголовочный текст задуман и представлен отцом Павлом как неразвернутая общая идея сочинения, в котором написанное слово тесно связано с жизнью, ею определяется, но центром самой жизни является Церковь как Столп и утверждение Истины. Заданный уже в заголовочном тексте принцип связи слова и рисунка (вербального и визуального) соблюдается в начале каждого письма⁴¹. Источник этих заставок, которые отец Павел именуется виньетками, иной – это книга «Символы и эмблемата» (1805 г.), изданная врачом, ботаником, геральдиком, доктором Страсбургского университета Нестором Максимовичем Максимовичем (Максимовичем-Амбодиком) (1744–1812)⁴². Издание это было широко известно с начала XVIII века. Впервые книга вышла в Амстердаме по повелению Петра I в 1705 году, включала 840 гравированных на меди рисунков мифологического и аллегорического содержания с объяснительным текстом на нескольких языках. Этот сборник (и схожие с ним) был подвер-

³⁹ Цит. по: Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Т. 1(1). С. 2.

⁴⁰ Цит. по: Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Т. 1(1). С. 5.

⁴¹ Интерпретацию содержания писем см.: Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 11–49; Фудель С.И. Начало познания Церкви. Об отце Павле Флоренском // С.И. Фудель. Собрание сочинений: в 3 т. М., 2005. Т. 3. С. 289–367 [21].

⁴² Вторая часть в фамилии придумана Максимовичем для разделения совпадавших фамилии и отчества: с лат. *ambo* – дважды, оба; *dic* – скажи – императив от глагола *dicere* «говорить», то есть слово «Амбодик» обозначает «дважды скажи». В переводе инициалы автора могли бы звучать как Максимович-Второй раз скажи Максимович.

гнут в XIX веке резкой критике Ф.И. Буслаевым, считавшим, что прежний смысл приводимых эмблем измельчал и обрел только знаки отвлеченных мыслей⁴³. Буслаев подметил то, что было важно отцу Павлу, но в другом качестве. Доступность эмблемы делала ее популярной, потому книга Максимовича-Амбодика была широко известной. Достаточно одной части фамилии – Амбодик, и становилось понятно, о чем идет речь – об альбоме с эмблемами. Эту известность Флоренский использовал и в примечаниях, и в тексте «Столпа...», совместив собственный опыт с профанным топосом.

В уже цитированных «Разъяснениях...» отец Павел мудро заметит, что «большинство виньеток не нуждается в объяснении»⁴⁴. Назначение виньеток (заставок) в книге сам Флоренский позднее пояснит: «Виньетки, заставки, концовки, прочие изобразительные элементы, вроде обложки, фронтисписа, шмуц-титула и т.д. никак не могут рассматриваться в качестве украшений... Все эти элементы изобразительности... образуют единое целое»⁴⁵. В свою очередь, единое целое включает тот сверхчувственный текст, который отец Павел именуется четвертым измерением. Бытийствующее поверх слова и заставки пространство в реальности на них опирается, из них исходит, но соприродно уже иному, тому, чему органична Церковь, – жизни духа. Таков глубинный, заявленный в заголовочном тексте и далее развернутый смысл целого книги «Столп и утверждение Истины», символизм которой счастливо совпал с именованием издательства – «Путь».

Список литературы

1. Флоренский П.А., священник. Столп и утверждение Истины. Репринт. изд. 1914 г. М.: Правда, 1990. Т. 1(1). С. 1–489.
2. Андроник (А.С. Трубачев), игумен. Таинство брака (1910) и семейная жизнь // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Сер. Культурология: Энтелехия / гл. ред. И.А. Едошина. 2006. № 12. С. 5–48.
3. Переписка В.В. Розанова с П.А. Флоренским // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Кн. 2. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 9–412.
4. Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей, 1998. 192 с.
5. Дневники Ольги Бессарабовой // Марина Цветаева – Борис Бессарабов. Хроника 1921 года в документах. Дневники Ольги Бессарабовой. 1916–1925. М.: Эллис Лак, 2010. С. 97–662.
6. Ильин В.Н. Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века // В.Н. Ильин. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 362–383.
7. Олсуфьев Ю.А. Общания. Выписки из записных книжек // Олсуфьев Ю.А. Из недавнего прошлого одной усадьбы. Буецкий дом, каким мы его оставили 5-го марта 1917 года. М.: Индрик, 2009. С. 177–272.

⁴³ См.: Буслаев Ф.И. Иллюстрация стихотворения Державина // Ф.И. Буслаев. Мои досуги. М., 1886. С. 105 [22].

⁴⁴ См.: Флоренский П.А., священник. Столп и утверждение Истины. Т. 1(II). С. 808.

⁴⁵ Флоренский П.А., священник. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. С. 224 [23].

8. Андроник (А.С. Трубачев), игумен. Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Репринт. изд. 1914 г.: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1 (II). С. 827–837.
9. Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб.: Алетейя, 2000. 560 с.
10. Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины. Репринт. изд. 1914 г. М.: Правда, 1990. Т. 1(II). С. 490–813.
11. Лазарев В.Н. Древнерусские мозаики и фрески XI–XV вв. М.: Искусство, 1973. 350 с.
12. Флоренский П.А., свящ. Небесные знамена (Размышление о символике цветов) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 414–418.
13. Кржижановский С. Поэтика заглавий // Кржижановский С. «Страны, которых нет». Статьи о литературе и театре. Записные тетради. М.: Радикс, 1994. С. 5–17.
14. Флоренский П.А., свящ. В достохвальный «Маковец» (письмо Н.Н. Барютину) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 628–629.
15. Едошина И.А. Проблема целостности художественной формы в размышлениях отца Павла Флоренского // Незавершенная энтелехийность: отец Павел Флоренский, Василий Розанов в современной рефлексии. Кострома: Изд-во КГУ, 2003. С. 59–76.
16. Кузнецова Л.В. О пигментах древнерусской темперной живописи / Зинов, архимандрит. Беседы иконописца. Новгород: Русская провинция, 1993. С. 53–61.
17. Гностицизм // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д: Феникс, 1997. С. 89–94.
18. Стрела // Купер Дж. Энциклопедия символов. М.: Золотой Век, 1995. С. 320–321.
19. Сфера // Купер Дж. Энциклопедия символов. М.: Золотой Век, 1995. С. 322.
20. Квадрат // Купер Дж. Энциклопедия символов. М.: Золотой Век, 1995. С. 131–133.
21. Фудель С.И. Начало познания Церкви. Об отце Павле Флоренском // Фудель С.И. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М.: Русский путь, 2005. С. 289–367.
22. Буслаев Ф.И. Иллюстрация стихотворения Державина // Буслаев Ф.И. Мои досуги. М., 1886. С. 104–109.
23. Флоренский П.А., свящ. Анализ пространственности и времени в художественно-образительных произведениях // Флоренский П.А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. С. 81–295.

References

1. Florenskiy, P.A., svyashch. *Stolp i utverzhdenie Istiny. Reprint izd. 1914 g. v 2 t., t. 1(1)* [Pillar and statement of the Truth. Reprint of the edition of 1914-th in 2 vol., vol. 1(1)], Moscow: Pravda, 1990, pp. 1–489.
2. Andronik (A.S. Trubachev), igumen. *Tainstvo braka (1910) i semeynaya zhizn'* [Sacrament marriage (1910) and Family life], in *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova. Ser. Kul'turologiya: Entelekhiya*, 2006, no. 12, pp. 5–48.
3. Perepiska V.V. Rozanova s P.A. Florenskim [Correspondence V.V. Rozanov with P.A. Florensky], in *Rozanov, V.V. Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki. Kn. 2* [Collected works. The literary exiles. Book 2], Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostock, 2010, pp. 9–412.
4. Andronik (A.S. Trubachev), ieromonakh. *Teoditsey a i antropoditsey a v tvorchestve svyashchennika Pavla Florenskogo* [Theodice and Anthropodice in the work of Paul Florensky], Tomsk: Vodoley, 1998. 192 p.
5. Dnevnik Ol'gi Bessarabovoy [The Diaries of Olga Bessarabova], in *Marina Tsvetaeva – Boris Bessarabov. Khronika 1921 goda v dokumentakh. Dnevnik Ol'gi Bessarabovoy. 1916–1925* [Marina Tsvetaeva – Boris Bessarabov. The chronicle, 1921, in documents. The Diaries of Olga Bessarabova. 1916–1925], Moscow: Ellis Lack, 2010, pp. 97–662.

6. Il'in, V.N. Otets Pavel Florenskiy. Zamolchannoe velikoe chudo nauki XX veka [Father Paul Florensky. Silenced the great miracle of science XX century], in Il'in, V.N. *Esse o russkoy kul'ture* [The essay about Russian culture], Saint-Petersburg: Akropol', 1997, pp. 362–383.

7. Olsuf'ev, Yu.A. Obscheniya. Vypiski iz zapisnykh knizhek [Communications. The excerpts from the notebooks], in Olsuf'ev, Yu.A. *Iz nedavnego proshlogo odnoy usad'by. Buetskiy dom, kakim my ego ostavili 5-go marta 1917 goda* [From the recent past a homestead. Buetsky house, as we left the 5-th March 1917], Moscow: Indrick, 2009, pp. 177–292.

8. Andronik (A.S. Trubachev), igumen. Iz istorii knigi «Stolp i utverzhdienie Istiny» [From the history of the book «Pillar and statement of the Truth»], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Stolp i utverzhdienie Istiny. Reprint. izd. 1914 g. v 2 t., t. 1 (II)* [Pillar and statement of the Truth. Reprint of the edition of 1914 in 2 vol., vol. 1 (II)], Moscow: Pravda, 1990, pp. 827–837.

9. Gollerbakh, E.A. *K nezrिमому gradu: Religiozno-filosofskaya gruppa «Put'» (1910–1919) v poiskakh novoy russkoy identichnosti* [For the invisible hail: Religious and philosophical group «The Way» (1910–1919) in search of a new Russian identity], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000. 560 p.

10. Florenskiy, P.A., svyashch. *Stolp i utverzhdienie Istiny. Reprint izd. 1914 g. v 2 t., t. 1 (2)* [Pillar and of statement of the Truth. Reprint of the edition of 1914 in 2 vol., vol. 1 (II)], Moscow: Pravda, 1990, pp. 491–813.

11. Lazarev, V.N. *Drevnerusskie mozaiki i freski XI–XV vv.* [The Old Russian mosaics and frescoes XI–XV centuries], Moscow: Iskusstvo, 1973. 350 p.

12. Florenskiy, P.A., svyashch. Nebesnye znameniya (Razmyshlenie o simvolike tsvetov) [The heavenly signs (Thinking about the symbolism of the colors)], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [The Works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1996, pp. 414–418

13. Krzhizhanovskiy, S. Poetika zaglaviy [Poetics titles], in Krzhizhanovskiy, S. «*Strany, kotorykh net*». *Stat'i o literature i teatre. Zapisnye tetradi* [«Countries that are not». The articles about literature and theater. The Notebooks], Moscow: Radiks, 1994, pp. 5–17.

14. Florenskiy, P.A., svyashch. V dostokhval'nyy «Makovets» (pis'mo N.N. Baryutinu) [In the venerable «Makovetz» (the letter to N. Baryutin)], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [The Works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1996, pp. 628–629.

15. Edoshina, I.A. Problema tselostnosti khudozhestvennoy formy v razmyshleniyakh ottsa Pavla Florenskogo [The problem of artistic form in the reflections of father Paul Florensky], in *Nezavershennaya entelekhiynost': otets Pavel Florenskiy, Vasiliy Rozanov v sovremennoy refleksii* [Incomplete entelecheynost': Paul Florensky, Vasily Rozanov in the modern reflection], Kostroma: Izdatel'stvo KGU, 2003, pp. 59–76.

16. Kuznetsova, L.V. O pigmentakh drevnerusskoy tempernoy zhivopisi [About Old Russian pigments tempera painting], in *Zinon, arkhimandrit. Besedy ikonopistsa* [The conversations of the icon-painter], Novgorod: Russkaya provintsiya, 1993, pp. 53–61.

17. Gnostitsizm [Gnosticism], in *Filosofskiy slovar' Vladimira Solov'eva* [Philosophical Dictionary of Vladimir Solov'yov], Rostov n/D: Feniks, 1997, pp. 89–94.

18. Strela [Arrow], in Kuper, Dzh. *Entsiklopediya simvolov* [The Encyclopedia of symbols], Moscow: Zolotoy vek, 1995, pp. 320–321.

19. Sfera [Sphere], in Kuper, Dzh. *Entsiklopediya simvolov* [The Encyclopedia of symbols], Moscow: Zolotoy vek, 1995, p. 322.

20. Kvadrat [Square], in Kuper, Dzh. *Entsiklopediya simvolov* [The Encyclopedia of symbols], Moscow: Zolotoy vek, 1995, pp. 131–133.

21. Fudel', S.I. Nachalo poznaniya Tserkvi. Ob ottse Pavle Florenskom [The beginning of knowledge Church. About father Paul Floreyscy], in Fudel', S.I. *Sobranie sochineniy v 3 t., t. 3* [Collected works in 3 vol., vol. 3], Moscow: Russkiy put', 2005, pp. 289–367.

22. Buslaev, F.I. Illyustratsiya stikhotvoreniya Derzhavina [Illustration of the poem of Derzhavin], in Buslaev, F.I. *Moi dosugi* [My leisures], Moscow, 1886, pp. 104–109.

23. Florenskiy, P.A., svyashch. Analiz prostranstvennosti i vremeni v khudozhestvenno-izobrazitel'nykh proizvedeniyakh [Analysis of the spatial and time-Fine works of art], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Stat'i i issledovaniya po istorii i filosofii iskusstva i arkheologii* [The articles and studies on the history and philosophy of art and archeology], Moscow: Mysl', 2000, pp. 81–295.

УДК 141.7:316.32
ББК 873(2)61-718

НАЦИЯ И НАЦИОНАЛИЗМ В ФИЛОСОФИИ ЕВРАЗИЙСТВА

Е.И. ЗАМАРАЕВА

Финансовый университет при Правительстве РФ
Ленинградский пр-т, д. 49, г. Москва, 125993, Российская Федерация
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru

Дан анализ этнофилософской концепции в учении евразийства, одного из философских и общественно-политических течений первой волны русской эмиграции. С использованием метода историко-философской реконструкции излагаются основные положения данной концепции. Системно-аналитический метод позволяет рассматривать ее как целостную философско-мировоззренческую систему, в основе которой лежит трактовка народа как «симфонической личности», под которой понимается евразийская семья народов, единство исторических и национальных судеб, скрепленное общими ценностями и духом природно-исторического родства. Выявлено, что понятие «соборность» как духовно-онтологическая основа общества приобретает у евразийцев идеологическую окраску. Рассмотрены основные категории евразийской этнофилософской концепции, такие как народ, национализм, культурный интернационализм, европоцентризм, космополитизм и «общеевразийский национализм». Определено значение так называемого «туранского фактора» в формировании русского этноса. Проведен сравнительный анализ понятий «истинный» и «ложный» национализм. Выявлено, что вопрос единства евразийских народов трактовался как экзистенциально важный для самосохранения России-Евразии как государственного целого. Анализ национального аспекта евразийской концепции позволяет сделать вывод о том, что евразийцы не только ставили вопрос о необходимости единства всех народов Евразии, но и рассматривали его как важный фактор выполнения Россией своей интегрирующей исторической миссии. В заключение подчеркивается актуальность идей евразийских мыслителей, делается вывод о том, что евразийская этнофилософская концепция может быть использована для решения задач модернизации российского общества на современном этапе его развития, так как она учитывает специфические национальные, геополитические, исторические и культурные особенности нашего государства и позволяет сохранить самобытность и многообразие евразийского мира.

Ключевые слова: *евразийская концепция, Евразия, нация, национализм, космополитизм, европоцентризм, общеевразийский национализм.*

NATION AND NATIONALISM IN THE PHILOSOPHY OF EURASIAN

E.I. ZAMARAEVA

Financial University under the Government of the Russian Federation,
49, Leningradskiy pr-t, Moscow, 125993, Russian Federation
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru

The analysis of ethno-philosophical concept of Eurasian doctrine, one of the philosophical and socio-political trends of the first wave of Russian emigration is given. With the use of the method of historical-philosophical reconstruction the main provisions of the concept are outlined. System-analytical method allows us to consider it as a coherent philosophical and ideological system, which is based on the interpretation of the people as a «symphonic personality», which is understood as a Eurasian

family of peoples, unity of historical and national destinies bound together by shared values and the spirit of the natural and historical relationship. It was revealed that the concept of «collegiality» as a spiritual and ontological foundation of society acquires ideological coloration from Eurasians. The main category of the Eurasian concepts such as nation, nationalism, cultural internationalism, eurocentrism, cosmopolitanism and «common Eurasian nationalism» are considered. The value of the so-called «Turan factor» in the formation of the Russian ethnos is defined. A comparative analysis of the concepts of «true» and «false» nationalism is given. It was found that the question of the unity of the Eurasian peoples interpreted as existentially important for the preservation of Russia-Eurasia as a whole state. Analysis of the national aspect of the Eurasian concept leads to the conclusion that the Eurasians not only raised the question of the need for unity of all the peoples of Eurasia, but also viewed it as an important factor in the implementation of its integrating Russian historical mission. In conclusion the relevance of the ideas of Eurasian thinkers is emphasized, it is concluded that the Eurasian concept can be used to solve the problems of modernization of the Russian society at the present stage of its development, as it takes into account the specific national, geopolitical, historical and cultural characteristics of our state and allows you to save identity and diversity of the Eurasian world.

Key words: *Eurasian concept, Eurasia, nation, nationalism, cosmopolitanism, eurocentrism, common Eurasian nationalism.*

В начале XXI века наша страна как никогда испытывает нехватку идей, стимулирующих ее целостность и солидарность, в связи с чем вопросы нации, национальной идентификации, национальной гордости, национальной идеи стали возникать все чаще и острее. Как пишет Р.И. Соколова, «вопрос об органической национальной идеологии, соединяющей в себе постулаты истинной национальной идеи с общественными задачами сегодняшнего дня, привлекает все больше внимание как ученых, так и политиков» [1, с. 29].

Современная картина мира стремительно меняется. Однополярная система, сложившаяся в связи с распадом СССР, сегодня подвергается сомнению, мы вновь возвращаемся к построению полицентричного мироустройства, а значит, к философскому осмыслению таких понятий, как нация, народ, национализм, космополитизм. Новые парадигмы мирового развития, выстраивающиеся на наших глазах, обращают нас к наследию мыслителей начала XX века, и прежде всего к учению евразийства – одного из наиболее значимых течений русской общественной и политико-философской мысли этого периода. Евразийское учение представляется одной из серьезнейших попыток осмысления исторического пути развития России и дает ответы на многие современные вопросы.

Основателями евразийства принято считать оригинального мыслителя, этнолога и лингвиста Н.С. Трубецкого и географа и экономиста П.Н. Савицкого. Впоследствии к ним присоединились религиозный мыслитель Г.В. Флоровский, культуролог П.М. Бицилли, экономист Н.Н. Алексеев, искусствовед П.П. Сувчинский, философ Л.П. Карсавин, историки Г.В. Вернадский и другие.

Основным положением евразийского учения является тезис об уникальности России-Евразии, о том, что Россия – это особый этнокультурный мир, самобытный, самодостаточный с позиций географии, экономики и культуры. Одной из ключевых в евразийской концепции является геософская категория «месторазвитие», введенная П.Н. Савицким, означающая неразрывное единство географического и исторического континуума, в рамках которого конкретный эт-

нос вырастает из природной и климатической среды, определяя эту среду в дальнейшем своей социокультурной жизнедеятельностью. Согласно евразийской концепции, история и культура каждого народа неразрывно связаны с географическими, климатическими и природными условиями проживания. Своеобразие ландшафтов порождает уникальность культур, каждая из которых имеет свои внутренние циклы, модели развития и свои критерии оценки. Н.С. Трубецкой пишет: «Итак, евразийский мир представляет из себя замкнутое и законченное географическое, хозяйственное и этническое целое, отличное как от собственно Европы, так и от собственно Азии. Сама природа указывает народам, обитающим на территории Евразии, необходимость объединиться в одно государство и создавать свои национальные культуры в совместной работе друг с другом» [2, с. 258]. Россия-Евразия, согласно евразийскому учению, – это территория, в топографическом плане объединяющая Восточно-Европейскую, Сибирскую и Туркестанскую равнины, возвышенности и горы, отделяющие их друг от друга. Эта территория имеет свои географические, климатические, биологические и другие особенности, которые отличают ее от Евразии в собственном смысле этого понятия и определяют политическую, социальную, культурную, историческую и экономическую жизнь народов, проживающих на этой территории. Большую часть этого пространства занимает Россия, что позволило евразийцам ввести в обиход термин «Россия-Евразия». Согласно классическому евразийскому учению, все народы «России-Евразии» относятся к единому историческому, социокультурному, этноконфессиональному миру, спаявшему воедино, органически соединившему в себе и однородные, и подчас разнородные элементы Востока и Запада. Важнейшей составляющей евразийского мироощущения является осознание евразийскими народами своего культурно-исторического родства, осознание ими своей принадлежности к беспримерному по размаху объединению народов в едином евразийском государстве.

Для того чтобы раскрыть евразийскую концепцию нации, необходимо предварительно проанализировать трактовки понятий «народ», «национализм», «европоцентризм», «космополитизм» и «общеевразийский национализм», а также значение «туранского фактора» в формировании русского этноса.

Евразийцы, как правило, не пользовались определением «национальность», но активно использовали понятие «народ», под которым подразумевали «симфоническую личность». Первым в евразийстве об этом заговорил Н.С. Трубецкой, который вводит понятие «коллективная личность», целостное же теоретическое учение о «симфонической личности» разрабатывает во второй половине 20-х гг. XX века Л.П. Карсавин. В 1927 г. в предисловии к изданию «К проблеме русского самопознания» Н.С. Трубецкой пишет: «Одним из самых важных понятий, лежащих в основе евразийского учения (может быть, даже самым важным), является понятие личности. На этом понятии строятся и философская, и историософская, и социологическая, и политическая стороны евразийства. При этом евразийство значительно углубляет и расширяет понятие личности, оперируя не только частночеловеческой, но и многочеловеческой, «симфонической» личностью» [3, с. 105]. И далее Трубецкой развивает это учение, вводя определения частнонародной и многонародной личности, определение индивидуации личности. Личность – это

не только конкретный человек, но и народ и группа народов. Всякая личность проявляется в какой-то определённой индивидуации, но вместе с тем личность – это связь и совокупность этих индивидуаций. Похожая картина получается, если рассматривать народ как индивидуацию многонародной личности; и народ в этом случае может оказаться индивидуацией одной из диалектических разновидностей. В этом смысле существует своеобразная «иерархия личностей». Н.С. Трубецкой пишет: «Каждая личность конкретно существует в контексте этой иерархии личностей, т.е. эмпирически существует постольку, поскольку, с одной стороны, имеет определённые индивидуации, а с другой – сама является одновременной индивидуацией другой личности. Кроме этой, так сказать, “статической системы” иерархии личностей, существует, как уже сказано было выше, для каждой личности и своя “динамическая система” сменяющих друг друга “разновременных индивидуаций”. В каждый данный момент каждый данный человек является членом как той, так и другой системы» [3, с. 106].

Для личностей «многочеловеческих» (этносов) необыкновенно важна связь с территорией и с условиями проживания, которые можно рассматривать как некий её коррелят, поэтому необходимо синтетическое изучение этноса в условиях его реального физического окружения.

В евразийской теории заложен тезис, утверждающий органическое единство сосуществования индивидуума с социальной группой в качестве органического единства многообразия, что по аналогии сравнимо с таким единством множества, где единство и множество не могут существовать отдельно друг от друга. Выстраивается отчётливая взаимопроницаемая иерархическая структура, где личности распределяются по степени их соборности. Как отмечают евразийцы, определяющим критерием устойчивой жизнедеятельности коллектива, максимальной его слаженности и сосредоточения сил всех его членов выступает непосредственное подчинение личности индивидуальной личности «соборной». Поэтому в евразийстве присутствует глубокое убеждение о народе России-Евразии как о многонациональном этническом образовании, имеющем «симфонический» характер.

Концепция народа как симфонической личности понимается евразийцами как «хоровое единство», синоним личности многочеловеческой. Понятие «соборность», в самом общем виде мыслимое славянофилами как духовно-онтологическая основа общества, спонтанно существующая органичность, приобретает у евразийцев идеологическую окраску. В разработке Л.П. Карсавина все сущее можно представить в виде всеединства, своеобразной иерархии, где каждый элемент есть часть высшего единства. Всеединое, в трактовке Л.П. Карсавина, существует в каждом своем проявлении, соответственно человечество – всеединый субъект – проявляется в разных культурах, народах, обществах. Соборная личность иерархически выше собственно индивидуальной, она более значима, полновесна. Человек становится личностью, если находится в единстве с целым – с семьей, сословием, Церковью, народом. Л.П. Карсавин пишет: «Соборный или симфонический субъект есть действительность, не меньшая, чем индивидуум, но даже большая. Индивидуум в том виде, как его обычно себе представляют, просто не существует и является вымыслом или фикцией. Человек «индивидуален» вовсе не потому, что он отделен от других и целого и замкнут в себе, но потому, что он *по-своему, по-особенному, специфици-*

чески выражает и осуществляет целое, т.е. высшее *сверхиндивидуальное* сознание и высшую *сверхиндивидуальную* волю» [4, с. 177].

Одним из главных признаков соборной личности является свободное принятие единой ценностной системы как сообществом в целом, так и отдельными его частями. Сообщество принудительное – прямая противоположность соборной личности. «Соборный», или «симфонический», субъект выступает как «высшая личность» по отношению к отдельным личностям, их группам, которые являются «моментами» «соборного» или «симфонического» субъекта и постоянно присутствуют в нем. «Симфонический субъект, – пишет Л.П. Карсавин, – не агломерат или простая сумма индивидуальных субъектов, но их согласование (симфония), согласованное множество и единство и – в идеале и пределе – всеединство. Поэтому и народ не сумма социальных групп (сословий, классов и т.д.), но их организованное и согласованное иерархическое единство» [4, с. 176].

Итак, народ в трактовке евразийцев – это «симфоническая», «соборная» личность, где личность индивидуальная подчиняется личности «соборной». Это органичное единство сосуществования индивидуума с социальной группой, в котором свободно принимается единая ценностная система и сообществом в целом, и отдельными его частями.

Срединное положение России-Евразии определяет важнейшее положение евразийской концепции: единство Евразии предполагает и этническую близость народов, её населяющих. И эта близость не генетическая, не «по крови», а по «почве», по общности территории и исторической судьбы. Евразийцы выступали против одностороннего отождествления русских со славянами, они утверждали двусоставность русского этноса. У П.Н. Савицкого читаем: «Надо осознать факт: мы не славяне и не туранцы (хотя в ряду наших биологических предков есть и те и другие), а – русские» [5, с. 39]. Этноментальное единство народов, населяющих Евразию, по мысли евразийцев, становится очевидным при анализе их языков, духовной культуры и этнопсихологического уклада. Такой анализ был проведен виднейшим этнологом и языковедом Н.С. Трубецким, который на основании этого утверждал, что «туранский фактор» и «туранский этнопсихологический тип» явились системообразующими в формировании русского национального психотипа: «Туранская психика сообщает нации культурную устойчивость и силу, утверждает культурно-историческую преемственность и создаёт условия экономии национальных сил, благоприятствующие всякому строительству» [6, с. 155]. Связь русских с «туранцам» является не только этнографической, считает Трубецкой, но и антропологической, так как в наших жилах течёт и угро-финская, и тюркская кровь. Конечно же, русский характер отличается как от тюркского, так и от угро-финского, но он совершенно не похож на славянский, считает Трубецкой: «Наклонность к созерцательности и приверженность к обряду, характеризующие русское благочестие, формально базируются на византийских традициях, но тем не менее совершенно чужды другим православным славянам и скорее связывают Россию с неправославным Востоком. “Удаль”, ценимая русским народом в его героях, есть добродетель чисто степная, понятная тюркам, но не понятная ни романогерманцам, ни славянам» [7, с. 138]. Проведя детальный анализ культуры, языка и духовного облика туранских народов Евразии и выявив корреляции духовной

культуры и психологического облика русских и туранцев, евразийцы обосновывают один из важнейших тезисов своей этнофилософской концепции: Россия по своему духовному и культурному облику ближе к Азии, а не к Европе, и будущее Росси только в синтезе славянских и туранских начал.

Важнейшая категория евразийской концепции – это общеевразийский национализм, трактуемый как общий наднациональный интерес народов России-Евразии, способствовавший созданию российского государства, определявший и направлявший в течение веков его внешнюю и внутреннюю политику, идеологию, культуру. В Евразии братство народов, согласно трактовке евразийцев, должно осуществляться не по одному какому-либо признаку (язык, религия), а по общности исторических судеб. Евразийский национализм – это стремление уйти от сугубо этнической основы национализма и утвердить единственно неэгоистическим видом привязанности к своему этносу любовь к его культуре. А поскольку культура народов России-Евразии – это синтез культур всех народов, её населяющих, то и национализм является общим. Заметим, что такое понимание национализма сближалось с концепцией советского народа как особой исторической общности.

В работе «Об идее-правительнице идеократического государства» Н.С. Трубецкой пишет: «Но между чересчур конкретным народом и чересчур отвлечённым человечеством лежит понятие «особый мир». Совокупность народов, населяющих хозяйственно самодовлеющее (автаркическое) месторазвитие, связанных друг с другом не расой, а общностью исторической судьбы, совместной работой над созданием одной и той же культуры или одного и того же государства, – вот то целое, которое отвечает вышеуказанному требованию» [8, с. 441]. Соединение в «особом мире» целого ряда народов не означает полного растворения одного народа в других, но то, что связывает этот народ с другими обитателями данного месторазвития, оценивается выше того, что связывает тот же народ с его братьями по крови или по языку, но не принадлежащими к данному месторазвитию, таким образом обуславливается примат духовного культурного родства и общности судьбы над родством биологическим.

До революции, отмечали евразийцы, Россия была страной, в которой «официальным хозяином» территории являлся русский народ. Революция и гражданская война существенным образом изменили ситуацию: «В закономерном для известного периода революции процессе всеобщего анархического разложения Россия грозила распасться на отдельные части, если бы русский народ не спас государственного единства, пожертвовав ради этого своим положением единственного хозяина государства» [9, с. 417]. После революции «инородцы» получили многочисленные права¹, и русские в этой ситуации оказались не господ-

¹ «Декларация прав народов» 1917 года гарантировала равенство и суверенность народов России, право наций на самоопределение, отмену национальных привилегий и ограничений. Были закреплены не только избирательные права, но и, в частности, право обучаться на родном языке, выпускаться книги, газеты и журналы на родном языке. Для десятков народов и народностей, не имевших письменности, (киргизы, буряты, народы Дагестана, народы Крайнего Севера и др.) были созданы алфавиты и т.д.

ствующим народом, а первыми среди равных. Попытки в будущем отнять или умалить эти права нерусских народов обречены на неудачу, такие попытки будут морально не обоснованы и вызовут ожесточённое сопротивление, так как время невозможно повернуть вспять. Чрезмерно повышенное национальное самолюбие русских способно восстановить против русских другие народы, что может оказаться фактором антигосударственным, разрушающим единство страны и способным привести к русскому сепаратизму, считали евразийцы.

Весьма симптоматично, что один из основных концептуальных программных евразийских документов «Евразийство (в формулировке 1927 г.)» начинается так: «1. Россия представляет собою особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают отдельно от судьбы стран к западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия). 2. Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии» [10, с. 217].

Чтобы отдельные территории России существовали как целое государство, нужно, по мнению евразийцев, наличие единого субстрата государственности. Замена национального субстрата классовым не определяет прочности государства. В статье «Общевразийский национализм» Н.С. Трубецкой пишет: «Национальным субстратом того государства, которое называется СССР, может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемая как особая многонародная нация и в качестве таковой обладающая своим национализмом. Эту нацию мы называем *евразийской*, ее территорию – *Евразией*, ее национализм – *евразийством*. <...> Судьбы евразийских народов переплелись друг с другом, прочно связались в один громадный клубок, который уже нельзя распустишь, так что отторжение одного народа из этого единства может быть произведено только путем искусственного насилия над природой и должно привести к страданиям» [9, с. 423, 425].

Обращаясь к вопросу национальной организации, евразийцы принимали во внимание как историческое наследие России, так и сложившийся на момент расцвета их движения федеративный строй Советского Союза, ставя своей целью интегрировать положительный опыт прошлого и работающие элементы настоящего в рамках общей концепции существования единого евразийского культурного мира. Евразийское государство представляет собой наднациональное целое, организованное в соответствии с идеей «общевразийского национализма». Установившийся федеративный строй, с точки зрения евразийцев, требовал замены идеологического начала, так как нес в себе внутренние противоречия: с одной стороны, большевиками декларируется право на национальное самоопределение, с другой стороны, идет обезличивание целых народов. Евразийский же принцип объединения народов имеет культурно-историческую основу: государственно-политическое единство России исходит из исторической, геополитической, экономической, правовой и, самое главное, культурной общности народов, живущих в «евразийском месторазвитии». Игнорирование этих факторов при рассмотрении политико-правовых основ административно-территориального деления, по мнению евразийцев, неминуемо приводит к распаду народов, и, как показала ис-

тория, это вполне обосновано, так как вопрос об объединении народов, населяющих евразийское пространство, остается важным и по сей день.

Как отмечал известный исследователь евразийства Н.С. Семёнкин, «из цивилизационной специфики России вытекает и особая природа её государственности. Этим же предопределяются и основные государственные задачи – всеми средствами сохранять единство и территориальную целостность Евразии, оберегать евразийскую культуру и “общеевразийский национализм”. Для решения этих задач государство должно создать соответствующую политическую и экономическую платформу» [11, с. 215].

В каждом национализме, по мнению евразийцев, существуют элементы центристские, утверждающие единство данной нации, и сепаратистские, утверждающие своеобразие какой-либо этнической единицы и обособленность её от более крупной единицы. Так как каждая этническая единица входит в какую-то другую, более крупную, и сама в себе включает несколько племенных разновидностей, то существуют национализмы разной амплитуды, которые входят друг в друга, как концентрические круги. И если центробежные и центристские элементы одного и того же национализма не противоречат друг другу, то те же элементы двух концентрических национализмов друг друга исключают. Значит, чтобы национализм не вырождался в сепаратизм, каждый член евразийского государства должен осознавать свою принадлежность не только к какому-либо конкретному этносу, но и свою принадлежность к евразийскому народу, то есть евразийский национализм – это некое слияние всех частных национализмов воедино.

Евразийцы понимали Россию как «собор народов», и политическое объединение этой огромной территории не является лишь заслугой русского народа, а это результат усилий многих народов Евразии, что должно найти выражение и в формах государственного устройства. Так как между народами Евразии изначально существовало взаимное притяжение, чувство комплиментарности, «отношения некоего братания», то необходимо эти чувства сознательно развивать, «чтобы братство народов Евразии стало фактом сознания, и притом существенным фактом»². И это осознание своей принадлежности к евразийскому братству народов должно стать определяющим в этнопсихологии народов, населяющих Евразию. «Это “братство народов” выражается в том, что здесь нет противоположения “высших” и “низших” рас, что взаимные притяжения здесь сильнее, чем отталкивания, что здесь легко просыпается “воля к общему делу”», – утверждал П.Н. Савицкий [12, с. 302].

Евразийцы выступали с резкой критикой европоцентризма, который прячется под маской космополитизма и красивого понятия «общечеловеческая цивилизация». Еще в 1920 году Н.С. Трубецкой в книге «Европа и человечество» последовательно развенчал претензии романо-германской цивилизации на всемирную значимость. И действительно, такие понятия, как общечеловеческие

² См.: Трубецкой Н.С. *Общеевразийский национализм* // Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. М.: Прогресс, 1995. С. 425 [9].

ценности, мировая цивилизация, прогрессивное человечество, согласно евразийской концепции, целиком основываются на ценностях и категориях, присущих исключительно европейской культуре и европейскому менталитету. Не принимая во внимание ценности азиатского, африканского, латиноамериканского мира, европейцы трактуют свои представления о мире как единственно возможные и навязывают их другим народам, игнорируя национальную самобытность и специфические условия развития каждого народа и каждой культуры.

Европоцентризм в евразийской трактовке – это приоритет европейской культуры и европейских ценностей в мировом культурном и цивилизационном пространстве.

Полное приобщение народа к культуре и духовным ценностям другого народа, считал Н.С. Трубецкой, невозможно без антропологического смешения обоих народов между собой, потому что один народ будет всегда находиться в зависимом положении от другого, следовательно, последствия для принимающей культуры будут катастрофичны: до европейского уровня она не сможет дотянуться никогда, значит, всегда будет считаться отсталой, что непременно скажется на самооценке нации, будет уничтожено чувство патриотизма, национальной гордости, самоидентификации, национального единства, появится презрение ко всему самобытному. Различия между поколениями будут сильнее, потому что дети легче и быстрее усваивают всё новое, будет затрудняться выработка новых ценностей и их передача. Произойдет расслоение в обществе, потому что некоторая часть населения быстрее освоит культурные ценности европейцев, а другая медленнее, и этот разрыв будет увеличиваться, что приведет к самоуничтожению нации. Европеизируемый народ «благодаря длительному и трудному процессу культурной нивелировки всех своих частей и искоренению остатков национальной культуры окажется всё-таки в неравных условиях по сравнению с романо-германцами и будет продолжать “отставать”»³. И это отставание станет «роковым», что приведёт к тому, что «отставший народ» в семье «цивилизованных народов» лишится «сначала экономической, а потом и политической независимости» и в конце концов станет объектом беззастенчивой эксплуатации, которая превратит его в «этнографический материал». Если же Европеизируемый народ попытается сопротивляться такому «отставанию», то ему придётся всё равно поддерживать на одном уровне с европейцами военную и техническую промышленность (так называемый военно-промышленный паритет), чтобы устоять против прямой агрессии, что подорвёт его экономику.

Не отрицая значимости европейской культуры и цивилизации, евразийцы призывали избавиться от иллюзорного понятия «общечеловеческая цивилизация» и выдвигали идею многополярного мира. Идея множественности и самоценности культур предполагает, что все народы и культуры равноценны. «Нет высших и низших. Есть только похожие и непохожие. Объявить похожих на нас высшими, а непохожих низшими – произвольно, ненаучно, наивно, наконец, просто глупо», – пишет Н.С. Трубецкой [13, с. 81–82]. Не нужно стремиться стать во

³ См.: Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 95 [13].

что бы то ни стало «настоящим европейцем», необходимо сохранить собственную национальную идентичность.

Согласно евразийской трактовке, космополитизм – это концепция мирового гражданства, которое ставит интересы всего человечества выше интересов нации и государства, но в основе этих интересов лежат приоритеты европейской цивилизации. Таким образом, космополитизм, как и культурный интернационализм, имеет в основе своей тот же европоцентризм. Поэтому любой культурный интернационализм не несет в себе ничего положительного, наоборот, содержит разрушительное начало, так как нивелирует уникальную национальную самобытность каждой человеческой личности. Истинный патриотизм должен вытекать из национального самопознания, должен признавать необходимость самобытной национальной культуры и при этом осознавать самобытность других национальных культур, без подражания и без навязывания своих культурных ценностей. «Народ не должен желать “быть, как другие”. Он должен желать быть самим собой... Каждый народ должен быть личностью. А личность единственна и неповторима. И как раз единственностью и неповторимостью своей ценна и для других», – писал П.Н. Савицкий [14, с. 102].

Культурно однородное человечество, лишённое всякого национального и индивидуального своеобразия, при значительном развитии науки и техники оказывается духовно пустым и демонстрирующим полное «нравственное одичание», следствием чего является гордыня и самодовольство. В однородной человеческой культуре, согласно евразийской концепции, логика, рациональная наука и материальная техника преобладают над религией, этикой и эстетикой. В культуре национальной проявляются интимные духовные потребности конкретного народа, становится проще личное самопознание и рождаются духовно возвышающие человека ценности. Как считали евразийцы, основной порок современной западной цивилизации – стремление всё нивелировать, ввести однообразие и произвести опустошение в душах, пробуждая материальную жадность и делая людей духовно бесплодными и примитивными. Кроме того, идея интернациональной цивилизации, которую сейчас называют глобализацией, по мнению евразийцев, порождает замыслы о мировом господстве. И в XXI веке идеи космополитизма продолжают свое развитие под лозунгами всеобщей глобализации, в основе которой лежат те же идеи европоцентризма, об опасности которых предостерегали евразийцы.

Если культурный интернационализм содержит разрушительное начало, означает ли это, что оправдан национализм? Евразийцы считали, что существуют разные виды национализма, «истинные» и «ложные».

«Истинным, моральным и логически оправданным может быть признан только такой национализм, который исходит из самобытной национальной культуры или направлен к такой культуре» [15, с. 121], – писал Н.С. Трубецкой. Но чаще мы встречаемся с таким национализмом, для которого уникальность и неповторимость собственной национальной культуры совершенно неважны. Такие националисты стремятся лишь к тому, чтобы их народ получил государственную независимость, «чтобы он был признан “большими” народами, “великими” державами как полноправный член “семьи государственных народов” и в своем

беге во всем походил именно на эти “большие народы”» [15, с. 121]. Но государственная независимость не должна являться самоцелью, в жертву которой приносится собственный народ с его неповторимой национальной культурой. Нельзя навязывать чуждые национальному духу идеи, формы государства и правления, формы экономической, политической и духовной жизни, идеалы морали и нравственности и даже материального быта.

Евразийцы отрицали и другой вид «ложного» национализма, который проявляется в воинствующем, агрессивном шовинизме, стремлении навязать свою культуру. Таким же «ложным» считали евразийцы и особый вид культурного консерватизма, при котором национальная самобытность отождествляется только с тем, что было создано в прошлом, современные культурные ценности не учитываются вовсе и отрицается живая связь народа с его культурой.

«Истинный» национализм, по мысли евразийцев, должен вытекать из национального самопознания, должен признавать необходимость самобытной национальной культуры и при этом осознавать самобытность других национальных культур, без подражания другим культурам и без навязывания своих культурных ценностей. «Истинный национализм» – это любовь к своему отечеству и собственной культуре без подражания другим культурам и без навязывания своих культурных ценностей.

«Евразийцы глубоко ценят коренное своеобразие каждого народа. Их основное усилие направлено к тому, чтобы каждому народу обеспечить возможность выявления и развития его действительных и неповторимых качеств» [14, с. 110], – писал П.Н. Савицкий. Национальная самобытность России – это культуры народов, её населяющих, в этом её богатство и её уникальность. Не может быть универсальной человеческой культуры. Закон многообразия человеческих культур ограничивает человека, затрудняет общение, но рождает ценности, духовно возвышающие человека.

Евразийская доктрина – это парадигма построения многонационального и многоконфессионального государства, исключая национализм и ксенофобию и отрицающая западную (атлантическую) модель развития как единственно возможную. Современной России необходима такая наднациональная идеология, которая обеспечила бы союз евразийских народов, союз православной и мусульманской культур в рамках общей «сверхзадачи» и согласовывалась бы с приоритетами современной постиндустриальной эпохи. Евразийская идея содержит важнейшую составляющую: в силу комплиментарности народов, её населяющих, она способна выполнить интегративную функцию и объединить этносы в единое целое.

Евразийская цивилизация – это культурно-историческая система, которую в течение тысячелетий формировали многочисленные народы, объединённые неразрывными этнокультурными связями. Современная евразийская идея подчёркивает значимость и уникальность каждой из национальных культур, входящих в состав Евразии, и возможность сотрудничества евразийских народов только при условии учёта интересов всех народов, составляющих евразийское пространство, при этом особое внимание уделяется выработке механизмов, ограждающих от внешней экспансии других цивилизаций, и способности противостоять военно-политической и культурной агрессии.

Таким образом, концептуальное решение современной национальной политики России в русле евразийских идей определяет задачу модернизации и интеграции механизмов создания и передачи национальных ментальных парадигм, которые являются традиционными для нашей страны. Это позволит сохранить духовное и этнокультурное единство страны, консолидировать силы на основе общих ценностей и целей, обеспечит независимость и развитие Российского государства в сложных условиях глобализирующегося мира и восстановит утраченный паритет в мировой многополярной структуре. Именно для воссоздания этно- и культурной самоидентификации России в постсоветский период необходимо создание ясно сформулированной и планомерно реализуемой государственной национальной политики, базирующейся на основных тезисах евразийской концепции.

Список литературы

1. Соколова Р.И. Сможет ли Россия выжить без идеологии? // *Философские науки*. 2014. № 1. С. 20–31.
2. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. М.: Прогресс, 1995. С. 211–267.
3. Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. М.: Прогресс, 1995. С. 105–162.
4. Карсавин Л.П. Основы политики // *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн*. Антология. М.: Наука, 1993. С. 174–217.
5. Евразийство. Опыт систематического изложения // Савицкий П.Н. *Континент Евразия*. М.: Аграф, 1997. С. 13–81.
6. Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. М.: Прогресс, 1995. С. 141–162.
7. Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. М.: Прогресс, 1995. С. 126–141.
8. Трубецкой Н.С. Об идее-правительнице идеократического государства // Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. М.: Прогресс, 1995. С. 438–444.
9. Трубецкой Н.С. Общевразийский национализм // Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. М.: Прогресс, 1995. С. 417–428.
10. Евразийство (Формулировка 1927 г.) // *Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн*. Антология. М.: Наука, 1993. С. 217–230.
11. Семёнкин Н.С. *Русская философия: софиология, имеславие, евразийство*. М.: Республика, 2012. 319 с.
12. Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства // Савицкий П.Н. *Континент Евразия*. М.: Аграф, 1997. С. 295–303.
13. Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. М.: Прогресс, 1995. С. 55–105.
14. Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Савицкий П.Н. *Континент Евразия*. М.: Аграф, 1997. С. 98–113.
15. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. М., 1995. С. 114–126.

References

1. Sokolova, R.I. Smozhet li Rossiya vyzhit' bez ideologii? [Will Russia be able to survive without ideology?], in *Filosofskie nauki*, 2014, no. 1, pp. 20–31.

2. Trubetskoy, N.S. Nasledie Chingiskhana [Genghis Khan legacy], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 211–267.
3. Trubetskoy, N.S. K probleme russkogo samopoznaniya [To the problem of Russian self-knowledge], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 105–162.
4. Karsavin, L.P. Osnovy politiki [The policy framework], in *Rossiya mezhdru Evropoy i Aziey: Evraziyskiy soblazn. Antologiya* [Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation], Moscow: Nauka, 1993, pp. 174–217.
5. Evraziystvo. Opyt sistematicheskogo izlozheniya [Eurasianism. Experience of a systematic exposition], in Savitskiy, P.N. *Kontinent Evraziya* [The continent of Eurasia], Moscow: Agraf, 1997, pp. 13–81.
6. Trubetskoy, N.S. O turanskom elemente v russkoy kul'ture [About Turanian element in Russian culture], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 141–162.
7. Trubetskoy, N.S. Verkhi i nizy russkoy kul'tury [Tops and bottoms of Russian culture], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 126–141.
8. Trubetskoy, N.S. Ob idee-pravitel'nitse ideokraticeskogo gosudarstva [The idea of state-ruler ideocracy], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 438–444.
9. Trubetskoy, N.S. Obshcheevraziyskiy natsionalizm [Pan-Eurasian nationalism], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 417–428.
10. Evraziystvo (Formulirovka 1927 g.) [Eurasianism (formulation 1927)], in *Rossiya mezhdru Evropoy i Aziey: evraziyskiy soblazn. Antologiya* [Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation], Moscow: Nauka, 1993, pp. 217–230.
11. Semenkin, N.S. *Russkaya filosofiya: softologiya, imeslavie, evraziystvo* [Russian philosophy: sophiology, imeslavie, Eurasianism], Moscow: Respublika, 2012. 319 p.
12. Savitskiy, P.N. *Geograficheskie i geopoliticheskie osnovy evraziystva* [Geographic and geopolitical foundations of Eurasianism], in Savitskiy, P.N. *Kontinent Evraziya* [The continent of Eurasia], Moscow: Agraf, 1997, pp. 295–303.
13. Trubetskoy, N.S. Evropa i chelovechestvo [Europe and humanity], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow: Progress, 1995, pp. 55–105.
14. Savitskiy, P.N. Evraziystvo kak istoricheskiy zamysel [Eurasianism as a historical conception], in Savitskiy, P.N. *Kontinent eurazija* [The continent of Eurasia], Moscow, 1997, pp. 98–113.
15. Trubetskoy, N.S. Ob istinnom i lozhnom natsionalizme [Of the true and false nationalism] in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow, 1995, pp. 114–126.
15. Trubetskoy, N.S. Ob istinnom i lozhnom natsionalizme [Of the true and false nationalism] in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language], Moscow, 1995, pp. 114–126.

УДК 141.3:27(47)
ББК 873(2)61-07

ИДЕЯ ЦЕРКВИ В ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ С.Л. ФРАНКА

В.В. ШМАКОВ

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Бахрушина ул., д. 2/5, стр. 2, г. Москва, 115184, Российская Федерация
E-mail: vshm1992@yandex.ru

Рассматривается вопрос о содержании, структуре и отдельных составляющих концепции Церкви в философии С.Л. Франка. Обосновывается положение о том, что концепция Церкви С.Л. Франка является по своему содержанию уникальной и перекликается с философскими положениями отечественных и западных философов. Показана связь концепции Церкви С.Л. Франка с философскими положениями о соборности С.С. Хомякова и философией Всеединства В.С. Соловьева. Выявлен персоналистический характер эцклесиологических положений Франка, согласно которым Церковь одновременно как соборное «мы»-единство и как мистический всеобъемлющий организм актуализирует личность в человеческом существе, является первоосновой общества. Дан анализ сущностных основ форм, образующих Церковь: категорий соборности и «мы»-единства, а также положения о всеединстве Церкви как богочеловеческого организма и всеобъемлющей реальности. Раскрывается специфика и уникальность положений С.Л. Франка о Церкви в его ранних и поздних трудах, а также взаимосвязь этих положений с другими концепциями философов по данной проблематике. Показано, что в русле философии всеединства С.Л. Франком была создана концепция соборности, которая синтезировала как его философскую антропологию, так и его социальную философию, в рамках которой была построена концепция Церкви.

Ключевые слова: идея Церкви С.Л. Франка, концепция соборности А.С. Хомякова, философия Всеединства В.С. Соловьева, личность, «мы»-единство, всеединство.

THE IDEA OF THE CHURCH IN PHILOSOPHY AND SOCIAL ANTHROPOLOGY BY S.L. FRANK

V.V. SHMAKOV

St. Tikhon's Orthodox university
2/5, Bahrushina str., Moscow, 115184, Russian Federation
E-mail: vshm1992@yandex.ru

The issue of the content, structure and individual components of the Church in the philosophy by S.L. Frank is considered. It is substantiated that the Church concept by S.L. Frank is unique in its content and in common with the philosophical positions of Russian and Western philosophers. The relation of S.L. Frank's Church concept to philosophical positions of catholicity by A.S. Khomyakov and philosophy of unity by V.S. Solovyov is shown. Personalistic character of the Frank's ecclesiological positions, where the Church as a divine-human and conciliar «we»-unity, is the cause of manifestation of individuality, constituting the personality, is identified. The author analyzes the essential foundations of the forms that make up the Church: collegiality and the categories of «we»-unity, as well as provisions of the unity of the Church as a divine-human organism and comprehensive

reality. The specificity and originality of the S.L. Frank's statements of the Church in his early and late works, the relationship with other concepts of philosophers about this issue are revealed. It is shown that the concept of catholicity created in a channel of the philosophy of unity by S.L. Frank, which synthesized both his philosophical anthropology and his social philosophy, within which the concept of the Church was built.

Key words: the idea of the Church of S.L. Frank, the concept of the catholicity of A.S. Khomyakov; philosophy of V.S. Solovyov, personality, «we»-unity, all-unity.

Исследованию вопросов Церкви в русской религиозно-философской мысли уделяется особое значение. Одним из первых, кто осуществил собственное уникальное раскрытие идеи Церкви и ее содержательной структуры, рассматривал ее как мистически-онтологический и богочеловеческий организм, в котором целое и части сосуществуют в гармоничном единстве, был известный русский религиозный философ С.Л. Франк.

Прежде чем приступить к рассмотрению проблемы Церкви в работах С.Л. Франка, необходимо показать связь сформулированных им положений о соборности и «мы»-единстве с его концепцией Церкви. Эти философские положения о «мы»-единстве и соборности можно назвать основами его последующей концепции Церкви. С.Л. Франк пишет: «То, что мы выше усмотрели как соборность, как первичное единство «мы», теперь раскрывается перед нами полнее и глубже как церковь» [1, с. 90].

В своих работах, как ранних, так и поздних, Франк подробно занимался разбором философии диалога, разрабатывал собственное учение о «мы»-единстве, говорил о том, что человеческая личность может существовать только в сопринадлежности к «ты» в единстве с «мы», без которых собственное бытие «я» теряет значение.

Свою философию, посвященную проблеме общения, «мы»-философии, Франк начал с таких работ, как «Я и мы» (1925 г.), «Русское мировоззрение» (1926 г.), «Духовные основы общества» (1930 г.). В философско-религиозных построениях проблематики «я – ты» отношений и «мы»-единства у Франка можно найти параллели с философскими концепциями М. Шелера, М. Бубера, Г. Зиммеля и др.

По Франку, непосредственное бытие, трансцендируя вне себя, через встречу с «ты» обретает свою завершенность и актуализацию, конституирует себя как личность в качестве «я». В своей поздней работе «С нами Бог» Франк рассматривает Церковь также в рамках соборной любви и «мы»-единства. Он пишет, что если не существует никакого существа «ты», на которое собственное «я» должно быть любовно направлено, то вместе с собственным «я» все остальное должно быть погашено и уничтожено.

Франк подчеркивает, что только в рамках Церкви Христовой существует преодолевающее все земные различия единство людей в Боге, где «голос ее обретает осмысленность только как участник хора голосов – хора человечества и всего творения, через который звучит голос самого Бога»¹.

¹ См.: Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Свет во тьме. Минск: Изд-во белорусского Экзархата, 2011. С. 750 [2].

Как отмечает Ф. Буббайер, «духовная идентичность “Я” может быть сформирована лишь через взаимодействие с “Мы” – как в духовной, так и в практической области. Мышление Франка об этих предметах развивалось в направлении учения о Церкви» [3, с. 113].

Также Франк подробно рассматривает тему соборности, говорит о том, что через соборность общественное бытие произрастает из личностного и воплощается в реальности, в Церкви. Соборное единство образует жизненное содержание самой личности и переживается только через причастность к религиозному началу, к Церкви, которая есть религиозный фундамент совместности жизни. По Франку, всякое умаление действия соборности и всякий отрыв от нее умаляет личность и лишает ее жизненной силы, так как универсализм и индивидуализм не исключают и не ограничивают друг друга, но внутренне совпадают и взаимно поддерживают друг друга².

Из этого следует, что соборное целое, частью которого чувствует себя личность, должно быть столь же конкретно индивидуально, как сама личность, «я». Это положение основывается на том, что «любить можно только индивидуальное, ибо любовь есть не абстрактное отношение, а сама жизнь, а жизнь есть жизнь индивидуальности»³. При этом Франк ссылается на учение Хомякова о природе единства Церкви, в котором особенно ярко развита главная сторона соборности, а именно любовь, которая связывает как личность и целое, так и отдельные личности.

Исходя из этого, можно отметить влияние учения о соборности и Церкви у Хомякова на социально-философские и экклезиологические взгляды С.Л. Франка. В его социальной философии прослеживается мысль о соборности как о внутреннем целостном единстве, которое невозможно без духовных и религиозных компонентов, а также о том, что только в рамках соборности может существовать Церковь. Только посредством любви Церкви возможна связь отдельной личности и целого, где «живой организм» Церкви и «живая личность» понимаются равнозначно, а органичность понимается как «категория не органического, а, скорее, персоналистского миропонимания»⁴.

Повторяя положение учения Хомякова о природе единства Церкви, Франк подчеркивает, что именно посредством соборной любви, которая связывает отдельные части целого и само целое, возможно проявление личностного бытия в человеке. Такое рассмотрение соборности в воззрениях С.Л. Франка позволяет сделать вывод, что социальное бытие синтезирует в себе универсализм с индивидуализмом. В обществе часть не растворяется в целом, а сохраняет свою уникальность и индивидуальность.

С.Л. Франк по этому поводу пишет: «Хомяков мог утверждать, что православный христианин обладает полной индивидуальной свободой и религиозной искренностью, подобной той, что есть в протестантизме, и вдобавок еще живым единством

² См.: Франк С.Л. Духовные основы общества // Сборник: Сер. Мыслители XX в. / сост. П.В. Алексеев. М.: Республика, 1992. С. 488–489 [1].

³ Там же. С. 58.

⁴ См.: Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алтейя, 1994. С. 88 [4].

церкви, поскольку универсализм и индивидуализм друг друга не исключают и не ограничивают, но внутренне совпадают и взаимно поддерживают» [5, с. 488–489].

Уникальность определения соборности у Франка, в отличие от славянофилов, заключается в том, что С.Л. Франк попытался раскрыть понятие Церкви через призму социально-философских воззрений и метафизики всеединства, в рамках которых она понимается как онтологическая и богочеловеческая основа общества, которая объемлет все человеческие образования, утвержденные в вере. Также, в отличие от славянофильской трактовки соборности, у С.Л. Франка общинный момент сведен к минимуму, а на первый план выведена общественность. В рамках учения о соборности в работах Франка существует «корректная, основательная феноменология, остающаяся, однако, в рамках платонизированной метафизики всеединства и потому не передающая, не улавливающая благодатную суть соборности»⁵.

Определение Церкви, которое предлагает С.Л. Франк в работе «Духовные основы общества», исходит из того положения, что она объемлет всех, не только живых, но уже умерших и еще не родившихся ее членов. Церковь, по Франку, находится в исповеданиях, отколовшихся от Церкви, «и даже магометанстве и буддизме, и – в конечном счете – во всех языческих религиях Церковь видит, наряду с искажениями и обеднениями, зачаток истинной веры и потому считает и их, по крайней мере, потенциально сопринадлежащими к ней»⁶.

Таким образом, в определении Церкви у Франка можно найти некоторые черты идеи всеединства. Церковь в его философско-онтологическом определении понимается как мистическое сверхприродное всеединство, которое стоит в промежутке между единой истинной Церковью и эмпирическим понятием Церкви как «союза верующих», она выступает как нечто большее и иное, чем «союз верующих», так как «не совпадает с “истинной церковью” в религиозно-вероисповедном смысле, ибо объемлет все человеческие единства, утвержденные в вере, как бы ложна ни была эта вера по своему содержанию»⁷.

Продолжая эту идею, в своей поздней работе «С нами Бог» С.Л. Франк разделяет Церковь на «невидимую» и «видимую», или сущностно-мистическую и эмпирически-реальную. Два слоя Церкви – сущностно-мистический и эмпирически-реальный – образуют «церковь как таковую», находятся в антиномистическом противоборстве, хотя одновременно в их «внутреннем органическом единстве» и «нераздельной сопринадлежности».

По своему составу мистическая Церковь всеобъемлюща в том смысле, что не имеет никаких эмпирически-зримых, конфессиональных границ, является единством всех, кто ищет спасения и правды. Для Франка «многообразные частные веры и основанные на них “церкви” суть частичные, неполные, часто искаженные и даже совсем извращенные ответвления их первоосновы – единой истинной церкви, как утвержденности всяческой человеческой жизни, во всех ее областях и формах, в едином истинном Боге» [1, с. 93–94].

⁵ См.: Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности. С. 93.

⁶ См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 54.

⁷ Там же. С. 93.

Истинный смысл и назначение эмпирически-реальной Церкви состоит в подчинении Церкви сущностно-мистической. Основной характеристикой этого подчинения является «служение святости», которое, по Франку, является ограниченным, но основывается на «мы»-единстве. Эмпирическая Церковь включает в себя лишь тех людей, которые заявляют о своей причастности к ней, а мистическая Церковь включает тех, кто в своем поведении является ведомым Святым Духом. Франк отмечает, что Церковь по своему существу «кафолична», или всеобъемлюща, как во временном, так и в пространственном измерении.

Также Франк проводит четкую разграничительную линию между церковным и мирским, «благодатной жизнью в сущностном единстве с Богом» и «жизнью безблагодатной, лишь извне подчиненной воле Божией». Данное разделение относится к самой Церкви, к ее внешней псевдоцерковности, которая является «внешним религиозно-оформленным порядком», и к Церкви в истинном смысле как к «Телу Христову», где «высшее начало здесь не тяготеет над индивидуальностью, ничем не стесняет ее, а свободно живет внутри ее, будучи ее собственной жизнью»⁸. По поводу псевдоцерковности, в работах Франка «содержится указание на пагубность победы этого внешне-церковного направления, которая нашла свое выражение в церковном расколе XVII столетия»⁹, делается акцент на греховности эмпирически-реальной Церкви и святости мистической, невидимой Церкви.

Исходя из данных положений, подобная направленность метафизики всеединства на концепцию Церкви у Франка имеет место в философии Николая Кузанского и В.С. Соловьева.

Как для Франка, так и для Николая Кузанского, Церковь является прообразом и примером всеединства, где истина веры может существовать только в духе Христа с сохранением порядка различия среди верующих. Как пишет Николай Кузанский, «...это единство, в котором оказывается и максимальное абсолютное божественное единство, и единство божества и человечности в Иисусе, и единство божества Иисуса с блаженными в торжествующей церкви»¹⁰. Для Николая Кузанского, «торжество вечной истины» и «торжество церкви», которая понимается им персонально, может служить образцом для реализации того, что Франк понимает под «соборностью» как богочеловеческим началом жизни, онтологической основы любого обобществления, где для него «бытие в высшей степени персонально, является всегда связанным с бытием «ты», а, в конечном счете, с Богом»¹¹.

Также можно проследить влияние философии всеединства Соловьева на концепцию Церкви у Франка. В своей статье «Духовное наследие Владимира Соловьева» он пишет, что Соловьев рассматривал «непререкаемый примат чи-

⁸ См.: Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон // Путь. М., 1927. № 8. С. 8–9 [6].

⁹ См.: Назарова О.А. Немецкие публикации С.Л. Франка о старчестве // Соловьевские исследования. 2012. Вып. 4(36). С. 141–142 [7].

¹⁰ См.: Кузанский Николай. Об учёном незнании / пер. Бибихина В.В. М.: Академический проект, 2011. С. 151 [8].

¹¹ Элен П. Николай Кузанский и Семен Франк // Порус В.Н. Философия России первой половины XX века. Семен Людвигович Франк. М., 2012. С. 465 [9].

сто религиозной установки, сознания сверхземного, богочеловеческого и потому всечеловеческого существа Христовой Церкви над всеми земными интересами, над национальными, конфессиональными и культурно-историческими симпатиями, антипатиями и предубеждениями – таков смысл незыблемой церковной установки Соловьёва» [10, с. 959]. По Соловьёву, как и по Франку, основными понятиями, характеризующими Церковь, являются понятия «Богочеловечество» и «мистическое всеединство». Тем не менее понятия Богочеловечества и всеединства, в рамках которых Франк определяет Церковь, характеризуются им не как реальное историческое развитие, как это понимал Соловьёв, но как вневременная укорененность человека в Боге¹². Если всеединство, по Соловьёву, призвано раскрыть внутреннее органическое единство бытия и несет в себе «софийную» основу, которая является источником его разумного устройства и замысла, является формой Вселенской Церкви и построением Царства Божьего на земле, то для Франка всеединство рассматривается как статичная форма вневременной и мистической укорененности в трансцендентной реальности.

Также, в отличие от метафизики Соловьёва, который уделял больше внимания общности и всеединству, чем отдельной индивидуальной личности, Франк синтезирует универсализм всеединства с индивидуализмом соборного единства, где возможно конституирование отдельной личности и где социальное бытие сохраняет ее уникальность и неповторимость. В своих антропологических и экклезиологических построениях Франк не только не исключал антропологический и персоналистический аспекты в рассмотрении Церкви, но выводил их на первый план. В отличие от философии всеединства В.С. Соловьёва, для философии С.Л. Франка больше характерно «мистическое восприятие окружающей нас реальности во всех ее частных и ограниченных проявлениях, а не отрицание этой реальности ради чего-то выходящего за ее пределы»¹³.

Русский философ Н.А. Бердяев, опираясь на работу «Непостижимое», говорит о влиянии философии всеединства В.С. Соловьёва на философию Франка, но отмечает, что «в книге его обнаруживаются все слабые стороны и трудности этого типа философии. С. Франк платоник-реалист, но он хотел бы также утвердить и индивидуальное. И то, что он говорит об индивидуально-неповторимом, противоречит философии всеединства и из нее не выводимо» [12, с. 651].

Таким образом, философию Франка недостаточно понимать как «философию всеединства», включая его концепцию Церкви, но правильнее говорить о «персонализме всеединства», или «персоналистической метафизике всеединства»¹⁴.

¹² См.: Резвых Т.Н. Идея богочеловечества у В.С. Соловьёва и С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. №3 (43). М., 2014. С. 13.

¹³ См.: Евлампиев И.И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Порус В.Н. Философия России первой половины XX века. Семен Людвигович Франк. М., 2012. С. 174–175 [11].

¹⁴ См.: Аляев Г.Е. Философия С. Франка как актуальность религиозного жизнепонимания (по поводу новой книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма») // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 152 [13].

Исходя из вышесказанного, в русле философии всеединства С.Л. Франком была создана концепция соборности, которая синтезировала как его философскую антропологию, так и его социальную философию, в рамках которой была построена концепция Церкви. Соборность, с позиции С.Л. Франка, воплощая принцип всеединства в сфере общественного бытия, является онтологической основой общества и отдельной человеческой личности – принцип равновесия в соотношении «личность – общество», исходя из этого он строит свои положения о Церкви.

Франк рассматривал Церковь одновременно как соборное «мы»-единство, которое актуализирует личность в человеческом существе, является онтологической первоосновой в обществе, и как мистический всеобъемлющий организм, предвосхищающий все зримые границы своего бытия. Таким образом, можно отметить персоналистический характер экклезиологии Франка. Исходя из этого, только лишь в Церкви, как в богочеловеческом и соборном «мы»-единстве, возможно проявление индивидуальности в человеке, конституирование его личности.

Франк дает собственное уникальное определение Церкви, ключевым моментом которого является онтологичность. Оно, по своему содержанию, исходит из положений ряда отечественных и западных философов. Тем не менее оригинальность данной социально-антропологической концепции Церкви Франка заключается не в метафизике всеединства, как у Соловьева, Николая Кузанского, других философов и мыслителей, но в собственном обосновании доминанты Церкви как антропологически-онтологической и метафизической, где «в “формальном” отношении онтологическое понятие церкви соединено с “мистически-догматическим” понятием церкви...»¹⁵.

Нельзя упускать из вида влияние религиозного опыта и мировоззрения самого Франка на становление его идеи Церкви, которая воспринимается им в мистическом ключе, как реальность другого мира. Как пишет сам Франк, «основа моей религиозности – это ощущение укорененности в реальности того мира, сознание, что в этом мире личность есть чужестранец – не от мира сего» [15, с. 219–220].

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что Франк в своей концепции Церкви, с одной стороны, исходит из основополагающих христианских моментов, раскрывает свои религиозно-антропологические идеи и взгляды, основываясь на собственном религиозном опыте, а с другой стороны, следует традиционной философской мысли.

Список литературы

1. Франк С.Л. Духовные основы общества // Сборник: Сер. Мыслители XX в. / сост. П.В. Алексеев. М.: Республика, 1992. С. 15–144.
2. Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Свет во тьме. Минск: Изд-во белорусского Экзархата, 2011. С. 415–827.
3. Буббайер Ф. Духовное начало в «христианском реализме» Семена Франка // Антонов К.М. «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: сб. науч. ст. / сост. К.М. Антонов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 104–117.

¹⁵ См.: Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. С. 232 [14].

4. Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алтейя, 1994. С. 86–94.
5. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества // Сборник: Сер. Мыслители XX в. / сост. П.В. Алексеев. М.: Республика, 1992. С. 471–500.
6. Франк С.Л. Церковь и мир, благодать и закон // Путь. М., 1927. № 8. С. 3–20.
7. Назарова О.А. Немецкие публикации С.Л. Франка о старчестве // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 4(36). С. 139–142.
8. Кузанский Николай. Об учёном незнании / пер. Бибихина В.В. М.: Академический проект, 2011. 160 с.
9. Элен П. Николай Кузанский и Семен Франк // Порус В.Н. Философия России первой половины XX века. Семен Людвигович Франк. М., 2012. С. 98–163.
10. Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьёва // Вл. Соловьёв pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 2. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2002. С. 953–961.
11. Евлампиев И.И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семёна Франка // Порус В.Н. Философия России первой половины XX века. Семен Людвигович Франк. М., 2012. С. 163–196.
12. Бердяев Н.А. О книге С.Л. Франка «Непостижимое» // Типы религиозной мысли в России. Париж: ИМКА – Пресс, 1989. С. 650–654.
13. Аляев Г.Е. Философия С. Франка как актуальность религиозного непонимания (по поводу новой книги П. Элена «Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма») // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 150–167.
14. Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
15. Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции // Антонов К.М. «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: сб. науч. ст. / сост. К.М. Антонов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 195–240.
16. Резвых Т.Н. Идея Богочеловечества у В.С. Соловьёва и С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3 (43). С. 6–19.

References

1. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society], in *Sbornik: S.L. Frank* [Collection: S.L. Frank], Moscow: Respublika, 1992, pp. 15–44.
2. Frank, S.L. *S name Bog. Tri razmyshleniya* [God is with us. Three reflections], in Frank, S.L. *Svet vo t'me* [Light in the darkness]. Minsk: Izdatel'stvo belorusskogo Ekzarkhata, 2011, pp. 415–827.
3. Bubbayer, F. *Dukhovnoe nachalo v «khristianskom realizme» Semena Franka* [Spirituality in the «Christian realism» by Semyon Frank], in Antonov, K.M. «*Samyy vydayushchiysya russkiy filosof*»: *Filosofiya religii i politiki S.L. Franka: sbornik nauchnykh statey* [The most outstanding Russian philosopher: Philosophy of religion and politics of S.L. Frank: the collection of scientific articles], Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2015, pp. 104–117.
4. Khoruzhiy, S.S. *Khomyakov i printsip sobornosti* [Khomyakov and the principle of catholicity], in Khoruzhiy, S.S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy], Saint-Petersburg: Alteyya, 1994, pp. 86–94.
5. Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian world view], in Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva. Sbornik: S.L. Frank* [Spiritual Foundations of Society. Collection: S.L. Frank], Moscow: Respublika, 1992, pp. 471–500.
6. Frank, S.L. *Tserkov' i mir, blagodat' i zakon* [The Church and the world, grace and the law], in *Put'*, 1927, no. 8, pp. 3–20.
7. Nazarova, O.A. *Nemetskie publikatsii S.L. Franka o starchestve* [German publications of S.L. Frank about senility], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, 4(36), pp. 139–142.

8. Kuzanskiy, Nikolay. *Ob uchenom neznanii* [On scientist ignorance], Moscow: Academicheskii proekt, 2011. 160 p.
9. Elen, P. Nikolay Kuzanskiy i Semen Frank [Nicholas of Cusa and Semyon Frank], in Porus, V.N. *Filosofiya Rossii pervoy poloviny XX veka. Semen Lyudvigovich Frank* [Philosophy of Russia in the first half of the XX century. Semen Lyudvigovich Frank], Moscow, 2012, pp. 98–163.
10. Frank, S.L. Dukhovnoe nasledie Vladimira Solov'eva [The spiritual heritage of Vladimir Solovyov], in *VI. Solov'ev. Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya. T. 2* [VI. Solovyov pro et contra. Personality and creativity Vladimir Soloviev in the assessment of Russian thinkers and researchers. Anthology. Vol. 2], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2002, pp. 953–961.
11. Evlampiev, I.I. Chelovek pered litsom absolyutnogo bytiya: misticheskiy realizm Semena Franka [Person in the party of absolute existence: the mystical realism of Simeon Frank], in Porus, V.N. *Filosofiya Rossii pervoy poloviny XX veka. Semen Lyudvigovich Frank* [Philosophy of Russia in the first half of the XX century. Semen Lyudvigovich Frank], Moscow, 2012, pp. 163–196.
12. Berdyaev, N.A. O knige S.L. Franka «Nepostizhimoe» [About the book S.L. Frank «Inconceivable»], in *Tipy religioznoy mysli v Rossii* [Types of religious thought in Russia], Paris: IMKA-Press, 1989, pp. 650–654.
13. Alyaev, G.E. Filosofiya S. Franka kak aktual'nost' religioznogo zhizneponimaniya (po povodu novoy knigi P. Elena «Semen L. Frank: filosof khristianskogo gumanizma») [The philosophy of S. Frank as the relevance of religious biographies (about the new book P. Elena «Semen L. Frank: philosopher of Christian humanism»)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 1(37), pp. 150–167.
14. Elen, P. *Semen L. Frank: Filosof khristianskogo gumanizma* [Semen L. Frank: Philosopher of Christian humanism], Moscow: Ideya – Press, 2012. 304 p.
15. Rezvykh, T.N. «Moya sud'ba menya ne bespokoit...»: S.L. Frank v okkupirovannoy Frantsii [«My destiny does not bother me...»: S.L. Frank in occupied France], in Antonov, K.M. «*Samyy vydayushchiysya russkiy filosof*»: *Filosofiya religii i politiki S.L. Franka: sbornik nauchnykh statey* [The most outstanding Russian philosopher: Philosophy of religion and politics of S.L. Frank: the collection of scientific articles], Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2015, pp. 195–240.
16. Rezvykh, T.N. Ideya Bogochelovechestva u V.S. Solov'eva i S.L. Franka [The idea of Godmanhood in V.S. Solovyov and S.L. Frank], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 3(43), pp. 6–19.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 82:1(47)
ББК 83.3:87.3(2)522

**РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ С. КОРЫЧАНКОВОЙ
«ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЕ ОФОРМЛЕНИЕ
ФИЛОСОФСКИ ЗНАЧИМЫХ ОБРАЗОВ В ПОЭЗИИ В.С. СОЛОВЬЕВА»**

Творчество Владимира Сергеевича Соловьёва, отдельные факты его биографии, сама личность незаурядного философа-поэта второй половины XIX века остаются в фокусе внимания современных исследователей. При этом относительно небольшое стихотворное наследие находится несколько в тени многогранного философского творчества В.С. Соловьёва. Но для тех, кто не обошел вниманием стихотворения мыслителя и его поэму «Три свидания», становится очевидным, что именно глубоко личная, мистически таинственная поэзия Соловьёва позволяет лучше понять и его философию, и его судьбу.

Наверное, поэтому к изучению стихотворного наследия Соловьёва время от времени обращаются литературоведы, биографы, философы, лингвисты, находя все новые семантические пласты, пополняя корпус статей, а также диссертационных и монографических исследований о жизни и творчестве поэта-философа.

В ряду новых крупных исследований поэзии В.С. Соловьёва следует обратить особое внимание на монографию Симоны Корычанковой «Лексико-семантическое оформление философски значимых образов в поэзии В.С. Соловьёва»¹, изданную в г. Брно (Чехия) в 2013 году. Отметим, что это уже вторая монография чешской исследовательницы, посвященная творчеству В.С. Соловьёва, – первая вышла в 1998 году². Обе монографии изданы на русском языке.

Исследования С. Корычанковой, прежде всего, интересны тем, что представляют собой лексико-семантический анализ поэтических текстов В.С. Соловьёва. Так, в монографии 2013 года последовательно рассматриваются и систематизируются ключевые образы поэзии Соловьёва, на основании чего выстраивается объемная и многомерная концептуальная картина мира поэта-философа, в которой основное место занимают идеи Всеединства, двоимирия (Горнее – Дольнее), триада «Красота – Добро – Истина», учение о Софии. В работе Корычанковой наглядно продемонстрирован присущий творчеству Соловьёва синкретизм философии и поэзии, соединение его теоретического учения и личного мистического опыта.

Целью монографии стало раскрытие структуры философски значимых поэтических образов-символов, выделение ключевых образных репрезентантов, их классификация и скрупулезный лексико-семантический анализ.

¹ Корычанкова С. Лексико-семантическое оформление философски значимых образов в поэзии В.С.Соловьёва. Вгпно: МУ, 2013. 201 с.

² Корычанкова С. Владимир Соловьёв. Горнее и Дольнее в поэзии Владимира Соловьёва. Лексические ряды. Поэтические образы. Вгпно: МУ, 1998. 226 с.

Материалом для данного исследования стала не вся поэзия В. Соловьева, а только наиболее значимые, с точки зрения автора монографии, произведения: эти 80 стихотворений и поэма «Три свидания» приводятся в приложении к книге. Лексико-семантический анализ текстов сопровождается привлечением отдельных фактов биографии поэта-философа, а также ссылками на некоторые философские труды и их цитированием («Общий смысл искусства», «О лирической поэзии», «Красота в природе» и др.), что позволяет глубже и адекватнее раскрывать семантику поэтических образов.

Рецензируемая монография состоит из введения, 6 глав и заключения. Для удобства читателя в конце книги даны англоязычное резюме, перечень приведенных в исследовании схем, именной и предметный указатель.

Во введении С. Корячанкова обосновывает целесообразность избранного ею лингвистического подхода к изучению поэзии Соловьева. Она отмечает возросший во второй половине XX века интерес к изучению текста через призму интегрированного коммуникативно-когнитивного подхода, обращая внимание при этом и на некоторые трудности этого подхода – недостаточную разработанность методики комплексного изучения структуры художественного образа и языковых средств его выражения.

Далее во введении определяется предмет изучения монографии – идиостиловые особенности философски значимых поэтических образов в творчестве В.С. Соловьева, их структурно-семантическая организация и средства языкового выражения. Обосновывается актуальность работы, связанная с недостаточной изученностью поэзии Соловьева именно в ее лексико-семантическом аспекте. При этом очерчивается довольно широкий круг работ о личности и творчестве поэта-мыслителя, а также научных трудов по интерпретации текста, ставших теоретической основой исследования С. Корячанковой.

В итоге, наметив основной целью монографии последовательный анализ вербальных средств поэзии Соловьева, семантика которых связана с его мистико-философским учением, исследовательница попутно предполагает необходимость решения дополнительных теоретических и практических задач, как то: характеристика оригинального идиостиля поэта-философа, выявление значимых лексических репрезентантов, изучение текстовых ассоциантов и смысловых нюансов образного оформления исследуемых стихотворений, нахождение параллелей между языком писателя и его философско-поэтической картиной мира. Главная цель и все сопутствующие задачи успешно решены автором монографии в последующих главах. Рассмотрим их содержание.

Глава первая под названием «Жизнь В. Соловьева» посвящена краткому описанию биографии поэта-философа и рассмотрению основных событий, повлиявших на формирование его личности. Здесь за основу взяты известные исследования С.М. Соловьева «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева», А.Ф. Лосева «Творческий путь Владимира Соловьева», К.В. Мочульского «Владимир Соловьев. Жизнь и учение», а также воспоминания современников В.С. Соловьева – Е.Н. Трубецкого, Б.Л. Величко, В.Ф. Эрн, Э.Л. Радлова и др., и, конечно, письма самого поэта-философа. Значительное внимание в первой главе уделяется осмыслению особой духовной связи В.С. Соловьева со своим пред-

ком, двоюродным прадедом, Г.С. Сковородой, который тоже был философом, религиозным мыслителем, поэтом-мистиком: «И Г.В. Сковорода, и В. Соловьев высоко оценивали поэзию, считая ее вершиной искусства, отражающей самые глубокие чувства писателя. Для них поэзия являлась не забавой, не вымыслом, а самым верным изображением человеческих переживаний, истинных отношений к действительности и воспеванием правды бытия. Самым характерным общим признаком их поэзии является органическое соединение мотивов из личной жизни с философскими темами о смысле любви, счастье, человеческом духовном прогрессе»³ (с. 22).

Во второй главе «Расслоение лексико-семантических планов поэзии В. Соловьева» определяется специфика поэтической картины мира философа, связанная с его дуалистическим восприятием бытия. С. Корячанкова вычленяет и теоретически обосновывает главную антитезу художественной реальности Соловьева – Горнее и Дольнее, на которой базируется, по мнению автора монографии, все поэтическое творчество мыслителя. При этом важно не только противопоставление этих двух полюсов (идея двоемирия), но и стремление к их воссоединению (понятие Всеединства) через просветление и преображение Дольнего. Для систематизации и наглядности приводится одна из 18 схем, включенных в монографию, которые, безусловно, позволяют лучше и нагляднее структурировать исследуемый материал. Все схемы построены по иерархическому принципу: расположенные в определенном порядке поэтические концепты при этом сопровождаются примерами их вербально-семантической реализации в конкретных стихотворениях. Так, например, как следует из схемы 1, Горнее в поэтических текстах Соловьева представлено следующими номинантами: *смиренная высота, блеск небесного свода, свет немеркнувший, заветный храм, нежность любви беспредельной, правда живая, таинственная сила, слово отчизны моей, святая тишина*; в то время, как Дольнее – это *земная пыль, одинокая могила, уснувший храм, цепь времен, Смерть и Время, блужданья безысходные, седые туманы, темная осень, крик ужаса и боли, житейское страданье, любовь бесплодная*.

При этом подчеркивается связь поэтического представления поэта о Горнем и Дольнем с мистико-гностическим учением о грехопадении и новом просветлении Софии Небесной. Хотя, как отмечает С. Корячанкова, сама лексема *София* в поэтическом творчестве В. Соловьева не используется, а реализуется только в лексико-ассоциативных связях – в софийных образах *новой богини, феи, музы, путеводной звезды, прекрасной девы*, видение которой сопровождается удивительными по красоте и величию природными, свето-цветовыми и эмоционально-звуковыми образами, передающими совершенство идеального мира. Так, через образы Красоты, Добра и Истины, воплощающие идею совершенства божественного мира, изображается Горнее в поэзии Соловьева. В противовес Горнему, Дольнее чаще представлено посредством стихийных проявлений природы – *хаоса, тьмы, вьюги, зноя, злого пламени, вихря, бурного моря* и т.п., при этом становится немаловажным и контекстное наращение этих образов, создаваемое словесным

³ Здесь и далее в тексте рецензируемое издание цитируется с указанием в круглых скобках соответствующей страницы.

окружением и эпитетами: *седые, морозные туманы; знойная вьюга; темные, черные тучи; темное бурное море; злое пламя земного огня* и проч.

Нередко в качестве наглядных иллюстраций своих тезисов автор монографии приводит цитаты из стихотворений В.С. Соловьева, отмечая в них наиболее значимые контекстуальные моменты, что, конечно, облегчает понимание исследования и делает его более аргументированным и полным.

С. Корычанкова изучает не только способы вербализации тех или иных философских концептов в поэзии Соловьева, но и частоту их использования⁴, изменение динамики в семантике образов (иногда вплоть до употребления одних и тех же слов в разных стихах с противоположным значением), а также взаимосвязь индивидуально-авторских и мистико-философских представлений поэта.

В третьей главе «Семантическая реализация лексемы свет в системе поэтических образов В. Соловьева» рассматривается специфика использования поэтом образов-символов *свет, луч, солнце, сияние, звезда* как вербальной реализации разных проявлений *божественного*. Автор отмечает взаимосвязь поэзии с мистико-религиозными представлениями поэта: «Анализ лексемы *свет* и ее употребление в исходном значении показывает, что его семантика опирается на сложившуюся религиозно-символическую традицию. Известно, что мировоззрение Соловьева складывалось под влиянием отцов церкви, которых он любил читать и часто цитировал их идеи относительно божественного света и красоты» (с. 38–39).

Номинант *свет* рассматривается как образ Бога не только в прямом религиозном значении, но и в контекстуально-ассоциативных и символических связях. Развернутая схема осмысления лексемы *свет* в поэзии Соловьева дает представление о *свете* как проявлении божественного, как сияющей обители Бога, а также как символическом образе Иисуса Христа (*свет с Востока*) и святой Софии. Световые природные явления (*утренняя заря, солнечное сияние, звездное небо*) становятся для Соловьева-поэта наглядным воплощением божественной красоты на земле, олицетворением софийного начала в мире дольном, поэтической реализацией мистической идеи Всеединства.

Корычанкова исследует не только семантическое ядро, частоту и специфику использования лексемы *свет*, но и выстраивает ряды коннотативных и ассоциативных приращений через определенный набор слов-репрезентантов со значением интенсивного света (*блеск, заря, яркий, светлый, гореть*). Светоносная образная символика прекрасно вписывается в ранее обозначенную в монографии позицию Горнее – Дольнее: «Свет, исходящий на землю из высших миров, свет, излученный Софией Небесной, или свет, сопровождающий рождение во плоти Иисуса Христа, контекстуально связан с пробуждением духовности земного и относится, таким образом, к кругу лексем, характеризующих план Между Горним и Дольним» (с. 46).

⁴ Например, в монографии отмечается, что лексема хаос встречается только один раз в стихотворениях В.С. Соловьева, лексема *свет* насчитывает 28 употреблений, *луч* – 26, *звезда* – 28, *слово* – 43, номинант *голос* встречается 14 раз, а эпитет *белый* – 15. Подобная статистика интересна сама по себе и вместе с тем дает наглядное представление о лексико-семантических предпочтениях поэта.

Образное воплощение светового пространства со значением Горнего в поэзии Соловьева более подробно раскрывается в третьей главе монографии через анализ семантической вариативности лексем *луч(-и), солнце, сияние, звезда*, и, подтверждая свои тезисы большим цитатным полем, С. Коришанкова показывает, как все эти номинации так или иначе также отсылают к поэтическому воплощению божественного света. При этом исследовательница отмечает еще одну специфическую особенность использования светообразов у В. Соловьева – употребление приема наслаивания образов света, которые семантически перекрываются и тем самым дополняют друг друга. Особенно наглядным примером концентрации поэтических образов света становится, по мнению автора монографии, поэма «Три свидания», поскольку именно в этом произведении персонафицированная София предстает перед взором поэта во всем своем величии и красоте, воплощенная в лучезарных образах света и цвета.

Глава четвертая «Лексико-семантическое оформление образов с признаком цвета» посвящена рассмотрению категории цвета и анализу цветообозначений в поэзии В.С. Соловьева. Автор монографии расценивает цветопись как важное выразительное средство, несущее в себе и смысловую, и эмоциональную насыщенность, отражающее не только своеобразие стиля и художественное видение мира поэта, но и его мистико-философские взгляды. При этом исследовательница отмечает определенную иерархию цветов в палитре Соловьева-поэта: «Тона, насыщенные цветом, сопровождают образы Горнего, божественного мира, картины эманации Божества, Иисуса Христа и Софии Небесной. Такая цветовая картина мира идиостиля поэта выстроена на восприятии светлых тонов радуги как сопровождающих и характеризующих духовное начало. Центральная область цветового спектра, то есть голубые, зеленые и пурпурные тона, характеризует миры, ниже Горнего, промежуточный и мистический план, а темные, серые цвета, то есть тона, в которых отсутствует цветовой признак, характерны для тягостной атмосферы Дольнего, земного мира и безобразия бытия» (с. 70).

Таким образом, через атмосферу красочности или, наоборот, блеклости цветового решения в стихотворениях В.С. Соловьева передается эмоционально-образные и мировоззренческие установки автора – на лексико-семантическом и символическом уровнях определяются духовные характеристики мира, степень просветленности разных сфер бытия. Применительно к поэзии Соловьева С. Коришанкова предлагает следующую формулу: *свет – цвет – духовность*.

Далее в четвертой главе более подробно и наглядно рассматривается цветообозначение мира Горнего через частое употребление эпитета белый как символического атрибута мира Горнего (*ангелы белые, лилия белая, белые колокольчики, белая тишь* и др.), а также использование смысловых конструкций с такими цветообозначениями, как *светлый, бледный, лазурный, пурпурный, голубой, синий, жемчужный, эфирный*. Отмечается, что особое сочетание цветов *белый – алый* в стихотворениях «Песня Офитов» и «Вечная Женственность» актуализирует идею двоимирия и вместе с тем реализует идею воссоединения Горнего и Дольнего. Выделяется ряд образов-цветообозначений, характерных для поэтического описания Софии Небесной, куда включаются лексемы *пурпур – пурпурный, лазурь – лазурный, изумрудный, зеленый, золото – золотой,*

розовый, серебристый, лучистый, эфирный (последний эпитет усиливает значение легкости, прозрачности софийных цветообразов).

В отличие от цветописи Горнего мира, описание Дольнего сопровождается характерными эпитетами *седой, темный (тьма), черный, блеклый, мрачный, тусклый, мутный*. Подобные вербально-семантические ряды на контрасте с красочной софийной цветописью в стихотворениях Соловьева закрепляют представления о мире земном как юдоли зла и страдания, создавая гнетущую, безрадостную атмосферу.

Безусловно, широкая палитра цветообразов, использованных в поэзии Соловьева, значительно усиливает художественную выразительность и эстетическую значимость, что и отмечает С. Корычанкова в конце четвертой главы своей монографии.

В следующей, пятой главе «Лексико-семантическое оформление образов с эмоциональным значением» описывается специфика вербализации внутреннего мира поэта, раскрывающая философию чувств и широкую гамму переживаний лирического героя стихотворений В.С. Соловьева: *блаженство, безмолвие и лень, нега, покой, нежность, благодать, радость и любовь* сопровождают эмоциональные состояния пребывания в мире Горнем, тогда как земные переживания Дольнего раскрываются в отрицательных эмоциях *скуки, скорби, тоски, горя, отчаяния, муки, страха, страсти и злобы*. «На основе распознавания описанной эмоции можно определить уровень наполненности духовной субстанции, которая соответствует определенной духовной мерности. Экстатические состояния души, стремление покинуть земную сферу и подняться на божественный уровень бытия, с одной стороны, но и ужасные и тревожные состояния души, которая потеряла свою духовную основу, с другой, отражают внутренние душевные переживания, поиски и настроения лирического героя» (с. 94), – отмечает С. Корычанкова.

Помимо выделения двух дуалистических полюсов Горнего и Дольнего с их эмоциональным диапазоном от любви и блаженства до страха и отчаяния, в монографии определяется еще пограничный, мистический уровень, находящийся между Горним и Дольним и приоткрывающийся лирическому герою в экстатических состояниях души через грезы, мечтания, сновидения, поэтическое вдохновение, прозрение. Нам кажется, что именно этот мистический уровень наиболее важен для Соловьева-поэта, духовидца и пророка, ведь в подобных динамичных состояниях и происходит постижение истины, встреча с Софией Небесной, само мистико-поэтическое творчество, однако именно эта линия в меньшей степени раскрыта в пятой главе монографии. Возможно, в своих будущих исследованиях автор еще обратится к данной теме. А в остальном пятая глава изобилует перечислением самых разных состояний лирического героя поэзии Соловьева, подробным описанием вариантов вербализации эмоций, созданием лексико-семантических групп и рядов, схемами, примерами – цитатами из стихотворений – и их анализом.

В конце главы, рассматривая стихотворение «Отшедшим», С. Корычанкова справедливо замечает, что синтез цветописи, звукописи и разнообразных эмоциональных состояний в этом произведении создают своеобразный «объемный

и многомерный образ человека, постигающего иные миры». Эти слова правомерно отнести практически ко всей философской поэзии В.С. Соловьёва.

В шестой, заключительной главе монографии «Лексико-семантическая вариативность звукообразов» рассматриваются лексемы с акустическим значением (*звук(-и), отзвуки, слово, крик, тишина– безмолвие, голос, речь, язык, напев, привет, гул, грохот* и др.) и анализируется специфика их употребления Соловьёвым в стихотворениях. Основной задачей использования звукообразов у поэта-философа С. Корижанкова считает структурирование художественного пространства, создание объёмных картин с элементами звуко-слуховой модальности, усиливающих впечатление в сочетании с эмоционально-акустическими и визуально-световыми характеристиками описываемого. При этом звуковые элементы могут использоваться и в описании земной действительности, и при постижении небесных сфер, но наиболее часто звукопись встречается в софийных стихотворениях В. Соловьёва («Зачем слова...», «Близко, далеко...», «О, что значат...», «Под чуждой властью» и др.). В итоге, на основании проанализированного материала, С. Корижанкова отмечает, что индивидуально-авторская семантическая нагрузка звуковых номинантов в философской поэзии Соловьёва неисчерпаема, а акустическое пространство стихотворений зачастую эмоционально окрашено.

В заключение подводятся итоги исследования, кратко и емко обобщается изложенный материал, акцентируется внимание на актуальности и значимости проделанной работы по глубокому изучению идиостиля В.С. Соловьёва с использованием лексико-семантического подхода.

Рассмотрев содержание каждой из глав монографии С. Корижанковой, хотим отметить, что данное исследование последовательно, оригинально и глубоко раскрывает специфику вербально-смыслового наполнения философской поэзии В. Соловьёва. Однако позволим себе высказать несколько критических замечаний:

– в монографии не были названы или в достаточной мере проанализированы лексемы, связанные с явлениями природы и наполненные мистико-символической семантикой, такие как *гора (горы), путь – дорога* (связанная с концепцией странничества, путешествия лирического героя в горизонтальной и вертикальной проекциях), *пустыня, времена суток и поры года*;

– из анализа проявлений огненной стихии выпал важный и оригинальный софийный образ *северного сияния (полярного пламени)*, не один раз встречающийся в поэзии В.С. Соловьёва;

– водная стихия в монографии скромно представлена двумя лексемами – море и волна, в то время как у поэта-мистика это едва ли не самая многообразная и любимая стихия, вербализированная в номинантах *река, озеро, океан, пучина вод, гроза, роса, слеза, влага жизни, отлив, прибой, струя, ключ, водопад, лед, снег*, в звукообразном ряде *шум водопада, плеск, раскаты, песни морей, ропот, говор и тишина*, а также в концепции *мореплавания души (берег, пристань, палуба, корабль, ладья, кормчий)*.

Однако вышеизложенные замечания носят, скорее, рекомендательный характер и не умаляют научной ценности исследования С. Корижанковой. Являясь уникальной в своем роде, монография «Лексико-семантическое оформле-

ние философски значимых образов в поэзии В.С. Соловьёва» может быть полезна лингвистам, практикующим лексико-семантический подход к анализу поэтических текстов, литературоведам, изучающим творчество В. Соловьёва и шире – поэзию Серебряного века, философам, исследующим синкретизм философских взглядов и поэтического творчества русского мыслителя, студентам-филологам, аспирантам, а также широкому кругу читателей, интересующихся русской поэзией, философией и культурой.

Л.Л. Авдейчик,
Белорусский государственный университет

УДК 82:11(47)
ББК 83.3:87.3(2)522

ВЛ. СОЛОВЬЁВ О ЛИТЕРАТУРЕ
(о книге Н. Г. Юриной «Литературно-критическая концепция
В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие». Саранск, 2013)

Н.П. КРОХИНА
Шуйский филиал Ивановского государственного университета
ул. Кооперативная, 24, г. Шуя, 155908, Российская Федерация
E-mail: nadin.kro@mail.ru

Анализируется монография Н.Г. Юриной «Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие». Акцентируется специфика авторского подхода к литературно-критическому наследию философа: рассмотрение эстетических, теоретико-литературных, историко-литературных и литературно-критических воззрений Соловьёва в их системности и взаимосвязанности. Отмечается широта заявленного литературно-критического контекста, обусловленная тем, что Соловьёв стремился сохранить «примиряющую», «третью» позицию. Выявляется вклад исследователя в изучение вопросов, которые до него подробно не освещались: система литературных жанров в восприятии Соловьёва; его трактовка западноевропейского литературного процесса; художественные особенности критической прозы философа. Показано, что вопросы, связанные с эстетическим контекстом XIX века, вопросы эволюции, а также художественные особенности критической прозы философа нашли полное отражение в монографии Н.Г. Юриной. В частности, отмечен целостный анализ жанрового и стилевого богатства критической прозы Соловьёва, а также основных приёмов Соловьёва-критика. Дается анализ четырёх глав исследования. Отмечается научная основательность исследователя, но, с другой стороны, излишняя зависимость от традиций советской эстетики 1970–1980-х гг. Обращено внимание на то, что самой полемичной частью исследования является анализ методологии соловьёвского подхода к литературе, позволяющий выявить его глубинный эстетико-философский смысл. Выказывается полемическая точка зрения относительно методологии Соловьёва-интерпретатора литературного процесса со ссылкой на позицию Н.К. Бонецкой, исследующей становление русской герменевтики, но при этом отвергается критический пафос исследовательницы в адрес Соловьёва. Дан сравнительный анализ задач критики и герменевтики. Делает-

ся вывод, что методология литературно-философского анализа Вл. Соловьёва ещё требует своего дальнейшего исследования и уточнения.

Ключевые слова: литературно-критическая концепция, контекст, интерпретация, художник-теург, пророк, философская критика, русская герменевтика.

**VL. SOLOVYOV ON LITERATURE
(ABOUT THE BOOK N. JURINA «LITERARY-CRITICAL
CONCEPT V.S. SOLOVYOV»)**

N.P.KROHINA

Ivanovo State University, Shuya Affiliate
24, Cooperativestr., Ivanovo region, Shuya, 155908, Russian Federation
E-mail: nadin.kro@mail.ru

The article analyzes the monograph by N.G. Yurina «Literary-critical concept of V.S. Solovyov: sources, formation and development». The attention is paid to the specifics of the author's approach literary-critical legacy of the philosopher: the consideration of aesthetic, theoretical and literary, historical-literary and literary-critical views Solovyov in their consistency and interconnectedness. The latitude of literary and critical context, due to the fact that Solovyov sought to preserve the «conciliatory», «third» position is marked. The researcher's contribution to the study of issues that were not covered before him in detail is revealed: the system of literary genres in the perception Solovyov; his interpretation of Western European literary process, artistic features of the critical prose of the philosopher. It is shown that issues related to the aesthetic context of the XIX century, the evolution and artistic features of the critical prose of the philosopher are fully reflected in the monograph by N.G. Yurina. In particular, integral analysis of genre and stylistic wealth of critical prose Solovyov, as well as the basic techniques of Solovyov-critic. The four chapters of the study are also analyzed. The scientific researcher solidity is noted, but, on the other hand, excessive dependence on Soviet aesthetics traditions 1970s–1980s is marked. The attention is paid to that the most polemical part of the study is to analyze the methodology of Solovyov's approach to literature, allowing to reveal his deep aesthetic and philosophical meaning. The polemical point of view on the methodology of Solovyov-interpreter of literary pro-process is laid on. The author refers to the position of N.K. Bonetskoy studying establishing of Russian-hermeneutics, but rejects critical pathos of Bonetskoy against Solovyov. We compare the tasks of criticism and hermeneutics. It is concluded that the methodology of literary and philosophical analysis of Vl. Solovyov still requires further research and refinement.

Key words: literary-critical concept, context, interpretation, artist theurgist, prophet, philosophical criticism, Russian hermeneutics.

Монография Н.Г. Юриной «Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие» восполняет пробел в современном российском литературоведении, рассматривая эстетические, теоретико-литературные, историко-литературные и литературно-критические воззрения Соловьёва в их системности и взаимосвязанности.

Главным предметом исследования данной монографии является литературно-критическая концепция Соловьёва: её истоки, эволюция на протяжении 1880–1890-х гг. и её глубинный эстетико-философский смысл. Автор продолжает предшествующие научные изыскания отечественных учёных (А.Ф. Loseva, Е.А. Короткиной, Л.Д. Перепёлкиной, Д.В. Силаковой и др.) в этом на-

правлении. В исследовании ставятся вопросы, которые ранее по существу не рассматривались подробно: система литературных жанров в восприятии Соловьёва, его трактовка западноевропейского литературного процесса, историко-литературная концепция русской словесности, художественные особенности критической прозы философа.

Первая глава посвящена формированию литературно-критической концепции Соловьёва в контексте эстетических и литературно-художественных исканий его предшественников и русской мысли 1880–1890-х гг. Работа привлекает широтой заявленного литературно-критического контекста. Литературно-эстетические идеи Соловьёва сопоставляются со взглядами на литературу и искусство его выдающихся современников: К.Н. Леонтьева, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Фёдорова, Н.Г. Чернышевского, А.А. Потебни, Л.Н. Толстого и др. Эта широта обусловлена тем, что Соловьёв стремился сохранить «примиряющую», «третью» позицию¹.

Во второй главе анализируется соловьёвское видение историко-литературного процесса, процесса развития западноевропейской и русской литературы с точки зрения трёх стадий взаимодействия искусства и религии. Автор подчёркивает, что принцип «практического идеализма», идеал художника-теурга, пророка, определял многие оценки Соловьёва, его философские и художественные симпатии и антипатии. Анализируются соловьёвские критерии разграничения литературных жанров. Поскольку литературно-эстетические взгляды Соловьёва неотделимы от его метафизики, автор монографии обращается к философскому контексту, в частности, концепции личности у Соловьёва. Выявляется соловьёвское онтологическое понимание лирики, полемичное по отношению к гегелевской эстетике. Автор отмечает, что «интерпретации Соловьёвым проблем развития мировой литературы по большей части остаются без внимания исследователей» в силу их отрывочности². Потому для историка литературы особый интерес представляют страницы, посвящённые соловьёвской интерпретации западноевропейского литературного процесса: размышления об «Антигоне» Софокла, творчестве Данте, Шекспира, Гёте, Гофмана, Шелли, Мицкевича и др. Во всех этих изысканиях хотелось бы отметить, с одной стороны, научную основательность исследователя, но, с другой стороны, излишнюю зависимость от традиций советской эстетики 1970–1980-х гг., например, в следующих суждениях: «эстетика Соловьёва была чрезвычайно близка принципам европейского просветительства» (и ссылка на работу Е.А. Короткиной 1977 г.) или «в конце 1890-х гг. Соловьёв сделал окончательный выбор в пользу реализма»³. Современный исследователь задал бы вопрос: какого реализма?

Также во второй главе рассматривается эволюция историко-литературной концепции отечественной словесности В.С. Соловьёва. Н.Г. Юрина указывает, «если уклон Соловьёва-критика и теоретика литературы в сторону лирики нео-

¹ См.: Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2013. С. 33, 53 [1].

² Там же. С. 82.

³ Там же. С. 87, 90.

динократно отмечался в исследовательской литературе, то совершенно без внимания остался тот факт, что, по мнению Соловьёва первой половины 1890-х гг., литературный облик России определили и талантливые писатели, драматурги»⁴. Потому автор анализирует не только попытки философа выявить типологию русских поэтов, но и суждения Соловьёва о Н.С. Лескове, К.Н. Леонтьеве, русской драматургии XIX века.

Во второй главе, посвящённой соловьёвской интерпретации историко-литературного процесса, и в самой большой по объёму третьей главе монографии, посвящённой эволюции метода литературно-критического анализа философа, обозначаются смысловые пределы данного исследования. Даётся определение критики Соловьёва как философской (или религиозно-философской) критики со ссылками на исследователей, которые придерживаются данной точки зрения. В понятие «философская критика» вкладывается автором исследования тесная связь литературной критики Соловьёва с философией, эстетикой и этикой. Работы Соловьёва ознаменовали переход к философскому осмыслению жизни и творчества избранного для анализа писателя. Автор анализирует полемику, которую вызывали работы Соловьёва у его современников. Рассматривается эволюция философского метода Соловьёва-критика и основные этапы его становления. В «Трёх речах в память Достоевского» закладываются основы философской критики, восходящей к «органической» критике А.А. Григорьева. Становление принципов соловьёвской литературной критики связывается с рубежом 1880–1890-х гг. Делается вывод, что «в середине 1890-х гг. философская критика Соловьёва получила общественное признание»⁵. Самая сложная задача, вставшая перед исследователем, – попытка сформулировать основные принципы соловьёвской критики, в сущности, дать анализ её методологии. Эти принципы выявляются в ходе анализа эволюции Соловьёва-критика: органическое соединение «эстетического» подхода с «этическим», стремление постичь общий смысл творчества писателя, целостная трактовка художественных миров русских поэтов в контексте метафизических вопросов⁶. Эти принципы как итог исследования формулируются в конце третьей главы: «предельно обобщённый взгляд на художественное творчество, этическое основание суждений, ориентация на лучшие образцы словесности, понимание художественного как выражения идеального содержания через адекватную ему, совершенную форму». Автора монографии можно упрекнуть, что принципы соловьёвской критики сформулированы слишком общо. Не развёрнут заявленный тезис: «критика Соловьёва исходила из духовной природы искусства»⁷.

Поэтому нельзя сказать, что монография выявляет глубинный эстетико-философский смысл соловьёвской критики, скорее, оставляет широкое поле для постановки новых проблем. Сама соловьёвская идея поэта-теурга, пророка ори-

⁴ См.: Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие. С. 95.

⁵ Там же. С. 189.

⁶ Там же. С. 170, 180.

⁷ Там же. С. 202.

ентирована на «восхождение к духовности», фаустовское трансцендирование, духовный подвиг, который как задачу творчества глубоко прочувствовали соловьёвцы – представители русского религиозно-философского символизма. Эстетическая задача у них сочеталась с мистической, что так характерно для рубежной эпохи символизма, потому Соловьёв и стал духовным отцом новой эпохи русской литературы. В третьей главе с её утверждением, что Соловьёв был «одним из создателей философской критики конца XIX века»⁸, недостаёт контекста становления этой критики. Сама постановка проблемы нового религиозного сознания (Достоевский воспринимался Соловьёвым в качестве писателя-пророка, «проповедника нового религиозного учения»⁹) не проблематизируется автором, оставляя широкое поле для размышлений, уточнений и дальнейшего анализа. Как показывает и заключительная часть монографии, автору недостаёт дискурса для характеристики новаторства Соловьёва. Заключительные тезисы: «предложил оригинальный – мистико-этический – подход к жизни художника», философ ориентирован «на глубочайшие корни творчества писателя» и выходит «за рамки традиционного понимания границ и возможностей критики»¹⁰, – не нашли дискурсивного развёртывания в данной монографии. Как справедливо замечает Н.Г. Юрина во введении, «в отличие от философии, этики, публицистики и поэзии Соловьёва, его эстетические и литературно-критические воззрения остаются малоизученными»¹¹.

Ещё недавно привычное именование нового типа творческого анализа текста философской или религиозно-философской критикой, восходящее к работам Вл. Соловьёва, требует своего уточнения и переосмысления. Нельзя не согласиться с позицией исследовательницы Н.К. Бонецкой: «Религиозные философы Серебряного века создали совершенно новое направление в науке о литературе, а именно: герменевтическое» [2, с. 86]. Н.К. Бонецкая совершенно справедливо доказывает, что наше привычное именование экскурсов философов Серебряного века в сферу художественного слова литературной или философской критикой – недостаточно и приблизительно. У критики и герменевтики – разные задачи. Критика оценивает литературные явления, герменевтический дискурс востребован там, где даётся интерпретация текстов (почти священных), благоговейное толкование текста. Русские писатели именовались, начиная с работ Вл. Соловьёва, пророками, тайновидцами, вестниками. Н.К. Бонецкая пишет: «Мыслители Серебряного века почти открыто уравнивали слово художественное – и священное» [2, с. 85]. Другими словами, раскрывали духовный, метафизический смысл художественного творчества. Иное дело, что у Н.К. Бонецкой ценность русской герменевтики с её религиозным модернизмом – «со всеми её соблазнами, с подводными камнями, во всей её зыбкости, ненадёжности»¹² – оказывается под большим сомнением. Глубоко

⁸ См.: Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие. С. 87, 90.

⁹ Там же. С. 173.

¹⁰ Там же. С. 250–251.

¹¹ Там же. С. 3.

¹² См.: Бонецкая Н.К. Предтечи русской герменевтики // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 92 [3].

критична позиция исследовательницы к Вл. Соловьёву, относимому к «предтечам русской герменевтики»: «Мы говорим о герменевтической неудаче Соловьёва: интерпретация чужих текстов вряд ли относится к сильным сторонам его дарования... Только последователи Соловьёва начали воспринимать художественные и философские тексты с интуитивной проникновенностью»¹³. Его же стихии – метафизика и мораль. По мнению исследовательницы, «он создал монументальные метафизические портреты великих поэтов и произвёл над ними нравственный суд», а в «Трёх речах в память Достоевского» «Соловьёв развил собственную софийную идею». Эти «Речи», «давшие толчок герменевтике», к ней как искусству интерпретации текстов «всё же не принадлежат»¹⁴. Мне же представляется, что Вл. Соловьёва с полным правом можно называть основателем русской герменевтики, а не философской критики, как заявлено в предисловии к его эстетическим работам¹⁵. Задачей была не оценка, а раскрытие духовного, метафизического смысла художественного творчества. То, о чём будут писать Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, И.А. Ильин, впервые выражено в работах Вл. Соловьёва. Как писал И. Ильин, «гениальность имеет дело с ...восхождением к Божественному», «великий художник... видит сущность всего», он «поистине провидец»¹⁶. Об этой метафизической сущности художественного творчества начал размышлять Вл. Соловьёв в своих эстетических работах. Создатели русской герменевтики увидели в русской литературе специфические черты отечественного философствования – онтологизм и панэстетизм.

Таким образом, методология литературно-философского анализа Вл. Соловьёва ещё требует своего дальнейшего исследования и уточнения. Но вопросы, связанные с эстетическим контекстом XIX века, вопросы эволюции и художественные особенности критической прозы философа нашли полное отражение в монографии Н.Г. Юриной. Четвёртая глава убедительно раскрывает жанровое богатство критической прозы Соловьёва, а также разнообразие приёмов Соловьёва-критика. Автор монографии отмечает, что «особенности языка критической прозы Соловьёва всё ещё мало изучены»¹⁷. В этой связи автор предлагает интересный анализ сочетания в литературно-критических работах Соловьёва различных стилей (научного, художественного, публицистического, разговорного, делового). Также автор монографии стремится дать целостный анализ основных приёмов в критической прозе Соловьёва (приём сопоставления, принципы структурирования статей, полемические приёмы, особенности цитирования и др.). Все эти приёмы, как отмечается, были востребованы литературной критикой Серебряного века.

¹³ См.: Бонецкая Н.К. Предтечи русской герменевтики. С. 93–94.

¹⁴ Там же.

¹⁵ См.: Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 28 [4].

¹⁶ См.: Ильин И.А. Гении России // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. Кн. 3. М.: Русская книга, 1997. С. 259, 308 [5].

¹⁷ См.: Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие. С. 217.

Список литературы

1. Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2013. 280 с.
2. Бонецкая Н.К. У истоков русской герменевтики // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 83–91.
3. Бонецкая Н.К. Предтечи русской герменевтики // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 90–98.
4. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. 701 с.
5. Ильин И.А. Гении России // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. Кн. 3. М.: Русская книга, 1997. С. 195–520.

References

1. Yurina, N.G. *Literaturno–kriticheskaya kontseptsiya V.S. Solov'eva: istoki, stanovlenie, razvitie* [Literary–critical concept of V.S. Solovyov: sources, formation, development: monograph], Saransk: Izdatel'stvo Mordovskogo universiteta, 2013. 280 p.
2. Bonetskaya, N.K. U istokov russkoy germenевtiki [At the root of Russian hermeneutics], in *Voprosy filosofii*, 2014, no. 1, pp. 83–91.
3. Bonetskaya, N.K. Predtechi russkoy germenевtiki [Russian Baptist hermeneutics], in *Voprosy filosofii*, 2014, no. 4, pp. 90–98.
4. Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [The philosophy of art and literary criticism], Moscow: Iskusstvo, 1991. 701 p.
5. Il'in, I.A. Genii Rossii [Geniuses Russian], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6, kn. 3* [Collected works in 10 vol., vol. 6, book 3], Moscow: Russkaya kniga, 1997, pp. 195–520.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 340:1(47)

ББК 6700(2)

**ВСЕРОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В РОССИИ
(К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ П.И. НОВГОРОДЦЕВА)»¹**

15 сентября 2016 г. на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова состоялась Всероссийская научная конференция «Философия права в России (к 150-летию со дня рождения П.И. Новгородцева)». Председатель оргкомитета конференции, зав. кафедрой истории русской философии профессор М.А. Маслин при открытии зачитал приветственное слово всемирно известного польского ученого, академика Польской Академии наук Анджея Валицкого, направленное специально в адрес данной конференции. На конференции прозвучали доклады, посвященные исследованию таких проблем, как философия политики и права в России, становление социального идеала, философское обоснование естественно-правовой идеи в русской культуре, дискуссионные проблемы философии права в России, идея правового государства, философское мировоззрение и философия права П.И. Новгородцева. На круглом столе, завершившем конференцию, обсуждались актуальные вопросы по теории и истории права в русской философской мысли и за рубежом, философии права и современного правового государства, юридические и философские аспекты в политике и праве, вопрос об истоках философии права в русской философии.

Приветственное слово академика Анджея Валицкого

Варшава, 24.03.16

Уважаемые дамы и господа, дорогие коллеги, мне очень приятно было узнать от проф. М. Маслина, что его кафедра организует конференцию «Философия права в России (к 150-летию со дня рождения П.И. Новгородцева)». Я, конечно, радуюсь этому событию и желаю всем его участникам научных успехов. А для меня лично конференция на эту столь близкую мне тему имеет еще некое символическое значение. Я часто подчеркивал, что первым учителем философии и, одновременно, первым интерпретатором русской философской культуры был для меня, к моему большому счастью, замечательный русский мыслитель, философ и теоретик правового государства, глубокий знаток идей Достоевского и Владимира Соловьева Сергей Гессен. Его отец, Иосиф Гессен, был в дореволюционной России (вместе с Августом Каминкой) редактором влиятельного еженедельника «Право», провозгласившего борьбу за справедливое право

¹ Публикуются тезисы докладов участников Всероссийской научной конференции «Философия права в России (к 150-летию со дня рождения П.И. Новгородцева)», состоявшейся в МГУ имени М.В. Ломоносова 15 сентября 2016 г.

как неотъемлемую часть антипозитивистского ренессанса в культуре России, частью которого были также правовые идеи Новгородцева и Петражицкого. После революции Иосиф Гессен тесно сотрудничал с Новгородцевым в издаваемой в Германии кадетской газете «Руль», а его сын Сергей развивал идеи Новгородцева в своей критике марксизма и в концепции развития правового государства, провозгласившей (вслед за Новгородцевым) незыблемость права человека на «достойное существование». Право это, ставшее фундаментом эволюции либерализма в сторону *welfarestate*, провозгласил также английский «Новый либерализм» начала XX века (который нельзя смешивать с современным нам «неолиберализмом», вернувшимся к апологии так называемого «свободного рынка»). Новгородцев и Сергей Гессен прекрасно знали об этом, но справедливо указывали, что в России неотъемлемое право человека на «достойное существование» провозгласил уже Владимир Соловьев в «Оправдании добра».

Важно также отметить вклад Новгородцева и Гессена в опровержение специфически социалистических форм правового нигилизма, присущих также марксизму и (особенно) ленинизму. Я обратил на это внимание в книге о философии права русского либерализма, называя Новгородцева первым и наиболее глубоким российским «марксологом». Такого же мнения был молодой Гессен, для которого книга Новгородцева «Об общественном идеале» была «лучшим изложением марксизма в мировой литературе предмета». И в наше время эта книга считается классической книгой о марксистской утопии (это отмечено в моем труде «*Marxism and the Leap of the Kingdom of Freedom*», Standford, 1995).

Таким образом, существует какая-то человеческая преемственность между Новгородцевым, Сергеем Гессеном, моей книгой о философии права русского либерализма и Вашей конференцией, к которой обращаюсь по приглашению проф. Маслина. Могу еще добавить, что моя книга писалась в начале восьмидесятых годов в секторе истории идей Австралийского национального университета, возглавляемом Юджином Каменкой, близким родственником Августа Каминки, редактора «Права». Он рад был этому, поскольку соглашался со мной, что лучшим выходом для России из «реального социализма» будет правовое государство, а не политическая борьба партий во имя неограниченного правом народовластия.

Жуков В.Н., д-р филос. наук, проф. кафедры теории государства и права и политологии юридического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

П.И. Новгородцев и русская философия права

В дореволюционной России существовало две разновидности философии права: позитивистская и метафизическая. Последняя в наибольшей степени неслась на себе печать своеобразия русской культуры. Главная черта метафизической философии права, связанной с апофатическим богословием Византии, – поиск смысла жизни человека и человечества. Русские авторы демонстрировали не абстрактное теоретизирование, а подлинный нравственный порыв в поиске царства Божьего. Метафизическая философия права отразила трагизм русской жизни, в ней мы находим высокий уровень обобщения прошлого и настоящего русского народа, предвосхищение катаклизмов русской жизни в XX в. Осо-

бенность философии права Новгородцева состояла в том, что он выстраивал ее на основе рассмотрения политико-правовых концепций. Основной его вклад – критический анализ теории либерализма («Кризис современного правосознания») и социализма («Об общественном идеале»). На этом пути Новгородцев достигает подлинно философских обобщений. Правда, его критика марксизма местами выглядит вульгарной, поверхностной. К числу заслуг Новгородцева следует отнести и то, что он одним из первых дал фундаментальную критику общественной науки как формы социальной мифологии. Новгородцев – крупный историк политической и правовой мысли.

По своим политическим взглядам, Новгородцев – консервативный либерал, кадет, сторонник правового государства и правовой защищенности личности, сторонник социальных гарантий. При этом он православный патриот и русский империалист, который всегда выступал за сохранение единства страны, ее территориальное расширение, проведение активной внешней политики (в том числе, военным способом), что существенно отличает его от либералов-западников в современной России.

Сердюкова Е.В., канд. филос. наук, Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону.

Философско-правовые взгляды Н.О. Лосского

Работа с архивом Н.О. Лосского, который хранится в Институте славянских исследований в г.Париже, позволяет совершенно по-новому взглянуть на роль и место Н.О. Лосского в истории русской философии. Как показала предварительная работа с документами, содержание архива существенно меняет представление о Лосском как о философе, преимущественно занятом разработкой проблем интуитивизма и идеал-реализма. Более поздние документы архива свидетельствуют о формировании в эмиграции социально-философских, политико-правовых, религиозных взглядов русского философа. В своих статьях «В защиту демократии», «Индустриализм, коммунизм и утрата личности», «Какой идеал противопоставить коммунизму?», «Органическое строение общества и демократия» и ряде других Н.О. Лосский подвергает резкой критике социализм и коммунизм, отмечая, что режим в СССР – это не коммунизм, а «рабовладельческий государственный капитализм», «тоталитарное полицейское государство». Социальная справедливость может быть достигнута без той ломки общественной жизни, которая требуется социализмом. Отправным документом для Н. Лосского является «Всеобщая декларация прав человека», которая гарантирует человеку ряд прав: свободу мысли, совести и религии (§18), свободу мнения, выражения его и информации (§19), свободу мирных собраний и ассоциаций и т.д. Реализовать эти права в действительной жизни – крайне сложная и трудная задача. Лосский задает вопрос: какой тип государственного строя и какая социально-экономическая система наиболее благоприятны для решения этой задачи? Русский философ возлагает надежду на демократию, «разумая под этим словом выраженное в §21 Декларации право участия каждого гражданина в управлении своей страны посредством представителей, свободно избранных путем всеобщего, равного и тайного голосования». Для того чтобы формальная де-

мократия стала истинной демократией, необходимо политическое воспитание народа. К высоко культурным демократиям Лосский относит Великобританию, США, Францию, Швецию и некоторые другие страны, которые развиваются в направлении «государства благоденствия» (Welfare State), где каждый член общества будет защищен от нищеты и получит все средства для удовлетворения своих духовных потребностей и духовного развития. Экономическая сторона такого строя будет опираться на систему всеобщего страхования, разработанную лордом Бевериджем – английским социальным реформатором (сама модель Welfare State восходит к Бисмарку, создавшему систему всеобщего страхования, лорд Беверидж стал известен всему миру после доклада, сделанного в 1942 году, в котором были определены основные направления развития социальной политики в послевоенной Европе; в своих исследованиях он представил теоретические основы современного социального государства). К идее «государства благоденствия» Лосский также обращается в статье «Welfare State versus communism» (в архивных документах найдена машинописная копия этой статьи, текст которой весьма приближен к статье «Какой идеал противопоставить коммунизму?») и в послании к молодежи в России, помещенном в сборнике «Старые – молодым» (1960 г.). План Бевериджа может быть осуществлен в стране постепенно, без революционных потрясений и с сохранением всех свобод. Таким может быть путь будущей России.

Дидык М.А., канд. филос. наук, Ерыгин А.Н., д-р филос. наук, Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону

Тема православия в философии права Б.Н. Чичерина и В.С. Соловьева

Проблема соотносительности в философии права, творчестве и мировоззрении Б.Н. Чичерина и В.С. Соловьева христианских и либеральных ценностей предполагает их связь как в «секуляризированной» тенденции, так и в направлении, допускающем их состыковку и дополнительную субъективную и объективную этики представляются в этом контексте важной, но чисто интеллектуальной философско-правовой рамкой реальной социокультурной, цивилизационной проблемы: соотношения права и православия. Для Чичерина тема православия поглощается темой общехристианской, причем христианство мыслится как вторая историческая ступень цивилизационного развития человечества, реализованная как на Западе, так и в России в средние века (в эпоху феодализма и вотчинного строя как вариантов «гражданского общества»). Новое время – это двойственный процесс политизации и либерализации общественной жизни, выхода на сцену истории государства в его абсолютистской, затем правовой (либеральной) форме. Христианству в прежнем смысле слова места не остается: с одной стороны, оно цивилизуется, социализируется, а с другой стороны, окончательно оказывается делом личной веры и разума. Иной взгляд на христианство – у Соловьева. В его «центрической» модели истории (предваряющей «осевую» концепцию К. Ясперса) она укладывается в три этапа: родовая организация, государство (деспотия на Востоке и полис на западе), духовное общество (христианская церковь). Христианство видится как преодоление и двух первых форм, и противостояния Востока (буддизм) и Запада (греческая фило-

софия). Но тема права в контексте европейской цивилизационной истории оказывалась выпадом против церковного православия, поскольку «Церковь не есть только святыня, она также есть власть и свобода».

Мощелков Е.Н., д-р полит. наук, зав. кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Метафизика идеала по П.И. Новгородцеву

Идеал сопрягается с человеческими мечтами, а иногда и грезами о лучшем мире. Но, по меткому замечанию П.И. Новгородцева, именно философская рефлексия, а не практический взгляд на мир, «в этих иллюзиях и мечтах ... часто прозревает ту высшую и более ценную действительность, которой еще нет, но которая должна быть и которая будет». Такое философское «прозрение» будущего, по мнению русского мыслителя, возможно потому, что общественный идеал является также и важнейшим критерием, который позволяет отличать «вечные святыни» от «временных идолов и кумиров». Современная политология (политическая наука) при помощи математизированных, наукометрических моделей и методик пытается вычислить будущее развитие мира. И надо сказать, что ей это пока не удастся, так как ни один крупный политический катаклизм в последние десятилетия (например, распад СССР, «цветные революции» на территории бывшего социалистического лагеря, катастрофические войны и революции в Северной Африке и на Ближнем Востоке и т.д.) научно предсказан не был. Философия политики, не отказываясь от современной наукометрии, все же упор делает на метафизические приемы анализа действительности и трендов современного развития, пытаясь тем самым «прозреть» будущее. И может быть, именно «иллюзии» и «мечты» (по Новгородцеву) окажутся более достоверными, чем математические модели. А может быть, нужен синтез «вычисления» и «прозрения».

Сытин А.Г., канд. филос. наук, доц. кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Демократия как проблема и задача в осмыслении П.И. Новгородцева

Философский поиск П.И. Новгородцева имеет прямое отношение и к философии права, и к философии политики (хотя в то время в России не было такой терминологии). Можно сказать, что это, по существу, неразделимая на «дисциплинарные» части философия политики и права. Среди ключевых сюжетов этого философского поиска – проблематика, связанная с демократией, ее философскими основаниями, критериями успеха, опасностями и перспективами, философско-политической мыслью о демократии. Идеино-политическую позицию, которую развивает Новгородцев, уместно назвать не только социальным, но и демократическим либерализмом. Говоря об общественном идеале, он среди важнейших нормативных ориентиров политики указывает стремление к свободному влиянию все большего числа людей на ход общественной жизни. Таким образом, в «ядро» теоретических представлений Новгородцева об общественном идеале входит идея широкой демократизации общественной жизни. Новгородцев рассматривает демократию не как абсолютное зло или абсолют-

ное благо, а как исторически-конкретную проблему, которая требует всегда отдельного, соответствующего многообразным обстоятельствам и конкретным государственным задачам решения. По Новгородцеву, демократия всегда есть «распутье», от которого дороги расходятся в разные стороны, и, чтобы в этих условиях найти верный, подходящий путь дальнейшего движения, требуется наличие ряда предпосылок, а в особенности – искание, творчество, напряжение нравственных сил, политическое воспитание народа.

Шамшури В.И., д-р социол. наук, проф. кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Философия права П.И. Новгородцева и его критика социальных утопий

Величие Павла Ивановича Новгородцева, главы Московской школы юриспруденции, «государственной» школы философствующих юристов, сторонников естественного права, представителя школы классического либерального консерватизма, прежде всего в том, что он не только философ и юрист (что в римском праве, как известно, одно и то же), он ещё и Учитель, учениками которого были люди самых разных научных и политических убеждений. Но при этом каждый был личностью, оставившей в культуре России заметный след. Ученики Новгородцева были его соратниками, хотя и не всегда единомышленниками. С Новгородцевым сотрудничали о. С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев, Г.В. Флоровский и ряд других мыслителей. Примечательно, что Новгородцев – прообраз философа Николая Николаевича Веденяпина в романе Б.Л. Пастернака. Новгородцев и его последователи разработали особую философско-правовую теорию многомерно-гармонической (Симфонической) деятельности личности как абсолютной самоценности, условия, основания и цели правового государства. На примере Новгородцева видно, что характерная особенность русской философско-правовой мысли – поиск постоянства в социально-политической изменчивости. Общественным идеалом не может быть тот или иной вариант земного рая. Такой идеал всегда чреват адом агрессии и террора. Идеал – стремление как неустанный труд ко всё усложняющейся цели. Кроме того, в силу ограниченности ресурсов и неравномерности их распределения любой прыжок в светлое земное будущее неминуемо будет связан с насилием, и неясно, писал Новгородцев, как потом водворится свобода. П.И. Новгородцев продолжает теорию апокатастазиса и синергии Григория Нисского, когда говорит, что не земной рай как вечная награда за употреблённые ранее усилия, а неустанный труд как долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели, «сорботничество» – вот задача общественного прогресса, при котором общество держится личностью, её подвигом и трудом.

Кацапова И.А., канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Института философии РАН, г. Москва.

Русская школа философии права (на примере творчества П.И. Новгородцева)

Ретроспектива теоретического наследия конца XIX – начала XX века позволяет воссоздать реальность, в которой политико-правовая мысль создала собственное теоретическое пространство – отечественную школу философии

права. В России в этот период уделялось большое внимание проблемам морального оправдания и обоснования права, а также проблемам соотношения морали и права. Создавая свое культурное пространство, отечественная философия права стала носителем духовных смыслов, определяющих мировоззренческие основания культуры. Теоретическим и идейным основанием для ее формирования стала полемика между юристом Б.Н. Чичериным и философом В.С. Соловьевым, которые, опираясь на богатый опыт западноевропейской естественно-правовой традиции, создали теоретические основания для полемики вокруг философско-правовых проблем. Содержание полемики между Чичериным и Соловьевым не только вызвало общественный резонанс в культурной и общественной жизни, но и определило собственное направление в вопросах философии права. В нее активно включились сторонники так называемого позитивистского направления в юридической науке (Г.Ф. Шершеневич, Н.М. Коркунов, С.А. Муромцев, М.М. Ковалевский) и теоретики так называемой Московской школы естественного права во главе с П.И. Новгородцевым (Е.Н. Трубецкой, Н.Н. Алексеев, И.А. Ильин, А.А. Яценко, Б.П. Вышеславцев).

Итогом спора стал некий синтез их позиций в новой версии русской либеральной мысли – «социальном либерализме». Совершенно очевидно, что в отечественной философско-правовой мысли в исторический период с сер. XIX – нач. XX столетия темы и проблемы философско-правового поля были глубоко проанализированы и фундаментально исследованы отечественными правоведами, юристами и философами.

Бойцова О.Ю., д-р полит. наук, проф. кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Политика – антиценность? О месте политики в общественном идеале

Для анализа феномена общественного идеала в историческом и теоретическом аспектах необходимо обратиться к текстам, в которых фиксируется общественный идеал. Среди них особое место занимают утопии, в которых представлены различные варианты образа желаемого/нежелаемого мироустройства. Все эти версии объединяет ценностно-нормативный, ориентационно-мотивирующий и проективный характер. Для определения места, которое отводится в таком мироустройстве политике, следует выделить два ее аспекта – конфронтационный и консенсусный. В истории мысли именно они стали основой двух базовых интерпретаций, дискутирующих о том, является ли политика борьбой за власть или управлением, консолидацией ради реализации общей воли. Анализ классических утопий XVI – начала XIX вв. показывает, что образ идеального общества не предполагает политической борьбы за власть. Версии общежития являются совершенными и потому желаемыми именно в силу того, что в каждом случае это принципиально замиренное общество, в котором не может быть групп со взаимоисключающими интересами. Речь может идти лишь о рациональном управлении, функции которого возложены на государство. Такой же подход можно увидеть и в утопиях более позднего времени, более разнообразных в трактовке общественного идеала: политики или совсем нет, или же она сведена к управлению и/или самоуправлению. Даже в идеале есть место для го-

сударства, оно работает только как администратор – либо полномостный, либо подконтрольный, в зависимости от типа утопии. В любом случае правительство располагает совершенным управленческим механизмом, который принципиально статичен – в силу своей идеальности он не нуждается в улучшении, а следовательно, ни в каком изменении; вопрос о выборе политического курса также не стоит. Такая стабильность покоится на неоспоримости рациональных принципов и всеобщем признании оптимальности существующего порядка. Будучи установлен раз и навсегда, этот механизм предназначен либо направлять и корректировать поведение несовершенных людей в условиях совершенных социальных институтов, либо воспроизводить идеальные нормы общежития идеальных людей. Отсутствие политики поддерживающе-репликативного характера служило позитивно маркируемым элементом общественного идеала вплоть до рубежа XIX–XX вв., когда в утопическом творчестве произошла смена приоритетов. В этот период стали доминировать антиутопии, где те же характеристики общества, достигшего ценностного консенсуса и абсолютной управляемости, выступают со знаком минус. Но и в этом случае, лавируя между Сциллой непредсказуемости, делающей человека игрушкой социальной стихии, и Харибдой технологичности, превращающей его в безвольный винтик гигантской машины, утопизм выстраивает общественный идеал, в котором не находится места политике во всем многообразии ее граней. Она появляется лишь в предельно усеченном виде, и способность общества обойтись без нее оказывается важнейшим показателем оптимальности социального порядка.

Никандров А.В., канд. полит. наук, доц. кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Апофатика общественного идеала П.И. Новгородцева и американская демократия

Зачастую политический идеал Америки отождествляется с демократией. Соответственно, цель мировой самоэкспансии США заключается в распространении либерально-демократических ценностей на весь мир. С одной стороны, продвижение демократии увязывается с безопасностью Америки в управляемом ею же мире, выстроенном по «демократическим принципам», с другой стороны, при всей своей притягательности и, если угодно, респектабельности идея демократии при ближайшем рассмотрении представляется скорее штампом со стершимся изображением, узнаваемым лишь по контурам и названию, – и именно такая «демократия» (как бренд или товар) и подлежит «распространению», так как при необходимости этот концепт можно преобразовать как угодно, соответственно любой политической ситуации. Такой конструкт может удачно вписываться в изменяющиеся идеологические системы и «каскады», но едва ли может *быть* политическим идеалом. Главная причина того, что демократия, как бы мы ее ни понимали, не может быть ни представлена обоснованно в качестве политического идеала Америки, ни тем более являться им, состоит в том, что с середины 70-х годов XX века был инициирован процесс демонтажа демократии (от демократии как идеологемы, религии, метода управления и пр. мы возвращаемся к демократии как политическому режиму – и видим, что дело не столько

в факте такого демонтажа, сколько в том, что он *стал возможен*, – если не *необходим*). Примечательно, что с начала 70-х годов в области экономической и социально-политической мысли и практики резко становятся востребованными и «обретают» неимоверное влияние и политический вес ультралиберальные, антикейнсианские идеи Ф. фон Хайека. До определенного момента такого рода теории не были востребованы и состояли «в резерве» западных «организаторов науки», но в начале 70-х годов все резко меняется: после «неожиданного» присуждения Хайеку Нобелевской премии в области экономики (1974 г.). Р. Рейган в 1983 году принял идеолога ультралиберализма в Белом доме; М. Тэтчер приветствовала Хайека в 1989 году, в день его 90-летия; а в 1991 году Хайек был награжден президентской медалью Свободы. В 70-е годы кризис поразил вовсе не демократию. Кризисом был поражен американский гегемонизм, система доминирования США в рамках Запада. Демократия противоречит концепции американского превосходства, мешает установлению такой системы международных отношений, в которой Америка обладала бы безусловным доминированием. В настоящий момент, когда мировая «гегемония» США медленно, но верно становится *достоянием* истории, говорить о доминировании Америки, ницета которого стала очевидной даже для «догматиков атлантизма», скоро можно будет разве что в порядке шутки или воспоминания (хотя еще много остается идеологов, доктринеров и политиков, не покидающих «старые» позиции и упорствующих в повторении избитых мантр и штампов об «исключительной и незаменимой», «сильнейшей, но не эгоистичной», и даже «доброй» Америке или американской нации; маловероятно, что апологеты гегемонии пересмотрят свои позиции и в будущем). Настоятельной необходимостью становится изучение исторического развития как самой идеи превосходства и гегемонии одной страны над остальным миром, так и этапов ее политического, экономического и культурного воплощения.

Аласания К.Ю., канд. полит. наук, доц. кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Методологическое значение принципа нравственного идеализма П.И. Новгородцева

Сегодня, в эпоху серьезных общественно-политических трансформаций, проблема ценностных ориентиров оказывается ключевой. Одну из возможностей обретения такого рода ориентиров представляет П.И. Новгородцев в своей работе «Нравственный идеализм в философии права» (1902 г.). Несмотря на то, что с момента выхода этой статьи в свет прошло больше сотни лет, по-прежнему актуальной остается идея Новгородцева о том, что потребность в создании идеалов становится наиболее острой в переломные моменты истории. Важно отметить, что в этом небольшом по объему тексте содержатся не только размышления о механизмах формирования потребности в социально-политических изменениях, но и излагаются основы методологии, впоследствии используемой при создании известных работ, благодаря которым складывается философская система политико-правовых взглядов этого выдающегося русского мыслителя. Следует отметить также блестящую проработку тезиса о возможности

работы принципа нравственного идеализма при постановке реальных политико-правовых задач. Подход, исходя из которого создание нравственного идеала является отправной точкой для теоретических изысканий, а впоследствии, возможно, и практических действий в политико-правовой сфере, представляется чрезвычайно продуктивным. И наконец, этот текст содержит ответ на общий вопрос, который так часто можно услышать сегодня в среде философов: чем может и должна заниматься современная философия? Вслед за Новгородцевым можно ответить, что она может давать «философски обоснованные принципиальные указания», которые позволяют верно понимать задачи, стоящие перед наукой и практикой в различных областях социальной сферы.

Хмелевская С.А., д-р филос. наук, проф. кафедры философии естественных факультетов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

К вопросу о философских основаниях права

Право базируется на тех или иных философских основаниях. По концептуальному статусу их можно разделить на рефлексивные основания, в которых объект права (например, в трактовке отечественной теории права – это общественные отношения) рассматривается в собственной логике развития, и валюативные основания, предполагающие ценностное осмысление данного объекта. В свою очередь, валюативные основания права могут выражаться следующими суждениями:

а) суждениями значимости, при этом:

– отражать выбор целей правового регулирования, имеющих в идеале в современном правовом демократическом государстве характер общезначимости (таковы, например, нормы конституционного права, которые задают целенаправленность норм национального права в целом; кроме того, выработаны и механизмы формирования такой общезначимой позиции (например, референдум));

– отражать цели правового регулирования, имеющие характер общезначимости, однако общезначимость которых следует из необходимости обеспечения существования человека, его жизни и здоровья (таковы, например, нормы уголовного права);

– отражать выбор средств, адекватных реализации поставленных целей (в конечном итоге, базисная цель права – урегулированность тех или иных общественных отношений нормами права);

б) суждениями ценности, отражающими предпочтения субъектов права, основанные на свободе выбора. В связи с этим следует выделить нормы права, которые выражают приоритеты государственной власти, гражданского общества и/или отдельных личностей. Например, диспозитивные нормы гражданского права предполагают известную самостоятельность субъектов правоотношений в определении их взаимных прав и обязанностей.

Почему важно такое разделение философских оснований? Прежде всего, потому, что при решении вопроса, какая философская система может выступить в качестве основания права, следует признать, что при формулировании ряда норм права применяется рефлексивная философия, которая должна быть адекватна ло-

гике развития системы общественных отношений. Кроме того, применяются суждения значимости, которые близки по своему статусу рефлексивным суждениям, но, тем не менее, все-таки исключаются из гносеологического рассмотрения.

Фролова Е.А., д-р юрид. наук, доц. кафедры теории государства и права и политологии юридического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Философия права П.И. Новгородцева

П.И. Новгородцев, представитель Баденской школы неокантианства, показал неизбежные границы исторического объяснения идей и недостаточность для философии права только лишь исторического метода. Он показал, что философское изучение правовых идей не касается вопросов их исторического происхождения; оно заключается в обнаружении внутренней ценности и сущности права и государства. Поскольку возникают проблемы системы, догмы, критики политико-правовых доктрин, необходим философский метод. Отечественный мыслитель четко отграничивал задачи философского изучения от задач любого другого метода. Во-первых, это систематизация – проверка логических свойств системы, которая выражается «не в примирении всех отдельных элементов доктрины, а в их объяснении при помощи их совокупного изучения». Сущность этой задачи состоит в том, чтобы отдельные положения рассматривать в общем контексте теории. Во-вторых, это критическая задача, включающая в себя оценку логических достоинств и сравнительный анализ теорий. Эти две задачи можно отнести не только к философскому, но и к любому научному изучению; то, что отличает философский способ исследования, заключается в свойстве догматичности. Догматичность – третья задача философского метода. Каждая доктрина есть утверждение, поэтому «существует потребность выявить значение доктрины с точки зрения принятых нами установок или одушевляющих нас стремлений».

Позитивно-социологическому исследованию права П.И. Новгородцев противопоставлял нормативно-этическое, согласно которому нравственность и право изучаются «не только как историческое и общественное явление, но и как внутренне-психическое индивидуальное переживание, как норма и принцип личности. Он обосновывал положение, имеющее ключевое значение для этической теории права, – логический и нравственный объем доктрины как системы абстрактных определений шире тех непосредственных реальных поводов, которыми она вызывается к жизни. Отсюда – возможность подвергнуть критике доктрину независимо от исторических предпосылок ее возникновения и развития.

Угрин И.М., канд. полит. наук, мл. науч. сотр. Института философии РАН, г. Москва.

Право в концепции гарантийного государства Н.Н. Алексеева

До конца недооценённой и одновременно имеющей большие перспективы представляется концепция *гарантийного государства* Н.Н. Алексеева – известного философа и правоведа, ученика П.И. Новгородцева, одного из крупных представителей евразийства. Гарантийное государство – это государство, в основании которого лежит органическое начало правообязанностей, то есть сочетания прав и обязанностей, при котором *все субъекты* правовых и политических отношений

наделены рядом взаимообусловленных прав и обязанностей относительно друг друга. Н.Н. Алексеев в статье «Обязанность и право» подробно анализирует различные типы правоотношений – односторонние и многосторонние. Односторонние правоотношения – отношения, в которых «правомочие одного лица соответствует обязанности другого». Многосторонние отношения – отношения, при которых «правомочия и обязанности своеобразно сочетаются в том и другом входящем в правоотношения лице или лицах». При этом тип многосторонних отношений также распадается на два подтипа: *механические и органические*. В докладе раскрываются особенности этих типов и их деление на еще более низкие подвиды. Правоотношения, которые лежат в основе гарантийного государства, – это органические многосторонние отношения, при которых правообязанности с одной стороны (например, властителя) соответствуют правообязанностям с другой стороны (подчиненных). Сами права и обязанности обеих сторон правоотношений не являются продуктом общественного договора, но соответствуют «внутренней правде», то есть абсолютным нравственным константам. Однако, в отличие от славянофилов, Алексеев считал, что эти константы, нормы и ценности должны также выражаться и во внешнем формальном праве, то есть между «внутренней правдой» и «внешней справедливостью» (законом и правом) должно быть ясно видимое согласие, и это ее внешнее выражение имеет большое значение. Гарантийное государство, или *государство правды*, призвано устранить противоречие между формальным правом (приоритет которому над «правдой» отдали западные государства) и внутренней правдой, то есть это нравственно-правовое государство, сочетающее в себе оба начала, где духовное и нравственное принуждение суть «основы последних гарантий, допускаемых существом государства как союза властного и принудительного» (Алексеев Н.Н. «Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи»). Концепция гарантийного государства представляет большой интерес с точки зрения ее роли в развитии евразийского движения, идеи основоположников которого сейчас приобретают популярность в российском обществе.

Герасимов Н.И., канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына.

П.И. Новгородцев и Е.В. Спекторский о политико-правовых аспектах теории анархизма

П.И. Новгородцев и Е.В. Спекторский никогда не сотрудничали, а были знакомы лишь заочно, но, несмотря на это обстоятельство, Е.В. Спекторского можно считать продолжателем идей П.И. Новгородцева, особенно в вопросе понимания и интерпретации леворадикальных теорий, в частности, анархизма.

Критика П.И. Новгородцева исходит из того, что анархизм противоречит сам себе в требовании абсолютной свободы, отрицающем сами основы общества. Кроме того, радикализм анархизма приводит к «прерыванию истории», что с необходимостью заставляет мыслить исторический процесс в категориях эсхатологии. Подробный историко-философский обзор П.И. Новгородцевым теории анархизма полностью соответствует предложенной П. Эльцбахером систематизации либертарных учений. Оригинальность критики анархизма, предпринятой

П.И. Новгородцевым, однако, состоит в сознательном игнорировании идеи радикализма, избегании её как того, что не удовлетворяет духу русской школы философии права, желанию в каждом акте критики следовать правилу подробного систематического анализа. Стоит признать, что сложно анализировать любую форму радикализма в силу противоречивости его природы. В этом отношении Е.В. Спекторский продолжает идеи своего старшего единомышленника. Он также приходит к идее противоречивости анархизма, но немного иным путём. Как и многие представители школы естественного права, он разрабатывает своё исследование, используя «генетический метод» – метод поиска корней происхождения тех или иных концепций. По Е.В. Спекторскому, история мира – вечное переплетение категорий естественного и социального. В древности в основе права лежала идея непосредственной социальности. Затем сквозь идею социальности стала изучаться природа, в первую очередь небесный свод. Организация созвездий – это продукт социоморфизма, взгляда на небо сквозь призму общественных отношений. Мифология древних людей – это отражение этой социальности. Что такое древнее право? Это понтификальное право – регулятив отношений между людьми и воображаемым миром богов. Созерцание идеального создало идею земного воплощения небесного идеала – утопию. Представители анархизма опирались на идею утопии, выраженную в форме морального радикализма, но считали, что наблюдаемая природа – предел естественного. Он не понимал, что наблюдаемая природа – это продукт социоморфизма. То, что анархизм называл естественным, в действительности было искусственным, дважды социальным. Правовое требование анархизма – воплощение этой утопии средством «очищения» всей общественной жизни от искусственного. Естественное право, обычное право, как, например, его понимает князь П.А. Кропоткин, не является естественным в собственном смысле слова. Непринятие радикализма – общая черта в изысканиях и П.И. Новгородцева, и Е.В. Спекторского. Философы права не хотели видеть в анархизме этико-эстетический жест, в отличие, например, от Н.А. Бердяева. Н.А. Бердяев, рассуждая об анархизме Л.Н. Толстого, совершенно верно отметил, что гениальный русский писатель «потребовал безумия в жизни» и «предложил рискнуть всем». Непринятие радикализма проявлялось ещё в том обстоятельстве, что П.И. Новгородцев был совершенно не знаком с сочинениями А.А. Борового, работавшего с ним в одном университете, на одном факультете и на одной кафедре. Между тем А.А. Боровой был одним из наиболее известных теоретиков анархизма начала XX века. Анализ политико-правовых аспектов теории анархизма, предпринятый П.И. Новгородцевым и Е.В. Спекторским, претендовал на то, чтобы быть критикой, но на деле таковой не оказался. Критические спекуляции мыслителей меньше всего критиковали именно анархизм, но в конечном итоге в них были высказаны более важные для интеллектуальной культуры России мысли.

Кийченко К.И., науч. сотр. кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Кризис общественно-политических идеалов как симптом исчерпания модерна

Характеризуя общественно-политическую и духовную специфику XX века, выдающийся философ и правовед П.И. Новгородцев писал: «Не мы одни, весь

мир переживает в наши дни величайший кризис правосознания. И самое важное и основное в этом кризисе есть то, что это – кризис неверия, кризис культуры, оторвавшейся от религии, кризис государства, отринувшего связь с церковью, кризис закона человеческого». Кризис этот во многом обусловлен тем, что «на повестку дня поставлена грандиозная программа внутреннего преобразования всей технической цивилизации, управления технической средой с точки зрения новых экологических, духовных, культурных приоритетов», а человек более не ощущает себя в роли субъекта, «со-участника» и «со-творца» Истории, действующего во имя достижения общественного идеала. Современный человек готов отказаться от любых идеалов во имя наслаждения благами прогресса. Это – симптом нашей эпохи, симптом глубочайшего духовного кризиса, нуждающегося в особом осмыслении. Кредо новой эпохи еще предстоит выработать, но осмысление современной культурной ситуации состоит в том, что конец XX и начало XXI века ознаменованы небывалым реваншем самых примитивных человеческих инстинктов и потребностей. Этот реванш предопределен небывалой свободой современного человека и его беспрецедентной технологической оснащённостью. Вся предыдущая история культуры, пожалуй, не знала подобной драмы. Мы сталкиваемся с очевидным парадоксом: научно-технический взлет в эпоху модерна, предопределивший коренные изменения в повседневной жизни, не только не привел к морально-нравственному прогрессу, но, вопреки чаяниям многих сциентистов, предопределил духовной регресс современной эпохи. Рост комфортности жизненных условий большинства людей не привел их к более комфортным душевным состояниям. Проблематизация будущего, обеспокоенность судьбами личного и общественного капитала, новейшими «глобальными» проблемами обнаруживают под собой извечную мятущуюся человеческую природу. Быть может, «дух, плененный материей», еще более уязвим перед тяготами и испытаниями, чем аскетический дух предшествующей эпохи. Как заметил Альберт Швейцер: «Мы сошли со столбовой дороги развития культуры, так как нам не свойственно задумываться над судьбами того, что принято называть культурой». Представляется, что «низкое» в современной культуре доминирует по причине более легкой его переводимости на язык любой этнической и социальной группы, что облегчает трансляцию и усвоение инокультурного опыта. Усвоение же образцов, моделей и ценностей «высокой» культуры требует слишком обширного «бэкграунда», которого чаще всего нет и не может быть у человека иного культурного ареала. Поэтому в современную эпоху глобальных культурных связей мы остро почувствовали контраст между легкостью и скоростью распространения разнообразных повседневных практик, произведений массового искусства и замкнутостью, локальностью, непрозрачностью «высокой» культуры. Долгосрочные последствия этих духовных трансформаций еще предстоит осмысливать культурологам, политологам, философам, но очевидно, что по-прежнему актуально звучит завет П.И. Новгородцева: «Человек жаждет абсолютного, и в мире относительных форм не находит прочного удовлетворения. В этом мире ему суждены вечные искания, суждена история как движение к бесконечной цели, как процесс постоянных перемен, а не эсхатология, не успокоение на последних вещах, на конечном блаженстве». И наступивший XXI век,

очевидно, будет веком поиска общественного идеала, которого неминуемо взывает душа человеческая.

Соловьёв А.В., канд. филос. наук, доц. кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Общественный идеал и война

Проблема общественного идеала привлекала П.И. Новгородцева на всем протяжении его творчества. Общественный идеал в трактовке Новгородцева представляет собой недостижимое стремление людей к справедливости, направленное в будущее. Общий контекст размышлений П.И. Новгородцева об общественном идеале позволяет считать, что он усматривал тесную связь законодательства и политики. Войну он рассматривал как атрибут жизни общества, как историческую данность. Мысли талантливого русского правоведа находят подтверждение в наше время. Правовое государство и демократия, являющиеся сегодня воплощением общественного идеала, далеко не всегда являются гарантиями мира. Общественному идеалу свойственна историчность. Пока в мире существуют не только демократии, но также иные режимы, которые еще больше подвержены конфликтам и войнам, общественный идеал (как бы он ни трактовался) не предполагает в ближайшем будущем отказ от вооруженных сил, полное разоружение и прекращение войн и военных конфликтов. Появляются новые типы войн: сетцентрические, ассиметричные, гибридные и т.п. Как найти решение проблемы соотношения общественного идеала и войны – это задача философов, правоведов, политологов и политиков.

Попов А.А., канд. филос. наук, ст. преп. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Роль П.И. Новгородцева в истории русской интеллигенции начала XX века

Работа П.И. Новгородцева «Об общественном идеале» была философским исследованием, в котором автор пришел к выводу, что в пределах исторического прогресса невозможно преодолеть противоречие между идеалом и действительностью. Он критиковал марксистов, которые верили в его осуществление при помощи классовой борьбы и социальной революции. Новгородцев был одним из организаторов первого сборника статей русской интеллигенции «Проблемы идеализма». Более того, он был его редактором, автором предисловия и одной из статей. Успех этого проекта вдохновил в 1909 году организаторов сборника «Вехи». В 1918 году Новгородцев принял участие в подготовке другого «эпохального» для русской интеллигенции сборника статей: «Из глубины». Всю историю отечественной интеллигенции XX века можно рассматривать как историю выхода в свет многочисленных сборников статей: от «Проблем идеализма» (1902 г.) и до «Из-под глыб» (1974 г.). В сборниках Новгородцев защищал принципы этического индивидуализма и неотчуждаемости прав человека. В России интеллигенция не сумела осознать, что нравственная основа социализма, которая декларировалась как уважение к человеческой личности, есть начало либеральное, а не социалистическое. Антигосударственное отщепенство интеллигенции – это есть результат влияния социалистических и анархических учений, которое должно быть устранено.

Пономарев В.Н., канд. филос. наук, доц. кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Философские воззрения П.И. Новгородцева: личность и государство

П.И. Новгородцев разделял идею Канта о сверхэмпирической природе права, происхождении права из абсолютного начала личности. Вместе с тем он говорил о необходимости метафизических построений, поскольку человек «жаждет абсолютного». Ученый также высоко ценил концепцию права Гегеля, показавшего, как принцип Канта действует в жизни и каким образом право в своей метафизической сущности снимает абсолютное различие личностей и выражает сверхэмпирическое их единство. П.И. Новгородцев провозглашал необходимость идейного синтеза Канта и Гегеля. Однако ученый интересен, прежде всего, тем, что внес в известную концепцию естественного права значимые изменения. Он упрекал Канта в чрезмерном противопоставлении сверхэмпирической сущности права и его применения в опыте, «мире явлений». Глубоким заблуждением П.И. Новгородцев считал концепцию Гегеля о развитии общественных форм человеческой жизни, ведущих человека к совершенству, построению «земного рая». Суть ошибки кроется в том, что возможная гармония между личностью и государством достигается слишком просто, так как предельно упрощена сущность человека. Оригинальность философского мышления П.И. Новгородцева состоит в глубокой разработке проблемы личности и гармоничного соотношения личности и государства. Проблема личности, считал мыслитель, коренится не в сфере социальных отношений, а в глубинах собственного сознания, в вопросе о «самостоятельном значении нравственного начала». По мнению П.И. Новгородцева, «это вечные основы морального сознания и прежде всего – принцип личности и ее безусловного значения». Личность для П.И. Новгородцева оказывается той онтологической опорой, с помощью которой он пытается решить проблемы человеческого бытия. Разум, по мнению ученого, выступает единственным источником идеи должного, представляя собой факт «чистого сознания», независимого от исторической необходимости. Отсюда разумное начало в личности есть свойственная ей автономная нравственная идея, не связанная с конкретным содержанием и существующая только в личностном сознании. По существу, П.И. Новгородцев отказывается от формального правосознания в пользу религиозно-метафизического понимания взаимоотношения личности и государства, предлагая поставить «на место автономной морали теонормную мораль и на место демократии, народовластия, – агиократию, власть святынь».

Бобылева Д.Ю., аспирантка кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва.

Русская философия права в работах Анджея Валицкого

Анджей Валицкий (р. 1930) – всемирно известный польский академик, историк русской философской и политической мысли, автор множества работ и энциклопедических статей, лауреат Премии Бальцана (1998 г.). Специфика исследовательского метода А. Валицкого состоит в том, что автор рассматривает историю русской философии как «поток идей», как единство в многообразии, в котором выделяются различные течения, как религиозные, так и нерелигиоз-

ные, рационалистические. Работа Анджея Валицкого «Legal Philosophies of Russian Liberalism» (1987 г.), в 2012 году опубликованная на русском языке, – одна из первых зарубежных работ, посвященных проблематике отечественной философии права. Русская политическая философия представляет для А. Валицкого особый предмет исследовательского интереса. Анализируя творчество П.И. Новгородцева, Валицкий заостряет внимание на концепции идеалистического либерализма и трактовках таких понятий, как «суверенитет» и «естественное право», а также разбирает полемику между П.И. Новгородцевым, Б.Н. Чичериным и Л.И. Петражицким. А. Валицкий не находит собственное творчество П.И. Новгородцева новаторским для своего времени, но при этом высоко оценивает его заслуги как историка политико-правовой мысли и систематизатора философско-правовых идей.

*М.А. Маслин, д-р филос. наук, проф., Д.Ю. Бобылева, асп.
МГУ имени М.В. Ломоносова*

УДК 1:378(470.315)
ББК 873:74.48(2)

**«МУДРОСТЬ – ЭТО САМАЯ ТОЧНАЯ ИЗ НАУК»:
ГОД АРИСТОТЕЛЯ В ИВАНОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
ЭНЕРГЕТИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

«Мудрость – это самая точная из наук» – этими словами Аристотеля организаторы обозначили тему студенческой научной конференции, прошедшей в Ивановском государственном энергетическом университете 24 ноября 2016 года. Конференция была посвящена 2400-летию со дня рождения выдающегося древнегреческого философа, в честь юбилея которого 2016 год был объявлен ЮНЕСКО «Годом Аристотеля». Так студенты и преподаватели ИГЭУ отметили эту знаменательную дату.

Проведение студенческих философских конференций – не только давняя традиция, но и один из важнейших проектов Соловьёвского семинара – Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва, действующего в ИГЭУ с 1999 года. В уходящем 2016 году аристотелевская конференция стала четвертым студенческим философским событием. Предшествующие три конференции были посвящены философии жизни В.В. Розанова, философскому и поэтическому наследию В.С. Соловьёва и философским аспектам творчества А.П. Чехова. Обзоры этих мероприятий были опубликованы на университетском сайте (<http://ispu.ru/node/15087>, <http://ispu.ru/node/15095>, <http://ispu.ru/node/15079>).

Конференция была организована преподавателями кафедры истории и философии профессором М.В. Максимовым и доцентом Л.М. Максимовой. В ней

приняли участие студенты и магистранты электроэнергетического и теплоэнергетического факультетов.

Открывая конференцию, канд. филос. наук, доцент Л.М. Максимова отметила выдающуюся роль Аристотеля в развитии философской мысли, научного познания и, в целом, интеллектуальной культуры человечества. Она подчеркнула важность ознакомления студентов с наследием Аристотеля, являющегося, наряду с Платоном, основателем европейской философии.

В приветственном слове, обращенном к участникам конференции, д-р филос. наук, профессор М.В. Максимов обратил внимание на вклад Аристотеля в развитие важнейших разделов философского знания – онтологии, гносеологии, аксиологии, этики, социальной философии, на специфику рецепции античного философского наследия в России и Западной Европе. Он отметил глубокий интерес русских философов к сочинениям Аристотеля, сославшись на признание В.В. Розанова, замечательного русского философа и одного из переводчиков «Метафизики» Аристотеля, который писал: «И до сих пор я думаю, что Аристотель – никем незаменим. Его определения *вещей, понятий*, всякого рода именно *категорий*, физических и духовных, без коих невозможно никакое философствование, превосходны и ... восхитительны»¹. К трудам Аристотеля обращался и В.С. Соловьев, как в своих сочинениях, так и в лекционных курсах по истории философии в Московском и Санкт-Петербургском университетах.

Философия становится ближе и понятней, когда обращаешься к сочинениям ее выдающихся творцов. Такова и философия Аристотеля, заявившего, что «мудрость – это самая точная из наук». Редко кто из «технарей» не относится со скепсисом к такой характеристике философии, провозглашающей и утверждающей своим бытием любовь к мудрости. Над этой аристотелевской формулировкой и было предложено поразмышлять студентам, и не просто поразмышлять, а найти в сочинениях великого грека обоснование этой позиции и сопоставить с ней свои знания и убеждения. Результаты этой непростой мыслительной работы были доложены на конференции.

Тема первого доклада – «Платон мне друг, но истина дороже»: о чем спорил ученик с учителем (критика Аристотелем платоновского учения об идеях)». Его автор Джульетта Читанава (2-26) дала великолепный анализ новых подходов Аристотеля – ученика Платона – к трактовке проблем бытия. Докладчица блестяще ответила на вопрос, как живет и развивается философия, утверждая, что способом ее бытия является постоянный диалог.

Доклад Ивана Ковалева (2-26) «Мудрость – это самая точная из наук» был посвящен рассмотрению представлений Аристотеля о соотношении философии и науки. Он вызвал неподдельный интерес слушателей: кто же не задавал – и явно – преподавателям философии, и тайно – самому себе – вопрос о том, нужна ли философия. Мы, например, слышим этот вопрос каждый раз, когда начинаем читать лекции по философии. Приходится отвечать, но на этот раз нашим помощником стал студент, блестяще представивший взгляды Аристотеля на творчество,

¹ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2001. С. 9.

искусство, науку и философию и указавший на глубочайшее родство теоретического и философского знаний. И никто не оспорил выводов докладчика, хотя вопросов и реплик было много: все науки необходимы, но философия – лучшая, ибо только она свободна.

В сочинениях Аристотеля часто встречаются фразы, ставшие крылатыми. Одна из них – «человек есть политическое животное». Что такое *политическое* для древнего грека, кто такой человек как *нравственное* существо и почему государство должно быть устроено так, чтобы люди жили счастливо, чтобы деятельность души находилась в соответствии с настоящей добродетелью, – на такие, скажем прямо, весьма актуальные вопросы, родившиеся при чтении «Никомаховой этики» – бессмертной книги Аристотеля, были даны ответы в докладе Егора Зюзина (2-26) «Этика Аристотеля».

Тема человека как нравственного и политического существа была продолжена в докладе Никиты Мараракина (2-28) «Учение Аристотеля о добродетелях». Докладчик продемонстрировал не только знание текстов Аристотеля, прежде всего его сочинения «Никомахова этика», но и трудов отечественных и зарубежных авторов – В.Ф. Асмуса, А.Н. Чанышева (профессоров МГУ имени М.В. Ломоносова), британского логика, математика и историка философии Б. Рассела. В центре внимания докладчика оказались важнейшие понятия аристотелевской этики – душа человека и ее структура, рассудок, практический и теоретический разум, этические и дианоэтические добродетели. Докладчиком донесено до слушателей самое главное: лишь тот полностью добродетелен, кто стремится к мудрости, кто любит ее, то есть – философ. Тема важнейшего учения Аристотеля – учения о золотой середине, о необходимости баланса между крайностями – была представлена докладчиком в диалоге с аудиторией, что, безусловно, оживило доклад и стало явным свидетельством ораторского мастерства докладчика.

Завершающий доклад конференции «Аристотель как ученый и изобретатель», представленный Александром Барановым (1-4м), был сопровожден интересным видеорядом – фотоснимками экспонатов, находящихся в Музее Аристотеля в Стагире – родине мыслителя.

Конференция проходила в Гуманитарном центре ИГЭУ. Зал был полон. Интерес слушателей к проблемам, рассмотренным в докладах, был огромным. Об этом свидетельствовали многочисленные вопросы, реплики и выступления. В дискуссиях, разворачивавшихся после каждого доклада, приняли участие студенты и магистранты Валерия Гусева, Иван Ковалев, Валентина Молодкина, Алексей Тарасов, Никита Мараракин, Антон Соколов, Кристина Болотова, Александр Баранов, Юлия Володина, Джульетта Чинанава, Сергей Седов.

Оценивая конференцию, один из студентов, Иван Ковалев, отметил, что это событие надолго останется в его памяти. Никита Мараракин признался, что чтение Аристотеля позволило ему найти ответы на давно волновавшие вопросы.

Мы думаем, что все это свидетельствует о бессмертии философских идей.

*Д-р филос. наук, проф. М.В. Максимов,
канд. филос. наук, доц. Л.М. Максимова
ИГЭУ имени В.И. Ленина*

УКАЗАТЕЛЬ СОДЕРЖАНИЯ ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» ЗА 2016 ГОД

К 15-ЛЕТИЮ ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Приветствия по случаю 15-летия
журнала «Соловьевские исследования».....2(50)

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Аляев Г.Е. Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва
в восприятии и творчестве позднего С. Франка.....2(50)

Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и европейский эзотеризм:
Проблема источников.....2(50)

Данилова И.Л. Владимир Соловьев и Эммануил Сведенборг3(51)

Дзема А.И. «Век отчаяния» в оценках Вл. Соловьёва3(51)

Козловская Н.В., Сергеева Е.В. Философский термин византизм
в трудах К.Н. Леонтьева и В.С. Соловьёва3(51)

Козырев А.П. По следам соловьевского «антихриста».....2(50)

Красицки Я. «Знамение». Второе путешествие В. Соловьёва в Египет.....2(50)

Максимов М.В. «Соловьевские исследования» –
журнал русской философии.....2(50)

Медоваров М.В. Галлюцинация или несовершенство?
Журнал «Русское обозрение» и забытый спор Вл.С. Соловьёва
и С.Н. Трубецкого.....2(50)

Мелих Ю.Б. Между преображением и пересозданием реальности.
О свободном творчестве у Вл. Соловьёва3(51)

Назарова О. Новейшие рецепции творчества Вл. Соловьёва
в Германии: Петер Элен3(51)

Nemeth T. Solovyov's Crisis and Positivism in the Late Imperial Russia.....2(50)

Павлюченков Н.Н. Развитие идеи «цельного знания» в русской
философии (И.В. Киреевский, В.С. Соловьёв, П.А. Флоренский).....2(50)

Роцинский С.Б. «Занесший золотой меч над временем»3(51)

Рычков А.Л. Соловьёвская тема русского зарубежья: Вл. Соловьёв
и его последователи в библиотеке-коллекции Н.М. Зернова3(51)

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Амелина Е.М. Русские мыслители о славянском единстве.....1(49)

Артамошкина Л.Е. Понятие «энтелехия» в герменевтике
культуры: Г. Шпет и В. Пиндер (к истории немецко-русских
идейных связей 1920-х гг.)3(51)

Бердникова А.Ю. Русский символизм и неолейбницианство (на примере идейных исканий В.Я. Брюсова)	3(51)
Garziano Svetlana. La pensée autobiographique dans l'oeuvre d'Henri Bergson, de Lev Ėstov et de Nikolaj Berdjaev	3(51)
Димитрова Н.И. Антропологический поворот в западноевропейском богословии второй половины XX века и богочеловеческие мотивы русской религиозной философии	3(51)
Едошина И.А. Смысл и функции заголовочного текста книги «Столп и утверждение Истины» свящ. П.А. Флоренского	4(52)
Ермичев А.А. Об Алексее Александровиче Козлове – нигилисте, который раскаялся	3(51)
Замараева Е.И. Нация и национализм в философии евразийства	4(52)
Моисеев В.И. Философия неовсединства: квантовая метафизика абсолютного	3(51)
Скороходова С.И. Азия в русской философии XIX века	1(49)
Шмаков В.В. Идея церкви в философии и социальной антропологии С.Л. Франка	4(52)

РУССКИЕ ФИЛОСОФЫ О СМЫСЛЕ ВОЙНЫ

Гачева А.Г. «Почему мир не мир?». Образ войны в философии русского космизма	1(49)
Дзема А.И. Война и подвиг как объект размышлений в русской религиозной философии: Евгений Николаевич Трубецкой	1(49)
Треушников И.А. Смысл войны: диалог представителей философии всеединства периода Первой мировой войны	1(49)
Тимофеев А.И. Николай Бердяев: человечность и война	1(49)
Роцинский С.Б. Религиозно-философское оправдание «готовности убивать и умирать» в учении И.А. Ильина	1(49)
Чекер Н.В. И.А. Ильин: смысл войны	1(49)
Сидорин В.В. Русские философы о смысле войны: <i>persona in bello</i>	1(49)

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

Гарциано С.А. Вл. Соловьев и русская классика в эмигрантской литературно-философской критике	2(50)
Едошина И.А. Незавершенная поэма П.А. Флоренского «Святой Владимир»: контексты, смыслы и поэтика	2(50)
Кибальник С.А. Достоевский в круге чтения и художественных трансформациях М.А. Волошина	4(52)
Матвеева И.Ю. Дискуссии о христианском искусстве в романе Л.Н. Толстого «Анна Каренина»	4(52)
Саушкин П.С. О влиянии философии В.С. Соловьева на мировоззрение и творчество Ю.К. Балтрушайтиса	1(49)

Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А. «Концептуальная филология» А.Ф. Лосева (о тезисах по терминологии 1980-х годов).....	4(52)
Титаренко С.Д. Метафизика vs поэтика: «весть о сущем» у Вл. Соловьева и Вяч. Иванова.....	2(50)
Титаренко С.Д. Феноменология чтения и проблема понимания: Вяч. Иванов в эстетическом сознании М. Волошина и А. Блока в 1900-е годы.....	4(52)
Троицкий В.П. К характеристике философского языка А.Ф. Лосева.....	4(52)

ШАРЛЬ БОДЛЕР В РОССИИ: к 195-летию со дня рождения

Таганов А.Н. Бодлеровские отзвуки в русской литературе конца XIX – начала XX века	1(49)
Тимашева О.В. Реплики и комментарии к модели «русского Бодлера».....	1(49)
Фонова Е.Г. Бодлер в контексте русского символизма.....	1(49)
Фокин С.Л. Николай Гумилев и Шарль Бодлер. Статья первая.....	1(49)
Максимова Т.М. «Цветы зла» и «Стихотворения в прозе»: проблема преемственности и развития образов и мотивов в творчестве Шарля Бодлера.....	1(49)

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его источники	4(52)
---	-------

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Ворочай В.В. Третьи Международные чтения по истории русской философии	3(51)
Малинов А.В. Информационный ресурс «Русская философия: история, источники, исследования»	3(51)
Маслин М.А., Бобылева Д.Е. Всероссийская научная конференция «Философия права в России (к 150-летию со дня рождения П.И. Новгородцева)»	4(52)
Максимов М.В., Максимова Л.М. «Мудрость – это самая точная из наук»: Год Аристотеля в Ивановском государственном энергетическом университете.....	4(52)

ПУБЛИКАЦИИ

Бобров Е.А. Алексей Александрович Козлов. Подготовка публикации и вступ. статья А.А. Ермичева.....	3(51)
--	-------

- Лосев А.Ф.** Основные теоретико-литературные категории в системе; Специфика терминологии в «Тимее» Платона (в связи с защитой Т. Бородай 6. 05. <19>83); Основные категории языкознания; О применении общенаучных понятий в языкознании. Доклад на Ленинских чтениях 11 апреля 1986; Условия возможности определять понятие языкового знака. *Подготовка публикации и примечания Е.А. Тахо-Годи*4(52)
- Лосев А.Ф.** Учение Аристотеля о трагическом мифе. *Публикация В.П. Троицкого*.....4(52)

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Авдейчик Л.А.** Рецензия на монографию С. Корычанковой «Лексико-семантическое оформление философски значимых образов в поэзии В.С. Соловьёва» (Врно: Masarykova univerzita, 2013. 201 с.).....4(52)
- Крохина Н.П.** Вл. Соловьёв о литературе (о книге Н.Г. Юриной «Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие»).....4(52)

ПОЗДРАВЛЕНИЯ ЮБИЛЯРАМ

- 75 лет** Николаю Всеволодовичу Котрелеву.....1(49)
- 75 лет** Станиславу Борисовичу Роцинскому.....1(49)
- 80 лет** Александру Александровичу Ермичеву.....3(51)
- 60 лет** Игорю Ивановичу Евлампиеву.....3(51)

IN MEMORIAM

- Козырев А.П.** Памяти священника и профессора Патрика де Лобье.....1(49)
- Максимов М.В.** Беспокойное сердце, отданное служению Богу: Памяти Патрика де Лобье1(49)

Сост. Л.М. Максимова

В выпуске 3(51) журнала «Соловьёвские исследования» за 2016 год в «Содержании» по техническим причинам выпущены подзаголовок статьи А.А. Ермичева, а также фамилия автора и название публикации, подготовленной А.А. Ермичевым. В оглавлении номера в разделе «История русской философии» нужно читать так:

- Ермичев А.А.** Об Алексее Александровиче Козлове, нигилисте, который раскаялся... (вступительные замечания к публикации воспоминаний Е.А. Боброва о А.А. Козлове).....108
- Бобров Е.А.** Алексей Александрович Козлов.....113
- Редакция приносит извинения читателям.*

НАШИ АВТОРЫ

- Кибальник**
Сергей Акимович
д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник
Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: kibalnik007@mail.ru
- Титаренко**
Светлана Дмитриевна
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры истории
русской литературы филологического факультета
Санкт-Петербургского государственного университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: svet_titarenko@mail.ru
- Матвеева**
Инга Юрьевна
канд. филол. наук, доцент, доцент кафедры литературы
и искусства Российского государственного института
сценических искусств,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com
- Тахо-Годи**
Аза Алибековна
д-р филол. наук, профессор, профессор кафедры
филологии филологического факультета МГУ
имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: aflosev@yandex.ru
- Тахо-Годи**
Елена Аркадьевна
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры истории
русской литературы филологического факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова; заведующая отделом
«Изучения наследия А.Ф. Лосева и мемориально-
выставочной работы» Библиотеки истории русской
философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru
- Троицкий**
Виктор Петрович
старший научный сотрудник научного отдела Библио-
теки истории русской философии и культуры
«Дом А.Ф. Лосева», г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vicetro10.11@mail.ru
- Евлампиев**
Игорь Иванович
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры
русской философии и культуры Санкт-Петербургского
государственного университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Едошина**
Ирина Анатольевна
д-р культурологии, профессор, профессор кафедры
истории Костромского государственного университета,
г. Кострома, Российская Федерация.
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

- Замараева**
Елена Ивановна
канд. филос. наук, доцент, доцент департамента «Социология» Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru
- Шмаков**
Владимир Владимирович
бакалавр социологии, магистр религиоведения, аспирант кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: Vshm1992@yandex.ru.
- Авдейчик**
Людмила Леонидовна
канд. филол. наук, доцент, доцент кафедры литературно-художественной критики Белорусского государственного университета, г. Минск, Республика Беларусь.
E-mail: milar25@gmail.com
- Крохина**
Надежда Павловна
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры культурологии и литературы Шуйского филиала Ивановского государственного университета, г. Шуя, Российская Федерация.
E-mail: nadin.kro@mail.ru
- Маслин**
Михаил Александрович
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: mmaslin@yandex.ru
- Бобылёва**
Дарья Юрьевна
аспирантка кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: daria_november@mail.ru
- Максимов**
Михаил Викторович
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Максимова**
Лариса Михайловна
канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета, отв. секретарь редколлегии журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)
т. (4932) 26-97-70
(4932) 26-98-57
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор
Максимов Михаил Викторович,
д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

On «Solovyov Studies» journal

«Solovyov Studies» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

«Solovyov Studies» journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Russian Research Educational Centre of Solovyev's Heritage

(The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзывы научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования в квадратных скобках, например [1, с. 15] –

первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2016. Вып. 4(52)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 2.12.2016. Дата выхода в свет 15.12.2016.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 17,56. Уч.-изд. л. 18,25.
Тираж 150 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.