

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное автономное образовательное  
учреждение высшего образования  
«Самарский национальный исследовательский университет  
имени академика С. П. Королёва»  
(Самарский университет)  
Социально-гуманитарный институт

## **История. Семиотика. Культура**

Сборник материалов  
Международной научной конференции,  
посвящённой  
200-летию Фёдора Михайловича Достоевского и  
150-летию Сергея Николаевича Булгакова  
(Самара, 22-23 октября 2021 г.)

Самара  
2021

УДК 9+008+1  
ББК 63.3+71+87  
И 907

Авторы:

*Н.А. Балаклеец, Е.П. Барина, А.Э. Бахметьев, В.Ю. Быстрыков, О.Б. Воробьева, С.В. Воробьева, Н.А. Гильмутдинова, В.Ю. Даренский, И.В. Демин, С.И. Журавлев, Г.В. Заломкина, П.С. Кабытов, С.Г. Казанцева, Г.Ю. Карпенко, И.В. Каспаров, В.В. Качанова, И.И. Комиссаров, В.А. Конев, С.Н. Кочеров, С.А. Кудрина, М.И. Леонов, О.Б. Леонтьева, С.А. Лишаев, А.И. Лойко, Е.А. Нагорнов, А.А. Наурханова, А.Н. Огнев, Т.А. Осипова, Д.А. Родионов, В.С. Сайганова, Н.Ф. Свобода, Е.Н. Сергеева, А.Е. Сериков, К.А. Сундукова, Г.А. Трафимова, О.А. Устинов, В.Т. Фаритов, А.Н. Фатенков, Т.В. Филатов, Е.Н. Фозилзода, В.В. Ходыкин, Л.Л. Чекалов, Е.Д. Шетулова, Е.А. Щепалина, А.В. Яркеев.*

Рецензенты:

*доктор философских наук, профессор Р.И. Таллер  
доктор философских наук, профессор Т.Н. Соснина*

**И 907 История. Семиотика. Культура:** сборник материалов Международной научной конференции, посвящённой 200-летию Фёдора Михайловича Достоевского и 150-летию Сергея Николаевича Булгакова / отв. ред. И.В. Демин. – Самара: Самар. гуманит. акад., 2021. – 280 с.

**ISBN 978-5-98996-251-8**

В сборнике представлены материалы Международной научной конференции «История. Семиотика. Культура», прошедшей 22-23 октября 2021 года в Самарском университете. Рассматриваются различные аспекты литературного и философского наследия Ф.М. Достоевского и С.Н. Булгакова.

Издание ориентировано на исследователей, занятых проблемами истории русской литературы, философской и общественной мысли, а также теории и методологии социально-гуманитарного познания.

*Статьи публикуются в авторской редакции*

*Издание подготовлено при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ».*

УДК 9+008+1  
ББК 63.3+71+87

**ISBN 978-5-98996-251-8**

© Авторы, 2021  
© Самарский университет, 2021

## Содержание

<b>Предисловие</b> .....	5
<b>Раздел 1. Литературное и философское наследие Ф.М. Достоевского в контексте истории русской общественной мысли</b> .....	7
<i>Балаклеец Н.А.</i> Толстой и Клаузевиц: семантические параллели.....	7
<i>Быстрыков В.Ю.</i> «Евразийская» традиция в истории русской историко-философской мысли.....	14
<i>Даренский В.Ю.</i> Политическая философия в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского .....	20
<i>Кабытов П.С., Барина Е.П.</i> Размышления М.М. Богословского о церкви и религии .....	28
<i>Казанцева С.Г.</i> «Бедные люди» в Самаре: вчера и сегодня.....	35
<i>Кудрина С.А.</i> Откровение «русского прогрессиста»: прикосновение любви	42
<i>Лишаев С.А.</i> На руинах гуманизма. Институт семьи и логика дробления	45
<i>Леонов М.И.</i> Общество и человек будущего русских социалистов.....	57
<i>Леонтьева О.Б.</i> «Дитя Достоевского»: к истории становления мировоззрения Н.А. Бердяева .....	64
<i>Наурханова А.А.</i> Психастенический дискурс и «модель психического» в творчестве Ф.М. Достоевского.....	71
<i>Графимова Г.А.</i> Социальные типы личности в творчестве Ф.М. Достоевского.....	75
<i>Ходыкин В.В.</i> Метафизические основания отечественной рефлексии (на примере творчества Ф.М. Достоевского).....	80
<i>Яркеев А.В.</i> «Легенда о Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевского: между политической теологией и биополитикой.....	88
<b>Раздел 2. Мировое значение художественной прозы Ф.М. Достоевского: рецепции и влияния</b> .....	95
<i>Гильмутдинова Н.А.</i> Достоевский и Гессе: точки схождения.....	95
<i>Заломкина Г.В.</i> Травестия образа Достоевского в романе В. Пелевина «t».....	99
<i>Карпенко Г.Ю.</i> «Антропологическая развилка»? Ф.М. Достоевский, И.С. Тургенев, И.А. Бунин и С.Н. Булгаков о «споткнувшемся человеке».....	104
<i>Качанова В.В., Сергеева Е.Н.</i> Суд памяти, или Опыт переосмысления «Преступления и наказания» в «Авиаторе» Е. Водолазкина.....	111
<i>Лойко А.И.</i> Достоевский и европейская культура.....	117
<i>Осипова Т.А.</i> Концепт «Россия» в творчестве Ф.М. Достоевского.....	122
<i>Сундукова К.А.</i> Ф.М. Достоевский: у истоков мнемонического повествовательного метода.....	127
<i>Фаритов В.Т., Демин И.В.</i> Трансгрессивные феномены в романе Ф.М. Достоевского «Бесы»: семиотика разврата .....	134

<i>Фатенков А.Н.</i> «Бесы» Достоевского и подноготная пандемии	144
<i>Фозилзода Е.Н.</i> Психологизм Ф.М. Достоевского в рассказе «Кроткая».....	150
<i>Филатов Т.В.</i> Смерть Ф.М. Достоевского: экзистенциальный аспект.....	153
<b>Раздел 3. Сергей Николаевич Булгаков и русская религиозно-философская традиция</b> .....	159
<i>Бахметьев А.Э.</i> Теологические основания интуитивного познания как превращенной формы метафизики .....	159
<i>Воробьева С.В., Сайганова В.С.</i> Государственность и русская интеллигенция: эпистемологический подход С.Н. Булгакова.....	165
<i>Демин И.В.</i> Понятие собственности в русской философской мысли первой трети XX в. (И.А. Ильин и С.Н. Булгаков).....	172
<i>Комиссаров И.И.</i> Проблема общественного прогресса в работе Булгакова «Основные проблемы теории прогресса».....	180
<i>Конев В.А.</i> Проблема определение «Я» (Размышление над одним из тезисов С.Н. Булгакова).....	185
<i>Кочеров С.Н.</i> Русская идея в понимании Ф.М. Достоевского и С.Н. Булгакова: религиозно-социальная утопия или проект «симфонии культур»?.....	193
<i>Нагорнов Е.А., Каспаров И.В.</i> «Философия хозяйства» С.Н. Булгакова как форма активистского мироотношения.....	120
<i>Огнев А.Н.</i> Диалектика бытия и мышления в ономатическом эссенциализме С.Н. Булгакова.....	206
<i>Родионов Д.А.</i> Сравнительный анализ понимания сущности техники в работах П.К. Энгельмейера и С.Н. Булгакова.....	216
<i>Устинов О.А.</i> Идея «второго Абсолюта» и религиозно-философские искания С.Н. Булгакова.....	221
<i>Фаритов В.Т.</i> От Гегеля к Булгакову: русская философская мысль в поисках новых горизонтов.....	227
<i>Шетулова Е.Д.</i> Концепции «христианского социализма» в русской и латиноамериканской философии.....	240
<i>Щепалина Е.А.</i> С.Н. Булгаков и протопресвитер Александр Шмеман о евхаристическом служении: литературоведческий взгляд.....	249
<b>Приложение</b> .....	255
<i>Журавлев С.И.</i> О красивых женщинах, атомной бомбе и военных преступлениях.....	255
<i>Сериков А.Е.</i> Некоторые основания сравнения различных подходов к пониманию грамматики языка.....	259
<i>Свобода Н.Ф., Воробьева О.Б.</i> Достоевский: экзистенциальный поиск, экзистенциальный ответ?!.....	267
<i>Чекалов Л.Л.</i> Некоторые особенности функционирования сознания и различные способы построения семиотических систем.....	270
<b>Сведения об авторах</b> .....	277

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Всемирное значение творчества Фёдора Михайловича Достоевского было очевидно уже многим современникам русского писателя, однако в полной мере масштаб его литературного и философского дарования стал ясен последующим поколениям. Едва ли можно найти такую область философской и социально-гуманитарной мысли, в которой прямо или косвенно не сказалось бы влияние Достоевского. Речь идёт как о *вопросах*, которые были поставлены, продуманы и прочувствованы русским писателем, так и об *ответах*, которые были им даны.

Пожалуй, лучше всего значение Достоевского для отечественной философской мысли раскрыл в своем фундаментальном труде Василий Васильевич Зеньковский: «Философское творчество Достоевского, в его наиболее глубоких вдохновениях, касалось лишь “философии духа”, но зато в этой области оно достигало чисто исключительной значительности. Антропология, этика, историософия, проблема теодицеи – все это трактуется Достоевским остро и глубоко. Для русской (только ли для русской?) мысли Достоевский дал чрезвычайно много – недаром последующие поколения мыслителей в огромном большинстве своем связывали свое творчество с Достоевским»<sup>1</sup>.

Духовные искания «Серебряного века» русской культуры во многом были инспирированы творчеством Фёдора Михайловича Достоевского.

К литературному наследию Достоевского обращались наиболее выдающиеся представители русского религиозно-философского Ренессанса начала XX в.: Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, Л.И. Шестов.

Сергею Николаевичу Булгакову, 150-летний юбилей которого Россия отмечает в этом году, принадлежит особое место в контексте инспирированной Достоевским традиции русского философского мышления. Из всех представителей русского религиозно-философского Ренессанса одному только Булгакову принадлежит заслуга разработки целостного философско-богословского учения о хозяйственной жизни. При этом философия хозяйства Булгакова, будучи тесно связанной с этикой, философией языка, философией религии, не является всего лишь экстраполяцией фундаментальных метафизических принципов на область экономики. Разработанное русским философом учение о труде, богатстве, собственности уже более ста лет вызывает живой отклик и интерес со стороны философов, богословов, экономистов, социальных теоретиков.

В сборник Третьей международной научной конференции «История. Семиотика. Культура»<sup>2</sup>, посвящённой 200-летию Фёдора Михайловича Достоевского и 150-летию Сергея Николаевича Булгакова, вошли статьи, раскрывающие

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 416.

<sup>2</sup> Первая Всероссийская научная конференция «История. Семиотика. Культура» состоялась 17-18 ноября 2017 г.; Вторая международная научная конференция, посвящённая 250-летию Фридриха Шлейермахера, прошла 23-24 ноября 2018 г. Обе конференции проводились на базе Самарского университета.

различные аспекты истории русской философии и литературы второй половины XIX – начала XX вв.

В первый раздел сборника вошли преимущественно исторические и историко-философские статьи, раскрывающие значение литературного наследия Фёдора Михайловича Достоевского в контексте русской общественной мысли XX и начала XXI в.

Во втором разделе представлены преимущественно литературоведческие статьи, в которых рассматриваются различные аспекты поэтики, мировоззрения, жизненного и творческого пути Достоевского.

Наконец, третий раздел сборника посвящён осмыслению философского наследия Сергея Николаевича Булгакова. Историософия и софиология, религиозная антропология и философия хозяйства, политико-правовые воззрения Булгакова и проблема «христианского социализма» – вот лишь некоторые вопросы, затронутые авторами представленных в сборнике статей.

*И.В. Демин*

**Раздел 1.**  
**ЛИТЕРАТУРНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ**  
**НАСЛЕДИЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО**  
**В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ**

**Толстой и Клаузевиц: семантические параллели**

**Балаклеец Н.А., Самара**

канд. филос. наук, доцент кафедры философии  
и социально-гуманитарных наук,  
Самарский государственный технический университет

*В статье выявляются семантические параллели между фундаментальными текстами, посвященными феномену войны, – романом Л.Н. Толстого «Война и мир» и трактатом К. фон Клаузевица «О войне». Несмотря на жанровые и стилистические различия, которые обнаруживают названные работы, в них содержатся богатые философские импликации, позволяющие провести их сравнительное исследование. Обе работы объединяют размышления о сущности войны, ее значении для социальной жизни, осмысление ее пространственных и временных характеристик, роли личности и армии на войне.*

*Ключевые слова: война, военная теория, философия войны, политика, Толстой, Клаузевиц.*

**N.A. Balakleets, Samara**

**Tolstoy and Clausewitz: semantic parallels**

This article explicates semantic parallels between the fundamental texts devoted to the phenomenon of war – the novel *War and Peace* by Leo Tolstoy and Carl von Clausewitz's treatise *On War*. Despite the genre and stylistic differences that reveal the named works, they contain rich philosophical implications that allow for their comparative study. Both works contain reflections on the essence of war, its significance for social life, understanding its spatial and temporal characteristics, the role of the individual and the army in war.

*Keywords: war, military theory, philosophy of war, politics, Tolstoy, Clausewitz.*

Феномен войны, исполненный непредсказуемости и переводящий человеческое существование из повседневного жизненного мира в модус смертельного риска, в различные эпохи привлекал внимание как представителей академической науки, так и деятелей культуры и искусства. Одними из знаковых авторов, оставивших свои размышления о природе и причинах войны, ее роли в социальной жизни, пространственно-временных характеристиках, роли отдельной личности на войне, являются Л.Н. Толстой и К. фон Клаузевиц. В зарубежной ис-

следовательской литературе уже существуют прецеденты сравнения столь разных по стилю и жанру произведений, какими являются роман Толстого «Война и мир» и трактат Клаузевица «О войне» («Vom Kriege»), представления результатов вдумчивого чтения хрестоматийного романа-эпопеи через призму идей прусского военного теоретика. Вместе с тем экспликация клаузевицевских идей в тексте «Войны и мира», как и дискуссионные размышления на тему «Читал ли Толстой Клаузевица?», до сих пор не находят должного отражения в работах российских ученых.

Примечательно, что фамилия Клаузевица присутствует на одной из страниц романа – в одном из эпизодов третьего тома ему принадлежит реплика в диалоге с Вольцогеном – другим прусским офицером на службе российской армии во время кампании 1812 года, – и именно этот эпизод послужил отправной точкой для ряда исследований, в которых осуществляется сопоставление теоретических идей русского писателя и прусского теоретика войны ([10, p. 40], [11, p. 140], [12, S. 79-80]). Приведем этот небольшой диалог, в котором Клаузевицу принадлежит вторая реплика.

«...князь Андрей узнал Вольцогена с Клаузевицем, сопутствуемых казаком. Они близко проехали, продолжая разговаривать, и Пьер с Андреем невольно услышали следующие фразы:

– Der Krieg muss im Raum verlegt werden. Der Ansicht kann ich nicht genug Preis geben [Война должна быть перенесена в пространство. Это воззрение я не могу достаточно восхвалить (нем.)], – говорил один.

– O ja, – сказал другой голос, – da der Zweck ist nur den Feind zu schwächen, so kann man gewiss nicht den Verlust der Privatpersonen in Achtung nehmen [О да, так как цель состоит в том, чтобы ослабить неприятеля, то нельзя принимать во внимание потери частных лиц (нем.)].

– O ja [О да (нем.)], – подтвердил первый голос» [8, с. 157].

Фигура Клаузевица в романе не сводится исключительно к эпизодической личности, появляющейся на одной из страниц, предваряющих описание Бородинского сражения. Прецедентные феномены, отсылающие к творческому наследию Клаузевица, присутствуют в различных элементах «Войны и мира», однако среди исследователей нет единогласия в вопросе о том, был ли Толстой знаком с оригинальным текстом «Vom Kriege». Так, А.Е. Снесарев приводит гипотезу, согласно которой многие характеристики в описании военных лиц Толстой позаимствовал со страниц работы Клаузевица «Поход в Россию 1812 г.» («Der Feldzug von 1812 in Russland») и даже позиция Андрея Болконского, присутствовавшего на советах высшего военного командования, якобы создана Толстым по аналогии с позицией Карла фон Клаузевица [6, с. 132-133]. Эта гипотеза воспроизводится в выводах Э. Балибара, согласно которому русский классик при работе над текстом «Войны и мира» «мог использовать некоторые идеи Клаузевица», причем речь, скорее всего, идет не о хрестоматийном труде «О войне», но о предшествующей работе, посвященной военной кампании 1812 года [3, с. 73]. Более скептичен в своих выводах А. Герберг-Роте, полагающий, что Толстой, безусловно, не мог не быть осведомлен о заслугах Клаузевица в области военной



теории: имя прусского теоретика приобрело широкую известность в России в период между 1936 и 1847 гг. Тем не менее, несмотря на сходство целого ряда пассажей «Войны и мира» и «Vom Kriege» и несмотря на то, что «Толстому, несомненно, был известен статус Клаузевица в России», как отмечает исследователь, «мы не можем быть уверены в том, что он читал какие-либо из его работ. Возможно, он был знаком лишь с отрывками из его сочинений или даже с их интерпретациями» [11, р. 143].

Признавая дискуссионным и требующим специального исследования вопрос о степени знакомства Толстого с оригинальным текстом трактата «Vom Kriege», далее сосредоточимся на анализе некоторых наиболее значимых аспектов в понимании войны Толстым и Клаузевицем, что позволит обнаружить ряд семантических параллелей в идейном наследии обоих авторов.

Взгляды Клаузевица на природу и сущность войны в наиболее емкой и концентрированной форме представлены в Главе I первой части его трактата. Война понимается автором как «*акт насилия, имеющий целью заставить противника выполнить нашу волю*» [4, с. 35]. При этом имманентная грамматика войны несовместима с принципом умеренности: применению насилия на войне «нет предела» [4, с. 37]. Ограничение войны мыслится возможным исключительно с помощью внешних по отношению к ней политических факторов. Так, автор подчеркивает, что высшая цель войны – именно политическая, а потому кровопролитие в ходе боевых действий – лишь средство для достижения поставленных политической властью задач [4, с. 256]. Клаузевиц далек от гуманизации войны, он рассматривает ее как неизбежное и необходимое зло. Более того, даже в мирное время государство обязано помнить о войне (которая, как подчеркивает прусский генерал, в Европе редко сменяется периодами мирного времени) и осуществлять своеобразную «ротацию» офицерских кадров – привлекать на службу офицеров иностранных армий, обладающих боевым опытом, а также отправлять для участия в боевых действиях собственных офицеров [4, с. 109-110].

Осмысление сущности войны Толстым резко контрастирует с выводами Клаузевица. Вводя в характеристику войны этическое измерение, писатель именует ее «самым гадким делом в жизни» [8, с. 159], «противным человеческому разуму и всей человеческой природе событием» [8, с. 3]. Если для прусского теоретика война есть деятельность, обладающая целью и смыслом, то русский классик подчеркивает ее бессмысленность и бесцельность: «Но допустим, что *должны* были люди Европы, под предводительством Наполеона, зайти в глубь России и там погибнуть, и вся противуречающая сама себе, бессмысленная, жестокая деятельность людей – участников этой войны, становится для нас понятною. Провидение заставляло всех этих людей, стремясь к достижению своих личных целей, содействовать исполнению одного огромного результата, о котором ни один человек (ни Наполеон, ни Александр, ни еще менее кто-либо из участников войны) не имел ни малейшего чаяния» [8, с. 75]. Таким образом, война иррациональна, неподвластна человеческим целям и не может быть управляема субъективной волей.

Военная деятельность, согласно Толстому, не является однонаправленным процессом воздействия одного из противников на другого (здесь он сближается с выводом Клаузевица, который отказался от понимания военной деятельности как одностороннего процесса и трактовал ее как взаимодействие, «столкновение двух противоположных сил» [4, с. 229]). Для Толстого война – это не двусторонний, но крайне сложный многофакторный процесс, «где не одна воля руководит безжизненными машинами (здесь Толстой ведет заочную полемику с Клаузевицем, именовавшим армию «военной машиной» [4, с. 106]. – Н.Б.), а где все вытекает из бесчисленного столкновения различных произволов» [8, с. 99]. Допуская наличие многообразных помех, преград на пути военной деятельности (так называемых «трений»), прусский генерал все же отдает приоритет субъективному фактору деятельности над объективным, подчеркивая значимость талантов полководца, способного преодолевать сопротивление факторов «трения» на войне. Толстой, напротив, выражает идею бессилия субъективной воли перед лицом объективной логики исторического процесса. Описания военных действий в «Войне и мире» наделяются чертами хаоса, не допускающего возможности его последующего упорядочения. Если Толстой верит в силу провидения, в чудо, то для Клаузевица, по выражению глубокого исследователя его творчества А.Е. Снесарева, «чудес нет ни на войне, ни в природе, и надо лишь понять цепь естественных фактов, а не поддаваться судьбе как чему-то неумолимому, безразличному нашей воле и недоступному нашему пониманию» [6, с. 73].

За идейным противостоянием Толстого и Клаузевица может быть обнаружен конфликт стоицизма и макиавеллизма, спор о том, должен ли субъект власти активно вмешиваться в происходящие процессы и управлять ими или же следует практиковать принципы невмешательства и экономии деятельности, признавая свою беспомощность перед лицом Провидения. «Не покидая областей чистого мышления, которые он так любил раньше, он ближе подойдет к серой жизни, к практике, более преклонится пред Макиавелли, чем перед Кантом», – пишет Снесарев о Клаузевице [6, с. 81]. Подобно Макиавелли, прусский философ войны провозглашает автономию политики и ее доминирование над прочими сферами жизни общества. Так, согласно автору знаменитого «Государя», субъект политики благодаря своей личной доблести способен справиться с возникающими трудностями: «кто меньше полагался на милость судьбы, тот дольше удерживался у власти» [5, с. 18]. Моральные качества и гений военачальника, по мысли Клаузевица, способствуют его успеху в преодолении тех надличностных иррациональных факторов деятельности, которые в его теории именуются «трениями».

Если для автора «Vom Kriege» трения, затрудняющие военную деятельность, не могут возобладать над индивидуальным «военным опытом» [4, с. 107-108], то, согласно Толстому, в отдельно взятом сражении эти помехи могут представлять такие препятствия для действий воюющих, что военная деятельность приобретает черты «беспорядка и бестолковщины» [7, с. 250]. Стоицизм Толстого в противоположность макиавеллизму Клаузевица заключается в признании бессилия отдельно взятого человека перед властью непостижимого Це-

лого, в фаталистической идее изначальной неизбежности совершающихся событий, которая подобна законам природы.

Одним из наиболее значимых аспектов, открывающихся при сопоставлении идей русского мыслителя и прусского теоретика войны, является понимание ими роли личности на войне. Концепция военной деятельности Клаузевица глубоко антропологична: особое место в ней занимает осмысление субъекта военной деятельности. Автор передает эмоционально-психологические состояния солдат и офицеров на войне: «Пойдем за новичком на поле сражения. Приближаясь к последнему, мы замечаем, что гром орудий, становящийся с каждым мгновением все более ясным, сменяется наконец воем ядер, привлекающим внимание новичка. Снаряды падают уже близко то спереди, то сзади. Мы спешим к холму, на котором командир корпуса расположился со своей многочисленной свитой. Здесь летит больше ядер, разрывы гранат настолько учащаются, что серьезная действительность уже сквозит через образы юношеской фантазии. Вдруг вы видите, как падает сраженным ваш знакомый: граната упала в строй и вызвала невольное смятение. Вы начинаете ощущать, что сохранять полное спокойствие и сосредоточенность становится уже трудно; даже самые храбрые становятся несколько рассеянными. <...> Здесь воздух наполнен свистом пуль, дающих знать о своей близости коротким резким звуком, когда они пролетают в нескольких дюймах от ваших ушей, головы, самой души. В беспокойно бьющееся сердце непрерывными мучительными ударами стучится сострадание к искалеченным и сраженным на ваших глазах» [4, с. 99-100]. Данный фрагмент явно не вписывается в стилистические и теоретические каноны научного трактата. Клаузевиц демонстрирует здесь возможность проникновения субъективного опыта в теорию войны, выходя за рамки беспристрастного теоретизирования, которое основывается исключительно на объективных предпосылках военной деятельности и потому не способно передать состояние опасности на войне и выразить всю гамму эмоциональных переживаний субъекта. Внося эмоционально-оценочный компонент в описание боевых действий, Клаузевиц прибегает к нетипичным для военного трактата художественным приемам (смена перспектив наблюдателя, «игра масштабами» – приближение к предмету рассмотрения и удаление от него).

Аналогию приведенному выше фрагменту «О войне» мы можем обнаружить в сцене «Войны и мира», описывающей ход Шенграбенского сражения из перспектив сознания Багратиона и Андрея Болконского: «Князь Багратион, выехав на самый высокий пункт нашего правого фланга, стал спускаться книзу, где слышалась перекатная стрельба и ничего не видно было от порохового дыма. Чем ближе они спускались к ложине, тем менее им становилось видно, но тем чувствительнее становилась близость самого настоящего поля сражения. Им стали встречаться раненые. Одного с окровавленной головой, без шапки, тащили двое солдат под руки. Он хрипел и плевал. Пуля попала, видно, в рот или в горло. Другой, встретившийся им, бодро шел один, без ружья, громко охая и махая от свежей боли рукою, из которой кровь лилась, как из склянки, на его шинель. <...> Багратион подъехал к рядам, по которым то там, то здесь быстро щелкали

выстрелы, заглушая говор и командные крики. Весь воздух пропитан был пороховым дымом. Лица солдат все были закопчены порохом и оживлены. Иные забивали шомполами, другие посыпали на полки, доставали заряды из сумок, третьи стреляли. Но в кого они стреляли, этого не было видно от порохового дыма, не уносимого ветром» [7, с. 169-170].

Именно в этой сцене князь Андрей Болконский сталкивается с несоответствием всего увиденного военной теории: «Что это такое? – думал князь Андрей, подъезжая к этой толпе солдат. – Это не может быть цепь, потому что они в куچه! Не может быть атака, потому что они не двигаются; не может быть каре: они не так стоят» [7, с. 170]. Ведя заочную полемику с теоретиками войны, исходившими из необходимости геометрического упорядочения боевых действий и доминирования на войне линейных и регулярных факторов, Толстой в своих описаниях боев делает акцент на их бессистемность и беспорядочность. Сражение не может быть описано с помощью методов и приемов геометрической науки – таков вердикт писателя, направленный против доминирующих в эпоху Наполеоновских войн теоретических представлений о войне.

Клаузевиц также выступает против «засилья геометрии», особенно применительно к стратегии военных операций [4, с. 240-241], он является критиком «геометрических» подходов к войне, авторами которых были его современники Д. фон Бюлов и А.-А. Жомини [9, S. 23]. Как и для Толстого, для него неприемлемо скрупулезное «шахматное» просчитывание всех действий армии, рождаемое в сознании кабинетных теоретиков Генштаба, ибо в таком случае нивелируется фактор индивидуальности в ведении боевых действий. Тем не менее, автор трактата «О войне» полагает, что доблестная армия должна сохранять «свой привычный порядок под губительным огнем» [4, с. 204], а регулярные вооруженные формирования для него, несомненно, имеют больший вес и обладают большей значимостью, чем нерегулярные. По утверждению Ф. Вассерманна, Клаузевиц отклоняет геометрические образцы и линии кабинетной войны в пользу негеометрических величин и масс народной войны, однако его теория все же сохраняет специфическую «геометрию» и «архитектуру» (в переносном смысле слова): «Хотя военная теория Клаузевица и отказывается от конкретно-геометрических представлений о войне, доминирующих в эпоху барокко, но она все же подчеркивает значение количественно выражаемых и сопоставимых величин (что предполагает их однородный, симметричный характер), и, следовательно, эта теория может быть истолкована как вариант всеобщей универсальной «геометрии» основанного на принципах симметрии западноевропейского способа мышления о войне. Подобное мышление соответствовало симметричным войнам, которые велись национальными государствами в рамках Вестфальской системы международных отношений вплоть до XX века» [13, S. 54].

Справедливости ради необходимо отметить, что Клаузевиц допускает отступление от принципов равновесия и симметрии в вооруженном конфликте, подчеркивая, что «на войне мыслимо всякое соотношение сил» [4, с. 333], и это не единственная «брешь» его теории, допускающая неоднозначное истолкование взглядов автора. Вопреки широко распространенному клише, прусский генерал

не является последовательным рационалистом в понимании феномена войны, а его способ мышления не всегда является свободным от противоречий. К примеру, дефиниция войны как «подлинного хамелеона», постоянно меняющего свою природу и обладающего непредсказуемой имманентной грамматикой [4, с. 58], вступает в явное противоречие с ее определением в качестве орудия политики [4, с. 57]. Толстой предпочитает не замечать иррациональные и допускающие амбивалентную трактовку элементы теории войны Клаузевица, подвергая критике его клишированные идеи. Вместе с тем, вольно или невольно, русский мыслитель воспроизводит некоторые из идей генерала, подкрепляя их собственными размышлениями и наполняя их силой художественных образов.

Семантические параллели между фундаментальными текстами Толстого и Клаузевица, намеченные в настоящем исследовании, можно продолжать, выстраивая рассуждения, к примеру, о наличии присущих войне универсальных законов, о роли оборонительных действий, имеющих стратегически важное значение для достижения победы, или о роли верховного командования на войне [1], [2]. Кроме того, перспективной задачей представляется анализ обоих текстов не только в историко-философском ключе, но и применительно к войнам современности.

Подводя итоги настоящего исследования, отметим, что столь различные по своим жанровым и стилистическим характеристикам работы русского классика Толстого и прусского военного теоретика Клаузевица имплицитно содержат массу идей, значимых для философского анализа, и целый ряд точек соприкосновения. Согласно выводам обоих мыслителей, военная деятельность не поддается детальному расчету и планированию, не выражима исключительно в количественных величинах и подпитывается не только материальными ресурсами, но и духовными факторами. Но главное, что показывает чтение Толстого и Клаузевица, – феномен войны всегда обладает онтологической и эпистемологической избыточностью по отношению к совокупности нарративов, приближающихся к постижению его сущности.

### Литература

1. Балаклеец Н.А. Война, политика и субъект: философия военной деятельности Карла Клаузевица // *Философская мысль*. 2017. № 2. С. 55-70. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.2.18715
2. Балаклеец Н.А. Философия войны: Толстой и Клаузевиц // *Социодинамика*. 2017. № 1. С. 1-15. DOI: 10.7256/2409-7144.2017.1.19646
3. Балибар Э. Люди, армии, народы: Толстой и субъект войны // *Логос*. 2021. Т. 31. № 3. С. 71-96.
4. Клаузевиц К. О войне. М.: Издательская корпорация «Логос»; Международная академическая издательская компания «Наука», 1994. 448 с.
5. Макиавелли Н. Государь. М.: Эксмо, 2013. 544 с.
6. Снесарев А.Е. Жизнь и труды Клаузевица. М.; Жуковский: Кучково поле, 2007. 384 с.
7. Толстой Л.Н. Война и мир. Т. 1. М.: Просвещение, 1981. 287 с.

8. Толстой Л.Н. Война и мир. Т. 3. М.: Просвещение, 1981. 318 с.
9. Beckmann R. Clausewitz trifft Luhmann: Eine systemtheoretische Interpretation von Clausewitz' Handlungstheorie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. 252 S.
10. Gaddis J.L. War, Peace, and Everything: Thoughts on Tolstoy // Cliodynamics: the Journal of Theoretical and Mathematical History. 2011. № 2 (1). P. 40-51.
11. Herberg-Rothe A. Tolstoy and Clausewitz. The Dialectics of War // Tolstoy On War: Narrative Art and Historical Truth in «War and Peace». Ithaca & London: Cornell University Press, 2012. P. 140-159.
12. Münkler H. Clausewitz' Beschreibung und Analyse einer Schlacht: Borodino als Beispiel // Schlachtfelder: Codierung von Gewalt im medialen Wandel. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2003. S. 67-92.
13. Wassermann F. Asymmetrische Kriege. Eine politiktheoretische Untersuchung zur Kriegführung im 21. Jahrhundert. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2015. 357 S.

#### **«Евразийская» традиция в истории русской историко-философской мысли**

**Быстрыков В.Ю., Самара**

канд. ист. наук, доцент кафедры

всеобщей истории, права и методики обучения,

Самарский государственный социально-педагогический университет

*Евразийское движение являлось одним из самых неоднозначных и интересных явлений в истории Русского Зарубежья. В историографии евразийства одной из важных проблем является вопрос о предшественниках и последователях движения, поскольку это напрямую являет на анализ его идеологии. В статье рассматривается проблема включения евразийства в традицию эволюции русской историко-философской мысли.*

*Ключевые слова: евразийское движение, русская эмиграция. Н.Я. Данилевский, Ф.М. Достоевский.*

**Bystryukov V.Y., Samara**

#### **Eurasian tradition in the history of Russian historical philosophy**

*The Eurasian movement was one of the most controversial and interesting phenomena in the history of the Russian Diaspora. In the historiography of Eurasianism, one of the important problems is the question of the predecessors and progenies of the movement, since this reveals its ideology for analysis. The article examines the problem of including Eurasianism in the tradition of the evolution of Russian historical philosophy.*

*Keywords: Eurasian movement, Russian emigration. N. Danilevsky, F. Dostoevsky.*

В начале 20-х гг. XX века в русском зарубежье возникло евразийство – идейное и общественно-политическое течение первой волны эмиграции. Катастрофические события начала XX века, распад Российской империи, приход к власти большевиков заставили его представителей по-новому взглянуть на всю историю страны. Евразийцы дали свое понимание прошлого и настоящего России, свое видение ее будущего. До сих пор среди отечественных и иностранных исследователей ведутся споры вокруг идейного наследия евразийцев.

Нам бы хотелось обратить внимание на одну очень важную проблему, а именно: проблему включения евразийства в традицию русской историко-философской мысли, определения оснований, по которым у евразийства обнаруживаются как предшественники, так и продолжатели. Для значительной части монографий, статей, диссертаций становится естественным переключение внимания с 20-30-х гг. XX в. на современность и часто это происходит как бы «само собой». В связи с этим мы бы хотели поставить вопрос: а как именно евразийство включается в развитие историко-философской мысли России, на каких логических основаниях строится проекция работ от евразийцев 20-30-х гг. к современности; и, естественно, по каким основаниям евразийство сравнивается и с предшествующими школами, течениями и отдельными мыслителями.

Но для начала упомянем дискуссии 20-х гг. вокруг евразийства. П.Н. Миллюков соглашался, что название «Евразия» отмечает своеобразие переходной полосы континента между Азией и Европой. Но таких переходов много, они характерны как для растительных и животных царств, так и для антропогеографических. Но никто не думает закреплять их в самостоятельные типы. «И в закреплении одного из них евразийцами нельзя не видеть дурного отголоска устарелого учения о неподвижности и неизменяемости культурных типов, которое защищал один из его учителей Н. Данилевский» [8, с. 327]. Таким образом традиция к Н.Я. Данилевскому возводилась на основании методологического подхода к организации социокультурных систем. А.А. Кизеветтер отрицал идейное родство евразийских и славянофильских идей и не соглашался с П.Н. Савицким в том, что последнее носило провинциальный характер. «Славянофилы, как и западники, придавали своим идеалам значение мировое, общечеловеческое, тогда как евразийцы отвергают самое понятие общечеловеческой культуры, заменяя его понятием совокупности отдельных культурных партикуляризов» [4, с. 324]. Однако другие авторы находили общее у славянофилов и евразийцев. Новым направлением реформированного славянофильства называл евразийство С.Л. Франк [9, с. 140]. В отличие от него, Г.В. Флоровский после отхода от евразийства отрицал его преемственность со славянофильством: «Старшие славянофилы знали и чувствовали трагедию Запада, и болели ею, и никогда не могли бы сказать, что Запад нам чужой, даже в его грехе и падении. И именно трагедии Запада евразийцы не замечают... В евразийской морфологии исторических типов теряется проблема христианской философии истории» [17, с. 331-332]. Н.А. Бердя-

ев, напротив, считал, что евразийские идеи являются воспроизведением мыслей старых славянофилов, Н.Я. Данилевского, некоторых мыслителей начала XX в. (например, В.Ф. Эрн) [2, с. 292]. После второй мировой войны Ф.А. Степун писал, что «антиевропейская идеология евразийцев» возникла «на перекрестке сниженного до «бытового исповедничества» славянофильского православия и националистической теории «культурных типов» Данилевского» [16, с. 311].

Таким образом в историографии 20-х г. не наблюдалось единства по вопросу о предшественниках евразийцев. В конце XX в. к этой проблематике была добавлена новая тема – определение не только предшественников, но и продолжателей евразийства. На наш взгляд в современной историографии проблема определения традиции была запутана настолько, что пути выхода представляется найти очень сложно. Рассмотрим некоторые современные работы по данной проблеме, подробно останавливаясь на работах, где проводится линия как к предшественникам, так и к последователям евразийства.

В.А. Сендеров весьма критично настроен по отношению к евразийству: «третьестепенно-маргинальному направлению эмигрантской мысли» [15, с. 28]. В его статье выводы звучат парадоксальные, с одной стороны в предшественники евразийцам записывается Н.Я. Данилевский но тут же говорится, что он находился вне магистрального развития русской консервативной мысли. В начале статьи четко указывается, что наличие антизападничества не ведет к возникновению традиции: «по «критическому» критерию протоевразийцем можно объявить и Александра Герцена, чего все-таки не происходит». Но линия к современному евразийству проводится очень четко, эти два термина «евразийство» и «неоевразийство» рассматриваются как синонимы. Главным основанием в этой традиции считается антизападничество. «Но тотальное противостояние «западному большому демону» – главный и единственный смысл их позиции» [15, с. 32] Таким образом, ценность одного и того же методологического подхода меняется кардинально, в зависимости от того, к предшественникам или же к продолжателям традиции обращается автор.

В монографии Орловой отмечается неоднозначность и неоднородность евразийства. Автор не ставит перед собой задачи сколько-нибудь полно охарактеризовать взгляды евразийцев, а берет те моменты и идеи, которые созвучны ее исследованию. Автор отмечает ключевое, принципиальное отличие евразийцев от западников и славянофилов XIX в. – мультилинейная схема социально-исторического процесса. И в этом предшественники евразийства находятся в западной историографии: Дж. Вико и И. Гердер, в русской – Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев [10, с. 99]. Линия к Н.Я. Данилевскому, концепция которого названа евразийской, как и вообще все «евразийское» выстраивается по основанию «самобытность». Современная евразийская идея формулируется так: «Благо совокупности народов, населяющий евразийский мир. Самобытное неподражаемое развитие. Модернизация без вестернизации» [10, с. 108]. В другой работе говорится, что идея евразийства «на протяжении последних ста с небольшим лет появлялась, угасала и вновь появлялась несколько раз» [11, с. 454]. Этот процесс наблюдался у Н.Я. Данилевского, самих евразийцев, у Президента Ка-



захстана Н.А. Назарбаева и ряда интеллектуалов конца XX в. Варианты воплощения евразийской идеи в жизнь отличаются, но традиция существует безусловно и она определяется автором в основном по концепту «мультилинейное развитие». Помимо этого названы также «восприятие Евразии как особой географической, социально-исторической и социально-культурной целостности» и «признание единственно перспективным для Евразии самостоятельного, неподражаемого развития, опирающегося на национально-культурные традиции, нормы, ценности и опыт многовекового взаимодействия евразийских народов» [11, с. 456]. Но эти два положения вытекают из предыдущего: без мультилинейного подхода сложно выделить особую целостность, у которой, естественно, свой путь развития (как и других целостностей). При таком подходе к традиции можно причислить еще кого-либо из авторов, разделявших мультилинейный подход, как это и делается в книге, в частности, упоминается О. Шпенглер.

Немецкий славист Л. Люкс отмечал, что, критики евразийства проглядели непреодолимую, по сути, пропасть между евразийцами и их якобы предшественниками. «Потому что в противовес славянофильским и панславистским течениям XIX столетия в случае евразийцев речь идет не о консервативном или консервативно-либеральном, а о революционном движении» [7, с. 25]. Люкс считал, что рассуждения Ф.М. Достоевского мало согласуются с евразийцами [6, с. 142]. Он признает родство евразийцев и К.Н. Леонтьева, который указывал на туранский компонент национального характера русских. Люкс отмечал и принципиальное различие между взглядами евразийцев и К.Н. Леонтьева, который, «в противоположность евразийцам не отвергал западную культуру как такую». Таким образом Люкс приходит к выводу, что отыскать прямых предшественников евразийцев среди русских мыслителей нелегко. Тем не менее, цитируя советника Б.Н. Ельцина Сергея Станкевича (интервью 1992 г.), в котором он заявил, что Россия не вправе пренебрегать азиатским компонентом, Люкс говорит, что позиция Станкевича рассматривается как возрождение идеологии евразийства [6, с. 160]. Основой традиции здесь становится акцент на восточном компоненте России.

Может быть стоит обратиться к самим евразийцам и проанализировать то, что они говорили по поводу своих предшественников. Например, П.Н. Савицкий причисляет к предшественникам евразийства славянофилов, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского. «Ближайшим образом эта традиция восходит к 30-40-м годам XIX в., когда начали свою деятельность славянофилы. В более широком смысле к этой же традиции должен быть причислен ряд произведений старорусской письменности, наиболее древние из которых относятся к концу XV и началу XVI века» [13, с. 84]. Сам Савицкий определяет и основание для традиции – «евразийцы выступают как осознатели русского культурного своеобразия», то есть это «самобытность». Это основание является достаточно широким, действительно, многие русские интеллектуалы считали, что у России особый путь развития. И, например, причисление Ф.М. Достоевского к традиции только по этому основанию вызывает возражения у части исследователей евразийства, поскольку по другим основаниям (например, видение цивилизаторской роли России в Азии)

Ф.М. Достоевский к евразийцам причислен быть не может, на что справедливо указывал Л. Люкс.

Но «самобытность» – это не единственный критерий, предложенный П.Н. Савицким. В статье «Два мира» [12, с. 113-114] он предлагает еще один, а именно – религиозный взгляд на философию, на мироустройство, а также производное от этого антизападничество. Мы называем этот концепт производным лишь потому, что он имеет значение для Савицкого только в духовной сфере. Еще в своей рецензии на книгу Н.С. Трубецкого «Европа и Человечество» П.Н. Савицкий писал о необходимости разделять два порядка ценностей: эмпирического знания и идеологии и техники, и для последнего существовали общие оценки и доказательства превосходства [14]. Если придать «антизападничеству» самостоятельное звучание, то по этому критерию в предшественники евразийству, и здесь мы согласны с В.А. Сендеровым, можно записать и А.И. Герцена, подобрав у него соответствующие цитаты.

Критерий религиозного отношения к миру (несколько пафосно, но оставим это пока без критики) вполне можно распространить на XIXв. и записать всех, отвечающих ему, в предшественники евразийства. Но если, гипотетически, этот же подход распространить на будущее, чего, естественно, П.Н. Савицкий сделать не мог, многие направления, называемые «евразийскими» таковыми считаться перестанут. И, в первую очередь, Л.Н. Гумилев, для которого не так важна была религиозная составляющая его взглядов. Мы полностью согласны с М. Ларюэль, в том, что творчество Л.Н. Гумилева – продукт в основном традиции этницизма [5]. В этом плане между Хомяковым, Леонтьевым и евразийцами гораздо более сходства, чем между ними и Гумилевым. Но связь эта, тем не менее проводится в подавляющем числе исследований. Получается, что один из тезисов неверен: либо П.Н. Савицкий выдвинул неполное основание для сравнения (потому что в будущее он не работает), либо связи между евразийцами и неоевразийцами нет или есть только там, где во взглядах неоевразийцев присутствует религиозный компонент. Ситуация кажется безвыходной, дискутировать можно вечно, поскольку аргументов множество. Но нужен какой-то выход из этой непростой интеллектуальной ситуации. Мы постараемся его предложить. На возможности объяснения, как ни странно, указывают сами евразийцы. Поставим вопрос: а какие идеи можно отнести именно к евразийским и хорошо ли мы понимаем движение при его целостном анализе или же возможен еще какой-то подход. Удовлетворяет ли целостный анализ наш интеллектуальный запрос. Эту статью мы начали с перечисления людей принадлежавших к евразийскому движению, и это только их небольшая часть. Многие исследователи отмечали, что эклектизм евразийства был неизбежен и был обусловлен, в том числе, и широким составом участников. В евразийстве каждый мог найти то, что ему нравится, и, соответственно, традицию можно провести тоже по многим основаниям, но будет ли при этом основание или критерий являться необходимым и достаточным? Мы полностью поддерживаем позицию А.В. Антощенко: «Наметившуюся в зарубежной, а затем и в отечественной историографии тенденцию индивидуального изучения взглядов отдельных представителей евразийства можно только

приветствовать, поскольку она соответствует самосознанию евразийцев» [1, с. 8]. Такой подход поможет глубже понять мировоззрение и идеи евразийцев, даст достоверные критерии для включения евразийства к традиции русской историко-философской мысли.

Таким образом, различные авторы предлагают различные модели создания определенной традиции, ведущей как к предшественникам евразийцев, так и к последующим школам и направлениям. Невнимание к данному вопросу затрудняет развитие нормального научного диалога, не всегда обоснованно переводит евразийство из научной в политическую плоскость. Тем самым наносится определенный урон его изучению. Следует признать важность выводов В.А. Дьякова, сделанных еще на заре современного этапа изучения евразийства, но отнюдь не потерявших сегодня своей актуальности: «На примере евразийства можно лишь раз убедиться в том, как важно разностороннее и спокойное рассмотрение сути каждой из научных концепций, связанных славянским вопросом, как необходим анализ объективных условий, определивших направленность и характер их политической интерпретации» [3, с. 115].

### Литература

1. Антощенко А.В. «Евразия» или «Святая Русь» (Российские эмигранты в поисках самосознания на путях истории). Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2003. 392 с.
2. Бердяев Н.А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 292-300.
3. Дьяков В.А. О научном содержании и политических интерпретациях исторической философии евразийства // Славяноведение. 1993. № 5. С. 101-115.
4. Кизеветтер А.А. Евразийство // Мир России – Евразия. Антология. М.: Высш. шк., 1995. С. 315-328.
5. Ларюэль М. Когда присваивается интеллектуальная собственность, или о противоположности Л.Н. Гумилева и П.Н. Савицкого // Вестник Евразии. 2001. № 4. С. 5-19.
6. Люкс Л. Евразийство и консервативная революция. Соблазн антизападничества в России и Германии // Люкс Л. Третий Рим? Третий Рейх? Третий путь? Исторические очерки о России, Германии и Западе. М.: Московский философский фонд, 2002. С. 136-161.
7. Люкс Л. Заметки о «революционно-традиционалистской» культурной модели «евразийцев» // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 23-34.
8. Милуков П.Н. «Третий максимализм» // Вандалковская М.Г. Историческая наука российской эмиграции: «евразийский соблазн». М.: Памятники ист. мысли, 1997. С. 326-330.
9. Омельченко Н.А. В поисках России: общественно-политическая мысль русского зарубежья о революции 1917 г., большевизме и будущих судьбах российской государственности (историко-политический анализ). СПб.: Издательство РХГИ, 1996. 560 с.
10. Орлова И.Б. Евразийская цивилизация. М.: Норма, 1998. 280 с.

11. Орлова И.Б. Евразийство – теория и практика // Назарбаев Н.А. Евразийский Союз: идеи, практика, перспективы. 1994-1997. М.: Фонд содействия развитию соц. и полит. наук, 1997. С. 454-476.
12. Савицкий П.Н. Два мира // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 113-123.
13. Савицкий П.Н. Евразийство // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 81-98.
14. Савицкий П.Н. Европа и Евразия // Русская мысль. 1921. № I-II. С. 119-138.
15. Сендеров В.А. Неоевразийство: реальности, опасности, перспективы // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 22-37.
16. Степун Ф.А. Россия между Европой и Азией // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 307-327.
17. Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 311-343.

### **Политическая философия в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского**

**Даренский В.Ю., Луганск**

д-р филос. наук, профессор кафедры философии,  
Луганский государственный педагогический университет

*В статье рассмотрены основные идеи политической философии Ф.М. Достоевского и их органическая связь с целостностью его православного мировоззрения. Показано, что православный монархизм писателя опирался на те же самые высшие нравственные основания, на которых был основан и его художественный мир, и его понимание человека как духовного существа.*

*Ключевые слова: политическая философия, Ф.М. Достоевский, «Дневник писателя», монархия.*

**Darensky V. Yu., Lugansk**

### **Political philosophy in the “Diary of a Writer” by F.M. Dostoevsky**

*The article considers the main ideas of F. M. Dostoevsky’s political philosophy and their organic connection with the integrity of his Orthodox worldview. It is shown that the Orthodox monarchism of the writer was based on the same higher moral foundations on which his artistic world was based, and his understanding of man as a spiritual being.*

*Keywords: political philosophy, F. M. Dostoevsky, “Diary of a writer”, monarchy.*

Политическая философия Ф.М. Достоевского, ясно и широко развернутая на страницах его «Дневника писателя», во все времена являлась «неудобной» темой как для его обычных читателей, так и для исследователей его творчества. Это объясняется тем, что писатель не только исповедовал последовательный православный монархизм, но и был ревностным апологетом царской власти и всей официальной идеологической формулы «Православие. Самодержавие. Народность», в то время как большинство его читателей и до 1917 года, и там более после относились к числу «либеральной интеллигенции», у которой были радикально иные политические воззрения. Поэтому в советское время всячески акцентировался ранний период его жизни и связь с кружком «петрашевцев», а его зрелые взгляды «стыдливо замалчивались». (И эта ситуация полностью аналогична ситуации с политическими взглядами А.С. Пушкина, когда особо акцентируется его дружба в молодости с некоторыми будущими декабристами, но максимально замалчивается его столь же убежденный монархизм, как и у Достоевского, в его зрелые годы). Такая ситуация является явно ненормальной, поскольку искажает представление о мировоззрении и внутреннем духовном мире гениев русской литературы. Целью данной статьи является общий анализ главных идей политической философии Ф.М. Достоевского и их органической связи с целостностью его православного мировоззрения.

«Дневника писателя» уже давно стал предметом исследования как важный источник понимания духовного мира Достоевского. В качестве ведущей идеи «Дневника» известный исследователь Б.Н. Тарасов выделил такую: «автор “Дневника писателя” пришел к выводу, что нравственные начала являются основой всему, в т.ч. и благополучию государства» [5, с. 170]. А основе его философской публицистики лежит «смыслообразующий и иерархизирующий каркас: в системном историко-антропологическом мышлении автора мир относительно (общественного или идеологического, культурного или бытового) подчинен миру абсолютного (религиозного), а христианская метафизика определяет духовно-нравственную антропологию, качество которой, в свою очередь, обуславливает и плодотворность социально-политического уровня, место того или иного вида деятельности в мировом общечеловеческом процессе... Подобные зависимости имели для него непреложный характер, сравнимый с физическими законами, и служили ему указанием для предвидения общего хода возможных событий и для вполне конкретных предсказаний» [5, с. 171]. В последнее время также появился ряд статей, глубоко и адекватно отражающих политическую философию писателя [1; 3; 6], а также показывающих значимость самого «Дневника писателя» [2].

Тем не менее, еще недостаточно показана связь нравственно-религиозного «ядра» мировоззрения писателя и его политической философии. Исходный его тезис был сформулирован в «Записной тетради 1876-1877 гг.» («Текущее – октябрь»). Достоевский записал: «О самодержавии как о причине всех свобод России. (Тут-то разница во взглядах русских иностранцев и русских – русских, иностранному – тирания, по-русски – источник всех свобод)» [4, т. 24, с. 278]. Затем он еще раз обратится к этому положению, проясняя свою мысль: «Возь-

мите энтузиазм, окружающий непрерывно царя и царское слово. *Сами русские* не дадут не только укорениться, но даже и появиться беспорядку *даже в случае самых полных свобод*. В этом случае Россия, может быть, самая свободная из наций. Вот русское понимание самодержавия» [4, т. 24, с. 291]. Таким образом, мы имеем здесь три взаимосвязанные тезиса: 1) самодержавие – основа свободы русского народа; 2) это объясняется энтузиазмом, то есть абсолютным доверием народа к царю, вследствие чего гражданские свободы в том случае, если в России будет оставаться царь, не приведут к анархии и беспорядку (т.е. к революции); 3) пока остается это нравственное основание самодержавия в самом народе, такой народ является самым свободным.

К сожалению, история подтвердила тезис о том, что народ удерживается от беспорядков только верой в царя – зная это, заговорщики февраля 1917 года в первую очередь, объявили об «отречении» царя, что очень скоро привело к полной анархии в стране. Почему именно так и произошло, Достоевский уже четко объяснил: «Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя... а всенародная, всеединящая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, которую возлюбил, за которую претерпел, потому что от нее только одной ждал исхода своего из Египта. Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований его... это отношение народа к царю, как к отцу, и есть у нас то настоящее, адамантовое основание, на котором всякая реформа у нас может зиждиться и созиждется. Если хотите, у нас в России нет никакой другой силы, зиждущей, сохраняющей и ведущей нас, как эта органическая, живая связь народа с царем своим, и из нее у нас всё и исходит» [4, т. 27. с. 21-22]. Конечно, русский народ имел очень высокую культуру самоорганизации на уровне крестьянской общины, артели и особенно казачьего войска, но именно государственная жизнь у русских всегда носила характер нравственной службы царю и без этого разрушалась. После 1917 года государство восстановилось только в форме новой фактической монархии Сталина (тиранической карикатуры на подлинную монархию).

В «Записной тетради 1875-1876 гг.» Достоевский комментировал теорию Аристотеля: «Тирания есть монархия, имеющая в виду только пользу монарха (в противоположность монархии, имеющей в виду пользу всеобщую)... У нас никогда монархия не может быть тиранией в идеале – а лишь в уклонении» [4, т. 24, с. 85-86]. По Аристотелю, тирания – это противоположность монархии, поскольку монархия служит общему благу, а тирания – целям ограниченного круга лиц, хотя по внешней форме эти два вида правления похожи. Этим и объясняется метаморфоза власти в XX веке, когда устойчивость власти большевики смогли создать только благодаря подражанию монархии в форме сталинской тирании, имевшей целью удержание диктатуры одной партии.

В качестве примера монархии как принципа общего блага Достоевский приводил отмену царем крепостного права. В «Дневнике писателя. 1876» в апрельском выпуске, в главе IV он отмечал: «Нет-с, освободили мы народ с землей не потому, что стали культурными европейцами, а потому, что сознали в себе русских людей с царем во главе, точь-в-точь как мечтал сорок лет тому помещик

Пушкин, проклявший в ту именно эпоху свое европейское воспитание и обратившийся к народным началам. Во имя этих-то народных начал и освобожден был русский народ с землею» [4, т. 22, с. 118]. А в материалах к роману «Бесы» Достоевский еще более отчетливо представит мысль об освобождении крестьян в России, происшедшем по воле царя. «Вспомните тоже, – говорит один из предполагаемых героев романа, – что царь освободил народ, а не вы. Эта мысль у царей родилась,... потому что цари всегда с народом шли, даже при Бироне» [4, т. 11, с. 87]. Освобождение крестьян он ставил в заслугу царской власти и считал, что это стало возможно только благодаря специфике взаимоотношений верховной власти и русского народа. Действительно, строгой экономической и политической необходимости отмены крепостной повинности крестьян не было – эта форма экономики отмирала сама по себе эволюционным путем. В крепостной зависимости к тому времени находилось всего около трети крестьян. В среднем крепостной работал на барина около 12-15 дней в году, а весь год был свободен. После отмены этой повинности на ее место пришли другие формы тягла и положение крестьян целом ухудшилось. Поэтому акт отмены «крепостного права» был в первую очередь актом нравственным, а не экономическим и политическим. Именно это акцентирует Достоевский, проясняя сущность царской власти.

В «Записной тетради 1876-1877 гг.» под рубрикой «Будущие идеи. Июль-Август» Достоевский определяет особенности верховной власти в России в виде конспекта, который, однако, совершенно ясен по смыслу: «Русское самодержавие. Об обеспеченности самодержавия. Все свободы разом и все земские соборы, потому что слишком обеспечена власть. Только у нас одних. Наша своеобразность» [4, т. 24, с. 221]. Логика здесь проста и очевидна: именно независимость царя от влияний извне – «обеспеченность самодержавия» – позволяет ему предоставить максимум свобод народу. «Мы неограниченная монархия и, может быть, всех свободнее... При таком могуществе императора – мы не можем не быть свободны» [4, т. 24, с. 107]. Это главный закон монархической государственности впоследствии был подробно исследован и обоснован в трудах Л. Тихомирова, И. Солоневича и др. Кроме того, исходя из этого принципа Достоевский формулирует важнейший закон русской истории: «наша европейская слава произошла вовсе не от петровской реформы (иначе надо бы было сузить всю реформу на технические заимствования, которые могло бы сделать и Московское царство) – а именно от древненародного русского взгляда на власть царскую (как неограниченного повелителя), – власть, на которую не посягнул Петр ввиду уж слишком явной для себя же невыгоды, и которая изумила Европу и мир своею силою и целокупностью (последнее проявление этой силы – освобождение крестьян по одному лишь царскому слову)» [4, т. 21, с. 268]. Эта сущность русского православного государства как общего нравственного служения Богу и царю как исполнителю Божией воли, позднее была исследована архим. Константином (Зайцевым).

Такой тип власти стал возможен только благодаря особым *нравственным отношениям между народом и царем*: «отношение это русского народа к царю

своему есть самый особый пункт, отличающий народ наш от всех других народов Европы и всего мира; что это не временное только дело у нас, не переходящее, не признак лишь детства народного, например, его роста и проч., как заключил бы иной умник, но вековое, всегдашнее и никогда, по крайней мере еще долго, очень долго оно не изменится... Идея же эта заключает в себе такую великую у нас силу, что, конечно, повлияет на всю дальнейшую историю нашу, а так как она совсем особливая и как ни у кого, то и *история наша не может быть похожею на историю других европейских народов*, тем более ее рабской копией. Вот чего не понимают у нас умники, верующие, что всё у нас переделается в Европу... у нас гражданская свобода может водвориться самая полная, полнее, чем где-либо в мире, в Европе или даже в Северной Америке, и именно на этом же алмазовом основании она и созиждется» [4, т. 27. с. 22]. Собственно говоря, реальная гражданская свобода в Российской Империи и была выше, чем в Европе и США. Эта реальная свобода дается вовсе не конституциями и избирательным правом, а самим укладом народной жизни. Русский уклад жизни состоял в самоуправлении крестьянских общин, почти не имевших даже контактов с государством, и таком же самоуправлении всех малых и больших народов Империи. Подобного этому на Западе не было.

Особый нравственный уклад жизни состоял в таких отношениях, которые Достоевский формулирует для народа так: «царь его есть и отец его, что дети всегда придут к своему отцу безбоязненно, чтобы выслушал от них с любовью о нуждах их и что отношения русского народа к отцу-царю своему лишь любовно свободны и безбоязненны, а не мертвенно-формальны и договорны» [4, Т. 30. Кн. 2, с. 48]. Достоевский осмысливал сущность и специфику русского самодержавия с позиции народного взгляда на царскую власть, который и придает верховной власти особую силу. В подготовительных материалах к «Дневнику писателя. 1876» в октябре Достоевский под рубрикой «Здесь. И вдруг» записал: «Несомненно, что к народному воззрению должны примкнуть все, вся интеллигенция, все сильные мира, около царя стоящие. Демократизм не испугает. У нас нечему пугаться. Сила царская. Такому народу могут быть даны все свободы – он не нарушит их» [4, т. 24. с. 286].

В «Дневнике писателя. Март 1877 год» находим большое и очень важное рассуждение писателя о важнейшем государствообразующем качестве русского народа, которым и созидалась Россия: «Русский народ слишком дорос до здравого понятия о восточном вопросе с своей точки зрения. Хоть и дико сказать, но четырехвековой гнет турок на Востоке с одной стороны был даже полезен там христианству и православию, – отрицательно, конечно, но, однако же, способствуя его укреплению, а главное, его единению, его единству, точно так же, как двухвековая татарщина способствовала некогда укреплению церкви и у нас в России. Придавленное и измученное христианское население Востока увидало во Христе и в вере в него единое свое утешение, а в Церкви – единственный и последний остаток своей национальной личности и особности. Это была последняя единая надежда, последняя доска, остававшаяся от разбитого корабля; ибо Церковь все-таки сохраняла эти населения как национальность, а вера во Христа



препятствовала им, то есть хотя части из них, слиться с победителями воедино, забыв свой род и свою прежнюю историю. Всё это чувствовали и хорошо понимали сами угнетенные народы и единились около креста теснее. С другой стороны, с самого покорения Константинополя, весь огромный христианский Восток невольно и вдруг обратил свой молящий взгляд на далекую Россию, только что вышедшую тогда из своего татарского рабства, и как бы предугадал в ней будущее ее могущество, свой будущий всеединящий центр себе во спасение. Россия же немедленно и не колеблясь приняла знамя Востока и поставила царьградского двуглавого орла выше своего древнего герба и тем как бы приняла обязательство перед всем Православием: хранить его и все народы, его исповедующие, от конечной гибели. В то же время и весь русский народ совершенно подтвердил новое назначение России и царя своего в грядущих судьбах всего Восточного мира. С тех пор главное, излюбленное наименование царя своего народ твердо и неуклонно поставил и до сих пор видит в слове: “православный”, “царь православный”. Назвав так царя своего, он как бы признал в наименовании этом и назначение его, – назначение охранителя, единителя, а когда прогремит веление божие, – и освободителя православия и всего христианства, его исповедующего, от мусульманского варварства и западного еретичества» [4, т. 25, с. 67-68]. Таким был нравственный и духовный исток русского государства – и если он утрачивается, оно теряет сам смысл своего существования.

Однако после Петра в России «в огромной части ее образованного сословия перестали и даже как бы отучились видеть в этой идее главное назначение России, завет будущего и жизненную силу ее; в противоположность тому стали находить всё это в новых указаниях. В Церкви, по-западному, многие стали видеть лишь мертвенный формализм, особенность, обрядность, а с конца прошлого века так даже предрассудок и ханжество: о духе, об идее, об живой силе было забыто. Явились идеи экономического характера западного, явились новые учения политические... Зато в простом, многомиллионном народе нашем и в царях его идея освобождения Востока и церкви Христовой не умирала никогда» [4, т. 25, с. 68]. И «народ гораздо больше и лучше вашего знает то, что он делает, потому что у него сверх ясного ума еще сердце есть, а у вас только старенький, сбивчивый, отвлеченный либерализм, который вдобавок еще оказывается бессердечным либерализмом. Посмотрите: народ помогает славянам, чтоб помочь несчастным, болея сердцем (и таким он всегда был сострадательным и всегда готов бывал отдать и кровь и жизнь несчастному...)... Книжные вы люди, ослы, навьюченные книгами» [4, т. 24, с. 277]. Так называемое «образованное общество», как отмечает Достоевский, «не понимает оно сущности русской, ибо оторвалось от почвы» [4, т. 24, с. 221]. Тенденция разрушения «народной монархии» и замена ее «диктатурой бюрократии» была затем исследована в классической книге И. Солоневича.

Но Достоевский первым понял эту губительную тенденцию, которая затем и привела к свержению монархии. В «Дневнике писателя. 1881» во 2-й главе писателем представлен некий «остроумный бюрократ», возражающий против экономии государственного бюджета путем сокращения бюрократического аппара-

та: «Ибо вот уже почти двести лет, с самого Петра, мы, бюрократия, составляем в государстве все; в сущности, мы-то и есть государство и все – а прочее лишь привесок... А потому и сокращаться даже на тридцать восемь с сорока (а не то что с сорока на четырех) было бы дело глубоко вредным и даже безнравственным. Гроши получите, а разрушите принцип... Сейчас ничего не народится, кроме нам же подобных. И долго еще так будет» [4, т. 27, с. 28-31]. Эта тенденция к вытеснению народного монархического принципа «диктатурой бюрократии», сформировавшейся в петербургский период русской истории, не прекратилась и является мощным разрушительным фактором и в наше время.

Народам и государствам необходимо свято хранить высокие цели и задачи, поскольку «как только после времен и веков (потому что тут тоже свой закон, нам неведомый) начинал раскачиваться и ослабевать в данной национальности ее идеал духовный, так тотчас же начинала падать и национальность... Не “начало только всему” есть личное самосовершенствование, но и продолжение всего и исход. Оно объемлет, зиждет и сохраняет организм национальности, и только оно одно» [4, т. 26, с. 166]. Таким образом, *нравственное усилие, духовное преобразование человека и всего народа в целом – это основа силы государства*. Характеристики русского народного самосознания и специфика русской государственности, которая на них основана – такое же гениальное открытие Достоевского, как и анализ человеческого духа и души в его прозе. Личное самосовершенствование как основа «организма национальности» – это такое же глубочайшее прозрение сущность истории, как и другие его прозрения о человеке. *Политическая философия Достоевского, в том числе его учение о царской власти – это естественная и необходимая часть его антропологии, а вовсе не «дань времени», как наивно думают многие его критики.*

В свою очередь, русская история показывает, как пишет Достоевский, что «политика чести и бескорыстия есть не только высшая, но, может быть, и самая выгодная политика для великой нации, именно потому, что она великая. Политика текущей практичности и непрерывного бросания себя туда, где повыгоднее, где понасушнее, изобличает мелочь, внутреннее бессилие государства, горькое положение. Дипломатический ум, ум практической и насущной выгоды всегда оказывался ниже правды и чести, а правда и честь кончали тем, что всегда торжествовали» [4, т. 23, с. 66]. Россия стала великой державой именно потому, что ее великие (а иногда и святые) правители почти всегда следовали этому *духовному* закону политической жизни.

Кратко рассмотренные принципы политической философии Достоевского были впоследствии развиты выдающимися русскими мыслителями XX века – Л. Тихомировым, И. Солоневичем, архим. Константином (Зайцевым), архиеп. Аверкием (Таушевым), свт. Серафимом (Соболевым), И. Ильиным и др. Но у Достоевского они были прозрениями – важнейшим проявлением его гения.

## Литература

1. *Алексеев П.В., Алексеева А.А.* «Константинополь должен быть наш»: провиденциальные мотивы в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского // Мир культуры, науки, образования. 2017. № 6 (67). С. 447-449.
2. *Борисова В.В.* «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского в фокусе современных интерпретаций // Идеи и идеалы. 2016. № 2 (28). С. 128-137.
3. *Бочарова И.М., Волкова Е.А., Фролова Е.В.* Монархизм и народность Ф.М. Достоевского в «Дневнике писателя» // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2018. № 2 (46). С. 24-30.
4. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Л.: Наука, 1972-1990.
5. *Тарасов Б.Н.* Дневник писателя // Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Клуб Книговек, 2014. С. 170-172.
6. *Терлецкий А.* Ф.М. Достоевский о «новом мировом порядке» // URL: [https://ruskline.ru/analitika/2006/02/10/f\\_m\\_dostoevskij\\_o\\_novom\\_mirovom\\_poryadke](https://ruskline.ru/analitika/2006/02/10/f_m_dostoevskij_o_novom_mirovom_poryadke)

## Размышления М.М. Богословского о церкви и религии

**Кабытов П.С., Самара**

д-р. ист. наук, заслуженный деятель науки РФ,  
профессор, зав. кафедрой российской истории,  
Самарский университет

**Барина Е.П., Самара**

д-р. ист. наук, профессор кафедры  
отечественной истории и историографии,  
Самарский университет

*В статье проанализированы религиозные взгляды российского историка М.М. Богословского. Осмысление политических событий 1914–1917 гг., неминуемо приводит историка к выявлению роли различных социальных и политических институтов, в том числе и церкви. Показана деятельность Богословского в Московской духовной Академии, проанализированы его размышления о значении церкви и религии в жизни общества*

*Ключевые слова: религия, церковь, Московская духовная академия, М.М. Богословский, повседневность, революция.*

**Kabytov P. S., Samara**

**Barinova E. P., Samara**

## Reflections of M.M. Bogoslovsky about the church and religion

*The article analyzed the religious views of the Russian historian M.M. Bogoslovsky. Understanding the political events of 1914-1917, inevitably leads the historian to identify the role of various social and political institutions, including the church. The activity of M.M. Bogoslovsky at the Moscow Theological Academy is shown, his thoughts on the importance of the church and religion in the life of society are analyzed.*

*Keywords: religion, church, Moscow Theological Academy, M.M. Bogoslovsky, everyday life, revolution.*

Дневники выдающегося русского историка Михаила Михайлович Богословского представляют собой не только хронометраж его повседневной жизни, научного творчества, но и наполнены его размышлениями о путях развития русского общества и государства. Нарастание кризисных явлений в годы Первой мировой войны побуждали историка размышлять о прошлом, настоящем и будущем России. Безусловно историком анализируются и церковные вопросы, особенно те, которые так или иначе влияли на политическую обстановку в стране. Он неоднократно подчеркивал влияние религиозных традиций на сознание и поведение русского человека, говорил о природе сектантства, пытался разобраться в причинах роста кризисных явлений и общественного недовольства.

Высшая духовная школа, как самостоятельная ступень образования со своими принципами и требованиями, возникла в результате реформы начала XIX века (1808–1814). В результате реформы была создана единая духовно-учебная система, с четырьмя взаимоподчиненными ступенями (приходские училища, уездные училища, семинарии, академии), которая готовила кадры церковнослужителей [9, с.141].

В конце XIX – начале XX вв. в церковных кругах обсуждался вопрос о новой реформе духовных школ. Реформа церковного образования обсуждалась и в 1906 г. на Предсоборном присутствии. После деятельного обсуждения проблем церковного образования Святейший Синод выработал новый устав, принятый в 1910 г. и дополненный в 1912 г. [5, с.2]. В 1914 г. Академия готовилась к празднованию 100-летнего пребывания в Троице-Сергиевой Лавре. Однако в связи с началом Первой мировой войны, торжественные мероприятия были отменены, но были изданы мемуарный сборник «У Троицы в Академии», а также двухтомник научных трудов профессоров Академии [8].

М.М. Богословский читал лекции в Московском университете, на Высших женских курсах, а также в Московской духовной академии, которая располагалась в Свято-Троицкой Сергиевой лавре (далее – Академия). Начиная с 1908 г. он являлся доцентом Академии по кафедре русской гражданской истории, с декабря 1909 г. – экстраординарным, а с января 1912 г. – ординарным профессором.

В «Дневниках» он упоминает трудности, которые стали явью в военное время. В частности он неоднократно упоминает забастовки рабочих, перебои в движении трамваев, ограничение движения поездов, что, безусловно, затрудняло, а иногда делало невозможным для него еженедельные поездки в Академию. В записи от 7 сентября 1915 г. он сообщает сведения о том, что должен был ехать в Духовную Академию читать лекции, однако в связи с забастовкой его поездка сорвалась. Он пытался нанять извозчика, но «...извозчики вздули невероятные цены 3 – 4 рубля, да утром горько сетовал он, – и извозчика не найдешь» [1, с. 74]. В тоже время 1 сентября 1915 г. ученый отмечал, что в Троице-Сергиевой лавре, влияние войны почти незаметно. Однако уже через две недели он приводит сведения о перебоях с электричеством; о размещении госпиталя в новой гостинице и говорит об «озорстве новобранцев», в результате которого – было разбито стекло в поезде и М.М. Богословского засыпало осколками битого стекла [1, с.77]. 6 октября 1915 г. он узнает о том, что еще одну гостиницу в Сергиевом Посаде отдают на нужды военного ведомства. Несмотря на эти переживания, он стойчески записывает: «Известие не из приятных – придется искать приюта. Ну да что же делать, для войны надо всем жертвовать» [1, с. 89]. 2 ноября он отмечает, что поездка в Академию превратилась в настоящую пытку: сначала он долго ждал трамвая, а затем «влез на площадку с опасностью быть раздавленным». Упрекая гласных Московской городской управы думы в политиканстве, он крайне эмоционально замечал: «Трамваи–полный хаос, а кричите о железных дорогах, занятых военными грузами и перевозкой войск» [1, с. 97]. 16 ноября он сетовал, что порой из-за двух часов лекции (70 минут), ему необходи-

мо затратить на поездку более пяти часов (три с половиной часа в поезде и до полутора часов в трамвае), что крайне раздражало ученого, так как это время он мог использовать гораздо производительнее [1, с. 103, 167].

На страницах дневника М.М. Богословского мы находим характеристики организации учебного процесса в Академии. Так, 1 сентября 1915 г. он отмечал, что в Академию принято «небывалое число» слушателей – 130 человек. Однако здесь же он подчеркивает, что, скорее всего, это связано с отсутствием вступительных экзаменов [1, с.71]. Он с сожалением констатирует снижение уровня подготовки семестровых научных работ слушателей. Сожалеет о том, что не сможет побеседовать с авторами и обсудить их работы. В дневнике содержится критика М.М.Богословским «бумажного формализма», которым все проникнуто в Академии [1, с.163]. 22 марта 1916 г. он вновь пишет о потраченном зря времени «на составление разных бумаг, требующихся в Академии: отчета о пройденном, списки баллов семестровых сочинений» и разработку четырех вариантов одной и той же программы читаемого курса. «Все форма и бумага!», – с негодованием замечал он [1, с. 166]. Тем не менее, он особо выделяет талантливых слушателей Московской духовной академии, на чьи дипломные сочинения он давал отзывы. Так, историк высоко оценивает Б.И.Иванова, автора работы о землевладении и хозяйстве Кирилло-Белозерского монастыря [1, с. 184–185].

Значительный интерес представляет крайне подробное описание М.М. Богословским заседания Совета Академии, состоявшегося 7 марта 1916 г., на котором обсуждалась диссертация А.И. Покровского «Соборы древней церкви эпохи первых трёх веков» [6, с. 97]. В начале заседания Совета произошел спор по поводу назначения премии митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова). Макариевские премии присуждались с 1884 по 1917 гг. Святейшим синодом за выдающиеся работы русских ученых в области истории и богословия. М.М. Богословский представлял на эту премию книгу Н.В. Лысогорского «Единоверие на Дону в XVIII и XIX в.», изданную им за собственный счет, а Н.Л. Туницкий – труды доцента В.П. Виноградова. Богословский настойчиво поддерживал своего кандидата на заседании Совета, в результате Н.В. Лысогорскому была присуждена премия (492 руб.). Затем обсуждалась докторская диссертация А.И. Покровского. М.М. Богословский отмечал, что первый отзыв доцента Н.Д. Протасова распадался на две части: «в первой составитель его бичевал автора диссертации за недостатки, во второй восхвалял его за достоинства, причем в значительной степени то, что в первой части считалось за недостатки, во второй оказывались достоинства» [1, с. 158]. Профессором А.И. Алмазовым диссертация была подвергнута резкой критике как противощерковная и научно-субъективная. «Читал он крайне быстро, волнуясь, ожесточаясь, повышая иногда голос...», – так оценивал Богословский чтение отзыва А.И. Алмазовым. И далее он продолжал: «К концу он пришел в какой-то раж, увидев в перечислении имен академических профессоров сервизизм Покровского, и наконец, уже прямо неистово вопя, при догорающих свечах в одиннадцатом часу после 8-часового чтения кончил отказом Покровскому в степени» [1, с. 158–159]. Богословский указывал, что прения по диссертации превратились «в личные перебранки». В ре-

зультате голосования мнения разделились фактически поровну: 9 «за» и 8 «против». Поэтому степень доктора богословия Покровский не получил, так как резко негативную позицию занял и ректор академии епископ Феодор (Поздеевский), который заявил на заседании Совета, что подаст особое мнение, так как в диссертации говорится об участии мирян на соборах, «мысль, за которую ухватятся в Государственной Думе и демократических кругах» [1, с. 160]. В результате Святейший Синод не утвердил решение академии. А.И. Покровский стал доктором богословия только в августе 1917 года, когда право окончательного решения вопроса о присуждении учёных степеней было передано духовным академиям [6, с. 99].

На следующий день после защиты Богословский беседовал с членом Совета П.А. Флоренским, который объяснил свое голосование против присуждения степени доктора канонического права А.И. Покровскому тем, что он считает его «человеком ничтожным и вредным для церкви». На возражения же Богословского, что «надо судить книгу, а не человека», тот иезуитски ответил, что «Академия не есть богословский факультет» Эти доводы П.А. Флоренского разочаровали Михаила Михайловича. Особенно его удивило деление на «церковно-вредных» и «церковно-полезных» людях [1, с. 160–161]. В записи от 10 марта 1916 г. он вновь возвращается к этой теме, поднимая вопрос о характере обучения в Академии, при котором часть преподавателей, к которым он, безусловно, относил и себя, смотрят на нее как на высшее учено-учебное заведение, а «другие как на иезуитскую коллегию для особой духовной дрессировки, где должны преподаваться значительно фальсифицированные предметы». Он с сожалением пишет, что подобный подход негативно отражается на деятельности Академии.

12 мая 1916 г. он принял участие в панихиде в Донском монастыре по В.О. Ключевскому, со дня смерти которого, прошло пять лет, в которой приняли участие его ученики. И далее М.М. Богословский записал свою беседу с И.В. Поповым, сообщившем ему о конфликте в Академии: доносе ректора Феодора на доцента В.П. Виноградова митрополиту Московскому Макарию (Невскому). Это известие чрезвычайно возмутило Богословского, он стал задумываться о прекращении работы в Академии [1, с. 188–189]. Впоследствии этот конфликт обсуждался на заседании Совета Академии 18 октября 1916 г. [1, с. 256].

30 сентября 1916 г. он описывает заседание Совета, на котором предполагал поддержать назначение Н.В. Лысогорского в профессора в связи с утверждением его в докторской степени. Но ректор этот вопрос не включил в повестку заседания. В этой связи М.М. Богословский с сожалением констатировал, что «никакое решение Совета» Академии не будет осуществлено, «если «власти» противного мнения» [1, с. 245]. Но все же Н.В. Лысогорский был избран ординарным профессором после бурных прений на заседании Совета Академии 18 октября 1916 г. благодаря настойчивым рекомендациям М.М. Богословского и ряда поддержавших его членов Совета [1, с. 256–257].

В октябре 1916 г. к Богословскому с просьбой читать лекции на Высших женских богословско-педагогических курсах обратился епископ Можайский

Дмитрий, назначенный в 1914 г. заведующим курсами. Их открытие намечалось на 1 сентября 1914 г., однако «ввиду обстоятельств военного времени» начало занятий было отложено и состоялось только через два года, 8 ноября 1916 г. [7, с. 158] Богословский ответил согласием и приступил к чтению лекций 28 ноября 1916 г. [1, с. 275].

Об участии в церковных службах, М.М. Богословский упоминает лишь изредка, и только в контексте тех или иных событий или церковных праздников. В «Дневниках» он упоминает о посещении богослужений в церкви Николая Явленного, Успения Богородицы на Могильцах, Николая Чудотворца на Старом Ваганькове, Живоначальной Троицы на Арбате, храме Христа Спасителя и других [1, с. 173, 175, 176]. Причем чаще всего он участвовал в церковных службах вместе с подрастающим сыном – в церковные праздники [1, с. 173–175, 221, 230, 232], или присутствовал на панихиде в случаях смерти близких людей и соратников. Так, М.М. Богословский с сожалением пишет о кончине 11 января 1916 г. русского богослова, заслуженного профессора Московской духовной академии А.П. Шостына и его похоронах, смерти матери своего друга Ю.В. Готье [1, с. 131–133, 194].

В остальных случаях описание богослужений у него выглядит крайне лапидарно. 12 января 1916 г. М.М. Богословский описывает богослужение в университетской церкви. Он невольно сравнивает порядок богослужения в своем детстве, когда он был гимназистом, и в настоящее время и приходит к выводу о том, что раньше богослужение «совершалось более чинно», а теперь «в церкви гораздо менее порядка» [1, с. 132]. Богословский любил гулять по окрестностям Троице-Сергиевой лавры, особенно по своей любимой дороге в Гефсиманско-Черниговский скит, что способствовало, по его мнению, восстановлению душевных сил [1, с. 160, 232, 239].

На страницах дневника он упоминает о своих беседах со священниками различного ранга – от беженца до ректора Академии, епископа Волоколамского, vicария Московской епархии Феодора (Поздеевского), по самым различным вопросам, как касающихся переустройства церкви и назначений в церковной среде, так и политической обстановки в стране.

20 сентября 1915 г. жена издателя и продавца А.А. Карцева Вера Алексеевна уговорила Богословский познакомиться с жившим у них беженцем, священником из Холмской епархии. Любопытна характеристика, которую дает ему ученый: «Батюшка очень стар, апостольского вида. Много говорил о падении нравственности, о необходимости знать Слово божие и излагал свои проекты об учреждении в каждой епархии двух архиереев...». Однако его сентенции не увлекли ученого. Напротив он нашел их «тягостно-скучными и несуразными», и «при первой же возможности бежал» [1, с. 80].

10 ноября 1915 г. на страницах «Дневника» он отмечал, что смерть Киевского митрополита Флавиана (Городецкого) и обсуждение его потенциальных преемников гораздо больше интересовало церковнослужителей, так как косвенно могло повлиять на Академию, нежели обстановка на военных фронтах [1, с. 101]. Рассуждая о перемещениях в высшей церковной иерархии, он нелестно



ятно критиковал епископов, архиепископов и митрополитов, с негодованием отмечал их «низкопоклонство», «отсутствие мужества» и «личное честолюбие», при котором «главной пружиной их деятельности» стали повышения, награды, доходы, а не служение церкви и богу. Поэтому Богословский считал, что недовольство и протесты церковных иерархов лишены нравственной основы, так как они «вступили в сделку с совестью, поэтому и покатались по наклонной плоскости и теперь пожинают плоды». И далее следует запись: «Сделались чиновниками, – заключал он, – так и подвергайтесь всем неудобствам чиновничьей судьбы...» [1, с.107].

Не проходит мимо его внимания и обсуждение церковных проблем в Московской городской думе, в частности многочасовая дискуссия об отставке обер-прокурора Синода А.Д. Самарина, который «не смог одолеть «темную силу» Распутина». Богословский полагал излишними столь долгие «словоизвержения о Синоде и Распутине». Он едко замечал, что в «Думе немало атеистов и людей, глубоко равнодушных к православной церкви, а тут, извольте видеть, как эта церковь вдруг стала всем дорога» [1, с. 86]. Историк полагал, что гласные Московской городской Думы чересчур увлеклись политикой вместо обсуждения и решения злободневных текущих проблем.

М.М. Богословский не только приводил исторические аналогии и пытался объяснить причины общественного недовольства, но и стремился осмыслить роль личности в истории. В этом плане интересна его оценка Распутина, которую он дает в контексте прочитанной им в январе 1916 г. книги А.С. Пругавина «Леонтий Егорович и его поклонницы» и сведений периодической печати. С его точки зрения Распутин олицетворяет: «...не новое, а давнее сектантское движение, уродливое выражение сильного религиозного чувства, вышедшего за церковную ограду и блуждающего на распутии...». И далее он приходит к выводу о том, что «причина таких сект – неудовлетворенность церковью... На помощь ищущей и страждущей душе христианской должен придти кроткий, вдумчивый и отзывчивый пастырь, а не чиновник ведомства православного исповедания в официальном вицмундире» [1, с. 139–140]. Сразу же после убийства Г.Е. Распутина, он отмечает, что «весьма печальная сторона в деле Распутина та, что «его как «простеца» и святого человека выдвинул православный епископ, ректор Петербургской духовной академии Феофан». Он вновь возвращается к мысли о том, что распутинщина была порождена не верованиями, а тем, «...что были пресмыкающиеся, обращавшиеся к нему с разного рода просьбами, и были подлецы, которые по его запискам и рекомендациям спешили эти просьбы исполнять» [1, с. 281].

Убежденный сторонник сильной монархии и твердой государственной власти, в начале 1917 г. Богословский еще продолжал верить, что революционной катастрофы не произойдет, несмотря на «психоз» масс и нарастающий политический кризис. Пытаясь осмыслить судьбу монархии, политическую обстановку, возможный выбор путей развития будущей России он был настроен крайне пессимистично и полагал, что на смену стабильности придет анархия. Но быстро сменяющийся калейдоскоп политических событий разрушил его надеж-

ды. 5 марта 1917 г. после обедни в университетской церкви, он провидчески отмечал, что «батюшки могут легко приспособливаться» к любой власти, так как «церковь видела за 19 веков своего существования множество всяких переворотов государственных, ее этим не удивишь...» [1, с. 320]. 8 марта он в своем «Дневнике» предсказал, что революция потрясет «все области жизни, и социальный строй, и экономику, и науку, и искусство, и я предвижу даже религиозную реформу» [1, с. 322].

Круговорот революционных событий 1917 г. захватил и Академию. Уже 13 марта новый обер-прокурор Святейшего Синода В.Н. Львов направил в Академию для ее ревизии профессора Петербургской духовной академии Б.В. Титлинова. По ее результатам епископ Феодор Указом Святейшего Синода от 1 мая 1917 г. был уволен от занимаемой должности ректора Академии и назначен управляющим на правах настоятеля Московским Даниловым монастырем, а временное исполнение обязанностей ректора было поручено архимандриту Илариону (Троицкому). Оценивая эти события, М.М. Богословский отмечает, что был потрясен произошедшим. Ему казалось некрасивым нападать на ректора во время ревизии, так как профессура Академии знала о всех недостатках, вменяемых ему в вину, но молчала [1, с. 327–329].

Одновременно постановлением Совета Академии был уволен редактор «Богословского вестника», экстраординарный профессор по кафедре Истории философии священник Павел Флоренский, на его место 4 мая 1917 г. был назначен ординарный профессор по кафедре Нравственного богословия М. М. Тареев. Часть профессуры требовала разработки и введения нового академического устава, соответствующего демократическим веяниям времени. Святейший Синод Указом от 8 мая 1917 г. установил Временные правила для духовных академий, согласно которым должность ректора стала выборной [8]. В сентябре 1917 г. впервые в истории Академии состоялись выборы ректора. Им стал Анатолий Петрович Орлов, профессор кафедры Истории и обличения западных исповеданий. Через месяц новоизбранный ректор был рукоположен в сан иерея и возведен в сан протоиерея. 1 октября 1917 г. в Академии, на годичном акте М. М. Богословским был прочитан доклад «Реформа высшей духовной школы при Александре I и основание Московской духовной академии» [2]. В «Дневниках» он отмечает, что, несмотря на недомогание, хорошо прочитал речь и постарался связать ее с современными событиями [1, с. 432].

М.М.Богословским были написаны статьи посвященные истории церкви и монастырей в XVII веке [3; 4], реформе духовной школы при Александре II [2]. В поэзии христианской религии его привлекала красота и древность религии. Он полагал, что церковь и церковные служители должны показывать другим вечные и неизблемые вечные сущности. Анализ «Дневников» М.М. Богословского свидетельствует об эволюции взглядов выдающегося русского историка, на которые мощное воздействие оказывали события Первой мировой войны и кризисные явления во всех сферах жизни Российской империи.

## Литература

1. *Богословский М.М.* Дневники (1913–1919): Из собрания Государственного исторического музея / отв. ред. С.О. Шмидт. М.: Время, 2011. 800 с.
2. *Богословский М.М.* Реформа духовной школы при Александре I и основание Московской духовной академии Сергиев Посад: тип. Моск. сов. солд. деп., 1917. 31 с.
3. *Богословский М.М.* Церковный приход на русском севере в XVII веке // Богословский вестник. 1910. Т. 2. № 5. С. 158–181.
4. *Богословский М.М.* Северный монастырь в XVII веке // Вестник Европы. 1908. С. 278–306.
5. *Голубцов С., диак.* История Московской духовной академии (1900–1919). Т. 1. Ч. 1–2. Загорск: ТСЛ, 1976–1977. 128 с.
6. *Голубцов С.* Московская Духовная Академия в начале XX века: Профессура и сотрудники: Основные биографические сведения: по материалам архивов, публикаций и официальных изданий. М.: Мартис, 1999. 128 с.
7. *Попова О.* Высшее женское образование и русская православная церковь // Высшее образование в России. 2008. № 7. С. 155–160.
8. Сайт Московской духовной академии. История академии [Электронный ресурс] URL: <https://mpda.ru/history-of-academy/> (дата обращения 19.09.2021)
9. *Сухова Н.Ю.* «Воспитание юношества, церкви посвященного»: духовно-учебная реформа 1808–1814 гг. и святитель Филарет // Филаретовский альманах. 2011. №7. С. 140–162.

### «Бедные люди» в Самаре: вчера и сегодня

**Казанцева С.Г., Самара**

канд. ист. наук, доцент кафедры философии,  
Самарский университет

*В статье рассматривается история возникновения ночлежек в городе Самаре с конца XIX века до наших дней. Показана история их возникновения на рубеже XIX-XX веков в нашем городе через призму благотворительной деятельности Самарского общества.*

*Ключевые слова: ночлежные дома, Дом трудолюбия, благотворительность, бродяжничество, социальная гостиница.*

**S.G. Kazantseva, Samara**

### Samara's «Poor People»: Yesterday and Today

*The article examines the history of the emergence of lodging houses in the city of Samara from the end of the 19th century to the present day. Shows the history of their*

*emergence at the turn of the XIX-XX centuries in our city through the prism of the charitable activities of the Samara society.*

*Keywords: lodging houses, Labor House, charity, vagrancy, social hotel.*

С отмены крепостного права в России в 1861 году, стали быстрыми темпами развиваться буржуазные отношения. Это привело к качественным изменениям в экономике, политике и общественно-социальном устройстве государства.

Основными направлениями в развитии экономики России после отмены крепостного права являлись создание фабрично-заводской промышленности, становление принципиально новой финансовой системы, развитие транспорта и рост капиталистического развития городов. Заметно увеличился удельный вес горожан, прежде всего, за счет крестьянства, которое переселялось из деревни в города или уходило временно на заработки, хотя к началу первой мировой войны он составлял около 15% населения [20, с. 3]. Городское население стало разнообразным и в социальном плане, и в профессиональном, и в материальном отношении. Появилось большое количество горожан с минимальным доходом. Возникла необходимость обеспечить их работой и ночлегом. Всё чаще в городах, в том числе и в Самаре, создаются дома трудолюбия, кружки трудовой помощи и ночлежные дома и приюты.

Представления о ночлежных домах в дореволюционной России у нас складываются, чаще всего, на основании произведений М.Горького, который красочно описал заведение такого рода: «Внутри ночлежка – длинная, мрачная нора, размером в четыре и шесть сажен; она освещалась – только с одной стороны – четырьмя маленькими окнами и широкой дверью. Кирпичные, нештукатуренные стены ее черны от копоти, потолок, из барочного днища, тоже прокоптел до черноты; посреди ее помещалась громадная печь, основанием которой служил горн, а вокруг печи и по стенам шли широкие нары с кучками всякой рухляди, служившей ночлежникам постелями. От стен пахло дымом, от земляного пола – сыростью, от нар – гниющим тряпьем. Помещение хозяина ночлежки находилось на печи, нары вокруг печи были почетным местом, и на них размещались те ночлежники, которые пользовались благоволением и дружбой хозяина» [15, с. 1].

Не менее мрачно описывает Максим Горький ночлежку в пьесе «На дне»: «Подвал, похожий на пещеру. Потолок – тяжелые, каменные своды, закопченные, с обвалившейся штукатуркой. Свет – от зрителя и, сверху вниз, – из квадратного окна с правой стороны. Правый угол занят отгороженной тонкими переборками комнатой Пепла, около двери в эту комнату – нары Бубнова. В левом углу – большая русская печь; в левой – каменной – стене – дверь в кухню, где живут Квашня, Барон, Настя. Между печью и дверью у стены – широкая кровать, закрытая грязным ситцевым пологом. Везде по стенам – нары. ... Посредине ночлежки – большой стол, две скамьи, табурет, все – некрашеное и грязное» [16, с. 1].

Горький, по воспоминаниям К. Станиславского, первоначально собирался описывать «жизнь босяков», представителей городских низов без определённого

занятия и места жительства. В незнании этой среды его упрекнуть трудно – в молодости у автора было много знакомых, подобных героям «На дне». Более того, считается, что у ночлежки Костылёва существует прототип – дом Бугрова в Нижнем Новгороде, который был известен достаточно широко как одно из крупнейших в стране заведений подобного рода (он был рассчитан на 700 человек – на деле же вмещал гораздо больше).

Ночлежные дома в России к моменту написания пьесы существовали не так давно: они стали открываться в крупных городах только в пореформенную эпоху, в 1870-е годы. В словаре Брокгауза и Ефрона отдельно указывается, что подобные учреждения бывают двух типов: «такие, которые содержатся частными лицами с коммерческой целью» (то есть здесь можно жить за небольшую плату) «и такие, которые учреждены обществ. учреждениями, благотворительными обществами» [2].

Не стала исключением и Самара – ночлежные дома в Самаре чаще всего учреждались благотворительными обществами или частными лицами, но также в этом деле принимало участие и государство. Так, в период с 1861 года до конца XIX века в Самарской губернии замечается значительный рост количества благотворительных заведений и учреждений, которые относились к Министерству внутренних дел или принадлежали различным государственным благотворительным ведомствам, либо находились в ведении городов или земств.

15 ноября 1884 года в г. Самаре был учрежден городской ночлежный приют для нуждающихся в даровом ночлеге лиц обоего пола и всех сословий, в ознаменование дня совершеннолетия его императорского высочества князя Николая Александровича. В 1899 году этот ночлежный дом чуть было не закрыли, так как у него не было своего помещения, а у города не было средств на его постройку, но было решено поместить его в особом бараке на Полицейской площади. А в 1901 году г-н Жильцов пожертвовал в пользу приюта 1000 рублей под проценты на образование неприкосновенного капитала. В 1908 году капитал ночлежного дома составлял уже 2379 рублей [3]. В 1912 г. доход приюта составлял вместе с процентами 3447 руб.48 коп. [8]. За время своего существования в городском ночлежном приюте призревало в среднем 599 – 565 человек в день и на содержание одного человека выходило по 6 руб.40 коп. в год [4].

Вторым по значимости был городской ночлежный дом. Так как у города не было своего здания под этот приют, то городская управа наняла дом мещанки А.И.Горшечниковой за 1100 рублей в год. В 1887 году на содержание дома было израсходовано всего 1684 руб.74 коп. За год приют принял в среднем 96 961 человека [5]. В 1888 году городская управа вновь сняла дом Горшечниковой за ту же сумму и, кроме того, выплачивала еще 700 руб. на различные расходы приюта. За 1888 год услугами приюта воспользовалось 105 367 человек (мужчин, женщин и детей) [6].

В 1899 году купец Николай Иванович Кириллов пожертвовал Самаре трехэтажный каменный дом с необходимым инвентарем и мебелью, стоимостью 60 000 рублей, для устройства в нем ночлежного дома в память умершего своего отца Ивана Васильевича [7]. 24 декабря 1899 года дом был передан в собствен-

ность Самарского городского общественного управления, вместо снимаемого у Горшечниковой, где был открыт приют на 700 человек [8]. Единственным условием жертвователя было: ночлежный дом должен быть всегда бесплатным и носить название «Кирилловский бесплатный ночлежный дом» [7]. В 1908 году на содержание дома было израсходовано 4028 руб.98 коп. В среднем ежедневно в доме призревало около 694 человек и на каждого призреваемого приходилось по 5 руб.80 коп. в год. За весь 1908 год ночлег получило 253 993 человека [9]. За 1912 год услугами ночлежного дома воспользовалось 206 979 человек [8].

Не осталось в стороне Самарское общество попечения о бедных. Во время голода 1891 года, общество открыло временную дешевую столовую на 200 обедов ежедневно, но затем количество обедов увеличилось до 600, а зимой их стало около 1000 [21, с. 5]. В это же время были устроены два временных ночлежных приюта для мальчиков и девочек из пострадавших уездов. В них к 1 января 1892 года находилось 36 мальчиков и 23 девочки. Мальчики занимались плетением лаптей и корзин, а девочки – шитьем и вязанием. В это время именно в пользу столовой и ночлежных приютов поступило частных пожертвований на сумму 12 000 рублей, а также дом от С.Аржанова и дворовое место с постройками от Н.И.Шахларевой [21, с. 5].

В 1892 году началась эпидемия холеры и были учреждены еще два приюта для 36 девочек и 42 мальчиков. Впоследствии количество детей увеличилось до 140 человек. Эти приюты содержались во многом за счет частных пожертвований, сделанных А.Н. Шихобаловым, князем Долгоруковым, наследниками купца Жильцова и др. Всего на сумму 7198 рублей [21, с. 6].

А в 1898-99 годах во время неурожая Красный Крест договорился с владельцем домов, предназначенных для военного постояя А.В. Кавским, на время, пока они пустуют, использовать их в качестве ночлежно-рабочего дома и приюта для приходящих на заработки крестьян [10].

Ночлежные дома были и при Домах трудолюбия. Так, 20 марта 1894 года было решено образовать общество трудолюбия, а первого мая того же года оно было открыто [11]. Целью общества было: «временно дать работу нуждающемуся в ней и помочь им в том, чтобы, не обращаясь к нищенству, они могли просуществовать в то время, пока не будет найдено постоянное занятие, обеспечивающее их дальнейшее существование» [12]. Контингент клиентов Дома трудолюбия состоял в основном из чернорабочих, почти совсем не было ремесленников. Наказания за невыполнение работ и нерадивость не практиковались, а в виде поощрения рабочие переводились на более квалифицированную, следовательно, более оплачиваемую работу или получали рекомендации на постоянное место. С 1894 года при Доме трудолюбия было организовано бюро по трудоустройству. В период с 1894 по 1910 гг. с помощью бюро было определено на работу около 21 000 человек [1, с. 118].

Руководство Домом трудолюбия учредило следующие работы для мужчин: производство укладочных ящиков всех размеров по заказу; изготовление щитов для защиты от заносов по железным дорогам; изготовление и установка решеток для ограждения деревьев на улицах; производство из лыка котомок, кошель,

пестерей и укладок. Женщинам предлагалось шитье рубах, портов, чапанов по заказу и на продажу; тканье холстов разного рода, половиков и др.; а также пряжение ниток и шерсти и вязания. Детский труд использовался в деле щипания мочалы для мебельных магазинов и на банные мочалки. За свой труд рабочие получали поденную плату в размере 15 копеек. (Например, в Саратовском Доме трудолюбия поденная плата составляла 10 коп.). На эти деньги рабочий мог поехать в дешевых столовых и чайных, а также заплатить за ночлег (1 коп.) и что-то оставить себе [13]. В праздничные дни предполагалось прекращать работу, а обед и ночлег предоставлять бесплатно. В первые годы существования Дома трудолюбия приют в нем получало около 300 человек, позже количество призреваемых снизилось до 130-135 человек. Это было вызвано тем, что в городе стали открываться ночлежные дома [1, с. 118].

В будущем предполагалось построить собственную столовую с пекарней, что и было сделано в 1887 году, и был устроен ночлежный дом на 125 мужчин и 75 женщин, а также задумывалось устроить в Доме трудолюбия водопровод, необходимый для успешной работы прачечной, организованной при Доме в том же году. В 1897 году доходы общества увеличились и составили 4164 руб., кроме того, попечительством о народной трезвости Дому трудолюбия было пожертвовано 8000 руб. на устройство ночлежного приюта. Так же крупное частное пожертвование было сделано В.П. Сокуровым, который прислал в пользу Дома трудолюбия 726 руб.64 коп. [14].

После октябрьской революции 1917 года произошли решительные изменения во всей традиционной структуре благотворительности. Все благотворительные организации, общественные и частные были переданы Советскому государству. Учебные заведения и больницы преобразованы в государственные или закрыты, богадельни расформированы. Так же участь постигла и ночлежки.

В этой реформе, прервавшей развитие системы благотворительности в России, важное значение имела революционная идея о том, что изменения социального и политического строя в ходе революции, а затем социалистического строительства, якобы сами приведут к установлению социальной справедливости и всесторонней заботе о человеке. Согласно этой идее после революции исчезает сама необходимость в особой благотворительной помощи, которая до этого была своеобразным “откупом” эксплуататорского класса в пользу трудящихся.

В СССР бездомность (бродяжничество) рассматривалось как правонарушение и в связи с этим ночлежные дома отсутствовали. На основании приказа МВД СССР № 140 1970 г., изданным во исполнение постановления ЦК КПСС и СМ СССР от 23 февраля 1970 г. «О мерах по усилению борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно-полезного труда и ведущим антиобщественный, паразитический образ жизни», бездомные помещались в приемники-распределители органов внутренних дел

В начале 1990-х годов в Российской Федерации карательные меры советского периода сменили безразличие и полная беспомощность государственных структур решить проблему бездомности. Именно тогда

местными властями стали вновь создаваться ночлежные дома (дома ночного пребывания). 2 ноября 1993 г. был издан Указ Президента РФ №1815 «О мерах по предупреждению бродяжничества и попрошайничества». В соответствии с ним предписывалось реорганизовать приёмники-распределители органов внутренних дел для лиц, задержанных за бродяжничество и попрошайничество, в центры социальной реабилитации указанных лиц для оказания им социальной, медицинской и иной помощи. Однако положения этого указа о переоборудовании приёмников-распределителей в центры социальной реабилитации и об изменении задач и условий содержания в этих учреждениях на практике почти не реализовывались [18]. В 1995 г. в России было только 25 домов ночного пребывания, 5 социальных гостиниц и 40 специнтернатов.

В 2017 году в Самаре было два учреждения, где временно могли найти приют бездомные. Одно из них находилось в пос. Управленческом, там могли найти ночлег и еду раз в месяц в году бездомные (бомжи) со всей Самарской области. Эта социальная гостиница (как она называлась официально) была рассчитана на 20 койка-мест с одноразовым питанием: 10 мест для мужчин и 10 для женщин. Правила приема были просты: необходимо было предоставить флюорографию и справку о том, что человек не находится в розыске. Другая подобная гостиница располагалась на улице Мостовой [17].

В последствии социальная гостиница в пос. Управленческий была закрыта. Но социальная гостиница на Мостовой всё-таки продолжила свою работу. Правда, не обошлось и без скандала. Ночной стационар в Центре социальной адаптации в Самаре закрылся в начале сентября. Это произошло после того, как местные жители пожаловались депутату Госдумы Александру Хинштейну на близость центра к школе.

Ольга Гальцова назвала случившееся нарушением прав человека. Она рассказала, что 14 подопечных центра после закрытия стационара из-за нехватки мест фактически оказались на улице. Об этих фактах омбудсмен сообщила министру социально-демографической и семейной политики Самарской области Марине Антимоновой. Министерство после этого решило скорректировать график работы учреждения, чтобы учесть интересы как жителей поселка, так и бездомных.

Омбудсмен Ольга Гальцова также планирует обратиться к руководству ГУ МВД России по Самарской области с просьбой усилить патрулирование поселка, в котором расположен центр помощи бездомным.

Однако в будущем соцучреждение планируется перенести в другое место – вне жилого массива. Для этого представители омбудсмента совместно с городскими службами сейчас подбирают соответствующую площадку.

Юлия Герман, куратор помогающего бездомным и бедным горожанам самарского проекта «Ты дома», не согласна с переносом учреждения.

«Центр соцадаптации в этом районе существует с 1997 года, и соседство с ним на протяжении 22 лет всех устраивало. Все это время население как-то с ним уживалось, а сейчас почему-то не может. Еще раз повторю, что ни в одном районе города люди никогда не будут рады соседству с центром социальной



адаптации или с отделением ночного пребывания для бездомных. Люди хотят, чтобы все было красиво и чтобы социальные проблемы решались не у них на глазах. Возможно, центр перенесут в промзону в Самаре или в области, где бездомные не будут так часто попадаться на глаза местным жителям. Но проблема таким образом не решится», – рассуждает эксперт [19].

Сейчас волонтеры проекта «Ты дома» обновляют многофункциональный центр для бездомных в Самаре. Предполагается, что уже с октября он будет работать не три, а четыре дня в неделю: по вторникам, четвергам, субботам и воскресеньям. На его площадке раздают горячие обеды, одежду, обувь и предметы гигиены, а также оказывают доврачебную помощь. С октября подопечным проекта также будет помогать специалист по социальной работе. С его помощью бездомные смогут восстановить документы, трудоустроиться и попасть в другие соцучреждения.

Таким образом, видно, что ночлежки – это печальная необходимость в условиях капиталистического развития общества. Будь то в конце XIX века, или в веке XXI-м. Правда, наши предки оказывались в ночлежке не только потому, что теряли средства к существованию, но это были и те, кто приезжал из деревень в город на заработки. А в современном обществе, это, скорее, люди, оказавшиеся в трудной жизненной ситуации. Но отрадно, что и в наши дни находятся неравнодушные люди, которые готовы прийти на помощь «бедным людям» Самары.

### Источники и литература

1. Антон Николаевич Шихобалов. Его жизнь, просветительные и благотворительные учреждения его имени. М., 1912. 299 с.
2. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Репринт.изд-е. М., 1990. Т. 82.
3. ГАСО. Ф. 153. Оп. 9. Д. 798. Л. 15.
4. ГАСО. Ф. 153. Оп. 9. Д. 808.
5. ГАСО. Ф. 153. Оп. 9. Д. 583. Л. 15.
6. ГАСО. Ф. 153. Оп. 9. Д. 580.
7. ГАСО. Ф. 153. Оп. 9. Д. 749. Л. 1.
8. ГАСО. Ф. 153. Оп. 9. Д. 858.
9. ГАСО. Ф. 153. Оп. 9. Д. 798. Л. 20.
10. ГАСО. Ф. 153. Оп. 9. Д.730.
11. ГАСО. Ф. 418. Оп. 1. Д. 1. Л. 5об.
12. ГАСО. Ф. 418. Оп. 1. Д. 3. Л. 9.
13. ГАСО. Ф. 418. Оп. 1. Д. 1. Л. 8.
14. ГАСО. Ф. 418. Оп. 1. Д. 2. Л. 24.
15. Горький М. Бывшие люди // Горький М. Рассказы. Очерки. Воспоминания. Пьесы. М.: Художественная литература, 1975. С. 183-235.
16. Горький М. На дне // Горький М. Рассказы. Очерки. Воспоминания. Пьесы. М.: Художественная литература, 1975. С. 465-524.

17. Горюнов М. Как самарцы с высшим образованием становятся несчастными бомжами // Газета Город. №6. 11 февраля 2017. С. 2.

18. Ночлежные дома [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения 05.07.2021).

19. Портнов Г. Благотворительность и добровольчество. Город. АСИ-Самара. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.asi.org.ru/news/2019/09/23/nochnoj-statsionar-samara-bezdomnye/> (дата обращения 23.09.2019).

20. Россия 1913 год. Статистико-документальный справочник. СПб., 1995. 415 с.

21. Самарское общество попечения о бедных. Краткий исторический очерк за двадцатипятилетие (1874-1898) включительно. Самара, 1899. 20 с.

### **Откровение «русского прогрессиста»: прикосновение любви**

**Кудрина С. А., Ярославль**

канд. филос. наук,

доцент, зав. кафедрой философии,

Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова

*Помимо теоретической составляющей, в философии любви важную роль играет духовный опыт. Пример такого опыта – исповедь «русского прогрессиста», представленная в рассказе Ф.М. Достоевского «Сон смешного человека». Зная о существовании заповеди любви, «смешной человек», тем не менее, страдает и отчаивается по причине ее отсутствия непосредственно в его жизни и хочет заглушить эту боль собственной смертью. Временное оставление ведущей по замкнутому кругу рациональности позволяет главному герою прикоснуться к реальности любви, ощутить ее, пребывать в ней. И только после этого он освобождается от тревоги, страха, отчаяния и трагической бессмысленности и находит силы любить, ни от кого не ожидая любви.*

*Ключевые слова: любовь, философия любви, русская философия любви, отчаяние, смыслоутрата, личный духовный опыт.*

**Kudrina S. A., Yaroslavl**

### **About the confession of the “Russian progressive person”: touch of love.**

*Philosophy of love needs not only the theoretical consideration, but also the spiritual experience. It is the story “The Dream of a Funny Man” by F. M. Dostoevsky that looks like a confession and therefore an example of such an experience. The “funny man” knows that the commandment of love exists, but he suffers and despairs because of its absence in his own life; so he wants to drown out this pain with his own*

*death. The author makes him to get rid of rationality for a while in order to touch the reality of love, to feel it, to live in it. It was the only way to free him from anxiety, fear, despair and tragic nonsense and to help him not only to survive but also to love selflessly.*

*Keywords: love, philosophy of love, Russian philosophy of love, despair, meaningless, personal spiritual experience.*

Поиск смысла любви, ее истоков, различение ее типов, разновидностей, отличие истинной любви от ее суррогатных форм – вот вопросы, которые занимают философов любви. Но все богатство и разнообразие концепций любви рискует остаться набором бесполезных текстов, если философы не видят этого священного предмета, не пребывают в нем, зная о нем – не верят в него. И. А. Ильин писал о необходимости для философа «нерасторжимого живого единства с предметом» [2, с. 58], и в русской философии любви немало примеров такого единства. Внимание русских философов к любви можно объяснить величайшей потребностью именно в подлинной, онтологически укорененной любви, каким-то особым нетерпением фальши, жаждой пробиться к любви через нелюбовь или подделки под любовь, поскольку, как утверждал С. Л. Франк, «где-то в глубине нашего собственного существа, далеко от всего, что возможно в мире и чем мир живет и вместе с тем ближе всего остального, в нас самих или на том пороге, который соединяет последние глубины нашего «Я» с еще большими, последними глубинами бытия есть Правда, есть истинное, абсолютное бытие; и оно бьется в нас и требует себе исхода и обнаружения, хочет залить лучами своего света и тепла всю нашу жизнь и жизнь всего мира, и именно это его биение, это непосредственное его обнаружение и есть та неутоленная тоска по смыслу жизни, которая нас мучит» [4, с. 85]. Конечно, когда речь идет о русской философии любви, в первую очередь, упоминают философа и тонко чувствующего поэта Владимира Сергеевича Соловьева. Данное им определение любви не только весьма изящно, но и очень емко отражает глубину христианского понимания любви. Любовь для него – не просто категория этическая. Она онтологична, и именно поэтому ее смысл – «оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма» [3, с. 505]. Философ раскрывает смысл человеческой любви именно в контексте любви божественной. Любовь не растворяет личность – напротив, она личностна, поскольку Бог есть Личность. Поэтому она «оправдывает и спасает» через преодоление эгоистической исключительности и непроницаемости человеческих существ друг для друга. Эту великую идею он смог выразить не только в своих философских текстах (в том числе в работе «Смысл любви»). Не менее обстоятельно, но еще более тонко и образно ему это удалось сделать как поэту. Соловьев – и философ любви, и певец любви. Его стихи богаты поэтическим изяществом и, вместе с тем, небывалой метафизической глубиной. Любовь как причастность, любовь как добродетель, любовь как страдание, любовь как вдохновение и пребывание в Боге – и еще много, много ипостасей любви раскрывает Соловьев в своих стихотворениях. Но во всех этих ипостасях – отблеск нездешнего, дыхание небесного.

Не менее значимо в этой связи творчество Ф.М. Достоевского, философия любви которого ценна, прежде всего, своей метафизической глубиной и неразрывной связью с личным духовным опытом. Погружением в такой опыт и пребыванием в нем можно считать рассказ «Сон смешного человека», написанный в форме исповеди. В отличие от современных людей, которые в своей массе лишь отдаленно знакомы с библейскими текстами, «смешной человек», живущий в XIX веке, наверняка «знает», что «Бог есть любовь» и что есть заповедь «возлюбить ближнего, как самого себя». Но если знает, то почему для него это становится открытием? «Главное, – восклицает он, – люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо. А между тем ведь это только – *старая истина* (курсив мой – С.К), которую биллион раз повторяли и читали...» [1, с. 180]. «Повторяли», «читали», «знали»... Но он по-настоящему открывает ее для себя только теперь. Что мешало этому раньше и почему «старая истина» стала для него живой, сегодняшней и перестала быть просто словами? «Смешной человек» без любви совершенно потерял смысл жизни – потерял до такой степени, что решил покончить с собой, предварительно убив в себе сострадание и жалость к другим. По всей видимости, никто не любил его и не принимал безусловно в детстве и юности, и он, очерстнев, также не любил никого. Эта нестерпимая боль, эта адская пустота внутри еще нуждалась в любви, жаждала ее, но реальностью была нелюбовь, насмешки со стороны окружающих, черный и холодный вакуум тоски и одиночества. И осудить этого человека и обвинить его в том, что он, дескать, не любя других, ожидает, тем не менее, любви к себе с их стороны, будет нелепо, потому что откуда ему знать о любви? Он повторяет, что ему «все равно», но на самом деле он горько переживает свою нелепость, он поражен этой трагической неправдой, он устал от боли нелюбви и хочет ее заглушить смертью. Постоянно разговаривая с собой, он рассуждает, он пытается себе самому объяснить рационально, кто он такой и почему теперь нет смысла жить. «Рассуждение текло за рассуждением» [1, с. 162], но рациональность водит его по замкнутому кругу, и единственное, что в этой дурной бесконечности выпадает из адской логики – это искра жалости и сострадания к ребенку. Но по своей воле он уже не может не заглушить в себе этот призыв. И только парализовав на время его рациональность, введя в сон, Достоевский дает этому измученному человеку шанс – и это почти как поток слез в «Исповеди» св. Августина Блаженного, который так долго стучался в поисках истины. Именно усыпление рациональности разжало тиски и открыло сердце отчаявшегося героя: «Вдруг приснилось мне, что я беру револьвер и, сидя, наставляю его прямо в сердце – *в сердце, а не в голову* (курсив мой – С.К.); я же положил прежде непременно застрелиться в голову и непременно в правый висок» [1, с. 165]. Затем – капля воды в рану... А дальше – уже только чувства: «сладкое, зовущее чувство зазвучало восторгом в душе моей: родная сила света, того же, который родил меня, отозвалась в моем сердце и воскресила его» в свете «прелестного, как рай, дня». Земля, на которую он попал во сне, не оскверненная грехопадением, населенная красивыми любящими людьми, природа, которая шептала слова любви – в такой реальности очутился «смешной человек», этот «русский прогрессист и

гнусный петербуржец» [1, с. 170], как он сам себя назвал. Он «не мог понять этой степени любви» [1, с. 171], которая навсегда поселилась в его сердце, но он впервые почувствовал ее реальность, он в ней пребывал, он к ней прикоснулся так, что «от ощущения полноты жизни ... захватывало дух» [1, с. 174]. И только после этого, вернувшись на землю, он понял, насколько значителен и уникален каждый человек – ведь он может одним своим присутствием осквернить рай, но зато, вместив теперь бесконечную истинную любовь, которая «долготерпит, милосердствует... не завидует... не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла...» (Кор.13:4-5), он может один, не страшась ничего и не ожидая взаимности, дарить ее измученному пустотой несчастному миру, в котором живет.

### Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1877 год. М.: Директ-Медиа, 2010. 501 с.
2. *Ильин И.А.* Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. 576 с.
3. *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 480-547.
4. *Франк С.Л.* О смысле жизни. М.: Директ-Медиа, 2008. 147 с.

### На руинах гуманизма. Институт семьи и логика дробления<sup>3</sup>

Лишаев С. А., Самара  
д-р. филос. наук, проф.,  
профессор кафедры философии,  
Самарский университет

*В статье анализируется кризис семьи и семейных ценностей в современном мире. Рассматриваются разные подходы к его интерпретации в научной литературе. Показано, что переход от большой семьи к малой связан с идеологией модерна (светского гуманизма), в то время как кризис нуклеарной семьи обусловлен, с одной стороны, внутренней логикой реализации гуманистического проекта, с другой – переходом к постгуманизму.*

*Ключевые слова: семья, нуклеарной семьи, кризис, модерн, постмодерн, индивид, дивид, полисубъектность, временные союзы.*

---

<sup>3</sup> Выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».

**On the ruins of humanism.  
Family institution and the logic of fragmentation**

*The article considers the crisis of family institution and family values in the modern world and represents the variety of its interpretations in the academic literature. The author proves that the shift from the multigenerational family to the nuclear family is caused by the ideology of modernism (secular humanism), while the nuclear family crisis is caused by the internal logic of the humanist project realization combined with the global shift to posthumanism.*

*Keywords: family, nuclear family, crisis, modernity, postmodernity, individual, divided, polysubjectness, temporary companionship.*

Одним из наиболее обсуждаемых в социологической, психологической и философской литературе вопросов, связанных с анализом современного общества, является «кризис семьи и семейных ценностей».

Все исследователи сходятся на том, что позиции традиционной семьи («папа, мама, «я» – дружная семья») становятся все более шаткими. При этом кризис нуклеарной семьи и ее будущее оцениваются по-разному. Для одних такой кризис – это угроза самому существованию семьи как социального института, для других – кризис переходного периода, ведущего от старой модели матримониальных отношений к модели новой, более современной. В последнем случае этот кризис рассматривается как момент в истории семьи, как ее очередная трансформация.

Оптимистичная оценка будущего семьи как социального института связана с расширением объема этого понятия за счет включения в него неформальных союзов (разных видов сожительства, именуемых в обиходной речи «гражданскими браками»). В эпоху быстрых преобразований общественного уклада жизнь семьи становится более свободной и гибкой. Кризис традиционной семьи – это закономерное следствие общественного развития, создавшего условия для перехода от малой (нуклеарной) семьи к «многовариантной» модели и связанному с ней «второму демографическому переходу». Многовариантность брачных отношений – это данность, которую надо принять, потому что альтернативы уже произошедшей трансформации брачно-семейных отношений нет [10; 11; 12; 13].

Другая группа ученых видит в кризисе малой семьи угрозу ее полного распада. Эта позиция определяется традиционным пониманием семьи как объявленного (официально признанного) союза мужчины и женщины, предполагающего совместное проживание, рождение детей и их воспитание.

Широкое распространение незарегистрированных форм совместного проживания (вариантов сожительства), рассматривается как переходный – от семьи к одинокой жизни – формат совместного существования [7, с.108]. Разнообразие видов «гражданского брака» связано с его неоформленностью, допускающей са-

мые разные модели отношений между партнерами. Одни формы сожительства по структуре и долговечности мало отличаются от образа жизни традиционной семьи (родители и их дети в одном доме), другие ближе к одинокому существованию (например, гостевой брак).

Стоит отметить, что тенденция к разрушению матримониальных связей прослеживается и в зарегистрированных браках. Разводов становится больше, семьи становятся менее долговечными [4; 5]. Сближение (по критерию устойчивости) зарегистрированных и незарегистрированных союзов удивление не вызывает, поскольку и в том, и в другом случае речь идет о людях, сформировавших в сходных условиях (гостевой брак практикуют как незарегистрированные, так и зарегистрированные пары).

Легитимация «гражданского брака» в общественном сознании происходит одновременно с утратой зарегистрированным браком его исключительности в сознании новобрачных. Они все чаще исходят из возможности негативного сценария развития семейных отношений, что явно не способствует устойчивости брака.

Тем не менее, общая тенденция к дестабилизации семейных союзов не снимает различий между оформленными и неоформленными союзами в том, что касается их долговечности. Зарегистрированный брак стабильнее, чем «гражданский», и детей в нем рождается больше [7, с. 104-107]<sup>4</sup>.

Семья как «клеточка» («ячейка») социального организма, если говорить о странах европейского мира, не распалась, но находится в состоянии полураспада. Уменьшается количество пар, живущих в зарегистрированных браках, растет статистика разводов, в общественном сознании легитимируется сожительство, сокращается рождаемость, увеличивается доля людей брачного возраста, которые сознательно выбирают одиночество [3; 5; 7; 8].

Разрушение традиционной семьи меняет проверенные временем способы воспроизводства человека на базовом для общества уровне. Не сложно предвидеть, что последствия «заката семьи» способны вызвать существенную дестабилизацию общества. Попытки противодействовать разрушению семьи, декларируемые правительствами многих стран мира, включая Россию, будет оставаться малоэффективными, если не продуманы причины семейного кризиса. Без их понимания управленческие решения, нацеленные на поддержку семьи и семейных ценностей, не принесут желаемого результата<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Большая длительность официальных союзов и большее, по сравнению с разными формами сожительства, число детей, приходящихся на традиционную семью, связано с ее большей, в сознании пары, стабильностью. Люди, имеющие длительные «отношения», тоже могут давать друг другу обещания, но они даются «без посторонних», а значит, выйти из них, «если что», проще. Официально зарегистрированный брак *обязывает* больше «гражданского». Любое обещание, сделанное публично и зафиксированное с привлечением третьей стороны, более весомо, чем непубличное. Третья сторона – это инстанция, которой двое добровольно отдают на хранение ключи от своего добрачного прошлого, показывая друг другу, что они верят в общее будущее. Расторгнуть брак в современном обществе можно, но в случае зарегистрированного брака для этого придется обращаться за ключом к третьей стороне.

<sup>5</sup> Финансовая поддержка молодых семей и семей с детьми действенна там, где семья уже создана, и где супруги стремятся к рождению детей. Проблема в том, что в современном

Дробление семьи – это явление, обусловленное переходом от премодерна к модерну (светскому гуманизму), а затем – к постмодерну. Разрушение нуклеарной семьи происходит на этапе перехода от светского гуманизма современного типа к постгуманизму, от сборки человека как автономного субъекта к сборке человека с переменной идентичностью (полисубъектного человека). Переход *от индивида к дивиду* лишь усилил кризис нуклеарной семьи.

*Семья в эпоху модерна.* В традиционном обществе исходят из иерархии субъектов, в которой субъектность человека мыслится производной от субъектности Бога, космоса, царя, народа, сословия, семьи. От человека ожидали служения целому, самоограничения и – в пределе – самопожертвования (героизм, подвижничество, святость, аскеза, призвание vs самозванство).

В обществе модерна человек служит себе и гордится своими успехами. Он мыслится как свободный субъект, стремящийся к самореализации и самовыражению. Логика развития европейского общества, начиная с Ренессанса, была логикой постепенной эмансипации индивида от того, чему он считал себя обязанным и чему служил в рамках теоцентричного мира.

В логике модерна все формы взаимодействия человека с природой и другими людьми производны от индивидуальной воли. Не частное производно от целого и подчиняется ему, а наоборот. Любые отношения рассматриваются сквозь призму индивидуальных интересов, потребностей и желаний. Границей «я» признается суверенная воля другого и его право на самореализацию. Следствие индивидуализма – постепенное разрушение надындивидуальных целостностей. Силы социального обособления, начиная с конца XVIII века, берут верх над силами притяжения. Социальные и политические институты мыслятся *производными* от индивидуальной воли и служат индивидам. Ставка на индивида разгоняет социальную динамику и ускоряет социальные, экономические и технологические трансформации [4]. Многие социальные институты исчезают или переживают существенные изменения. *Большая (патриархальная) семья* замещается *семьей малой, нуклеарной* (родители и дети), производной от воли человека как автономного субъекта.

Сознавая себя субъектом, человек модерна борется с ограничениями, накладываемыми на него природой, обществом, церковью и государством, признавая признает только те из них, которые возникли в результате свободного волеизъявления: «я обещал», «я дал слово», «я поставил свою подпись». Социальные институты (в том числе государство и семья) признаются легитимными в той мере, в какой они основаны на добровольной передаче им части «естественных» прав и возможностей (интересов, желаний) индивида ради удовлетворения его потребностей. Государство обретает свою легитимность через выборы, брак – через волеизъявление жениха и невесты и брачный договор.

---

обществе много тех, кто не планируют создавать семью и становиться родителями. Так, например, в Западной Европе, где на финансовую поддержку семей с детьми выделяются большие средства, эти средства в большей мере поддерживают семьи мигрантов и их потомков, то есть тех, кто не принял модели поведения современного западноевропейца, чем семьи коренных европейцев.



Человек эпохи модерна ограничивает свои желания, но не ради государства или семьи, *a ради себя*. И государство, и брак мыслятся в данном случае как то, что «от меня» (не «от Бога»), и что должно мне служить.

Частное, интимное в логике индивидуализма – важнее и интереснее публичного. На смену обществу публичности приходит общество интимности [6]. Общее производно от частного. Самый важный литературный жанр – роман. Под частной жизнью подразумевалась и «жизнь души», и скрытая от посторонних глаз жизнь семьи, и общение с друзьями и родственниками. Близкий круг знает то, чего не знает внешний мир. Семья и тайны интимной жизни противопоставляются публичной сфере в качестве сферы свободного (не скованного внешними, отчужденными от «я» формами) раскрытия человеческой самости «в своем кругу». Предполагается, что именно в здесь человек настоящий, что здесь он позволяет себе не казаться, а быть.

Семья в эпоху модерна – это ценность, поскольку это *моя* семья. В семье человек может находиться наедине с собой, находясь в кругу близких людей. Семья важна для индивида как ближнее «мы», как интимизированная социальность, как момент в самореализации индивида в качестве социального существа. Семья в ее современной сборке – это социальный образ «я». Без семьи, без супружеского опыта, без детей жизнь для человека современной сборки не полна. Тот, кто не состоялся в семейной жизни, в полной мере не реализовал себя. Бесемейность рассматривается как маргинальная форма жизни.

Проект Просвещения нанес смертельный удар по большой семье, державшейся на приоритете семейных интересов над частными интересами членов семьи. Для человека как «единого и единственного бытия-события» (М. М. Бахтин) большая семья не просто обременительна, она противоречит *установке на личный выбор и личную ответственность*. В большой семье индивид вынужден сосуществовать с людьми, которых он не выбирал. Совсем другое дело – это семья малая (нуклеарная), созданная на основе индивидуального выбора. Такая семья хорошо вписывается в логику светского гуманизма и индивидуализма.

Семья должна быть устойчивой, прочной. Только такая семья позволяет реализовать матримониальные цели и идеалы: создать малый социальный мир, согласовав проект со второй половиной, по своему разумению, воспитать детей, исходя из своих представлений о плохом и хорошем. Чтобы построить свой собственный – личный – мир нужно время, нужны усилия для сохранения семьи. Чтобы реализовать матримониальную цель требуется самоограничение и человек модерна к этому готов. Он стремится соответствовать требованиям, предъявляемым субъекту: дал слово – держи, не сдержал – грош тебе, как субъекту, цена. Супруг, нарушивший слово, показывает себя плохим – не цельным – субъектом. Для модерна, как и для традиционного мира, важно понятие верности. В традиционном обществе определяющей была верность слову, данному перед Богом и людьми, в модерне на первый план выходит слово, данное себе и другому, особенно, если клятва произнесена публично. Важнейшим качеством настоящего субъекта считается способность исполнять свои обещания, как бы давно они не были даны.

*Нуклеарная семья эпохи модерна держится на идее цельности (единства) автономного субъекта.* Общественное мнение современного (буржуазного) общества поддерживает верность и постоянство в брачном союзе. Тот, кто нарушил данное слово, утратил доверие общества. Общественное мнение в XVIII-XIX веках было против разводов. Разрушение семьи осуждалось как шаг, наносящий ущерб членам семьи (прежде всего, детям), и как поступок, *дискредитирующий «веру в человека»*, в его способность быть (*надежным*) субъектом. На вере в человека основан проект Просвещения. Человек, утверждающий свою суверенность, единственность и единство собственного «я» ищет «любви на всю жизнь» и крепкой семьи.

Однако малая семья, в основу которой положен свободный союз людей, добровольно ограничивающих свою волю ради бытия-вместе, является весьма *уязвимой структурой*, поскольку такой союз основан на доброй воле супругов и полностью зависит от их способности и готовности к самоограничению. Процесс дестабилизации малой семьи начался еще в XX веке, в последние десятилетия этот процесс ускорился [7].

Индивидуализм модерна, с одной стороны, требует сохранять верность выбору, с другой, он открывает «я» для искушений. Всегда находятся боковые возможности, воспользоваться которыми не дает семья. Индивидуалисту трудно отказать от того, что желанно и доступно на том основании, что кому-то когда-то была обещана верность. Для того, чтобы поставить единство субъекта и его волю выше актуального «хочу», выше соблазнов текущей ситуации, нужна серьезная мотивация. И хотя у человека модерна она имеется, но победить собственное запретное желание ему удается не всегда.

Любовь, взаимная симпатия и интерес – не самая надежная основа для долговременного семейного союза. Чувства могут быть сильны, но со временем они ослабевают, взаимная расположенность может смениться равнодушием, раздражением, взаимным недовольством. Что способно удержать семью как форму бытия-вместе от развала? Длинная воля, желание и решимость работать на сохранение семьи, идти на компромисс, жертвовать ради бытия-вместе. Не всем это удается. В XIX столетии сохранению семьи способствовали унаследованные от христианского прошлого представления о ценности брака как исключительного – на всю жизнь – союза. Ее поддерживало и общественное мнение, осуждавшее неверность, уход из семьи и сожительство вне брака. (Закон, учитывающий общественные ожидания, делал развод непростой и малоприятной процедурой.) Все это – представление о ценности семьи и общественное мнение в ее пользу – помогало индивидам сохранять свой союз на долгие годы. Развод был редкостью.

До тех пор пока общественное мнение было против разводов, малая семья сохранялась. Но времена изменились. По мере того, как выветривались остатки традиционных представлений о святости брака, о роли в нем мужчины и женщины, а поддержка семьи общественным мнением становилась слабее, малая семья все больше и больше теряет свою устойчивость.

Перечислим основные причины, по которым малая семья – это «дитя модерна» – со второй половине XX столетия переживает серьезный кризис.

1. Важнейшая причина кризиса малой семьи – это нивелирование представлений о различиях в самореализации мужчины и женщины. Логика их уравнивания в парадигме абстрактного равенства (одинаковости) оказало существенное воздействие на матримониальные отношения в XX-XIX веках. В эпоху модерна субъектность равно признается и за мужчиной, и за женщиной, но XIX век сохранял традиционное представление о распределении обязанностей между полами: мужчина действует *преимущественно* вне дома, зарабатывает средства для семьи, женщина – *преимущественно* в доме, заботясь о муже и детях, занимаясь домашним хозяйством.

Однако уже с конца XIX века женщина вовлекается в общественное производство вне дома (причин тому много, одна из них – потребность экономики в работниках и в ситуации уменьшения работников мужчин после мировых войн). Женщина получает такое же, как и мужчина, образование; она вовлекается в политическую, социальную, профессиональную деятельность. Все это мало по малу смещает представление об удавшейся жизни с семейного благополучия («женское счастье – был бы милый рядом, ну а больше ничего не надо») в публичную сферу.

Представление о состоявшейся жизни современная женщина связывают с публичной оценкой ее достижений. А общественное признание в эпоху модерна измеряется величиной заработка, карьерным ростом, мерой общественного признания. Успех выражается количественно, подсчитывается, результируется в сумме месячного и годового дохода. Проблема в том, что усилия, которые женщина направляет на обустройство семьи, не поддаются формализации, квантификации и переводу в количественно сопоставимые показатели, без чего семья и внутрисемейные достижения не принимаются к участию в «общем забеге» за признанием. Занимаясь семьей, можно надеяться на признание со стороны мужа, детей, ближнего круга, но оно не выходит за рамки узкого круга близких людей. Самореализацию в семье невозможно сравнить в точных показателях с тем, что происходит в других семьях, нельзя составить рейтинг семейной успешности. А то, что не удастся посчитать, не допускается к соревнованиям [4]. В результате тот, кто больше времени отдает семье, тот в этой ситуации и больше проигрывает. Чем больше женщина заботится о семье, тем меньше времени остается для самореализации «там, где проводятся главные соревнования».

В гонке за успехом мужчина и женщина начинают «играть на одном поле». Работающая вне дома женщины, считает несправедливым, что она «тянет два воза», и это мешает ей добиться должного признания вне дома. Так расширяется поле для семейных конфликтов: «Я не могу реализоваться в своей профессии, потому что ты мало мне помогаешь». Стремление к признанию и успеху в публичной сфере вступает в конфронтацию с институтом семьи, ограничивающим персональную мобильность супругов, и, прежде всего, женщины-матери, поскольку материнские обязанности мужчина не может взять на себя даже в партнерском браке.

В такой ситуации женщина, отдающая себя семье и воспитанию детей, чувствует себя оттесненной на социальную обочину. Путь к самореализации и успеху в данной ситуации оказывается связан для нее с освобождением от семейных обязанностей или с их ослаблением в партнерском браке, с отказом от материнства или с его ограничением рождением одного ребенка.

2. В традиционном обществе опорой семьи была религия, поддерживавшая брак через его освящение. Какое-то время нормы христианской этики действовали – по инерции – в обществе модерна. Освященные традицией представления о святости брака и семьи как об одной из главных жизненных ценностей помогало стабилизации брака.

Однако к концу XX столетия эта поддержка иссякла. Выветривание остатков христианской этики в той ее части, которая касается взаимоотношения полов, привело к тому, что общественное мнение перестало рассматривать добрые и внебрачные сексуальные связи как что-то недопустимое. Семья не рассматривается как единственная законная форма удовлетворения сексуальной потребности, и это, несомненно, работает против стабильности семейных союзов.

3. В XX-XXI вв. семья утрачивает значение формы жизни, способствующей выживанию в сложных условиях. Семья – в больших городах – перестала быть домохозяйством. Теперь решить бытовые задачи и выкормить детей можно в одиночку. Современная женщина работает и отсутствие мужа ее не пугает. Потеря кормильца не воспринимается как экзистенциальная угроза. Опираясь на поддержку государства, женщина может самостоятельно «поставить на ноги» одного или двух детей. Потребность мужчины в хозяйке дома также сошла на нет: бытовая техника и «комбинаты добрых услуг» творят «чудеса» и позволяют поддерживать «порядок в доме» без присутствия в доме хозяйки.

4. Наличие семьи и детей не является сегодня условием выживания в старости. Поддержку стариков осуществляют государственные и частные системы пенсионного обеспечения, социальные службы, волонтерские организации, etc.

5. Виртуально-цифровая среда, прочно вошедшая в современный быт, одним из своих следствий имеет социально-психологическую аутизацию части населения. В брачный возраст уже вошло поколение, сформировавшееся в двух режимах жизни: в оф-лайн и в он-лайн. Люди, с 2-3 лет познавшие легкость виртуальных действий, перемещений и контактов, значительно хуже, чем их сверстники в прошлом веке могут справиться с решением проблем возникающих на уровне прямого взаимодействия с другим. Дистанционное взаимодействие предполагает быстрый и безболезненный выход из общения, вызывающего напряжение, и, как следствие, виртуальный режим не формирует качества необходимые для длительного взаимодействия с другим человеком в реальном мире. У жены/мужа – нет кнопки, с помощью которой ее/его можно было бы выключить по своему желанию. Жизнь-вместе никогда не была простым делом, но для легкого, подвижного и аутичного субъекта цифровой эпохи она и становится трудноразрешимой задачей.

Таким образом, нуклеарная семья, не смотря на признание ее ценности человеком современной сборки, воспроизводится все хуже. И все же человек модерна

исходит из необходимости иметь семью как важной составляющей полноценной жизни, в то время как человек постгуманистической сборки не имеет выраженной потребности в семье, а потому к семейной жизни не стремится.

*Семья в контексте постмодерна.* Современный человек живет в ситуации социальной многоукладности. В большинстве европейских стран часть людей исходит из представлений эпохи модерна, другая часть – из представлений постмодерна. Люди, живущие в малых городах и сельских районах, это, преимущественно, люди модерна, в то время как в мегаполисах много и тех, и других.

Постмодерн внес существенные коррективы в порядок субъектной сборки человека по сравнению с эпохой модерна, и в результате традиционная семья – в контексте этой цивилизации – теряет статус базовой формы совместного существования.

Дробление жизни индивида на не связанные в одно целое фрагменты – закономерный итог развития человека современной сборки. На определенном этапе разворачивания внутренней логики светского гуманизма Просвещения модерна переходит в постмодерн. Это происходит, если верить Ж. Бодрийяру, в момент, когда цели модерна достигнуты, но новых целей «после оргии» не появляется [3, с. 7-22]. Скорость изменений жизненного мира еще больше – в сравнении с модерном – возрастает, приобретая иррациональный характер. И это происходит потому, что сдерживавшие их границы пали. Логика ускоренных перемен приводит к тому, что идеал цельной личности утрачивает свою притягательность. Его замещает образ гибкого, изменчивого, быстрого, лишённого центра (или, как сказал бы человек модерна, «стержня») и открытого для актуализации разных субъектов человека.

Герой модерна верен своим целям. Суверенность «я», верность себе – исходные принципы его существования. В эпоху постмодерна ориентиром становится человек, успевающий за свою жизнь прожить «несколько жизней». Для такого человека взрослая жизнь слишком продолжительна, чтобы отдать ее во владение одному «я», и она же слишком коротка для этого. Жизнь разумнее разделить между несколькими субъектами.

Такая позиция коррелирует с представлением о *ризоме* и *ризомном человеке*. В современном обществе – при внешнем сохранении гуманистической риторики – человек рассматривается через неопределенное множество возможностей, реализация которых предполагает актуализацию разных субъектов на протяжении жизни. Не стоит делать жизнь беднее, чем она может быть при полисубъектной ее сборке.

Ставка на переменную субъектность в пределах одной жизни уводит в сторону от культуры, доминировавшей в Европе с эпохи Возрождения по модерн включительно, то есть уводит от гуманизма к пост-гуманизму. Разделенный на несколько субъектов человек – это человек дробный, децентрированный. Предполагается, что он может поменять свой гендер, веру, политические взгляды, сферу деятельности, что он свободно выходит из союза с одним человеком и переходит к союзу с другим и т.д.

Существо сдвига от гуманизма к постгуманизму состоит в отказе от идеи человека как творца своей судьбы, как индивида, и в утверждении сборного, дивидного человека. Индивид, с позиций дивиды, плох уже тем, что недостаточно гибок и зависим от своего прошлого, от когда-то принятых решений. Он плох тем, что нетерпим к субъектам разнонаправленных желаний, которые время от времени заявляют о своих правах. В отличие от индивида, дивид готов распечатывать кувшины с голодными духами. Цивилизация постмодерна отстаивает право человека быть дивидом.

Гуманизм дробится и опускается на микроуровень. Вместо атомов – частицы, вместо индивидов – дивиды. Отвергнув религиозную веру, человек Просвещения подчиняет мир, общество, государство своей воле. Общество и государство производны от *индивидов*. В суммировании индивидуальных волей заключен источник легитимности любой власти. Отсюда защита гражданских прав человека.

В ситуации после модерна индивидуальность кажется слишком крупной и сложной структурой, которая плохо вписывается в условия резко ускорившейся жизни. Прожить жизнь, сохранив единство воли, сложно. Надо отказаться от себя, чтобы стать другим, чтобы не отстать от века. На этом фоне происходит легитимация полисубъектности. В этой логике тело – это «площадка возможностей», за власть над которой конкурируют потенциальные субъекты.

Утверждается позиция, согласно которой каждый человек имеет право на смену половой, возрастной, расовой, национальной, гражданской и иной идентичности. Это – в логике постгуманизма – законное право дивиды<sup>6</sup>.

Установка на эмансипацию человека бьет *по индивиду*, готовому идти на жертвы ради сохранения лица и верности когда-то принятому решению, достижению больших целей. Если формировавшийся религиозными культурами и культурой модерна субъект, отстаивал свое единство, то «я» постгуманистической эпохи *децентрировано* и не мыслится как единое и единственное. Где нет безусловного, там нет и «единого и единственного бытия-события» (М.М. Бахтин), нет ответственности «я» за все, что с ним было, есть и будет. Разные субъекты конкурируют в борьбе за власть над телом, но ни один из них не берет на себя ответственность *за жизнь*.

Множественность субъектов в границах одной жизни соответствует логике мира без центра, в котором скорость социальных и ментальных изменений такова, что вопросы «откуда» и «куда», имеют смысл лишь на малой дистанции (месяц, год, несколько лет). Быстрой жизни соответствует общественное сознание, в котором отсутствует представление о конечных целях и смыслах.

Между переходом от индивида к дивиду и распадом малой (нуклеарной) семьи существует прямая связь. Кризис института семьи и кризис индивидуальности – два аспекта одного кризиса. Рассмотрим эту взаимосвязь подробнее.

---

<sup>6</sup>«Разве прожить несколько жизней вместо одной – не благо? Разве зрелость не способна вместить несколько зрелостей? Может быть в прежние времена, когда человек передвигался «на своих двоих» и «на конной тяге», можно было прожить лишь одну зрелость, но сегодня у человека другие возможности и можно прожить несколько жизней!»

*В утратившем цельность мире* жизнь человека дробится на фрагменты под управлением разных субъектов. Каждый фрагмент – это расцвет и угасание временной я-конструкции со своей собственной микро-биографией. Понятно, что «брак на всю жизнь» не привлекателен для человека дивидной сборки.

Обществу дивидов семья не нужна. Человек новой формации ориентируется на кратковременные форматы бытия-в-совместности. Человек постмодерной сборки избегает традиционной (малой) семьи так же, как человек модерна избегал патриархальной семьи.

Бытие в совместности для полисубъектного человека определено не из замысла о жизни, а из *актуальной расположенности*, оно определено не этически, а эстетически, если понимать эстетическое в духе Б. Хюбнера [9]. К сохранению или разрушению близких отношений мотивирует не обещание, данное другому, не обязательства по отношению к своим детям, но актуальное настроение: нравится/не нравится, приятно/неприятно, тяжело/легко, интересно/неинтересно. Здесь не «я» отождествляет себя с близкими другими, расширяя свою субъектность до семейного «мы», но бытие в совместности попадает в зависимость от «нравится/не нравится», от актуальной расположенности. Но настроения меняются. При таких установках семья как устойчивая структура существовать не может.

Признание за человеком права на смену идентичности благоприятствует распространению временных союзов. Дивид – это индивидуалист на микроуровне. Он не строит долговременных планов и семье предпочитает сожитительство или одинокое существование. Смена идентичности для одинокого проходит легче, не вызывает столкновений с другими. Ему не надо никому ничего объяснять, когда он предоставляет свободу своим желаниями и потенциальным субъектам. Размерности дивидного субъекта соответствует размерность временных союзов со «свободным входом и выходом». Общество, состоящее из дивидов, это общество малодетное, а в значительной части – бездетное.

Подводя итоги рассмотрению причин кризиса традиционной семьи, необходимо различать те из них, которые обусловлены логикой модерна, и те, которые связаны с переходом к постмодерну. Модерн привел к разрушению большой семьи и к доминированию малой семьи, соответствующей запросу на уютное «вместе», где индивид, со-существуя со своей избранницей (избранником) и собственными детьми, остается самим собой в кругу самых близких людей. Однако, по ряду причин (прежде всего, потому что мужчина и женщина во второй половине XX века перестают дополнять друг друга) малая семья переживает кризис распадаться.

Переход к обществу постмодерного типа и появление полисубъектного человека подрывает саму потребность в семейной жизни. Для дивида нуклеарная семья – слишком громоздкая конструкция. Он отдает предпочтение разным формам сожитительства без обязательств перед партнером; рождение детей в таких союзах маловероятно. Для дивида предпочтительными являются максимально свободные формы совместного существования.

Завершая анализ причин, которые привели семью к кризису, трудно уклониться от вопроса о возможности ее сохранения в современном мире. Есть ли у семьи шансы на будущее? Мы полагаем, что такая возможность сохраняется, если говорить о малой, нуклеарной семье. Большая патриархальная семья в современном мире шансов на возрождение не имеет. И жалеть об этом не приходится. Не стоит забывать, что для такой семьи характерна несвобода, что психологическое, а порой и физическое насилие – это часть внутрисемейного обихода. Однако бороться за сохранение малой семьи можно и нужно. История показала, что индивидуалистическая установка не позволяет сохранить традиционную семью как форму исполнения человека в полноте его экзистенциальных возможностей. Она может быть сохранена в том случае, если свободный выбор и длинная воля индивида подкреплены религиозно-метафизической вертикалью, помогающей преодолевать трудности совместной жизни. Важна и поддержка традиционной семьи общественным мнением. Представить реализацию этих условий сохранения традиционной семьи в масштабах большого общества нет достаточных оснований, но в малых сообществах это возможно. При этом не стоит сбрасывать со счетов и возможность того, что ситуация в большом мире в какой-то момент может поменяться в сторону, благоприятствующую возрождению семьи и семейных ценностей.

#### Литература

1. Антонов А.И. Кризис фамилистической цивилизации в XXI веке // Экономические стратегии. 2016. № 1. С. 40-43.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. М.: Добросвет, 2000. 258 с.
3. Гавров С.Н. Историческое изменение институтов семьи и брака. М.: МГУДТ, 2009. 366 с.
4. Лишаев С.А. Эффекты ускорения. Количество vs качество // Сознание как феномен бытия человека и общества: сб. научных трудов / под ред. М. П. Волкова. Ульяновск: УлГТУ, 2020. С. 116-126.
5. Митрикас А. Семья как ценность: состояние и перспективы изменений ценностного выбора в странах Европы // Социологические исследования. 2004. № 5. С. 65-73.
6. Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос, 2002. 424 с.
7. Синельников А.Б. Семья и брак: кризис или модернизация? // Социологический журнал. 2018. Том. 24. № 1. С. 95-113.
8. Синельников А.Б. Семейные ценности как цель в жизни для законных супругов и сожителей // Народонаселение. 2018. Т. 21. № 2. С. 46-59.
9. Хюбнер Б. Смысл в бес-смысленное время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов. Мн.: Экономпресс, 2006. 384 с.
10. Lesthaeghe R., Surkyn J. Value Orientations and the Second Demographic Transition (SDT) in Northern, Western and Southern Europe: An Update // Demographic Research. Max Planck Institute for Demographic Research. Rostock. Special Collection 3. April 17. 2004. No. 3. P. 45-86.



11. *Van de Kaa D.J.* Europe's second demographic transition // *Population Bulletin*. 1987. No. 42 (1). P. 1-59.

12. *Van de Kaa D.J.* Anchored narratives: The story and findings of half a century of research into determinants of fertility // *Population Studies*. 1996. No. 50 (3). P. 389-432.

13. *Van de Kaa D.J.* Demographic transitions. Encyclopedia of life support systems (EOLSS) // *Demography*. Ed. by Yi. Zeng. Vol. 1. Oxford: Eolss Publishers, 2010. P. 65-103.

## **Общество и человек будущего русских социалистов**

**Леонов М.И., Самара**

д-р ист. наук,  
профессор кафедры российской истории,  
Самарский университет

*Социализм в России был заимствован из Западной Европы. В XIX- начале XX вв. российские социалисты в большинстве своем исповедовали народничество («крестьянский социализм») или марксизм («пролетарский социализм»). Народничество в изначальном виде пыталось моделировать переход к будущему на основе традиционалистских структур. В начале 80-х гг. XIX в. пришла мода на марксизм; первая парадигма народничества исчерпала себя. На рубеже XIX-XX вв. была сформулирована эсеровская доктрина: синтез «русского социализма» и бернштейнианской интерпретации марксизма. Русские социалисты, вне зависимости от оттенков, представляли будущее социалистическое общество технологическим, обществом планомерно организованного коллективного производства на основе обобществленных средств и орудий производства. Уничтожение частной собственности, социальное равенство, равные возможности – таковы общие принципы социалистических учений. Отличительная черта программ радикальных российских социалистических партий – положение об установлении в переходный период к социализму диктатуры рабочего класса (пролетариата). Самая подробная картина общества и человека будущего была нарисована Н.Г. Чернышевским в романе «Что делать?» Яркие зарисовки прекрасного будущего и человека будущего пленяли многих. Роман стал катехизисом русских революционеров-социалистов. Страстный протест против социального неравенства и несправедливости подвигал на борьбу. Если в теоретических изданиях революционеры ограничивались сухими дефинициями общего свойства, то в популярных изданиях социализм преподносился в ярких красках, как общество, в котором не будет ни богатых, ни бедных, все будут равны и обеспечены. Прокламируемый русскими социалистами образ общества и человека будущего находил отклик у молодежи, а также у определенных слоев образованного общества и престолярда.*

*Ключевые слова: социализм, русский социализм, народничество, марксизм, социалистическое будущее, человек будущего, равенство, свобода, диктатура.*

**Leonov M.I., Samara**

### **Society and people of the future of Russian socialists**

*Socialism in Russia was borrowed from Western Europe. In the XIX – early XX centuries. Russian socialists for the most part professed populism ("peasant socialism") or Marxism ("proletarian socialism"). Populism in its initial form tried to model the transition to the future on the basis of traditionalist structures. In the early 80s. XIX century the fashion for Marxism came; the first paradigm of populism has exhausted itself. At the turn of the IX-XX centuries the Socialist-Revolutionary doctrine was formulated: a synthesis of "Russian socialism" and Bernstein's interpretation of Marxism. Russian socialists, regardless of shades, envisioned the future socialist society as a technological one, a society of systematically organized collective production based on socialized means and instruments of production. The abolition of private property, social equality, equal opportunities – these are the general principles of socialist teachings. A distinctive feature of the programs of the radical Russian socialist parties is the provision on the establishment of the dictatorship of the working class (proletariat) in the period of transition to socialism. The most detailed picture of society and the person of the future was drawn by N.G. Chernyshevsky in the novel "What is to be done?" Vivid sketches of a wonderful future and a man of the future captivated many. The novel became the catechism of the Russian socialist revolutionaries. Passionate protest against social inequality and injustice prompted a fight. If in theoretical publications the revolutionaries limited themselves to dry definitions of a general nature, then in popular publications socialism was presented in bright colors, as a society in which there will be neither rich nor poor, everyone will be equal and provided for. The image of society and the person of the future proclaimed by the Russian socialists resonated with young people, as well as with certain strata of educated society and the common people.*

*Keywords: Socialism, Russian socialism, populism, Marxism, socialist future, man of the future, equality, freedom, dictatorship.*

Социализм, рационалистическое, атеистическое учение, пришло в Россию из Западной Европы; А.И. Герцен и Н.Г. Чернышевский трансформировали его и сформулировали концепцию «русского социализма». М.А. Бакунин, П.Л. Лавров, П.Н. Ткачев преобразовали ее в доктрину народничества, согласно которой Россия может перейти к социализму, минуя капитализм, благодаря социалистической природе крестьянства и естественной форме кооперации, общине. Мессия «русского социализма» – народ; приговор существующему политическому строю и капитализму, выносился с точки зрения несоответствия разуму, справедливости, идеалу; нравственный императив, протест против неравенства, эксплуатации решительно преобладал над экономическим анализом.

Верой русских революционеров был социализм. Не отвлеченная доктрина, в непролазные, серые и стылые, дебри которой рисковали забраться единицы, а созданное воображением многоцветное панно разумно устроенной, удивительно счастливой, радостной жизни. В прекрасной дали, залитой солнечным светом, предстал созданный фантазией К. Сен-Симона, Р. Оуэна, Ж.Б. Фурье мир будущего, в котором, по словам Л.Б. Троцкого, «человек станет несравненно сильнее, умнее, тоньше, его тело гармоничнее, голос музыкальнее.... Средний человеческий тон поднимется до уровня Аристотеля, Гете, Маркса» [17, с. 194].

В XIX – начале XX вв. российские социалисты в большинстве своем проповедовали народничество («утопический», крестьянский социализм) или марксизм («научный», пролетарский социализм). Народничество в изначальном виде пыталось моделировать переход к будущему на основе традиционалистских структур. Народники не отрицали факт наличия элементов капитализма в современной им России и эвентуальную возможность его будущности в случае стихийного течения событий, но вместе с тем они находили его органически чуждым России, привнесенным, грозящим лишениями русскому народу. Российские марксисты в духе «Манифеста Коммунистической партии», «Анти-Дюринга» мечтали об индустриальном социалистическом обществе, основанном на рафинированных тенденциях промышленного капитализма.

Уничтожение частной собственности, семьи, религии, привилегий богатых и власть имущих, общность имущества, планомерно организованное производство и распределение, атеизм, социальное равенство и равные возможности, справедливость – таковы основные принципы социалистических учений. При этом марксисты особо подчеркивали научность своей доктрины. В XIX веке санкционирующий авторитет науки был исключительно притягателен для социалистов. Нужно сказать, что научным именовал свой социализм и Ш. Фурье; также и А. Сен-Симон предполагал, что жизнь будущего общества, будет устроена на научных принципах, за соблюдением которых будет следить совет лучших ученых мира под председательством математика.

В начале 80-х годов XIX в. изменения в России стали очевидными: капитализм стал несомненным фактом, надежды на немедленную крестьянскую социалистическую революцию улетучились. Первая парадигма народничества исчерпала себя. Изменилось семантическое пространство образованного общества. Пришла мода на марксизм. «Мода, – согласно словарю В.И. Даля, – ходящий обычай; временная изменчивая прихоть в житейском быту, в обществе, в покроях одежды и в нарядах; обык»; далее следовала пословица: «По моде, и мышь в комод» [5, с. 337]. В учении Маркса поклонников социализма привлекали утверждения в его научности, детерминированность социализма развитием производительных сил. «Народник» – говорили уничижительно, как о приверженце безнадежно архаичного. Кадры социалистов рекрутировались из молодежи. Адепты «русского социализма» и много лет спустя вспоминали реакцию юных неопитов (более всего неопиток) нового вероучения: «Народничество – хи-хи; народник – ха-ха». В комнатах курсисток в красном углу находились портреты

К. Маркса и Ф. Энгельса и их книги; цитатами из «Капитала» клялись. Уничжительный смех убивал.

Идеологи и лидеры российского марксизма и обновленного народничества, В. И. Ленин, В.М. Чернов, и другие неустанно повторяли: в 80-е годы XIX века народнический социализм «устарел», «изжил себя». Понятия «устарел», «изжил» относятся, не к области научных знаний, а к моде. Противиться ей, а также изменениям представлений, (в пореформенной России проявления капитализма стали очевидны, таяли надежды на немедленную социальную революцию) адепты «русского социализма» не могли и с 90-х гг. XIX века многие из них сменили имя и стали именовать себя социалистами-революционерами.

Эсеровскую социальную доктрину сформулировал на рубеже XIX-XX вв. В.М. Чернов. Она являла собой синтез «русского социализма» и бернштейнианской интерпретации марксизма. Эсеры с пиететом относились к учению К. Маркса, который, как они говорили «установил принципиальные основы того будущего социалистического общества, которое одновременно является и общественно-этическим идеалом и научным предвидением». «Конечные требования революционного социализма, – подчеркивал В.М. Чернов, – международны, они общи для всех современных национальностей и государств» [18, с. 22, 280].

Русские социалисты, вне зависимости от оттенков, представляли будущее социалистическое общество технологическим, обществом планомерно организованного коллективного производства на основе обобществленных средств и орудий производства. Оно должно было быть обществом прямого продуктообмена, социального равенства, в котором регулируется жизнь коллектива, семьи, индивидуума. По видению эсеров, экономика социалистического общества сочетанием коллективного производства и распределения, всеобъемлющей сети коопераций и ассоциаций, воплотит чаяния трудового народа, обеспечит прогресс человечества, всестороннее и гармоничное развитие каждого человека, его жизненное благополучие [14, с. 360; 15, с. 59-65].

Необходимое условие достижения социалистического общества в доктринах русских социалистов – политическое господство, революционная диктатура «организованного в политическую партию рабочего класса». Положение о диктатуре – отличительная черта программ радикальных российских социалистических партий. В редакции Г.В. Плеханова подчеркивалась карательная функция диктатуры, срок действия которой не определялся; в редакции В.М. Чернова – созидательная и временно карательная функция.

Термин «диктатура пролетариата» русские социалисты заимствовали у К. Маркса. Марксоведы подсчитали, что К. Маркс и Ф. Энгельс использовали это бабувистское выражение 12 раз; около ста раз они употребили выражение «политическое господство пролетариата», далеко не адекватное понятию «диктатура пролетариата» [13, с. 374-383]. Ни одна западноевропейская социалистическая партия не пыталась целенаправленно готовить революцию с целью захвата власти. Альтернатива «революция или реформа» была для западноевропейских партий сугубо теоретическим упражнением, в то время как для русских социали-

стов революцию от реформы отделяли непреодолимая пропасть. Сомнения в целесообразности революционных потрясений были им чужды.

Эсеровская доктрина интегрировала явления традиционалистского и индустриального общества, применяя семантику и идеологические модели, заимствованные у Запада. Инвективы по адресу «мелкобуржуазности» и «эклектичности» эсеровского социализма значимы только для ортодоксальных поклонников «единственно правильной научной теории». Действительность несоизмеримо богаче любой описывающей ее системы. Противостояние эсеров и социал-демократов осуществлялась в пределах одной глобальной рационалистической дискурсивной социалистической концепции. Особая острота их противостояния была связана с претензиями, как первых, так и вторых, на преобладание в одних и тех же социальных стратах: в городе – рабочих и учащихся, в деревне – крестьян.

Атеистический катехизис русских радикалов и части либералов второй половины XIX – начала XX вв. – роман Н.Г. Чернышевского «Что делать?» В нем создана самая подробная в русской социалистической литературе XIX – начала XX вв. картина общества и человека будущего. Социалистическая утопия в романе представляла в виде «новых людей», кооперативной мастерской и картины будущего. В «Четвертом сне Веры Павловны» Н.Г. Чернышевский изобразил «хрустальный дворец», в котором «всем и много места, и довольно работы; люди много работают и много веселятся ... Все они счастливые красавцы и красавицы, ведущие вольную жизнь труда и наслаждений». Это изображение он завершил словами: «Будущее светло и прекрасно. Любите его, стремитесь к нему, работайте для него, приближайте его» [19, с. 344, 352]. Яркие сцены и пламенный призыв пленяли многих, особенно юных. В.А. Гиляровский под влиянием романа «Что делать?» в июне 1871 г. сбежал на Волгу в бурлаки. После выхода романа было создано большое число коммун и кооперативных мастерских, созданных с радикальными целями. В целом, однако, русские социалисты XIX – начала XX вв., разделяя представления Н.Г. Чернышевского о социалистическом обществе, отказывались от его детализации. М.Е. Салтыков-Щедрин находил излишним подробное описание в романе деталей, «для предугадания и изображения которых действительность не представляет еще достаточных данных» [16, с. 326].

Вокруг романа «Что делать» создалась атмосфера благочестивого поклонения. В.В. Набоков, один из самых непримиримых критиков учения Н.Г. Чернышевского, подчеркивал, что роман читали, как читают богослужебные книги, – ни одна вещь И.С. Тургенева или Л.Н. Толстого не произвела такого могучего впечатления» [10, с. 286-293]. По словам П.А. Кропоткина, эта книга «для русской молодежи того времени была своего рода откровением и превратилась в программу, сделалась своего рода знаменем» [8, с. 306-307]. В.И. Ленин всегда говорил о Н.Г. Чернышевском с глубоким уважением: «Величайший представитель утопического социализма в России», «великий русский писатель», роман которого «глубоко перепахал» его [3, с. 113-114].

Художественные недостатки сочинения Н.Г. Чернышевского вызвали критику, как сторонников, так и противников социализма. А.И. Герцен писал: «Господи, как гнусно написано», «форма скверная, язык отвратительный», «оканчивается фаланстером, борделью», «какое дрянное поколение, которого эстетика этим удовлетворена». Впрочем, родоначальник «русского социализма» тотчас же оговаривался: в романе «бездна хорошего, здорового», «бездна отгадок» [4, с. 157-160, 163, 167-168, 185]. По мнению Н.А. Бердяева, «художественных достоинств этот роман не имеет, он написан не талантливо» [2, с. 333]. С ним солидаризировался и родоначальник марксизма в России Г.В. Плеханов: «Роман действительно очень тенденциозен, художественных достоинств в нем очень мало». Сходное мнение высказывал и автор одного из первых антинигилистических произведений Н.С. Лесков: «Роман явление очень смелое, очень крупное. Роман странно написан, в нем совершенно пренебрежено то, что называется художественностью. Роман г. Чернышевского со стороны искусства ниже всякой критики; он просто смешон» [9].

Страсть, с которой Н.Г. Чернышевский протестовал против социального неравенства и несправедливости, звал к светлому будущему, увлекала многих. В.В. Набоков отмечал: «Гениальный русский читатель понял то доброе, что тщетно хотел выразить бездарный беллетрист»; «Рахметов создал школу жизни» [10, с. 286-293]. Н.Г. Чернышевский сотворил образ, а перед образом логика бессильна. Ему следовали С.Л. Перовская, А.И. Желябов, народники, социал-демократы и эсеры. Эстетика романа «Что делать?» была изоморфна русским социалистам всех течений. Во второй половине XIX – начале XX вв. социалистические идеи сливались с радикальным общественным движением. Реакцией на это явление стало появление антинигилистической литературы, в частности сочинений Ф.М. Достоевского.

Социалистической верой проникались в отрочестве и юности. Редкие социалисты штудировали «Капитал» К. Маркса. Абсолютное большинство их, как исповедовалась В.И. Засулич, «урывками, в недосказанном, недоконченном виде успевали знакомиться с социалистическими теориями, схватывая сперва всего полнее лишь этическую их сторону: несправедливость существующего строя, обязательность борьбы и т. д.» [6, с. 33]. Тем большее значение приобретала художественная и агитационная литература.

В теоретических изданиях революционеры ограничивались сухими дефинициями общего свойства. Иное дело популярная литература. В брошюрах и листовках для народа социализм преподносился в красках, как такой строй жизни, при котором нет частной собственности на орудия труда и средства производства и индивидуальных предприятий, купли-продажи, а есть общий труд на всеобщую пользу; и потому при нем «не будет дармоедов, ничего не делающих и живущих за счет чужого труда, не будет также и бедных, надрывающихся под непосильным трудом. Все будут трудиться и довольства хватит на всех» [11, с. 2].

Чтобы войти в социализм, повторяли авторы популярных изданий, нужно машины и фабрики отнять у капиталистов, земли – у помещиков, «отнять и ни-

кому не давать в частные руки, в частную собственность», но «впереди всего стоят политические права». Многократно переиздаваемые партийные прокламации эту идею выражала высоким стилем: «Далек от нас храм Братства, вход в него через преддверие Свободы» [7; 11, с. 8, 16, 58]. Превозносился коллективный труд. Читателей убеждали, что если бы они работали артелями на обобщественной земле, сколько у каждого «сил и уменья хватит», то «мир уже делил бы урожай между всеми, сколько кому нужно» [1, с. 31; 20, с. 1-7].

Прокламируемый русскими социалистами образ будущего и человека будущего находил отклик молодежи, а также определенных слоев образованного общества и простонародья.

### Литература

1. (Рубакин Н.А.) Несправедливое устройство русского государства или почему теперь бунтует русский народ. Изд. ЦК ПСР, 1902. 47 с.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. М., 1990.
3. Валентинов Н. Встречи с Лениным. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1963. 355 с.
4. Герцен А.И. Собрание сочинений в 30 т. Т. 29. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 391 с.
5. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 2. М.: Цитадель, 1998.
6. Засулич В.И. Избранные произведения. М.: Мысль, 1983. 508 с.
7. Ко всем подданным русского народа. Изд. ПСР, 1902 // ОРК ГОПБ. ЦЛ. 18. 216. 1902. IV. 3.
8. Кропоткин П.А. Идеалы и действительность в русской литературе. СПб., 1907. 368 с.
9. Лесков Н.С. Николай Гаврилович Чернышевский в его романе «Что делать?». (Письмо к издателю «Северной пчелы») // Северная пчела. СПб., 1863, 31 мая. № 142.
10. Набоков В.В. Дар. М.: Эксмо, 2003. 606 с.
11. Народное дело. Женева, 1902. № 1.
12. Народное дело. Книжка для городских и сельских рабочих. 1903. № 3. С. 8, 16, 58.
13. Ойзерман Т.И. Марксизм и утопизм. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 566 с.
14. Программа партии социалистов-революционеров. (Утвержденная съездом партии) // Протоколы первого съезда партии социалистов-революционеров. Изд. ЦК ПС-Р. М., 1906.
15. Программа российской социал-демократической рабочей партии, принятая на Втором съезде партии // Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т.1. М., 1983.
16. Салтыков М.Е. Полное собрание сочинений. Т. 6. СПб., 1906. 500 с.

17. *Троцкий Л.* Литература и революция. М., 1923. 392 с.
18. *Чернов В.М.* Социалистические этюды. М., 1908. 358 с.
19. *Чернышевский Н.Г.* Что делать? М., 1957. 368 с.
20. Что такое социализм и революция. Одесса, 1904.

## **«Дитя Достоевского»: к истории становления мировоззрения Н.А. Бердяева**

**Леонтьева О.Б., Самара**

д-р ист. наук,  
профессор кафедры российской истории,  
Самарский университет

*В статье характеризуется та роль, которую сыграло наследие Ф.М. Достоевского в духовном становлении молодого Бердяева. Во время перехода «от марксизма к идеализму» Бердяев опирался не столько на религиозную догматику, сколько на «огненную диалектику» романов Достоевского. Творчески воспринимая и переосмысливая образы произведений великого русского писателя (Иван Карамзov, «человек из подполья», Великий Инквизитор), он шел к формированию оригинальной философии христианского персонализма. Стремление осмысливать современность сквозь призму «прозрений Достоевского» Бердяев сохранил до конца своего философского пути.*

*Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев, история русской мысли, марксизм, христианский персонализм, прогресс, личность, свобода.*

**O.B. Leontieva, Samara**

## **“Dostoevsky’s Child”: to the formation of N.A. Berdyaev’s world view**

*The article is devoted to the role of Dostoevsky’s heritage in the formation of the worldview of young N.A. Berdyaev. During the transition “from Marxism to idealism”, Berdyaev relied not on any religious dogmas, but on the ideas of Dostoevsky. Creatively perceiving and rethinking the images of Dostoevsky’s novels (Ivan Karamazov, “Underground Man”, and Grand Inquisitor), Berdyaev developed the original philosophical doctrine of Christian personalism. Until the end of his philosophical path, Berdyaev maintained a desire to understand modernity through the prism of “Dostoevsky’s prophecies”.*

*Keywords: F.M. Dostoevsky, N.A. Berdyaev, history of Russian thought, Marxism, Christian personalism, progress, personality, freedom.*

Великий русский писатель Фёдор Михайлович Достоевский ушел из жизни в 1881 году, не успев создать собственной литературной или философской школы. Тем поразительнее феномен своеобразного заочного ученичества у Достоев-



ского, взрывного интереса к его мировоззрению на рубеже XIX-XX вв. Философская мысль «серебряного века» буквально пронизана образами и мотивами романов Достоевского; о смысле его произведений размышляли В.В. Розанов («Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского», 1894), Д.С. Мережковский («Лев Толстой и Достоевский», 1900-1902), Л.И. Шестов («Достоевский и Ницше», 1902), С.Н. Булгаков («Иван Карамазов как философский тип», 1902) – и не только они... Степень востребованности наследия великого писателя в философской мысли «серебряного века» была столь высока, что полвека спустя, в эмиграции, историк русской философии протоиерей Василий Зеньковский констатировал: «Фёдор Михайлович Достоевский принадлежит столько же литературе, сколько и философии. Ни в чем это не выражается с большей яркостью, как в том, что он донныне вдохновляет философскую мысль... Обилие и глубина идей у Достоевского поразительны» [11, с. 220].

Яркий пример философской рецепции идей Достоевского мы находим и в творчестве Николая Александровича Бердяева – ведущего мыслителя русского религиозно-философского Ренессанса начала XX в. Сам Бердяев признавал огромное влияние, которое оказала на него мысль Достоевского, «огненный вихрь» его идей [3, с. 9]. На страницах философской автобиографии Бердяева «Самопознание», написанной на склоне лет, в изгнании, имя Достоевского упоминается 67 раз, не считая упоминаний отдельных его произведений и их персонажей. Для Бердяева было несомненным, что творчество Достоевского «есть настоящая антропология и метафизика», что его романы стали «настоящим путем самопознания человека» [4, с. 402]. Характеризуя влияние Достоевского на свою философскую проблематику, на постановку вопросов «о смысле жизни, о свободе, о назначении человека, о вечности, о страдании, о зле», мыслитель подчеркивает, что именно под воздействием книг Достоевского он пришел к «экзистенциальному типу философствования», что от Достоевского он воспринял «обостренное переживание личной судьбы» и непримиримую враждебность «к подавлению индивидуального общим, к господству универсального духа и разума, к гладкому и благополучному оптимизму» [4, с. 103, 118, 125, 151].

Это было не просто интеллектуальное влияние. Бердяев акцентирует глубоко личный характер своего отношения к Достоевскому. «Я сын Достоевского», «я дитя Достоевского», – повторяет Бердяев на страницах «Самопознания», признаваясь, что всегда поминает Достоевского в молитвах «наряду... с некоторыми другими любимыми» [4, с. 218, 226, 380]. Он соотносит свою судьбу с миром его романов, а себя самого – с его персонажами, когда пишет, например, что в родительской семье «образовалась атмосфера, родственная Достоевскому» («неблагополучие, неприспособленность к жизни, надлом, слишком большая чувствительность») [4, с. 19]. Он узнавал черты персонажей Достоевского в своих близких знакомых – такова бердяевская характеристика В.В. Розанова: «В нем было что-то похожее на Фёдора Павловича Карамазова, ставшего гениальным писателем» [4, с. 182]. Более того, в молодости Бердяев ощущал в себе самом «что-то ставрогинское» (соблазнительной ему казалась идея, что «аристократ в революции обаятелен»), но он «преодолел это в себе» [4, с. 39]. Наконец, рассказывая о

своем повороте к религиозности, Бердяев делает поразительное признание: «В мое сердце вошел образ Христа “Легенды о Великом Инквизиторе”, я принял Христа “Легенды”» [4, с. 224].

Действительно ли идеи Достоевского сыграли столь исключительную роль в духовном становлении молодого Бердяева – или, может быть, в «Самопознании» перед нами пример ретроспективного переосмысления, переоценки пройденного пути?

Обратимся к ранним работам Н.А. Бердяева, которые были им написаны в 1902-1906 гг. и впоследствии объединены в авторском сборнике «*Sub specie aeternitatis*»; выстроенные в хронологической последовательности, эти статьи позволяют проследить эволюцию его мысли, путь «от марксизма к идеализму». Статьи создавались на переломном этапе его жизни: вернувшись из вологодской ссылки, куда молодой Бердяев был отправлен за участие в социал-демократических кружках, мыслитель искал свой путь в философии и свое место в общественном движении; он мечтал объединить борьбу за социальную справедливость и политическое освобождение с новейшими философскими исканиями в русле широко понятого «идеализма», а затем и «нового религиозного сознания».

Свой мировоззренческий поворот Бердяев декларировал и обосновал в статье «Этическая проблема в свете философского идеализма», опубликованной в 1902 г. в сборнике «Проблемы идеализма». Именно в этой работе Бердяев признал огромное философское значение «проклятых вопросов», поставленных одним из героев романа Достоевского «Братья Карамазовы», Иваном Карамазовым, и прежде всего ключевого вопроса Ивана о том, можно ли принять мировую гармонию, если она «основана на неискупленной слезинке одного маленького ребеночка» – или, как интерпретировал эту проблему Бердяев, можно ли «метафизически примирить существование зла с идеей Божества». На том этапе Бердяев лишь контурно наметил возможное решение этой проблемы в русле «философских учений Фихте и Гегеля» [6, с. 127, 130]. Само обращение к проблеме индивидуальной человеческой судьбы свидетельствовало о начале важного поворота в мировоззрении Бердяева: ведь еще совсем недавно, в своей дебютной философской работе «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», написанной с позиций «критического марксизма» (1901), Бердяев выступал как убежденный противник любого «субъективизма и индивидуализма» и категорично утверждал: «Оценивать весь великий мир со своей маленькой, субъективной, точки зрения, выработанной маленьким кусочком истории – это вульгарнейшее свойство, в этом есть что-то филистерское, какая-то неспособность подняться до всеобщего» [5, с. 124].

Примкнув к «идеалистам», Бердяев навлек на себя резкую критику со стороны бывших единомышленников-марксистов. Неприятие со стороны соратников по социал-демократии, язвительные отклики А.А. Богданова, А.В. Луначарского, Л.И. Аксельрод и других [1; 8; 12] вызвали у Бердяева вначале мучительное недоумение (как борьба за социально-политическое освобождение может сочетаться с авторитаризмом и догматизмом в среде самих револю-

ционеров?), а затем бурный протест. По существу, в публицистических статьях кануна революции 1905 г. Бердяев вел борьбу за свободу мысли на два фронта: с одной стороны – против «безобразного, давящего факта русского самодержавия», его «цензуры, насилия и казенщины»; с другой стороны – против «шаблонного прогрессивного мировоззрения» и «материалистической догматики» [7, с. 6, 100, 134, 216].

И в этой борьбе Бердяев зовет себе в союзники Достоевского – точнее, его напряженно мыслящих, страдающих и бунтующих героев. Он сочувственно цитирует знаменитые слова из «Братьев Карамазовых» о «русских мальчиках», которые, засев в углу в «вонючих трактирах», решают мировые вопросы о Боге и бессмертии, о социализме и анархизме, «о переделке всего человечества по новому штату» [9, с. 263]; Бердяев видит в этих «мальчиках» воплощение «русской тоски по смыслу жизни», которая составляет «основной мотив нашей литературы» и «самую сокровенную сущность русской интеллигентной души, мятущейся и скитающейся» [7, с. 152, 158]. Согласно Бердяеву, величие творчества Достоевского заключается именно в постановке вопросов, а не в предложенных на них ответах; «величие Достоевского в Иване Карамазове, а не в Алеше» [7, с. 255].

«Проклятые вопросы», поставленные Достоевским, становятся отправной точкой для размышлений Бердяева о судьбе человека в мировой истории. С точки зрения Бердяева, в вопросе Ивана Карамазова о «слезинке ребенка» сконцентрирована стержневая проблема всей новой истории: столкновение идеи прогресса человечества, блаженства грядущих поколений – и «трагической судьбы индивидуальной человеческой души, ее загубленных надежд, ее неудавшейся жизни, пролитой крови и слез» [7, с. 178]. Бердяев настаивает, что идея прогресса в ее атеистической, материалистической интерпретации – «самая безобразная, самая бесчеловечная идея», которую «нравственно нельзя принять, нельзя ничем окупить»: «Почему будущие поколения должны быть поставлены выше современных и прошлых, почему для их будущего довольства и устройства я должен работать, страдать, губить себя и других?» [7, с. 179] «Радостное и осмысленное участие в прогрессе, вечном творчестве и совершенствовании», по Бердяеву, нравственно допустимо, только если признать вершиной прогресса «царство Божие, в которое войдут все индивидуальности, в котором искупится всякая слезинка ребенка и превратится в радость» [7, с. 180].

В этом же ключе Бердяев трактует и знаменитую реплику другого персонажа Достоевского, «подпольного человека»: «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» [10, с. 543]. По мнению Бердяева, в словах «подпольного человека» звучит не «обыденный эгоизм», а предельное отчаяние перед лицом трагедии человеческого существования, «вызов всем признанным универсальным ценностям»: «Я, индивидуальное живое человеческое существо, гибну, умираю, ...а меня утешают тем, что есть “добро”, которому мы все должны служить, что есть “прогресс”, который уготовляет лучшее, более радостное, более совершенное существование будущим поколениям... Но “добро”, “прогресс”, “наука”, все ценности мира, далекого мира, бессильны меня спасти, вернуть мне хоть одну мою загуб-

ленную надежду, бессильны предотвратить мою смерть, открыть для меня вечность» [7, с. 255, 258-259].

Через «бунт» Ивана Карамазова и «подпольного человека» Бердяев приходит к страстной декларации идеи личного бессмертия: «Если каждое индивидуальное человеческое существо не будет вечно жить, не будет уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство, то да будет проклята грядущая радость, сила и совершенство безличного мира, – будущего человечества» [7, с. 259]. Эти слова можно считать ярким свидетельством обращения мыслителя к религиозному пониманию мира и человека; характерно, что прозвучали они в статье Бердяева «Трагедия и обыденность», написанной как отклик на книгу Льва Шестова «Достоевский и Ницше».

Наряду с Иваном Карамазовым и «подпольным человеком» на страницах ранних статей Бердяева появляется еще один персонаж Достоевского – Великий Инквизитор, маниакально преданный своей идее отобрать у людей «страшное бремя свободы», чтобы дать им «тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы» [9, с. 287, 291]. С точки зрения Бердяева, в образе Великого Инквизитора воплощен один из самых сильных соблазнов современного человечества – соблазн «насильственного устройства царства земного, в котором благополучию и спокойствию будут принесены в жертву свобода и вечность»; соблазн «человеческого муравейника, окончательного устройства, принудительного счастья, за которое продается вечность и свобода» [7, с. 4, 402]. Этот соблазн, стремление вступить на «путь Великого Инквизитора» Бердяев находил во многих современных ему политических течениях: «Маленькие великие инквизиторы являются под разными масками, то реакционными, то прогрессивными» [7, с. 335]. Но наиболее опасным мыслитель считал то, что духом Великого Инквизитора оказалось проникнуто социалистическое движение, что революционеры, борцы за политическое и социальное освобождение, не рассматривают свободу как безусловную ценность и готовы в интересах политической борьбы ограничить свободу мысли, свободу творческих исканий. Так, известную статью В.И. Ленина «Партийная организация и партийная литература» (1905) Бердяев в возмущении назвал «проектом полицейской организации литературы, предложенным самоновейшим инквизитором г. Лениным» [7, с. 380].

Авторитаризму и догматизму «маленьких великих инквизиторов» Бердяев противопоставлял «путь Того, Кто пришел со словами беспредельной свободы и был напоминанием, что Бог, свобода и истина выше блага и спокойствия людей» [7, с. 222]; эта трактовка христианства как религии свободы, безусловно, уходила своими корнями опять-таки в «Легенду о Великом Инквизиторе» Достоевского. При этом Бердяев по-прежнему не отказывался от борьбы за социально-политическое освобождение; эскиз собственной философской системы представлялся в те годы молодому мыслителю таким образом: «В основу религиозно-философского учения я бы положил идею свободы и неразрывно с ней связанную идею личности, и только тогда может быть санкционирована и осмысленна борьба за освобождающий социальный прогресс» [7, с. 220]. Личность, свобода, прогресс – эти ценности стали фундаментом оригинальной философии христи-

анского персонализма, созданной молодым Бердяевым; гораздо позже, под влиянием катастрофического опыта мировой войны, революции, гражданской войны и изгнания он пришел к иному, более трагическому видению мировой истории, но сохранил верность идеям личности и свободы.

Таким образом, становление мировоззрения Бердяева, поиски им собственного пути происходили под явным и мощным влиянием творчества Достоевского. Темы Достоевского становились его собственными темами, образы Достоевского – его собственными образами, которые Бердяев подчас кардинально переосмысливал и осовременивал. Так, Иван Карамазов в трактовке Бердяева восстает не против всеобщего воскрешения и всепрощения в Царстве Божиим (как в тексте романа), а против секулярной, атеистической идеи прогресса; очищенным и облагороженным предстает бунт «подпольного человека»; а Великий Инквизитор превращается в убежденного социалиста.

«Может быть, задачей русской философии и публицистики является разработка мотивов русской литературы», – писал Бердяев в начале своего философского пути [7, с. 157]; впоследствии он не раз обращался к творчеству Достоевского, сохраняя все ту же свободу в трактовке его образов и все то же стремление осмысливать современность сквозь призму «прозрений Достоевского». Идеи и образы Достоевского помогли Бердяеву найти ключ к пониманию революции 1917 года в России. В статье «Духи русской революции», написанной для запрещенного в Советской России коллективного сборника «Из глубины», Бердяев писал, что Достоевский «пророчески раскрыл все духовные основы и движущие пружины русской революции», что в революционном вихре можно распознать образы его персонажей – Петра Верховенского, Шатова и Шигалева, Ивана Карамазова и Смердякова, и, безусловно, Великого Инквизитора [2, с. 56-57, 63-78]. Не случайно в годы гражданской войны Бердяев вел в основанной им Вольной академии духовной культуры семинар по Достоевскому; материалы этого семинара легли в основу труда Бердяева «Миросозерцание Достоевского», изданного уже в эмиграции [3, с. 8; 4, с. 291, 298]. Творчество Достоевского стало путеводной нитью для Бердяева и в создании философской антропологии (основанной на идее иррациональной свободы), и в трактовке «русской души» (согласно Бердяеву, сотканной из противоречий и отторгающей любые попытки успокоиться на «золотой середине»), и, наконец, в осмыслении трагической истории XX века (когда, как отмечал Бердяев, дух Великого Инквизитора проявился в создании тоталитарных режимов).

В своих ранних статьях Бердяев неоднократно называет Достоевского «величайшим русским гением», «великим художником-философом». По Бердяеву, величие Достоевского проявилось не только в том, что в его творчестве «с небывалой остротой была поставлена проблема индивидуальности, – индивидуальной человеческой судьбы», но и в том, что Достоевский поставил эту проблему именно в ту эпоху, когда человек, утратив традиционную религиозную веру, «пережил новый опыт, небывалый, потерял почву», и был вынужден заново заниматься «неустанной внутренней работой над вопросом о смысле жизни, о Боге, о добре и зле» [7, с. 159, 249]. Это позволяет понять феномен взрывного ин-

тереса к Достоевскому в русской философской мысли предреволюционной эпохи – и позволяет понять, почему Бердяев, проделавший эту «неустанную внутреннюю работу» вместе с героями Достоевского, сохранил глубокое сыновнее чувство к великому писателю до конца своих дней.

### Литература

1. *Аксельрод Л.И.* Почему мы не хотим идти назад? // *Аксельрод Л.И.* Философские очерки: Ответ философским критикам исторического материализма. СПб.: Изд-е М.М. Дружининой, А.Н. Максимовой, 1906. С. 93-129.

2. *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // *Из глубины: Сборник статей о русской революции / С. А. Аскольдов, Н. А. Бердяев, С. А. Булгаков и др.* М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 55-89.

3. *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т.2. М.: Изд-во «Искусство»; ИЧП «Лига», 1994. С. 7-150.

4. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.-Берлин: Директ-Медиа, 2016. 451 с.

5. *Бердяев Н.А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н.К. Михайловском / с предисл. Петра Струве. СПб., 1901. 365 с.

6. *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // *Проблемы идеализма: сборник статей С.Н. Булгакова [и др.] / под ред. П.И. Новгородцева.* М., 1902. С. 91-136.

7. *Бердяев Н.А.* *Sub specie aeternitatis.* Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 г.). СПб., 1907. 446 с.

8. *Богданов А.А.* Новое Средневековье. О «Проблемах идеализма» // *Образование.* 1903. Кн. 3. С. 1-28.

9. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Части I-III // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. в 15 т. Т. 9. Л.: Наука, 1991. 698 с.

10. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф.М.* Собр. Соч. в 15 т. Т.4. Л.: Наука, 1989. С. 452-550.

11. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 1, кн.2. Л.: Эго, 1991. 280 с.

12. *Луначарский А.В.* Трагизм жизни и белая магия // *Образование.* 1902. Кн. 9. С. 109-128.

## **Психастенический дискурс и «модель психического» в творчестве Ф.М. Достоевского**

**Наурханова А.А., Самара**

канд. психол. наук, доцент кафедры реабилитологии,  
Медицинский университет «Реавиз»

*В статье рассматриваются симптомы психастенической тревоги и гиперсензитивности у персонажей Ф.М. Достоевского. Показано, что психастенические черты в художественном пространстве соединяются со способностью к продуктивной коммуникативной рефлексии и умением создавать сложную «модель психического».*

*Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, психастенический дискурс, психастеническая тревога, рефлексия, «модель психического».*

**Naurkhanova A.A., Samara**

### **Psychasthenia and “theory of mind” in Dostoevsky’s works**

*The paper discusses Dostoevsky’s characters with psychasthenic anxiety and hypersensetivity. The author reveals that psychasthenic personality traits are associated with responsibility to reflective consciousness and sophisticated “theory of mind”.*

*Keywords: F.M. Dostoevsky, psychasthenia, psychasthenic anxiety, reflective consciousness, “theory of mind”.*

Обращение к психопатологическим образам в художественной литературе позволяет применить в познании психических явлений феноменологические, качественные, нестатистические методы, методы объяснения и понимания. Художественно-литературные иллюстрации нередки в клинической психологии [12, с. 7; 14, с. 26], т.к. именно в этом направлении изучения личности, в т.ч. вследствие особенностей его психодиагностического инструментария имплицитно, методологически присутствуют интерес и внимание к внутреннему, субъективному миру пациента, его представлениям и установкам, его Образу «Я». Психастеническая (тревожно-рефлексивная) психопатия в современной науке с некоторыми оговорками отождествляется с тревожным расстройством личности (F60.6) и характеризуется ощущением внутренней напряжённости, мрачными предчувствиями, боязнью критики, неодобрения или отвержения, тенденцией к избеганию некоторых действий [16, с. 203-204]. Психастенические эгосинтонные черты, описанные с неодинаковой клинической точностью, свойственны многим персонажам Достоевского – как убедительным, так и нарочито амбивалентным («выдуманным, раздражающим», по оценке В. Набокова).

Основной психастенический симптом – постоянная, ничем не обоснованная тревожность, ожидание надвигающегося неблагополучия [2, с. 23] – опреде-

ляет направление их мыслей и поведение: *«Господин Голядкин знал, чувствовал и был совершенно уверен ... что разразится над ним еще какая-нибудь неприятность»* [5, с. 142], *«внутреннее, глубокое беспокойство ни на минуту не оставляло его ... и все более-и-более разрасталось»* [Там же, с. 361]. Отмечается, что в романе «Преступление и наказание» автор 53 раза характеризует состояние Раскольникова словами «дрожит» или «вздрогнул» [17, с. 20]. Футуристическая тревога [15, с. 134], обостряющаяся в незнакомой ситуации или накануне даже незначительных событий, пронизывает атмосферу произведений Достоевского: *«Беспрерывная тревога»* [10, с. 348] преследует Раскольникова, который *«сам себя кругом запутает, как в сетях, затревожит себя насмерть»* [Там же, с. 278], героя «Записок из подполья» (*«всей душой пугался», «боялся ужасно»*) [6, с. 294, 297]), князя Мышкина (*«был в мучительном напряжении и беспокойстве», «тревога его продолжалась и во сне»*) [7, с. 199, 375]), Рогожина (*«несмотря на всё свое наружное спокойствие, он был в какой-то глубокой внутренней тревоге»*) [8, с. 131]) и т.д.

Ещё одна черта психастенической психопатии – чрезмерная чувствительность к внешним оценкам, искажённое восприятие отношения окружающих к себе [18, с. 146-147]. Персонажи Достоевского склонны к ретенции негативных впечатлений, гиперсензитивности, нарастающей уязвимости: *«Так ведь они же надо мной сами смеяться будут, скажут: дурак»* (Раскольников) [10, с. 344], *«Боялся я ужасно, чтоб меня как-нибудь не увидали, не встретили, не узнали»* (герой «Записок из подполья») [6, с. 297], *«проклятая болезненная мнительность»* (Князь Мышкин) [8, с. 90]. *«Et enfin, le ridicule... Что скажут?»* (Степан Верховенский) [4, с. 257], *«...все эти шёпоты, улыбочки, шуточки»* (Макар Деушкин) [3, с. 94].

Такая убежденность в интенциональности среды – в целом, незрелая, детская установка – свойственна психастеникам. Взрослый человек расстаётся с гносеологическим эгоцентризмом; он осведомлён, что среда безразлична к нему и не интенциональна [13, с. 156]. Но психастеники (может быть, вследствие реактивной лабильности к психогенным воздействиям), интериоризируя интенциональную вселенную, по-видимому, – это достоверно показывает Достоевский – сохраняют интенсивное переживание «обращенного на себя взгляда», «внутренних собеседников», интериоризированный взгляд Других. Воображаемый «взгляд Другого» в психастенически окрашенном художественном пространстве Достоевского строг, критичен и часто недобр: *«они, кажется, принимают меня за мальчишку»* (Пралинский) [11, с. 326], *«он там молчит-молчит, а сам себе-на-уме»* (Голядкин) [5, с. 144].

Психастеническую потребность Раскольникова в пронизательном, но сочувственном «обращённом взгляде» удовлетворяет отчуждённый и персонифицированный автором «Другой» – видящий преступника насквозь, макиавеллически умный и одновременно желающий ему добра «избыточный» пристав следственных дел. *«Чувствующий и сочувствующий»* Порфирий Петрович сговаривается с совестью Раскольникова (*«ещё хорошо, что вы старушонку только убили»*) [10, с. 374]), ободряет его и предостерегает от малодушия (*«коли сделали та-*



*кой шаг, так уж крепитесь»* [Там же]), воодушевляет (*«отдайтесь жизни прямо, не рассуждая; не беспокойтесь, – прямо на берег вынесет и на ноги поставит»* [Там же]), верит в его будущее предназначение (*«я только верую, что вам еще много жить... может, вас бог для чего и бережет»* [Там же]).

Важно, что психологическая уязвимость, слабость тревожно-рефлексивных персонажей в художественном пространстве Достоевского диалектически обращается в возможность и ресурс. Тревожная чувствительность к чужому мнению о себе обращается в желание, потребность и способность создавать весьма сложную, стереоскопическую т.н. "модель психического" («theory of mind»), т.е. образ психики Другого; болезненный гносеологический эгоцентризм развивается в исключительную способность понимать противоречивые убеждения, намерения и желания Других, искусно дифференцировать отношения между людьми. Об этом восторженно писал Н. Бердяев. «Не может не поражать исключительный антропологизм и антропоцентризм Достоевского. Никакого другого «дела» ... в бесконечно-разнообразном человеческом царстве Достоевского найти нельзя. Алеша разгадывает Ивана («Иван-загадка»), Мышкин прозревает душу Настасьи Филипповны и Аглаи. Ставрогин, Версиков, Иван Карамазов наделяются загадочной природой, которая всех мучает и терзает. Такова концепция центростремительного и центробежного движения в романах Достоевского.» [1, с. 35-41].

Тщательное, обсессивное, но трагически неудовлетворительное исследование психики Другого составляет сюжет повести Достоевского «Кроткая». Главный герой – рассказчик – «разгадывает» немногословную женщину по обстоятельствам её прошлой жизни (*«как еще можно было смеяться... будучи под таким ужасом»*), поступкам (*«другие так спорят, просят... эта нет»*), взгляду (*«бегло и нелюбопытно глянула было на меня»*). Герой делает множественные предположения о ней, имеет наблюдения и догадки (*«Тут-то я догадался, что она добра и кротка», «я заметил в ней странную задумчивость», «я понял, что уколол»*); фантазирует о своём образе в глазах жены (*«я имел настолько вкуса, что, объявив благородно мои недостатки, не пустился объявлять о достоинствах»*). И, более всего желая стать для неё объектом «разгадывания», он – молчит (*«я мастер молча говорить, я всю жизнь мою проговорил молча»*). Внимательный к психике Другого, герой ведёт психастеническую игру в бесконечные зеркала коммуникативной рефлексии: *«Я знал это, и она это знала, если только угадала правду...»* [9, с. 6-27].

Известно, что в русле психиатрической, патологизирующей традиции психастеническая рефлексивная доминанта рассматривается как дефицит, как склонность (по определению психиатра О.В. Кербикова) к «умственной жвачке» и «дурацкому думанью» (по замечанию И.П. Павлова), болезненному ретро- и проспективному анализу, ведущему к дисгармонии внутреннего мира и социальной неприспособленности, а психастеническая сензитивность к внешним оценкам интерпретируется как склонность к личностной и социальной дезинтеграции. Между тем, художественная интуиция Достоевского обнаруживает в психастенической тревожной рефлексивности, в навязчивом воображаемом

«взгляде Другого» экзистенциальную протенцию и перспективу. Обращение к «имплицитной теории личности», т.е. к системе представлений о психической организации других людей, «обычная прозорливость», образует темпоральный горизонт бытия его персонажей.

Продолжая рассуждение, идею «склонности к всемирной отзывчивости», которую Достоевский предложил в «Пушкинской речи» в качестве принципиальной русской культурной ценности, можно понимать как утверждение писателем в качестве общественной ценности желания и способности создавать сложную "модель психического" культурного Другого, иметь содержательную "theory of mind" другой национальной культуры, верить в чужой культурно-исторический миф.

### Литература

1. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага: Утса press, 1923. 244 с.
2. Бурно М.Е. О характерах людей: (психотерапевтический очерк). М.: Приор, 2000. 75 с.
3. Достоевский Ф.М. Бедные люди // Достоевский Ф.М. Сочинения: в 12 т. М.: Мир книги, Литература, 2007. Т. 1. С. 21-126.
4. Достоевский Ф.М. Бесы: Роман, Ч 1 // Достоевский Ф.М. Сочинения: в 12 т. М.: Мир книги, Литература, 2008. Т. 7. С. 191-368..
5. Достоевский Ф.М. Двойник. Приключения господина Голядкина // Достоевский Ф.М. Сочинения: в 30 т. Л., Наука, 1972. Т. 1. С. 109-129, 334-431.
6. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Сочинения: в 12 т. М.: Мир книги, Литература, 2008. Т. 6. С. 267-351.
7. Достоевский Ф.М. Идиот: Роман. Ч. 1-3 // Достоевский Ф.М. Сочинения: в 12 т. М.: Мир книги, Литература, 2008. Т. 5. 432 с.
8. Достоевский Ф.М. Идиот: Роман. Ч. 4 // Достоевский Ф.М. Сочинения: в 12 т. М.: Мир книги, Литература, 2008. Т. 6. С. 7-140.
9. Достоевский Ф.М. Кроткая. Фантастический рассказ // Достоевский Ф.М. Сочинения: в 30 т. Л., Наука, 1984. Т. 24. С. 5-35.
10. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание: Роман // Достоевский Ф.М. Сочинения: в 12 т. М.: Мир книги, Литература, 2008. Т. 4. 464 с.
11. Достоевский Ф.М. Скверный анекдот // Достоевский Ф.М. Сочинения: в 12 т. М. Мир книги, Литература, 2008. Т. 2. С. 323-369.
12. Ефремов В.С. Достоевский: психиатрия и литература. СПб.: Диалект, 2006. 464 с.
13. Косилова Е.В. Адекватность и патология отношения «субъект-другие». Дисс. ... д-ра. филос. наук. М., 2015. 438 с.
14. Леонгард К. Акцентуированные личности. Ростов н/Д: Феникс, 1997. 544 с.
15. Личко А.Е. Психопатии и акцентуации характера у подростков. Л.: Медицина, 1983. 255 с.

16. Психические расстройства и расстройства поведения (F00-F99): Класс V МКБ-10 / под общ. ред. Б.А. Казаковцева, В.В. Голланда / МЗ РФ, Российское общество психиатров. М., 1998. 292 с.

17. Пухачёв С.Б. Жест и мимика у Ф.М. Достоевского // Литература. 2006. №14. С. 19-22.

18. Смуглевич А.Б. Расстройства личности. Траектория в пространстве психической и соматической патологии. М.: ООО «Изд-во «Мед. информ. агентство», 2012. 336 с.

### **Социальные типы личности в творчестве Ф.М. Достоевского**

**Трафимова Г.А., Самара**

канд. социол. наук, доцент кафедры философии,  
Самарский университет

*В статье рассматривается литературное и публицистическое наследие Ф.М. Достоевского с позиций его вклада в формирование мировоззрения целого ряда мыслителей конца XIX века. Отмечается, что темами главных произведений писателя выступают нравственные искания, темные и светлые сферы души человека, проблемы духовного перерождения. Акцентируется внимание на возможность выделения социальных типов личности в творчестве Достоевского.*

*Ключевые слова: творческое наследие Ф.М. Достоевского, герой, состояние сознания, социальный тип личности.*

**Trafimova G.A., Samara**

### **Social types of personality in the creativity of F.M. Dostoevsky**

*This article describes the cultural heritage of F.M. Dostoevsky from the point of view of his influence on the formation of the worldview of many famous thinkers of the late nineteenth century. The themes of the main works of the writer are moral searches, various aspects of the human soul, problems of spiritual rebirth. The article focuses on the possibility of identifying social personality types in the works of F.M. Dostoevsky.*

*Keywords: creative heritage of F.M. Dostoevsky, hero, state of consciousness, social personality type.*

Литературное, философское и культурное наследие Ф.М. Достоевского привлекает к себе внимание в разных странах мира. Нередко называемый одним из самых востребованных писателей мира, для многих поколений образованных

людей различных частей планеты именно Ф.М. Достоевский с его произведениями прямо ассоциируются и с Россией, и с ее народом, и с российской культурой.

В различных исследовательских подходах неизменно признается, что отсчет многих художественно-философских воззрений в отечественной литературе восходит к творчеству Ф.М. Достоевского, названного Н. Бердяевым «величайшим русским метафизиком».

Многогранное влияние творчества Достоевского прослеживается не только в литературе, но и в психологии, философии, а также в мировоззрении целого ряда мыслителей не только конца XIX века, но и практически всего XX века. Так, при осмыслении причин русской революции различные мыслители многократно обращались к наследию русской мысли XIX века, в том числе, к наследию Ф.М. Достоевского, «обретая в их творчестве не только предвидения и пророчества о совершившейся катастрофе, не только глубинный и точный диагноз современных событий, данный из толщи времен (как в романе «Бесы»), но и созидательные, спасительные ответы на вопрос о грядущих путях России и мира» [2, с. 4].

По мнению Т.А. Касаткиной, «Достоевский пророс в жизни XX века, судьбах и творчестве писателей и поэтов, философов и литературоведов ... Достоевский понимается через XX век, но и XX век понимается через личность и творчество Достоевского» [6, с. 3].

Долгое время художественный метод Достоевского и его мировоззренческие взгляды противопоставлялись реализму русских писателей XIX века. Однако, впоследствии литературоведы и философы глубоко осмыслили проблемы «универсализма» и «двоемирия» в творчестве Достоевского, увидев их в новом ракурсе как исходный творческий принцип новейших литературных течений второй половины XX века.

Мастерское владение не только словом, но и философской мыслью, пронесенной через судьбы героев – отличительная черта произведений Достоевского. «Метафизическая ситуация» его произведений осознается с помощью человека, стремящегося к постижению внутреннего духовного космоса. Нравственные искания, темные и светлые сферы души человека, а также его внутренние, метафизические, бездны – темы знаковых произведений писателя.

Целью творчества Достоевского является поиск смысла человеческого существования внутри экзистенциального хаоса жизни. При этом общая проблематика его произведений охватывает широкий спектр феноменов: человеческая свобода/несвобода; герой/антигерой; хотение/воля, добро/зло, нравственный идеал и т. д. Так, в жанре записок, к которому обращается Достоевский, фиксируется состояние сознания, в частности, кризисного сознания, демонстрирующего неуверенность человека в мире, утратившем идеалы красоты, добра, истины [6, с. 20].

Большинство героев произведений Достоевского – личности исключительные, «повиднее обыкновенных», с особым мировидением, в котором преломля-

ются общие тенденции, наблюдаемые в мышлении и самосознании людей описываемой писателем эпохи.

Примеры активных и волевых личностей, описанных Достоевским – Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов. Типологическое родство их было впервые определено Л.П. Гроссманом: «сверхчеловек-неудачник – это любопытнейшее национально-знаменательнейшее явление русской литературы, это излюбленный духовный тип Достоевского и самая устойчивая психологическая модель в его портретной галерее, идет по прямой линии от Печорина» [6, с. 25]. Так, Раскольников предстает бескомпромиссным, целеустремленным, но с неспособностью четко осознать самого себя, с потенциальными склонностями стать и фанатиком зла, и конформистом, готовым приспособиться к другим. В его сознании сталкиваются два подхода к нравственной максиме. Он помнит, что с точки зрения социальной это требование лишь для слабых, обыкновенных людей, не имеющих никакого внутреннего права или разрешения на убийство. После убийства старухи-процентщицы он чувствует свою разобщенность с людьми, свою отрезанность («как ножницами!») от «компания человеческой».

На этом и других примерах Достоевский показывает метаморфозы, совершающиеся с людьми, в том числе, опыты над собой с целью понять свою природу. Своеобразное «духовное экспериментаторство» многолико и может иметь разные последствия, но наиболее интересен его результат в виде духовного возрождения героя.

В свою очередь, мировоззрение Ивана Карамазова – жить по принципу «все позволено», т.е. независимо от пришедших в негодность правил и традиций, от «несостоятельной» веры. Это типичный путь «лишнего человека», получившего широкое распространение в русской литературе второй половины XIX века.

На наш взгляд, в творчестве Достоевского крайне важным является обращение к Человеку, с одной стороны, как индивидуально действующему субъекту, а с другой – как представителю общества определенного типа, социальному типу личности.

Анализ поведения и духовных исканий героев Достоевского позволяет провести аналогии с героями произведений других знаковых произведений того периода русской литературы и культуры в целом. Такой анализ неизменно приводит к выявлению нового социального типа людей (названного И.С. Тургеневым «нигилистом», а Н.Г. Чернышевским – «новым человеком»). Эти люди «безнадежно одиноки» в мире, где разрушилась система ценностных координат и идет «борьба сознания»: стремление оградиться от мира и в то же время налицо сокровенное желание приобщиться к «другим».

«Новый человек» отказывается от философского идеализма в пользу позитивизма. Он верит исключительно в то, что было основано на разуме и опыте, отвергая и традиционную христианскую мораль, и романтическую эстетику. Вместе с тем, речь идет об осмыслении повышения в обществе роли такой социальной группы, как разночинцы – образованные люди разного социального происхождения, объединенные чувством оторванности от своих социальных корней и духом неприятия существующего порядка [4, с. 10].

Отрицание «новым человеком» традиционных устоев и традиций показано в целом ряде произведений различных авторов. Несмотря на интерес общества к людям нового типа, предъявление читателям такого «нового человека» в качестве представителя молодого поколения неизменно вызывало множество споров и общественных дискуссий. Самый известный в этом плане пример – опубликованный в 1862 г. роман И.С.Тургенева «Отцы и дети».

Еще более ярко представители группы «новых людей» описаны Н.Г. Чернышевским, чье произведение «Что делать?» воспринималось современниками как пророческое. В 1879 г. Катков отметил, что литературная модель, созданная в романе, вошла в жизнь: «Многое, что представлялось ему (Чернышевскому) как греза, свершилось воочию: новые люди разошлись по городам и весям, тшчатся на практике осуществить уроки учителя, далеко уже превзойдя надежды» [4, с. 17].

Достоевский с неодобрением относился к «новым» идеям, охватившим общество 1860-х гг. Они противоречили его ценностям и убеждениям: «Всякий откладывает всё, что прежде было общего в мыслях и чувствах, и начинает с своих собственных мыслей и чувств. Всякому хочется начать с начала. Разрывают прежние связи без сожаления, и каждый действует сам по себе и тем только и утешается. Если не действует, то хотел бы действовать. Положим, ужасно многие ничего не начинают и никогда не начнут, но всё же они оторвались, стоят в сторонке, глядят на оторванное место и, сложив руки, чего-то ждут. У нас все чего-то ждут. Между тем ни в чем почти нет нравственного соглашения; всё разбилось и разбивается и даже не на кучки, а уж на единицы» [3].

Революционные настроения молодежи представлялись писателю «беснованием». В романе «Бесы» Достоевским показана потерянная и разрозненность общества, одержимость идеями, в том числе новыми, захватившее всех в разной степени безумие. Он замечает, как неверно интерпретируются и извращаются идеи, как во имя новых ценностей рушатся былые устои.

Анализируя типы личностей в творчестве Достоевского, необходимо обратить внимание на то, как он видел образы женщин и «женский вопрос», ставший широко обсуждаемым в России с 1850-х гг.

Ф.М. Достоевский обратился к «женскому вопросу» в начале 1860-х гг. в своей журнальной публицистике. Его первые статьи в «Гражданине» по поводу женского вопроса были напечатаны как редакционные и не подписаны (однако исследователи установили его авторство). Статья «Образцы чистосердечия» рассматривает женский вопрос в контексте проблемы назначения человека, его стремлений и будущего. Писатель показал свое понимание женской эмансипации как следствия общественного прогресса, высшего нравственного развития общества на основе человеколюбия, «просвещения себя во имя любви друг к другу, – любви, которой имеет право требовать к себе женщина» [5, с. 88].

В статье «Наши студентки», которая была ответом на правительственный запрет на обучение русских студенток в Цюрихе и отзывом их на родину, Достоевский не отрицает пользу образования, но одновременно отмечает способность нести обновление женщинами, не получившими образования (необразованная

Соня Мармеладова – источник искренности, света и правды). При этом прослеживаются недоверие и боязнь того, что женщины учатся, лишь следуя моде, воспринимая это как часть освободительного движения. Очевидно, что Достоевский выступает против подобной «нравственной фальши». Для него женское образование – необходимый пункт в нравственном обновлении человечества.

Исследователь творчества Достоевского И. Волгин в подтверждение этой мысли пишет, что «в его общем историко-психологическом прогнозе русской женщине отведена исключительная роль. На ее долю выпадает духовное и нравственное обновление и возвышение русского общества» [1, с. 35].

Очевидно, что Достоевский высоко ценил нравственные качества русской женщины. Он обращает внимание на воплощения женского идеала в русской литературе: образы пушкинской Татьяны, героинь произведений Тургенева и Толстого. Хотя к русским женщинам-нигилисткам писатель относился отрицательно, в романе «Братья Карамазовы» он создал образ слушательницы Высших женских курсов в Петербурге Варвары Снегиревой, смелой и целеустремленной девушки, зарабатывавшей самостоятельно себе на жизнь.

Именно в 1870-е гг. Достоевский столкнулся с представительницами новых идей, которые вызвали его искреннее восхищение. Кроме того, Достоевский был очень заинтересован массовым приходом женщин в литературу в 1860-70-е гг. и старался оказывать помощь молодым писательницам. Вместе с тем, Достоевский понимал, что идеи эмансипации женщин, революционно пропагандируемые, в России преждевременны. «Куда вы торопитесь? Общество наше решительно ни к чему не готово. Вопросы стоят перед нами, они созрели, они готовы, но общество наше отнюдь не готово. Оно разъединено» [7, с. 128].

Интересно, что еще в 1850-м году в Тобольске Достоевский встретился с женами декабристов – Е.П. Анненковой, А.Г. Муравьевой и Н.Д. Фонвизиной (подаренное ему Евангелие он хранил всю жизнь). Жены декабристов обладали теми самыми качествами, которыми так восхищался Достоевский и которыми он наделял русских женщин. Судьба декабристок – это и многолетние скитания, и служение, и нравственная стойкость. Достоевскому, как исследователю «духовного скитальчества» русского человека, этот тип личности не просто интересен, но и нравственно близок. Отнюдь не случайны такие женские образы в произведениях Достоевского, которые можно отнести к социальным типам «гордых язычниц» в образах Настасьи Филипповны или Катерины Ивановны Мармеладовой, «греховных христианок» (Соня Мармеладова) и т.д.

В целом же, показывая в своих произведениях «настоящего человека русского большинства», Достоевский становится создателем социального типа личности, который постоянно воспроизводится и оказывает влияние на развитие общества.

Прошедшие более чем полтора столетия, через которые читателями ощущаются муки сознания и самосознания героев Достоевского, особенности его мировоззрения и публицистики, показали широкое социокультурное значение осознания русского духовного кризиса и его последствий, поскольку созданные писателем образы и сегодня воспринимаются в качестве архетипа. В многообра-

зии показанных Достоевским социокультурных и духовных практик заложена формула трансдискурсивности, которая определяет влияние писателя не только на всю мировую литературу XX века, но и на осмысление современных проблем этического и социально-культурного характера разных масштабов.

### Литература

1. *Волгин И.* Достоевский-журналист: («Дневник писателя и рус.Общественность»). М.: Изд-во МГУ, 1982. 75 с.
2. *Гачева А.* В поисках нового синтеза: духовное наследие Ф.М. Достоевского и пореволюционные течения русской эмиграции 1920-1930-х годов // Достоевский и XX век. Под редакцией Т.А. Касаткиной. В 2-х томах. Т. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 3-67.
3. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. Январь – август 1877 года [Электронный ресурс]. URL: [http://az.lib.ru/d/dostoewskij\\_f\\_m/text\\_0490.shtml](http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0490.shtml) (дата обращения 15.09.2021).
4. *Паперно И.* Семиотика поведения: Николай Чернышевский – человек эпохи реализма. М.: Новое литературное обозрение. 1996. 207 с.
5. *Попова А.В.* Женский вопрос в романном пятикнижии Ф.М. Достоевского: «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы». Дисс. ... канд. филол. Наук. М., 1993. 349 с.
6. *Семыкина Р. С.-И.* Ф.М. Достоевский и русская проза последней трети XX века. Автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. Екатеринбург, 2008. 46 с.
7. *Твардовская В.А.* Достоевский в общественной жизни России (1861-1881). М.: Наука, 1990. 339 с.

### Метафизические основания отечественной рефлексии (на примере творчества Ф.М. Достоевского)

**Ходыкин В.В., Самара**

канд. филос. наук, доцент кафедры философии,  
Самарский университет

*В статье осуществляется анализ роли метафизических оснований в развитии отечественной философии на примере художественной рефлексии Ф.М. Достоевского. Рассматриваются ключевые мировоззренческие интересы русского мыслителя и писателя, главным образом, на основе его художественного наследия. Исследование особое внимание акцентирует на антропологическом и нравственном аспекте художественно-философских исканий Достоевского. На обсуждение выносятся основные нравственные принципы и постулаты его концептуальных построений, связанные с философскими, научными и художественными увлечениями, а также с жизненными перипетиями, что и нашло свое красочное отражение на страницах его произведений.*



*Ключевые слова: личность, свобода, ответственность, разум, чувства, страх, социальная справедливость, духовность, христианская мораль.*

**Khodykin V.V., Samara**

### **Metaphysical foundations of Russian reflection (on the example of F.M. Dostoevsky's creativity)**

*This article analyzes the role of metaphysical foundations in the development of Russian philosophy on the example of F.M. Dostoevsky's artistic reflection. The key ideological interests of the Russian thinker and writer are considered, mainly on the basis of his artistic heritage. The research focuses on the anthropological and moral aspects of Dostoevsky's artistic and philosophical quest. The main moral principles and postulates of his conceptual constructions related to philosophical, scientific and artistic hobbies, as well as life's vicissitudes, which found its expression on the pages of his works, are put up for discussion.*

*Keywords: personality, freedom, responsibility, reason, feelings, fear, social justice, spirituality, Christian morality.*

Несмотря на очевидный интерес и взаимосвязь отечественной мысли с наследием греческой патристики и ведущих классических западноевропейских концепций, вполне справедливым будет говорить и о значительной степени ее самобытности. Как показывают многочисленные исследования в области истории отечественной философии, одной из ключевых особенностей здесь выступают метафизические основания. В качестве подтверждения тому достаточно вспомнить об интересе русской философии к обширной онтологической проблематике, в частности, абсолютным основаниям всего сущего. Разумеется, здесь отчетливо прослеживается религиозная интенциональность русского рефлексизирующего сознания. «Сквозной нитью» ведущих концептуальных построений отечественной метафизики так или иначе выступает тема человека и его личности. Особая заслуга в данном контексте как раз у Ф.М. Достоевского.

Собственно, метафизическая рефлексия акцентирует внимание на абсолютных основаниях человеческой экзистенции. Особый акцент у ведущих авторов в данном контексте прослеживается именно на составляющих духовного аспекта бытия человека. Тема человека для отечественной мысли еще с момента ее формирования всегда стояла на одной из первых позиций по степени актуальности. Точнее говоря, рефлексия над Абсолютным и Вечным, породили в русской мысли глубокий анализ фундаментальных основ бытия человека с интенцией на «поиски целей самого человеческого существования» в перспективе раскрытия его потенциала. Интерес Достоевского к данной проблематике делает его философско-художественное наследие особенно ярким и актуальным [10, с. 18].

Антропологический контекст свое особое отражение в целом находит в отечественном персонализме XIX – начала XX веков. Более детально в данной связи хотелось бы остановиться на религиозно-философском художественном

наследии Ф.М. Достоевского преимущественно в его художественном воплощении. Заслуга его метафизических рефлексий заключается в глубине понимания человеческой личности. Личность рассматривается отечественным религиозным мыслителем в духовном нравственном ключе. Интересно и то, что метафизические устремления Достоевского о нравственной личности демонстрируют свою актуальность и в современном сознании.

Формирование философских идей в художественном творчестве Достоевского в значительной степени определялось целым рядом факторов. Сюда можно отнести воздействие детского воспитания, ближайшего окружения, разного рода доступной знаменитому писателю в течении жизни философской, художественной, естественнонаучной, исторической литературы, а еще всевозможных перипетий его земного странствия. В качестве примеров последних можно отметить увлечение идеями кружка Петрашевского или художественно-философские искания во время пребывания на каторге.

Философские идеи Достоевского в силу обозначенных факторов акцентируются, главным образом, вокруг феномена человека. Собственно, все художественное наследие знаменитого писателя отражает степень его рефлексивных интенций в направлении поиска ответов на ключевые вопросы относительно самой сущности и, особенно, личности человека. А это в целом и дает необходимые основания исследователям истории отечественной философии характеризовать метафизическую систему Достоевского преимущественно как антропоцентрическую. Широко известные литературные произведения Достоевского наводят на мысль о том, что специфические особенности человеческой личности, как положительные, так и отрицательные, на его взгляд следует анализировать сквозь призму их антиномии в контексте их неразрывного единства. Это нельзя считать чем-то удивительным, ведь феномен личность есть нечто целостное.

Метафизика исканий глубинных оснований личности человека прослеживается уже в самых ранних художественных произведениях Достоевского. В результате как бы просматривается некая единая сквозная рефлексивная нить автора об интенциональности его сознания в контексте постоянных поисков в комплексе всего человеческого в человеке. Безусловно все это не мешает Достоевскому акцентировать внимание на какой-то более конкретной проблеме антропологического характера в каждом своем произведении. Так, на страницах романа «Бедные люди» в качестве центральной проблемы мыслитель выводит именно человеческую психологию, затем в «Двойнике» уже просматривается метафизический поиск глубинности, «Господин Прохарчин» повествует нам о некоей несостоявшейся личности, далее в «Хозяйке» осуществляется рефлексия на тему свободы и ответственности человека как личности, затем произведение «Ползунков» акцентирует внимание на разграничении таких феноменов для человека как быть и казаться, «Слабое сердце» уводит рефлексю в область человеческих страхов, роман «Белые ночи» позволяет автору проанализировать в сентиментальном ключе такие атрибуты нашего бытия, как чувства и разум, «Неточка Незванова» выводит на первый план эстетический аспект человеческого творчества и, наконец, «Маленький герой» дает нам возможность уг-

любиться в размышления относительно хорошо известной в дальнейшей истории развития философии темы абсурдности человеческого бытия [9, с. 111].

Вместе с тем в произведениях Достоевского отслеживается некий особый взгляд на сам процесс формирования человеческой личности, ее «устройство». В данном контексте отечественный мыслитель подразумевает особый глубинный процесс, устремленный к формированию необходимой для каждого человека упорядоченности его жизни. А это, в свою очередь, по его мнению, в итоге должно обеспечить желаемые каждым человеком внутреннее счастье, а также внешнее благополучие. Само по себе идейное становление и дальнейшее развитие метафизических интенций Достоевского демонстрирует движение исканий его рефлексирующего разума от социалистических к религиозным концепциям личности. Разумеется, в последнем случае центральным ориентиром для мыслителя выступают христианские этические конструкции. Хотя, конечно, особенно на зрелой стадии своего философско-художественного творчества Достоевский явно осознавал наличие более обширной (нежели предлагаемой христианством) базы для нравственного развития каждой личности.

Причем, как справедливо отмечается многими исследователями его философско-художественного наследия, особенно сильное влияние на творческие интенции Достоевского христианское мировоззрение оказывает именно в ранний его период. Хотя при всем идейном влиянии самых различных отечественных и зарубежных, светских и религиозных концепций Иисус Христос как центральная фигура всего религиозного мировоззрения для отечественного мыслителя и писателя оставался всегда абсолютным и недостижимым идеалом, особенно, в контексте формирования и дальнейшего развития человеческой личности.

Другим очень важным для Достоевского источником творческого вдохновения выступали социалистические утопические идеи. В частности, можно заметить, что отечественный мыслитель активно интересовался западноевропейскими социалистическими утопическими концепциями Сен-Симона и Р. Оуэна. Особо значимыми для Достоевского, как показывают исследования его творчества, были идейные искания таких известных социалистов-утопистов, как В. Консидеран, Э. Кабе и Ш. Фурье. Помимо этого, известны тесные контакты мыслителя в рамках кружка Петрашевским и Белинским.

Основанием для этого, безусловно, послужили наблюдаемые в обществе дисбалансы, вызванные, по его мнению, социальной несправедливостью, которая и вела к напряженности в общественном и индивидуальном сознании. Особенно в раннем своем творчестве Достоевский большие надежды возлагал на активную популяризацию в общественном сознании своеобразного гибрида социалистических утопических идей и христианства. Мыслитель первоначально считал это чуть ли не главным фактором, способным ощутимым образом снизить социальную напряженность в обществе. Указанная мера, по мнению Достоевского, должна была также активно способствовать существенному ослаблению социальной несправедливости, поиску на идейном уровне путей ее полного устранения из жизни общества в целом и каждой отдельной личности. Вместе с тем всеобщая справедливость, как полагал отечественный мыслитель, базируется на

тотальном единении и солидарности каждой человеческой личности в некое единое органичное целое. Причем потенциальное межличностное единство Достоевский в данном контексте видит именно глубинном духовном религиозно-нравственном аспекте.

Как показывает развитие всего его философско-художественного творчества, в какие-то моменты Достоевский ловил себя на оптимистической идее относительно социализма. Данную концепцию мыслитель воспринимал даже как некую позитивную трансформацию христианского мировоззрения. В социализме Достоевский видит необходимый фундамент для потенциального духовного межличностного единства в обществе при активном посредничестве силы разума.

Также важным аспектом интереса Достоевского к социалистическим концепциям выступает метафизическая рефлексия его разума относительно совместности в человеческом сознании присутствия Бога и откровенного наличия зла в привычной повседневности. Другими словами, рефлексирующий разум отечественного мыслителя активно будоражила проблема теодицеи. Разум, в свою очередь, сам по себе для Достоевского выступает опасным фактором в силу его соблазна для человеческого сознания. Речь в данном случае идет конечно о разуме без каких-либо религиозных и светских нравственных ограничителей. В качестве последних мыслитель видит преимущественно христианские ценности как духовно-нравственные ориентиры для формирования и дальнейшего развития каждой личности.

При всем сказанном выше, заметим, что на концептуальном уровне в рамках социалистических концепций формирования личности Достоевский обозначает два важных фактора: атеизм, в качестве отречения от абсолютных нравственных ценностей, а также отрицание самой свободы личности. Вместе с тем Достоевский фактически настаивал на онтологической связи атеизма и социализма, при этом вполне обосновано отрицая в данном контексте социалистический вариант формирования личности, где нет места Богу, нет места нравственности. Для рассуждений в данном контексте Достоевский активно прибегает к философскому языку в своих произведениях. В частности, мыслитель и писатель создает образы хорошо известных со школьной скамьи литературных персонажей, жизненный путь которых ведет их в никуда. Яркими примерами здесь могут служить Ставрогин, Свидригайлов, Шигалев или Верховенский [7, с. 308].

Развивая данную мысль, следует обратить внимание на то, как Достоевский детально анализирует излишне оторванную от социальной действительности мечтательность порой очень юных революционеров, ведущую их в никуда, к небытию. Хотя, на первый взгляд, такая мечтательность может казаться ее носителям в собственном сознании весьма привлекательной, некоей панацеей от многих неурядиц, данный феномен совсем не является чем-то безопасным. Подобного рода мечтательность явно нуждается в трезвой оценке, рационально обоснованной ответственности за потенциальные последствия для личности и общества. И, как показывает история развития событий, такая революционная по своим интенциям мечтательность периодически по своей сущности оказывается чрезвычайно опасной болезнью нашего общественного сознания. Раскрывая сущность

данного феномена общественного сознания в его русском варианте, Достоевский делает акцент на том, что именно приоритет своеволия, жалости к человеку в ущерб духовно-нравственным ориентирам, преимущественно христианским, несмотря на все благие усилия во избежание зла и всевозможных страданий личности, именно к ним и приводит [4, с. 75].

Другими словами, рассматриваемые Достоевским феномены общественного сознания на философско-художественном уровне за последние столетия истории уже многократно реализовывались на практике в повседневной жизни. Причин тому можно обнаружить довольно много: инертность и пассивность подавляющего большинства общества, безразличие, стадное чувство, эгоизм и т.д. Все это в совокупности с чрезмерной активностью, прежде всего, на уровне сознания особо активного и шибко заинтересованного меньшинства уже многократно приводило к целому ряду печальных для всего общества последствий. Словом, в контексте темы нашего исследования, необходимо обратить внимание на тесную взаимосвязь философских, художественных идейных построений в сознании определенной части общества с повседневностью, которая их порождает и в то же самое время сама на себе в полной мере испытывает обратное воздействие уже в виде последствий ранее воплощенных на практике импульсивных решений.

Особую заслугу Достоевского в качестве одного из самых известных отечественных мыслителей в данной связи как раз следует видеть именно в его очень четкой метафизической рефлексии относительно феномена человека и сущности его личности со всеми ее экзистенциальными ориентирами. Учитывая рефлексивный и нравственный аспекты личности человека, отечественный мыслитель вполне обоснованно поднимал вопрос о так называемом возвышении интенций рефлексующего разума человека над известными законами логики, тем самым оставляя некий потенциал для оправдания ряда абсурдных аспектов в его поведении.

В данном контексте в качестве аргументов Достоевский оперирует к известным универсальным для человеческой личности ценностям (добро, истина, справедливость, свобода, красота). Разумеется, мыслитель в данном случае на уровне интенций в своем сознании идет по пути преломления данных категорий сквозь призму христианского вероучения. Отсюда вытекает его стремление обосновать несостоятельность атеизма и отсутствие моральной свободы в революционном утопизме. Соответственно, Достоевский в качестве ключевых изъянов социалистических концепций указывает на такие их аспекты, как атеизм и мнимое в крайних случаях тотальное рабство равенства всех и каждого перед друг другом.

В творчестве Достоевского в форме художественной рефлексии данные вопросы находят свое отражение. В частности, относительно социализма как концепции мыслитель приходит к мысли о формировании фатализма в рефлексующем сознании [8, с. 360]. Одним из важнейших неприятных последствий этого Достоевский считает отрицание свободы воли, которая для мыслителя видится важнейшей ценностью человеческой личности. Таким образом, Достоевский сталкивается с важной дилеммой, в рамках которой социализм оказывается

следствием человеческого самоутверждения и своеволия, что, собственно, по его мнению, и приводит к отказу от свободыволи. Далее мыслитель обнаруживает, что свобода универсального для каждой личности счастья и совершенства нуждается в ограничении свободы воли отдельно взятой личности.

В результате круг рефлексии в сознании мыслителя вновь замыкается на христианской парадигме. Именно Бог остается гарантом благодатной свободы. Здесь в совокупности с абсолютной любовью свобода полностью исключает свою антиномию в виде поддерживаемого посредством насилия зла. На данной основе Достоевский активно сближается на концептуальном уровне с концепцией славянофилов. Речь в данном контексте идет об отношении свободы и религии. Здесь особое значение приобретает для Достоевского именно православный вариант понимания свободы, благодаря учету интересов каждой отдельно взятой личности, что и приводит к достижению необходимой для общества гармонии.

Затем в ходе эволюции собственного рефлексиирующего сознания Достоевский как яркий представитель отечественной мысли постепенно также склоняется идеям почвенничества, как промежуточной концепции. В данном контексте мыслитель обнаруживает в собственном сознании религиозно-национальное притяжение. Последнее основывается и получает импульс для развития в так называемой стихии повседневного социального быта. Достоевский проникается особым уважением к духовным ценностям в их православной традиции, интенциональность его рефлексиирующего сознания особенно отчетливо углубляется именно в сущность подобных жизненных ориентиров.

Основой подобному развитию рефлексии Достоевского послужили знакомство и общение со священником И. Янышевым, с Оптиной пустыней, с трудами Нила Сорского, а также с материалами «спора Заволжских старцев». Все это неизбежно должно было оставить в сознании мыслителя достаточно глубокий духовный след, тем самым обогатив его опыт рефлексии. Подтверждение тому можно обнаружить в философско-художественном творчестве Достоевского. Здесь достаточно вспомнить художественный образ старца Зосимы в произведении «Братья Карамазовы» [5, с. 108] или князя Мышкина в «Идиоте» [6, с. 448]. Можно сказать, что сама сущность личности князя Мышкина в интерпретации Достоевского оказывается в определенной степени близкой образу Христа. Речь в данном контексте идет об отсутствии эгоизма, гордыни, демонстрации интенций на понимание и прощение каждого. Словом, Достоевский как бы акцентирует внимание потенциального читателя на способности своего персонажа в метафизическом смысле возвышаться над миром привычной ему повседневности.

Также подобные князю Мышкину с позиций христианской этики достойные подражания со стороны повседневного обывателя художественные образы Достоевский демонстрирует на примерах таких хорошо известных персонажей как Тихон из «Бесов», Алеша Карамазови старец Зосима из романа «Братья Карамазовы» [3, с. 145]. Иногда к числу подобных персонажей относят еще и интенциональностью своего рефлексиирующего сознания пребывающую в поисках истины блудницу Соню Мармеладову из романа «Преступление и наказание». На первый взгляд, все перечисленные персонажи иллюстрируют повседневную

жизнь обычных верующих в Бога и открытых для непринужденного общения людей со всеми их достоинствами и недостатками. С позиций христианского вероучения, подобные люди уже на своем земном пути получили свой крест страданий для последующего их принятия в Царство Божье.

В то же самое время вместе с тем, в философии Достоевского вполне закономерным надо воспринимать интерес к сущности феномена преступления. Последнее в трудах мыслителя предстает в качестве материально воплощенного зла, со всей неизбежностью влекущего за собой наказание. Данный контекст метафизической рефлексии относительно человеческой личности связывается с отношением писателя к ее так называемому темному началу. Относительно сущности феномена зла Достоевский приходит к мысли об отсутствии в нем атрибута абсолютности. Следовательно, зло способно трансформироваться в добро [2, с. 184]. В частности, творчество мыслителя демонстрирует, как зло внутри личности способно выступить основой для возрождения и дальнейшего самосовершенствования. Отсюда еще исходит неоднозначность и антиномичность сущностей изображаемых в произведениях Достоевского двойников, персонифицирующих в своем естестве зло [1, с. 255]. Здесь нужно помнить и об пребывании Достоевского в ссылке в Омске. Там мыслитель как раз и погружается в более мрачные аспекты человеческой экзистенции.

Резюмируя, в качестве итогов нашего исследования отечественной мысли следует заметить, что глубинная тайна человеческого бытия словно захватила рефлексирующее сознание Достоевского с самого начала его философско-художественного творчества, не отпуская его вплоть до последних дней. Мыслитель, будучи глубоко верующим человеком, вновь и вновь был вынужден анализировать имеющуюся в повседневном мире несправедливость и дисгармоничность социального бытия как творения Бога. В данной связи следует заметить, что в процессе знакомства с художественными произведениями Достоевского возникает некое ощущение, что определенные философские проблемы, волновавшие автора, оказываются в какой-то степени даже завуалированными от рефлексирующего сознания читателя.

### Литература

1. *Альтман М.С.* Достоевский: По вехам имен. Саратов: Издательство Саратовского университета, 1975. 280 с.
2. *Баранов А.С.* Образ террориста в русской культуре конца XIX – начала XX века // *Общественные науки и современность.* 1998. № 2. С. 181-191.
3. *Ветловская В.Е.* Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Пушкинский дом, 2007. 640 с.
4. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М.: Современник, 1981. Т. 1. 368 с.
5. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М.: Современник, 1981. Т. 2. 542 с.
6. *Достоевский Ф.М.* Идиот // Полное собрание сочинений: в 30 т. / под ред. В.Г. Базанова. Л.: Наука, 1973. Т. 8. 514 с.

7. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. / под ред. В.Г. Базанова. Л.: Наука, 1975. Т. 12. 376 с.

8. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М.: Правда, 1987. 480 с.

9. Касаткина Т.А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 528 с.

10. Фридендер Г.М. О некоторых очередных задачах и проблемах изучения Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования / Под ред. Г.М. Фридендера. Л.: Наука, 1980. Т. 4. С. 7-27.

**«Легенда о Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевского:  
между политической теологией и биополитикой**

**Яркеев А.В., Ижевск**

д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник  
Удмуртского филиала Института философии и права,  
Уральское отделение РАН

*В статье предлагается интерпретация «Легенды о Великом инквизиторе» из романа Ф. Достоевского «Братья Карамазовы» в аспекте теолого-политической и биополитической проблематики. Политическая теология и биополитика образуют биполярную систему западной власти, определяющей глобальное устройство современного общества. Показывается, что фигура Великого инквизитора является философско-литературным прототипом реальной политики, которая в модусе абсолютной суверенной власти, имеющей теологические истоки, сводит человеческое к «голой жизни» простого биологического существования.*

*Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, Великий инквизитор, политическая теология, биополитика, биовласть.*

**A.V. Yarkeev, Izhevsk**

**“The Legend of the Grand Inquisitor” by F. Dostoevsky:  
between Political Theology and Biopolitics**

*The article offers an interpretation of “The Legend of the Grand Inquisitor” from the novel by F. Dostoevsky’s “The Brothers Karamazov” in the aspect of theological-political and biopolitical problems. Political theology and biopolitics form a bipolar system of Western power that determines the global structure of modern society. It is shown that the figure of the Grand Inquisitor is a philosophical and literary prototype of real politics, which, in the mode of absolute sovereign power, having theological origins, reduces the human to the “naked life” of mere biological existence.*



*Keywords: F. Dostoevsky, the Grand Inquisitor, political theology, biopolitics, bio-power.*

Трудно не согласиться с мнением, что «Братья Карамазовы» Достоевского – один из величайших романов из когда-либо написанных, а «Легенда о Великом инквизиторе» представляет собой одно из высочайших достижений мировой литературы [11, с. 285]. Роман по праву считается одним из самых полемичных, ему посвящена обширная философско-литературная герменевтика, рецепция смыслов разворачивается в диапазоне между диаметрально противоположными точками зрения, в связи с чем Р. Бэлнеп, один из исследователей творчества Ф. Достоевского, резонно сетует: «Можно прийти в отчаяние от того, что один роман способен выразить взгляды, далеко отстоящие друг от друга, как сенсуализм и аскетизм, атеизм и католицизм, или православие, или сатанизм» [5, с. 25]. Как известно, «Легенда о Великом инквизиторе», вложенная автором в уста Ивана Карамазова в качестве «фантастической поэмы», образует только небольшой эпизод романа, но связь ее с фабулой романа столь мала, что зачастую она рассматривается отдельно, как самостоятельное произведение. Тем не менее, именно «Легенда», по словам В. Розанова, «составляет как бы душу всего произведения, которое только группируется около нее, как вариации около своей темы; в ней схоронена заветная мысль писателя, без которой не был бы написан не только этот роман, но и многие другие произведения его...» [9, с. 20-21]. «"Великий инквизитор", – отмечает С. Бочаров, – стал итоговым средоточием проблематики человека у Достоевского, сокровенной его проблематики, преломленной в контридеологии инквизитора, философского оппонента, и тем самым обостренно-полемически выговоренной» [4, с. 87]. Ввиду того, что у «Легенды о Великом инквизиторе» имеется очевидное политическое содержание, ниже предлагается ее интерпретация в координатах теолого-политической и биополитической проблематики. Обоснованность такого подхода обусловлена тем, что западная технология власти представляет собой биполярную систему, в которой берут свое начало две антиномические, но неразрывно связанные между собой политические парадигмы, определяющие развитие и глобальное устройство западного общества: политическая теология, утверждающая в фигуре единого Бога трансцендентный характер суверенной власти, и экономическая теология, из которой вырастает современная биополитика [3, с. 13, с. 115].

Мрачная фигура Великого инквизитора, созданного гением Ф. Достоевского, лишь по видимости относится к христианскому Средневековью, тогда как на самом деле принадлежит к современности: «Как и Фауст, Великий инквизитор есть проекция в XVI век развившихся идеологических противоречий XIX столетия; как в духовном, так и во временном отношении он стоит ближе к таким фигурам, как Гитлер и Геббельс, Сталин и Луначарский, чем к исторически существовавшей испанской инквизиции» [10, с. 288]. Обвинительная речь Великого инквизитора, произнесенная в форме монолога возле смиренно молчащего Спасителя, оказывается манифестацией *modus operandi* циничного политика консервативного толка, персонифицирующего борьбу институционализированной вла-

сти с освободительным движением, государства – с индивидом, политики – с религией, религии – с основателем религии. Главный вопрос-упрек, который ставит Кардинал-Великий инквизитор перед вернувшимся в человеческий мир Иисусом Христом, звучит так: «Зачем же ты пришел нам мешать?»<sup>7</sup>. Претензия Инквизитора, адресованная Спасителю, состоит в том, что Он вернулся как раз в тот момент, когда католическая церковь с помощью инквизиции искоренила остатки христианской свободы, ибо, в чем абсолютно убежден Инквизитор, подлинная свобода людей заключается в повиновении власти ради их же собственного счастья: «Говорю тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается». В итоге он выставляет Спасителя за дверь в ночь со словами «Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!». Великий инквизитор действует и рассуждает как политический теолог, присвоивший себе право решения вопроса о Спасении с точки зрения безусловной политической компетентности, ибо «Иисус, как он полагает, не способен мыслить политически и не понимает того, что представляет собой в политическом отношении природа человека, а именно: того, что она нуждается во власти. В речи описанного Достоевским кардинала, произнесенной перед сохраняющим молчание узником, мы обнаруживаем истоки современного учения о институтах, которое в этом – и, вероятно, только в этом – месте с уникальной откровенностью признает свою циническую основу, построенную на сознательном, ссылающемся на необходимость обмане» [10, с. 289-290].

В своей небольшой работе «Церковь и Царство» Дж. Агамбен упоминает один из самых ранних текстов в церковной традиции – письмо Св. Климента Римского к коринфянам, начинающееся словами: «Церковь нашего Господа, пребывающая в Риме, Церкви нашего Господа, пребывающего в Коринфе»<sup>8</sup>. Дж. Агамбен поясняет, что на греческом слово *paroikousa* (которое он переводит как «пребывает»<sup>9</sup>), представляет собой термин с очень точным значением. Термин обозначает способ, посредством которого чужеземцы и изгнанники обитают в этом мире. Он противоположен греческому глаголу *katoikein*, который обозначает то, как живет гражданин (города, государства, царства или империи). Таким образом, *paroikein* – слово, которое обозначает то, как христианин должен жить в этом мире и, тем самым, личный опыт мессианского времени. Важно иметь в виду, отмечает Дж. Агамбен, что термин «пребывать» не относится здесь к фиксированному периоду времени, он не обозначает хронологическую длительность.

<sup>7</sup> Здесь и далее «Легенда о Великом инквизиторе» цитируется по: Достоевский Ф. Собрание сочинений в 10 т. Т. 9. Братья Карамазовы. М.: Художественная литература, 1958. С. 309-332.

<sup>8</sup> Первое послание св. Климента Римского к Коринфянам. Режим доступа: [https://peredelkino.online/upload/iblock/a02/kliment\\_1.pdf](https://peredelkino.online/upload/iblock/a02/kliment_1.pdf)

<sup>9</sup> Буквально с греческого – странствующая, живущая на чужой стороне (*παροικωσα*). В этом выражалось сознание христиан, что они странники и пришельцы на земле, которые здесь не имеют постоянного местопребывания и права гражданства, но живут в определенном месте этого мира как временно поселившиеся чужестранцы. По всей видимости, такое представление отсылает к утвердившемуся в древнегреческой традиции пониманию изгнания как метафоры совершенной жизни философа. Как известно, Аристотель определял форму жизни философа как «инострannую» (*xenikos bios*).

На этом стоит особо заострить внимание, так как он противоположен тому, что часто называют «задержкой парусии» (*parousia*). Согласно этой позиции, которая всегда казалось парадоксальной, первоначальная христианская община, ожидающая неизбежного прихода мессии и тем самым конца времени, сталкивалась с необъяснимой задержкой. В ответ на эту задержку возникла переориентация на стабилизацию институциональной и юридической организации ранней Церкви. Последствие этой позиции состоит в том, что христианская община прекратила *paroikein* (пребывать как чужеземец), чтобы начать *katoikein*, то есть жить как гражданин и тем самым функционировать как любой другой земной институт. Но тем самым Церковь утратила мессианский опыт времени, который определяет ее и есть одно целое с ней, и закрыла свое эсхатологическое «окно» (15, р. 1-4). Церковь превратилась в обычный мирской институт, существующий в регистре линейно-хронологического времени между Распятием и Страшным судом (поэтому нельзя смешивать мессианский режим времени с апокалиптическим)<sup>10</sup>. С учетом этого, пишет Дж. Агамбен, «ясно, что речь идет не о том, чтобы наказывать церковь во имя радикализма за ее мирские компромиссы, а о том, чтобы изображать римскую церковь так, как это делал величайший православный богослов XIX века Фёдор Достоевский, – как Великого Инквизитора»<sup>11</sup> [15, р. 27].

Ответом на «задержку парусии» является представление о сдерживающей приход Мессии силе (*katechon*) у апостола Павла из Второго послания фессалоникийцам<sup>12</sup>. Как явствует из предсказания, катехон отсрочивает приход Мессии опосредованно, сдерживая предвещающий наступление конца света приход Ан-

---

<sup>10</sup> Традиционно мы соотносим линейный хронометраж человеческого времени с нововременными институциями (мануфактуры, школы, казармы, колледжи и т.п.) и разделением труда, однако «за пятнадцать веков до этого монашество уже осуществляло в своих обителях – с исключительно моральными и религиозными целями – темпоральное скандирование существования, чья строгость не только не имела прецедентов в античном мире, но в своей бескомпромиссности и абсолютности, возможно, не имеет себе равных и среди любых институтов современности, даже на тейлористском заводе» [1, с. 36-37].

<sup>11</sup> По мнению С. Жижека, Церковь «предала изначальное христианство не за счет своей организации, а за счет типа этой организации: апокалиптическое сообщество верующих, существующее в условиях чрезвычайного положения “непрерывной революции”, становится идеологическим аппаратом, легитимизирующим нормальный порядок вещей. Другими словами, в Церкви мы недостаточно активны, давление Второго пришествия снимается, и нам остается лишь жить нашей обыкновенной жизнью, следуя предписанным этико-религиозным правилам, а Спасение придет само» [7, с. 510].

<sup>12</sup> «Молим вас, братия, о пришествии Господа нашего Иисуса Христа и нашем собрании к Нему, не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов. Да не обольстит вас никто никак: *ибо день тот не придет*, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это? И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только *не совершится* до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения» (2 Фес. 2, 1-10).

тихриста. Именно на эту сдерживающую натиск дьявольской анархии силу, считает Дж. Агамбен, опирается западно-христианская политическая традиция [2, с. 144], наиболее ярко обнаруживающая себя у теоретиков консервативной революции (Д. Кортес, Ж. де Местр, К. Шмитт и др.). Так, К. Шмитт, актуализировавший термин «политическая теология» для обозначения фундированности государственно-правовых понятий теологическими понятиями и идеями, открыто ссылался на катехон как на источник исторической силы христианского государства и светской политики как таковой [12, с. 35]. В теологических терминах, суверен, определяемый исключительной прерогативой вводить чрезвычайное положение [13, с. 15], играет роль катехона как силы, сдерживающей беспорядок в государстве. Суть, однако, в том, что катехон является *постоянно* действующей силой (в противном случае мы бы уже не существовали, так как наступил бы конец света). Отсюда – перманентное чрезвычайное положение как тривиальное состояние государственно-политической системы. Ввиду того, что в пророчестве апостола Павла «мир и безопасность» относятся к царству Антихриста<sup>13</sup>, модель современной политики, действующей посредством гипертрофированного законодательства и перманентного чрезвычайного положения для предотвращения каких угодно угроз ради порядка и безопасности, оказывается по своей сути инфернальной [15, р. 41]. Великий инквизитор раскрывает Иисусу эту «тайну беззакония уже в действии», о которой предупреждал апостол Павел: «То, что имею сказать тебе, всё тебе уже известно, я читаю это в глазах твоих. И я ли скрою от тебя тайну нашу? Может быть, ты именно хочешь услышать ее из уст моих, слушай же: мы не с тобой, а с *ним*, вот наша тайна! Мы давно уже не с тобою, а с *ним*, уже восемь веков. Ровно восемь веков назад как мы взяли от него то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными, хотя и донныне не успели еще привести наше дело к полному окончанию».

В ситуации чрезвычайного положения как пространстве суверенной приостановки действия закона каждый человек в качестве «подданного» оказывается в зоне бесправия – он лишается защиты прикрывающих его естественную наготу правовых механизмов, в результате чего остается только голое биологическое существование. Тем самым суверенная власть приобретает облик биополитического управления этой голой жизнью [14, с. 20-21]. Согласно М. Фуко, именно последовательная политизация «голой жизни» превращает политику в биополитику, в границах которой человек рассматривается не как субъект права, а как носитель биологических характеристик и признаков. Плоть же «человеческого материала» требует еды, а не свободы: «Никакая наука, – заявляет Великий инквизитор, – не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: „Лучше поработите нас, но накормите нас“». Он с негодованием упрекает Спасителя, что

---

<sup>13</sup> «...Ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью. Ибо, когда будут говорить: “мир и безопасность”, тогда внезапно постигнет их пагуба, подобно как мука родами постигает имеющую во чреве, и не избегнут» (1 Фес. 5, 2-3).

тот во имя свободы («не хлебом единым жив человек») отверг «единственное абсолютное знамя» – «знамя хлеба земного»: «С хлебом тебе давалось беспспорное знамя: дашь хлеб, и человек преклонится, ибо ничего нет беспспорнее хлеба...». Инквизитор здесь встает на сторону дьявольского духа искушения, который соблазнами испытывал Иисуса в пустыне: «А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что ты отымешь руку свою и прекратятся им хлебы твои». Ключевое слово тут – «стадо», по отношению к которому власть – это заботящийся о его благополучии пастырь<sup>14</sup>, но тем самым извлекающий ради собственного блага «могущество, богатство и престиж из технологий организации жизни» [8, с. 236].

Этот краткий герменевтический набросок некоторых ключевых идей позволяет сделать вывод о том, что своей философско-художественной притчей Ф. Достоевский не только выразил фундаментальные духовные противоречия своего времени, но и предвосхитил эпохальные политические девиации социума XX – нач. XXI вв. Представляется, что тенденция своеобразного «обожествления» биологической основы человеческого существования в биополитическом управлении обществом будет только усиливаться, а это значит, что традиции пастырей-великих инквизиторов и послушных им человеческих стад уготовано, к сожалению, долгое будущее.

### Литература

1. *Агамбен Дж.* Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020. 216 с.
2. *Агамбен Дж.* Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 224 с.
3. *Агамбен Дж.* Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019. 552 с.
4. *Бочаров С.* Пустынный сеятель и великий инквизитор // Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: соврем. состояние изучения. М.: Наука, 2007. С. 70-97.
5. *Бэлнеп Р.* Структура «Братьев Карамазовых». СПб.: Академический проект, 1997. 144 с.
6. *Достоевский Ф.* Собрание сочинений в 10 т. Т. 9. Братья Карамазовы. М.: Художественная литература, 1958. 637 с.
7. *Жижек С.* Монструозность Христа. М.: РИПОЛ классик, 2020. 544 с.
8. *Попов Д.* Конструирование рациональности в биополитике // Философские контексты современности: принцип ratio и его пределы. Сборник статей I

---

<sup>14</sup> Сам Ф. Достоевский так комментировал «Легенду о Великом инквизиторе»: «Высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом социальной любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему» [цит. по: 4, с. 71].

Международной научно-практической конференции. Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2020. С. 236-241.

9. *Розанов В.* Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского // *Розанов В.* Полное собрание сочинений. СПб.: Росток, 2014. С. 15-164.

10. *Слотердаик П.* Критика цинического разума. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2009. 800 с.

11. *Фрейд З.* Достоевский и отцеубийство // *Фрейд З.* Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 285-294.

12. *Шмитт К.* Номос Земли в праве народов *jus publicum euroraem*. СПб.: Владимир Даль, 2008. 670 с.

13. *Шмитт К.* Политическая теология. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 2000. 336 с.

14. *Яркеев А.* Теологические основания современной власти: опыт деконструкции // *Антиномии*. 2021. Т. 21. № 1. С. 7-26.

15. *Agamben G.* The Church and the Kingdom. London, New York, Calcutta: Seagull Books, 2012. 65 p.

**Раздел 2.**  
**МИРОВОЕ ЗНАЧЕНИЕ**  
**ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЫ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО:**  
**РЕЦЕПЦИИ И ВЛИЯНИЯ**

**Достоевский и Гессе: точки схождения**

**Гильмутдинова Н.А., Ульяновск**  
канд. филос. наук, доцент кафедры философии,  
Ульяновский государственный технический университет

*В статье осуществляется выявление и анализ важнейших мотивов творчества Ф.М. Достоевского, оказавших безусловное влияние на Г. Гессе: глубины падения человека и высоты его же совести и «всечеловечности».*

*Ключевые слова: Г. Гессе, Ф.М. Достоевский, самопреодоление человека, страдание и сострадание, жертвенность, подвижничество.*

**N.A. Gilmutdinova, Ulyanovsk**

**Dostoevsky and Hesse: points of convergence**

*The article identifies and analyzes the most important motives of F.M. Dostoevsky's creativity, which had an unconditional influence on G. Hesse: the depths of man's fall and the heights of his own conscience and "all-humanity".*

*Keywords: G. Hesse, F.M. Dostoevsky, human self-overcoming, suffering and compassion, sacrifice, asceticism.*

Ф.М. Достоевский (как и сама философия) в постоянном состоянии «между», никогда не был «с кем-то»: ни с православной церковью, ни с «продвинутым» Западом. Потому столь различны оценки его творчества и места в мировой истории культуры. Если для М. Горького он – больная совесть русского народа, то для З. Фрейда – жертва эдипова комплекса; для Н.А. Бердяева – аналитик человеческой свободы, а для Т. Масарика – догматик и православный иезуит.

Произведения Достоевского дают основания для совершенно противоположных выводов. С одной стороны, в его текстах можно увидеть историческую и социально-культурную летопись разрастающихся конфликтов того времени; как писатель-реалист Достоевский разворачивает страшные картины все обрушающего эгоизма и холодно-аналитического цинического расчета, сословного равнодушия и чванства, удушающего меркантилизма и морализирующей демагогии. Однако, он же предстает экзистенциальным философом, глубоким антропологом неразложимой целостности и динамического самоопределения / самопреодоления Человека.

«Истинным читателем Достоевского не может быть ни скучающий буржуа, которому призрачный мир «Преступления и наказания» приятно щекочет нервы, ни тем более ученый умник, восхищающийся психологией его романов и сочиняющий интересные брошюры о его мировоззрении. Достоевского надо читать, когда мы глубоко несчастны, когда мы исстрадались до предела наших возможностей и воспринимаем жизнь как одну-единственную пылающую огнем рану, когда мы переполнены чувством безысходного отчаяния» [1, с. 143]. Так пишет о необходимости Ф.М. Достоевского в 1925 году знаменитый немецкий писатель, Нобелевский лауреат Герман Гессе. Симптоматично, что именно в 20-годы XX века взор европейского интеллектуала, пережившего ужасы Первой мировой войны, революцию в Германии и начинающийся реваншизм, обратился на творчество русского мыслителя. Гессе, до войны вполне удачливый писатель, благополучный человек, переживает экзистенциальный кризис, который влечет за собой радикальную переоценку ценностей. Утрачена вера в неизменность прошлого мира истарой Германии, происходит распад семьи и разрыв со многими близкими друзьями, наступает расставание с устоявшимся бытом и привычным образом жизни, нарастает предчувствие катастрофических перемен

Г. Гессе хорошо знал русскую литературу и философию, писал о Л.Н. Толстом и И.С. Тургеневе, о западниках, славянофилах и евразийцах, но, очевидно, именно Достоевский был близок ему художественно, сердечно. Несколько эссеистических произведений Гессе посвящены творчеству русского гения, его романам, идеям, «вечно новым тайнам и загадкам» – «Подросток» (1915), «Размышления об «Идиоте» Достоевского» (1919), «Братья Карамазовы, или Закат Европы» (1919), «О Достоевском» (1925) [1, с. 61-64; 2, 3, 4].

Конечно, сам факт особого интереса к духовному и художественному творчеству русского писателя не удивляет: с конца XX века его имя было у всех на устах, своеобразной европейской «интеллектуальной модой». Гессе в своем обостренном внимании к Достоевскому отразил общую тенденцию: к Фёдору Михайловичу всегда обращались в годы страха и отчаяния, истончения душевного благополучия и психологической гармонии, в пору интеллектуального хаоса и брожения, личного надлома и социальных потрясений: «и только тогда мы воспринимаем музыку Достоевского, его утешение, его любовь, только тогда нам открывается чудесный смысл его страшного, часто дьявольски сложного поэтического мира» [2, с. 143].

По мнению Гессе, «две силы захватывают нас в его творениях, из столкновения двух противоречивых начал рождается магическая глубина и поразительная объемность его музыки» [2, с. 143].

*Первой силой* захватывающего таланта Достоевского немецкому писателю видится погружение в необоримость Зла и Смерти, всевластье страдания, падение в глубины отчаяния и жестокости, «сомнение в существовании человечности», «искреннее и откровенное признание, что наша жизнь, наша человечность – дело жалкое, сомнительное и, может быть, безнадежное», когда отрывающийся ад, «дьявольская ухмылка голой действительности» вынуждают принять смерть и отвергнуть надежду [2, с. 144]. Достоевский не прибегает к



художественно-философским смягчениям и украшательствам, он не признает никаких уверток от бездны ужасных падений и порочных страстей, унижений и мучений, выворачивая и предъявляя весь позор подлинного «человеческого» существования. «Этой смертью нужно умереть, через этот ад нужно пройти, прежде чем мы услышим иной, божественный голос мастера», – отмечает Гессе в своем эссе [2, с. 144].

Однако в Достоевском Гессе привлекают не столько интимное и кропотливое высвечивание темных сторон сознания и тончайших проявлений раненой и больной души, сколько его сочувствие униженным и оскорбленным, одержимость бесконечным нравственным вопрошанием к Богу и Миру. *Эта вторая сила* — «поистине божественная» — открывает нам «другое начало, противоположное смерти, другую действительность, другую сущность: совесть человека. Пусть человеческая жизнь наполнена войнами и страданиями, подлостью и мерзостью, но ведь имеется еще и что-то иное: совесть, способность человека держать ответ перед богом. Конечно, и совесть ведет через страдание и страх смерти к отчаянию и вине, но она выводит нас из невыносимой бессмысленности одиночества, приближает к пониманию смысла, сущности, вечности... Она все время, даже в глубочайшем несчастье и крайнем смятении, держит открытой узенькую тропку, которая ведет не назад, к обреченному на гибель миру, а через него к богу [2, с. 144].

Достоевский убежден, что в сознании человека царит напряжение, вызванное конфликтом между ограниченным, падшим миром и миром истинно человеческим, которому Бог отдал Сына Своего. Этот тотальный конфликт составляет действительность сознания, являясь внутренней проблемой каждого человека, его разума, совести и воли. Вот он, «подпольный человек», – стоит на распутье, и каждый его шаг означает спасение или гибель, муку или блаженство. Неразрешимые противоречия ненависти к себе и горделивого самолюбия, самоистязания и мучительства, возвеличивания человеческого в себе и самоуничужения – такова вечная антиномия «внутреннего человека», которая выступает реальной, жизненной «критикой критики» чистого разума и чистой морали.

Достоевский уверен: для каждого неизбежна своя личная встреча с Человеком, с мерой собственной человечности. Мы не есть то, что в нас уже есть. Более того, мы таковы, какими можем стать в свободном усилии сознания и воли. Старая мораль долга и любви отступают от свободы человека и глубокого сострадания к нему. Трещина, пролегающая между обыденно-жизненным бытованием и тлением совести, прорастает смирением и саморефлексией, оборачиваясь гибкостью духа. Достоевский в своих произведениях призывает к «человечности человека», к подвижничеству, которое раскрывается в жертвенности, служении, ответственности. Так тема «всечеловечности», являющаяся главной основой русской религиозной философии, звучит у великого русского художника и мыслителя, завораживая одного из духовных лидеров Германии XX века Германа Гессе.

«Мир созданных им фигур едва ли можно понимать как изображение будущего, как некий идеал; таким его и не считал никто. Нет, мы видим в Мышкине и других подобных ему фигурах не образец для подражания: «Таким ты должен стать!» , – но неизбежность: «Через это мы должны будем пройти, это наша судьба!». Будущее неопределенно, путь же к нему указан здесь недвусмысленно. Направление его – к новому душевному строю. Он ведет через Мышкина, требует «магического» мышления, принятия хаоса. Это возврат к неупорядоченному, возврат к бессознательному, лишенному формы, к животному состоянию и еще далее – к началу начал. Не ради того, чтобы превратиться в животное или стать первозданной материей, но чтобы обрести новые ориентиры, чтобы у корней нашего бытия отыскать забытые инстинкты и возможности нашего развития, чтобы вновь приняться за созидание, оценку, разграничение нашего мира» [4, с. 119].

Искания и метания Достоевского – гениальный поиск, дарующий способность, преодолевая собственные страдания, ощутить свою связь с всечеловеческими страданиями и взвалить на себя невыносимый груз сострадания. Для Гессе этот путь Достоевского очевиден, показателен и перспективен.

«Я сказал, что Достоевский, собственно, не писатель или не в первую очередь писатель. Я назвал его пророком. Трудно, однако, сказать, что это, собственно, означает – пророк!... Мне кажется, примерно следующее: пророк – это больной..., он – прорицатель, он – знающий. То есть в нем народ, эпоха, страна или континент выработали себе орган, некие щупальца, редкий, невероятно нежный, невероятно благородный, невероятно хрупкий орган, которого нет у других, который остался у других, к их вящему счастью, в зачаточном состоянии. ...Дело обстоит скорее так, что «больной» этого рода обращает движение собственной души в общее, общечеловеческое...Пророк толкует свои видения не сам: кошмар, его угнетающий, напоминает ему не о собственной болезни, не о собственной смерти, но о болезни и смерти общего, чьим органом, чьими щупальцами он является. Этим общим может быть семья, партия, народ, но им может быть и все человечество» [3, с. 114].

### Литература

1. Гессе Г. Письма по кругу. Художественная публицистика. М.: Прогресс, 1987. 395 с.
2. Гессе Г. О Достоевском // Гессе Г. Письма по кругу. Художественная публицистика. М.: Прогресс, 1987. С. 143-145.
3. Гессе Г. Братья Карамазовы, или Закат Европы // Гессе Г. Письма по кругу. Художественная публицистика. М.: Прогресс, 1987. С. 104-114.
4. Гессе Г. Размышления об «Идиоте» Достоевского // Гессе Г. Письма по кругу. Художественная публицистика. М.: Прогресс, 1987. С. 115-120.

## Травестия образа Достоевского в романе В. Пелевина «t»

**Заломкина Г. В., Самара**

д-р филол. наук, доцент кафедры  
русской и зарубежной литературы и связей с общественностью,  
Самарский университет

*Роман Пелевина сатирически доводит до абсурда практики коммерческого использования выдающихся деятелей национальной культуры прошлого. Достоевский становится главным героем компьютерной игры. Базовым приемом выстраивания образов и Достоевского, и главного героя романа графа Т. (Льва Толстого) выступает травестия как переворачивание шаблонного представления в противоположность. Культурные фигуры не просто пародийно лишаются глубины, но мениппейно работают на развертывание серьезных размышлений философского плана – таких, как возможность осознания искусственности реальности и подверженности человека некоей конструирующей воле – через обретение сокровенного знания. Достоевский у Пелевина амбивалентен: он воплощает близость к безотчетной народной правде и маркированно саморефлективен. Травестия образа Достоевского в романе выступает как составляющая общей игры со смыслами русской культуры с целью не столько вышучивания, сколько размышления о возможностях и механизмах трансценденции в координатах ее кодов.*

*Ключевые слова: Достоевский, Пелевин, Лев Толстой, мениппея, сатира, трансценденция, саморефлексия, травестия.*

**Zalomkina G.V., Samara**

## **The travesty of Dostoevsky's image in V. Pelevin's novel "t"**

*Pelevin's novel satirically brings to absurdity the practice of using outstanding figures of the national culture for commercial purposes. Dostoevsky becomes the main character of a computer game. The basic technique of developing the images of both Dostoevsky and the main character of the novel count T. (Leo Tolstoy) is the travesty as the antithetic overturning of stereotypical visions. Cultural figures are not just parodically deprived of depth, but contribute to the unfolding of serious philosophical reflections – like in Menippean satire. Such as the possibility of realizing the artificiality of reality and the person's susceptibility to a certain constructing will – through the acquisition of some esoteric knowledge. Dostoevsky in Pelevin's text is ambivalent: he embodies the affinity to the unaccountable folk truth and is self-reflective at the same time. The travesty of Dostoevsky's image acts as a component of a general game with the senses of Russian culture. The game is not aimed so much at mocking but at thinking about the possibilities and mechanisms of transcendence in the coordinates of cultural codes.*

*Keywords: Dostoevsky, Pelevin, Leo Tolstoy, Menippean satire, transcendence, self-reflection, travesty.*

Один из узловых смыслов романа «t» связан с явлением, которое описывает Ариэль, объявляющий себя автором происходящего с заглавным героем: «Главная культурная технология двадцать первого века, чтобы вы знали, это коммерческое освоение чужой могилы» [4, с. 142]. Роман Пелевина прорабатывает эту ситуацию в сатирическом ключе, доводя до абсурда практики «прямого аналога нефтедобычи» – «трупотсоса» – коммерческого использования выдающихся деятелей национальной культуры прошлого – с необходимыми поправками, диктуемыми рынком: «Фёдор Михайлович будет у нас не рефлексирующий мечтатель и слабак, а боец. Такой доверчивый титан, нордический бородатый рубака, зачитывающийся в свободное время Конфуцием...» [4, с. 143]. Достоевский становится главным героем компьютерной игры – шутера (стрелялки) «Петербург Достоевского». Базовым приемом выстраивания образов и Достоевского, и главного героя романа графа Т. – Льва Толстого – выступает именно травестия. Здесь работает и абсурдное снижение, и, что связано с этимологией слова, «переодевание» – переворачивание шаблонного представления в противоположность: два главных русских непротивленца злу насилием превращаются в виртуоза городской герильи и мастера боевых искусств соответственно.

Многие исследователи отмечают самое явное: в «t» Пелевин, продолжая начатое еще в «Омоне Ра» «ироническое перекодирование дискурса Достоевского» [7, с. 201], «использует имена золотого фонда русской культуры, полностью лишая их соответствующей исторической и идейной наполненности» [3, 17]. «Имена превращаются в “интеллектуальные бренды”, за которыми скрываются стереотипы восприятия. Таковы Л. Толстой, Ф. Достоевский, В. Соловьев, А. Блок, А. Белый, М. Горький» [6, 241]. Здесь необходимо добавить, что мы имеем дело не просто с лишением культурных фигур глубины, но с проявлением более общего мениппейного приема, который работает у Пелевина стабильно: переворачивание шаблонного представления по форме – пародия и насмешка, но в конечном итоге ведет к развертыванию серьезных размышлений философского плана. Героический полководец, чья хитроватая недалекость стала важнейшим элементом его мифологического образа, превращается в буддистского вероучителя в «Чапаеве и Пустоте»: в анекдоте нащупываются черты притчи. Коммунист-революционер Че Гевара декларирует принципы работы важнейшего механизма капиталистической экономики – рекламы – в «Generation П» и выводит к размышлениям о мироустройстве как таковом. Цель представляемой работы – раскрыть философское назначение травестии образа Ф.М. Достоевского в романе Пелевина.

Очень важно в этом романе размышление о статусе писателя как создателя миров. Толстой – один из ведущих мастеров такого сорта – в романе «t» сам становится объектом создания, персонажем. Если литературный персонаж вдруг осознает себя таковым, он испытывает ощущение созданности, создаваемости, как происходит, например, с Пниным у Набокова. Это чувство сродни тому, ко-

торое в большинстве текстов Пелевина переживает его герой как познающий мир, как выходящий из «матрицы»: он осознает искусственность реальности и/или свою подверженность некоей конструирующей воле. Происходит характерное для пелевинской поэтики в целом обнажение «механизмов создания иллюзорной реальности вообще и реальности “Русская литература”, в частности» [2, с. 164]

Граф Т. получает сведения о своем персонажном статусе и может обрести позицию внаходимости и перемещаться между разными «реальностями»: он действует и в конструируемой Ариэлем реальности, и вне ее – в диалоге с Ариэлем, затем – в первоначальной «пустоте», и в игре «Петербург Достоевского». Достоевский же видит только реальность игры – как единственную и реальную, и лишь с помощью графа получает возможность понять ее обманную сущность, но выйти за ее пределы не может.

Именно Достоевский первый произнес словосочетание «Оптина Пустынь соловьев», определяющее место, куда стремится граф. Примечательно, что оно было заголовком «издевательского доклада», который Достоевский сделал на заседании одноименного тайного мистического общества, искавшего «очередную» Землю обетованную под руководством В. Соловьева. То есть главный духовный вопрос графа Т. начинает проясняться в отсылке к пародийному осмыслению. Достоевский помогает ему добыть сведения об Оптиной Пустыни в скептической манере: «В общем, чистая ересь. Новый укороченный патентованный путь на небо – как всегда у подобных господ» [4, с. 210]. Тем не менее, Достоевский становится одним из духовных наставников графа Т. Здесь налицо характерный признак мениппеи, как ее определял Бахтин: при увеличенном «удельном весе смехового элемента» «фантастика и авантюра внутренне мотивируются, оправдываются, освящаются здесь чисто идейно-философской целью – создавать исключительные ситуации для провоцирования и испытания философской идеи – слова, правды, воплощенной в образе мудреца, искателя этой правды» [1, с. 128-129]. Не забудем, что именно в разговоре о Достоевском Бахтин формулирует четырнадцать признаков мениппеи и замечает: «В сущности, все особенности мениппеи (конечно, с соответствующими видоизменениями и усложнениями) мы найдем и у Достоевского», а далее подчеркивает: «Он вовсе не был стилизатором древних жанров. Достоевский подключился к цепи данной жанровой традиции там, где она проходила через его современность» [1, с. 136-137]. Пелевин эту подключенность разворачивает фабульно, причем «мудрецом», «искателем правды» оказываются оба русских классика.

«Парность» Толстого и Достоевского стала общим местом шаблонного представления о русской культуре, равно как и их противопоставленность – на более тонком, но тоже вполне стандартизованном уровне. И то и другое обыгрывается у Пелевина в сцене боя между ними, который воспринимается как аллегорически-пародийный поединок между двумя правдами русской литературы.

«Инерция взмаха помогла Достоевскому вскочить на ноги. Заведя топор за спину, он повернул в сторону Т. открытую ладонь и крикнул:

– Идиот!

<...>

«Ну довольно», – подумал Т.

Точно рассчитав момент, он подцепил носком лежащий на земле бушлат Достоевского и подбросил его вверх.

– Холстомер! – крикнул он.

Бушлат развернулся в воздухе и накрыл Достоевского темной волной – она задержала его лишь на миг, но за этот миг Т. успел уйти в низкую стойку. Освободившись, Достоевский обрушил на голову Т. страшный удар, от которого – это было уже ясно – невозможно было увернуться. <...>

Т. сжимал лезвие топора ладонями, удерживая острие всего в верхушке от головы. Достоевский попытался вырвать топор, но его лезвие словно зажали в тисках.

– Коготок увяз, всей птичке пропасть! – прошептал Т.» [4, с. 200].

С одной стороны, понятно, на чьей стороне автор – на той же, что и В. Набоков, который, судя по тому, что он зримо и незримо присутствует в большинстве текстов Пелевина, стал для него своего рода литературным наставником. С другой стороны, травестированный образ Достоевского, который заставил бы, очень вероятно, Набокова смеяться вместе с другими читателями романа, вовсе не однозначен. Граф Т. говорит Достоевскому: «Только какое же вы зло, Фёдор Михайлович? Вы – заблудившееся добро» [4, с. 201]. Достоевский у Пелевина воплощает близость к тому, что можно было бы назвать безотчетной народной правдой, не осознающей себя, «нутряной».

В романе «t» есть еще один персонаж с подобным посылом – двойник Достоевского: живущий «в подземных катакомбах» (в реальности того же шутера) старец Фёдор Кузьмич: «Одни говорили, что Фёдор Кузьмич – простой человек из народа, мужик. Другие верили, что раньше он был двухголовым императором Петропавлом, но потом, после великой духовной брани, усек одну главу и ушел в затвор – а какую главу он усек, либеральную или силовую, не открывали, чтобы не смущать народ, и каждый верил по-своему» [4, с. 211-212]. Он тоже становится для графа Т. одним из духовных проводников к Оптиной Пустыни, граф разговаривает с ним, «чувствуя привычное благоговение перед простой мужицкой мудростью» [4, с. 328]. Практически сразу в разговоре выясняется, что Фёдор Кузьмич «опрошенец... но не до конца» [4, с. 329], и собеседники переключаются на дворянский речевой регистр. Однако «опрошенческий» фон сцене уже задан и в него вполне вписывается обозначенное в начале разговора стремление Т.: «И тогда от умоблудия постепенно излечишься» [4, с. 328]. Схожий мотив толстовского избавления от «умоблудия» через опрощение у Пелевина разворачивался до этого в романе «Бэтмен Аполло». Вампиры-ренегаты, стремящиеся облегчить страдания людей, проводят эксперименты на добровольцах в Сибири, имеющие целью «убрать саморефлексию» [5, с. 452] – «остановить этот мотор боли» [5, с. 457]. Главный герой наблюдает результат такого эксперимента – благостного счастливца, избавленного от боли самопознания: «Затем я увидел деревенскую завалинку. Под серыми бровями сидел странный мужик в веселой синей рубахе. Он казался ряженым из-за чисто отмытой пушистой бороды – и

еще потому, что его лицо излучало спокойную и безмятежную радость, не очень уместную на фоне этой ветхой деревянной стены» [5, с. 453]. Здесь осязаемая насмешливая интонация подчеркивает утопичность затеи.

В романе «t» у троих обозначенных персонажей к подобной «народной» простоте примешивается бóльшая или меньшая доза «умоблудия», делающая их амбивалентными. Граф Т. и Фёдор Кузьмич – «опрошенцы», усилием воли изживающие в себе саморефлексию и развивающие рефлексию по отношению к миру, которая позволяет им выйти за пределы кажущейся реальности. Достоевский же у Пелевина саморефлективен и ригористичен в плане представлений о мире. Саморефлексия вплоть до самолюбования Достоевского в романе «t» не разворачивается в пространный разбор переживаний собственных внутренних состояний – ей дана краткая и ёмкая аллегория в сцене разглядывания собственного изображения на обложке журнала: «...поры, морщинки, крохотные прыщики, разнокалиберные волоски, еле заметные чешуйки отслоившейся кожи, блеск кожного сала, темный раструб бороды, птичьи лапки морщин у глаз – все вместе напоминало испещренную тайными знаками карту лесистой страны с двумя холодными озерами, разделенными длинным горным хребтом носа. <...> Не лицо, усмехнулся Достоевский, а тысячелетняя империя. На пороге распада и уничтожения. Достоевский понял, что воодушевление от встречи с очередным свидетельством популярности уже превратилось в тоску. “Сколько морщин, однако, – подумал он. – Хорошо, что в зеркале не так заметно. А то каждое утро расстраивался бы... Как отчетлива связь между людской славой и смертным тленом. Специально постарайся обмануться, так все равно не дадут...”» [4, с. 147].

Как потом объясняет граф Т., Достоевский «подделал» реальность, пририсовав к портрету Игнатия Лойолы «бородищу» и сделав себя персоной номера. Появление Лойолы здесь связано, конечно, с тем, что Достоевский на всем протяжении своей сюжетной линии демонстрирует жесткие, шаблонные, практически уставные морально-религиозные воззрения. Их аллегорией выступает вся его ратная деятельность по уничтожению «мертвяков» – всех живых существ, приближающихся к его боевому посту. Об отсутствии души у них свидетельствует специальный прибор, впоследствии дающий тот же результат для самого Достоевского.

В итоге Достоевский остается персонажем компьютерной игры и в конце своей сюжетной линии не только не реализует потенциал выхода из навязанного конструкта, но утрачивает всякую способность к действию. Можно предположить, что такого рода разработка отражает общее представление Пелевина о поэтике Достоевского, о подходах русского классика к образу человека в целом. Однако, по нашему мнению, трагедия образа Достоевского в романе В. Пелевина «t» выступает как составляющая общей игры со смыслами русской культуры с целью не столько выщучивания, сколько размышления о возможностях и механизмах трансценденции в координатах ее кодов.

## Литература

1. Бахтин М.М. проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7 т. Т. 6. М.: Языки славянской культуры, 2002. 799 с.
2. Иванова И.Н. Автор и персонажи Ф.М. Достоевского как субъекты диалога и объекты постмодернистской игры в современной отечественной прозе // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. 2018. № 2 (30). С 160-166.
3. Кабанова И.В. Троица по Пелевину: автор-герой-читатель в романе «t» // Филологический класс. 2011. № 25. С 15-20.
4. Пелевин В.О. Т. М.: Эксмо, 2009. 384 с.
5. Пелевин В.О. Бэтман Аполло. М.: Эксмо, 2015. 544 с.
6. Титаренко Е.А. Метатекстуальные компоненты в гипертексте В. Пелевина // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філологія». 2014. № 1127. Вып. 71. С. 236-242.
7. Трунин С.Е. Специфика культурфилософской и художественной рецепции Достоевского в современной русской постмодернистской прозе // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2007. Т. 13. № 4. С. 200-203.

### «Антропологическая развилка»?

**Ф.М. Достоевский, И.С. Тургенев, И.А. Бунин и С.Н. Булгаков  
о «споткнувшемся человеке»**

**Карпенко Г. Ю., Самара**

д-р филол. наук, профессор кафедры  
русской и зарубежной литературы и связей с общественностью,  
Самарский университет

*В статье рассматривается антропологическая проблематика русской классики, показывается, как постепенно писатели усложняли-упрощали, дополняли представления о человеке, переходили от социально-детерминистского способа объяснения его качеств, от христианской и руссоистской концепции к собственно антропологической, основанной на психофизиологических наблюдениях и «дарвинистских» выводах.*

*Ключевые слова. Антропология, социальный и религиозный детерминизм, природный тип, атавизм, алекситимик, «прирожденный преступник».*

**G. Y. Karpenko, Samara**

**“Anthropological fork”? F.M. Dostoevsky, I.S. Turgenev, I.A. Bunin and  
S.N. Bulgakov on the “stumbling man”**



*The article examines the anthropological problems of the Russian classics, shows how the writers gradually complicated and supplemented the ideas about man, moved from the socio-deterministic way of explaining his qualities, from the Christian and Rousseauist concept to the anthropological one, based on psychophysiological observations and “Darwinian” conclusions.*

*Keywords: Anthropology, social and religious determinism, natural type, atavism, alexithymic, “born criminal”.*

Антропологическая проблема, обозначенная А. С. Пушкиным в художественном пространстве литературы утвердительными словами «Так нас природа сотворила, к противуречию склонна» [6, т. 5, с. 102], породила и уточняющий вопрос: «А как она нас сотворила?» – и еще более многообразные ответы, прозвучавшие в текстах русской классики XIX – начала XX веков. Большинство из них – из этих ответов в понимании писателей и изучающих их творчество ученых – имели социально-политическое и социокультурное содержание. Но какими бы ответы ни были, главным объяснительным принципом был по преимуществу принцип детерминизма, обусловленности появления того или иного исторического типа атмосферой времени и условиями среды. Показательный пример такого объяснения – роман И. А. Гончарова «Обломов» и статья Н. А. Добролюбова «Что такое обломовщина?», в которой критик рассматривает Обломова как продукт социальной среды, усадебного уклада жизни.

В массовом (общественном) сознании современного читателя имя Обломова до сих пор под влиянием упрощенной добролюбовской точки зрения ассоциируется с ленью, с бездействием, с «диванным существованием», с обломовщиной как социальным явлением, порождающим в российской действительности общественно-исторический и даже национальный тип ленивца [4, с. 21-27].

Ф. М. Достоевский усложняет антропологическую конструкцию. Писатель меняет направленность объяснения человека. Для него «Человек есть тайна. Ее надо разгадать...» [5, т. 28, кн. 1, с. 61]. Разгадка человека у Достоевского связана в меньшей степени со средой, хотя она и не утрачивает своего воздействующего значения, а с самим человеком, жаждущего по собственной воле, замыслу и хотению изменить мир и человечество или до состояния рая, или до его истребления («Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы»). Поэтому основным антропологическим типом у Достоевского является герой-идеолог, так удачно описанный М. М. Бахтиным. Но художественная задача писателя не возвести героя-идеолога на сюжетно-композиционный «пьедестал», а сокрушить его.

Если герой И. А. Гончарова антропологически «споткнулся» об усадебный быт и растерял себя для общественного служения, то герой Достоевского «спотыкается» об идею, как говорит писатель словами Свидригайлова, «уродуется в теориях» [5, т. 6, с. 370]. Однако более привлекательными и тем самым более сложными в романах Достоевского выступают героини-апофатки и иррационалисты, такие как «подпольный парадоксалист», Федор Павлович Карамазов, Смер-

дяков. Их поведение алогично, не подчиняется привычным приемам описания. Достоевский высветляет в них ничем не детерминированную природу человека, как, например, в парадоксалисте выделяет в качестве основы его натуры его хотение, которое «совершенно и упрямо разногласит с рассудком» [5, т. 5, с. 118] и определяет в нем всепоглощающее желание «по своей глупой воле пожить»: «Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, – вот это-то всё и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту» [5, т. 5, с. 113]. «Подпольный парадоксалист», каких, по мнению Достоевского, большинство, расшатывает позитивистскую («эвклидову», математическую) логику определения и опредмечивания человека. Он вопрошает и восклицает: «Эх, господа, какая уж тут своя воля будет, когда дело доходит до таблички и до арифметики, когда будет одно только дважды два четыре в ходу? Дважды два и без моей воли четыре будет. Такая ли своя воля бывает!» [5, т. 5, с. 117]; «Ведь дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти» [5, т. 5, с. 118-119].

Но самым загадочным типом в галерее алогичных персонажей произведения Достоевского является Смердяков. Причем писатель придает «антропологичности», скрытым внутренним свойствам героя «эмблематичное» значение, не только индивидуализирует, но и типизирует образ героя: своим поведением, отношением к жизни, национальным ценностям Смердяков как бы манифестирует скрыто-непредсказуемый характер русского народа, его угрожающе странные выходы: «У живописца Крамского есть одна замечательная картина под названием “Созерцатель”»: изображен лес зимой, и в лесу, на дороге, в оборванном кафтанишке и лаптишках стоит один-одинешенек, в глубочайшем уединении забредший мужичонко, стоит и как бы задумался, но он не думает, а что-то “созерцает”. Если б его толкнуть, он вздрогнул бы и посмотрел на вас, точно проснувшись, но ничего не понимая. Правда, сейчас бы и очнулся, а спросили бы его, о чем он это стоял и думал, то наверно бы ничего не припомнил, но зато наверно бы затаил в себе то впечатление, под которым находился во время своего созерцания. Впечатления же эти ему дороги, и он наверно их копит, неприметно и даже не сознавая, – для чего и зачем, конечно, тоже не знает: может, вдруг, накопив впечатлений за многие годы, бросит всё и уйдет в Иерусалим, скитаться и спасаться, а может, и село родное вдруг спалит, а может быть, случится и то, и другое вместе. Созерцателей в народе довольно. Вот одним из таких созерцателей был наверно и Смердяков, и наверно тоже копил впечатления свои с жадностью, почти сам еще не зная зачем» [5, т. 14, с. 116-117].

Однако Достоевский, описав разнообразные антропологические типы, все-таки был убежден, что человек, каким бы он ни был, в глубине души носит образ Христов, о чем убедительно говорил В. С. Соловьев «В трех речах в память Достоевского»: «Русский народ, несмотря на свой видимый звериный образ, в глубине души своей носит другой образ – образ Христов» [7, т. 3, с. 202].

Не случайно и С. Н. Булгаков, рассматривая даже отпавших от Бога героев Достоевского, ведет их, реконструируя мысль писателя, к необходимости веры, к потребности во Христе. Об этом его и публичная лекция, читанная в Киеве 21 ноября 1901 года, «Иван Карамзов (в романе Достоевского “Братья Карамзовы”) как философский тип», и статья «Русская трагедия»: «“Бесы” есть символическая трагедия <...> это есть трагедия русской интеллигенции, определенного духовного уклада личности. Для Достоевского, так же как и для нас, прислушивающихся к его заветам, русская трагедия есть по преимуществу религиозная <...> Стремление ко Христу, бессилие быть с Ним и борьба с Ним бушующего своеволия – вот ее предустановленное содержание» [1, т. 2, с. 501].

Итак, можно сказать, что отмеченные антропологические типы русской литературы XIX века – это надломленные герои, не выдержавшие тяжести «объективности» (жизненного уклада, обстоятельств) или «субъективности» (вселенских идей и метафизических проблем).

Галерею героев русской классики, жизнь и судьба которых обусловлена «объективностью» и/или «субъективностью», завершают герои А. П. Чехова, которые, по оценке С. Н. Булгакова, представляют собой особый антропологический тип безвольного, социально-деятельно ни на что не способного человека.

Если герои Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого взваливали на свои плечи непосильную ношу, примеривали на себе славу Наполеона, испытывались всепоглощающими идеями и страстями, то герои Чехова, как пишет С. Н. Булгаков, падают под «тяжестью соломинки», спотыкаются на ровном месте: «Итак, общечеловеческий, а по тому самому и философский вопрос, дающий главное содержание творчеству Чехова, есть вопрос о нравственной слабости, бессилии добра в душе среднего человека, благодаря которому он сваливается без борьбы, повергаемый не большой горой, а соломинкой, благодаря которому душевная лень и едкая пошлость одолевают лучшие порывы и заветные мечты, благодаря которому идеальные стремления не поднимают, а только заставляют бессильно страдать человека и создают этих хмурых, нудных людей, Ивановых, трех сестер, Тузенбахов, Астровых, Ионычей, Лаевских» [1, т. 2, с. 139].

Чехов словно ставит под сомнение саму природу человека, образ Божий в нем, говорит о прирожденной ущербности и поврежденности человека.

В «Рассказе неизвестного человека» Чехов словами своего героя намечает процесс «необъяснимой» антропологической деградации человека, говорит о катастрофически безнадежном изменении самой природы человека. С. Н. Булгаков, обращаясь к произведению писателя, во многом разделяет его взгляд на исторического человека. «Неизвестный человек» Чехова, под вымышленным именем попавший на лакейскую службу к высокопоставленному чиновнику, пишет ему откровенно обличительное письмо: «Отчего я раньше времени ослабел и упал, объяснить не трудно. Я, подобно библейскому силачу, поднял на себя Газские ворота, чтобы отнести их на вершину горы, но только когда уже изнемог, когда во мне навеки погасли молодость и здоровье, я заметил, что эти ворота мне не по плечам и что я обманул себя <...> Я испытал голод, холод, болезни, лишение свободы; личного счастья я не знал и не знаю, приюта у меня

нет, воспоминания мои тяжки и совесть моя часто боится их. Но отчего вы-то упали, вы? Какие роковые, дьявольские причины помешали вашей жизни развернуться полным весенним цветом, отчего вы, не успев начать жить, поторопились сбросить с себя образ и подобие божие и превратились в трусливое животное, которое лает и этим лаем пугает других оттого, что само боится? <...> Отчего мы утомились? Отчего мы, вначале такие страстные, смелые, благородные, верующие, к 30-35 годам становимся уже полными банкротами? Отчего один гаснет в чахотке, другой пускает пулю в лоб, третий ищет забвения в водке, картах, четвертый, чтобы заглушить страх и тоску, цинически топчет ногами портрет своей чистой, прекрасной молодости? Отчего мы, упавши раз, уже не стараемся подняться?..» [9, т. 8, с. 189, 190-191].

Как видим, Чехов закрывает возможности социально-детерминистского объяснения человека и возлагает ответственность на самого безвольного человека за его духовно-нравственное поражение в столкновении с бытом и повторяющейся повседневностью. Но Чехов, выступая завершителем социально-детерминистской традиции, заостряет, однако, антропологическую проблему, намеченную еще в свободной форме Пушкиным («Так нас природа сотворила») и усиленную Достоевским образом Смердякова.

Речь идет о «чистых» антропологических типах, носителях врожденной «антропности», доставшейся им по наследству как накопленный в глубинах человеческой природы капитал. Причем писатели все больше и больше начинают говорить не о божественной природе человека и даже не о человекобоге, а о «человекозвере» как естественном продукте антропологического развития. С. Н. Булгаков данной проблеме посвятил специальную статью «Человекобог и человекозверь», написанную по поводу посмертной публикации произведений Л. Н. Толстого «Дьявол» и «Отец Сергей». Хотя С. Н. Булгаков и ставит, опираясь на произведения Л. Н. Толстого, «вопрос со страшной силой и мукой» «о силе зла и греха в человеческой душе» [1, т. 2, с. 460] («Заслонит ли для нас мрак души о. Сергия свет души старца Зосимы?.. [1, т. 2, с. 498], но как религиозный философ решает его однозначно. Для него помрачение души – это только сердечная рана, а не природно-изначальное состояние человека, который как «будущий каторжник Дмитрий Карамазов» должен петь и «из недр земли трагический гимн Богу, у которого радость»: «Пусть я иду <...> вслед за чертом, но все-таки я Твой сын, Господи» [1, т. 2, с. 498].

Какова природа «сына человеческого», на этот вопрос не религиозно, а психофизиологически, опираясь на собственные наблюдения и догадки, а также на работы по антропологии и эволюции видов, давали многие писатели. Обращу внимание на два таких характерных типа: Евгения Базарова (роман И. С. Тургенева «Отцы и дети») и Адама Соколовича (рассказ И. А. Бунина «Петлистые уши»).

Тургенев выводит в своем романе в образе Базарова не только героя-идеолога (о чем многократно писали исследователи), но и устойчивый психоментальный, психосоматический тип «на грани нормы» – алекситимика, «чело-

века без слов для выражения чувств», который как особое антропологическое явление научно будет описан через сто лет П. Сифнеосом.

С этой точки зрения нигилизм можно рассматривать не только как явление, обусловленное социально-политическими процессами эпохи, но и как проявление алекситимии. Алекситимия (ἀ- – приставка с отрицательным значением, λέξις – слово, θυμός – чувство) буквально обозначает «без слов для чувств», или, с антропологической привязкой, алекситимик – это человек, у которого нет «нежно окрашенных» слов для выражения эмоциональных, душевных переживаний, нет «аффективного языка». Алекситимия – это «пограничное» психосоматическое состояние (нарушение эмоционального интеллекта с отклонениями в предельных показаниях нормы).

Тургенев за сто лет до научного описания человека с такими проявлениями вывел героя, который обладает всеми признаками алекситимика: эмоционально-лексическая неспособность в выражении своих сокровенных чувств, отсутствие эмпатии, неумение увидеть и передать красоту мира, прагматическое мышление и отношение к жизни, замещение «словесной эмоции» соматическими реакциями. Мировосприятие нигилиста пропитано «некрофильством», что проявляется в подавлении ближнего, в поведении «глоотающей инфузории» [8, т. 7, с. 134] и «муравья», который, «в качестве животного, имеет право не признавать чувства сострадания» [8, т. 7, с. 119].

С другой стороны, в свете психоанализа и «практической теории» алекситимии легко вскрываются проблемы «семейного круга», атмосфера которого и породила такой тип на грани нормы, как нигилист Базаров. Между отчим домом и Базаровым лежит пропасть, «выкопанная» родителями. Влияние «спартанской этики» отца, его «рецептурного» мышления и чрезмерной любви, «колыбельного перекармливания» матери сказались на формировании психоментальной личности сына. Сын возвращает им (и миру) то, что они невольно, не подозревая этого, в любви к нему и в заботах о нем в нем породили, – всеобщее отрицание. Мир оказывается для него «фобийным» местом, которое пробуждает в сознании героя образы и состояния скуки, пустоты, темноты, символически закрепленные в последнем его восприятии-вздохе уходящей жизни – смерти: «Теперь... темнота...» [8, т. 7, с. 183].

Но качества алекситимика-нигилиста могут быть востребованы эпохой: антропологическая предрасположенность совпадает с историческими запросами сегодняшнего дня, и тогда на исторической сцене появляется человек, который заявляет о своих правах на переустройство мира не только (и не столько) по убеждению, но и по своей природной предрасположенности.

«Слово «нигилист», – пишет Тургенев, – уже было подхвачено тысячами голосов, и первое восклицание, вырвавшееся из уст первого знакомого, встреченного мною на Невском, было: «Посмотрите, что *ваши* нигилисты делают! жгут Петербург!» [8, т. 11, с. 87].

Христианская традиция и руссоистские идеи обуславливали однозначное и изображение, и изучение человека в его онтологической основе как доброго существа. Однако дарвинизм и связанная с ним направленность мысли скорректиро-

вали понимание человека: так в творчестве И. А. Бунина появился тип «прирожденного преступника». Бунин сбрасывает с современного человека все религиозные и социальные одежды и показывает на примере образа Адама Соколовича («Петлистые уши»), как в общество может проскочить активное атавистическое явление – «прирожденный преступник» (словно извлеченный писателем из работ по криминальной антропологии Ч. Ломброзо, Э. Ферри, М. Нордау, Г. Тарда и др.). Адам Соколович, герой рассказа «Петлистые уши», заявляет: «И вообще пора бросить эту сказку о муках совести, об ужасах, будто бы преследующих убийц. Довольно людям лгать, будто они так уж содрогаются от крови. Довольно сочинять романы о преступлениях с наказаниями, пора написать о преступлениях без всякого наказания»; «Я так называемый выродок <...> У всякого выроodka одни восприятия и способности обострены, повышены, а другие, напротив, понижены» [3, т. 4, с. 389].

Герой Бунина мук совести не испытывает. Но не потому, что он плохо воспитан и ему не привили в детстве нравственных качеств. Он равнодушен по своей природе, нравственная атрофия у него атавистична, досталась ему по наследству от животного мира, сильные особи которого выжили благодаря убийствам. И до сих пор атавистические признаки той звериной породы вдруг по неизъяснимым законам природы находят запечатление в отдельном человеке в виде не только внешних примет (петлистые уши), но и психофизиологических, какими наделены «прирожденные преступники».

Такой человек, как Адам Соколович, не по убеждению, а по атавистическим причинам способен дискредитировать любые гуманистические идеи, вырабатываемые человечеством. Но с этой точки зрения человек как бы не отвечает за свои реакции и поведение: могущественное, плохо поддающееся социальной детерминации его психобиологическое «Я» толкает его на путь внешне безмотивных действий, беспричинных поступков; слепые импульсы природы, необъяснимые взрывы чувств, властно вторгающиеся в сознание, заставляют его действовать нецелесообразно, неразумно, вопреки логике и здравому смыслу.

Таким образом, на рубеже веков было выражено «антропологическое беспокорство» в разных формах. Если С. Н. Булгаков обратил внимание на смену религиозного кода человека, который высшей заповедью стал почитать не любовь к Богу, а любовь к человеку, и в этом философ видел причину всех бедствий России, то Бунин заострил проблему: он высветил в человеке другое «Я», не менее реальное, чем «Я» религиозное, разумное и социологизированное. Писатель напомнил о грозной силе человеческой природы, которая живет своей таинственной жизнью, творя свою собственную историю. Так и была обозначена «антропологическая развилка»: культурно-исторически оптимистические концепции человека, рисовавшие наступление социальной гармонии и Царства Божиего на земле, были дополнены идеями о всевластии атавистических процессов внутри человеческого рода, который может породить «выродка, нравственного идиота от рождения», что и воплотилось, по убеждению Бунина, в Ленине, в «русском Каине»: «Он разорил величайшую в мире страну и убил несколько миллионов человек» [2, с. 329].

## Литература

1. Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. 751 с.
2. Бунин И.А. Окаянные дни. М.: Молодая гвардия, 1991. 335 с.
3. Бунин И.А. Собр. соч.: В 9 т. М.: Худож. Лит-ра, 1965-1967. Т. 4. 499 с.
4. Бычкова О.Ю. Классический код в русской литературе // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2016. № 4. С. 21-27.
5. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972-1986. Т. 5. 407 с. Т. 6. 423 с. Т. 14. 511 с. Т. 28. Кн. 1. 552 с.
6. Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.: Изд-во АН СССР, 1956-1958. Т. 5. 635 с.
7. Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. Т. 3. 430 с.
8. Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. М.: Наука, 1978-2014. Т. 7. 562 с.; Т. 11. 528 с.
9. Чехов А.П. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. М.: Наука, 1983-1988. Т. 8. 527 с.

### Суд памяти, или Опыт переосмысления «Преступления и наказания» в «Авиаторе» Е. Водолазкина

**Качанова В.В., Самара**

магистрант, Самарский университет

**Сергеева, Е.Н., Самара**

канд. филол. наук, профессор кафедры

русской и зарубежной литературы и связей с общественностью,

Самарский университет

*Статья посвящена анализу переосмысления тем и мотивов романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в романе Е. Водолазкина «Авиатор»: обнаруживаются художественные параллели в поле мотивов воскрешения, преступления, вины, наказания и покаяния. Проблема памяти, разрабатываемая современным писателем, сопрягается с перевернутой и дополненной коллизией романа Достоевского – в «Преступлении и наказании» видим: преступление – раскаяние – наказание – покаяние; в «Авиаторе» же факт убийства признается (вспоминается) самим героем в финальной части романа, поэтому сюжетная схема романа усложняется: наказание – раскаяние – преступление – раскаяние – покаяние.*

Ключевые слова: традиции Ф.М. Достоевского, память, мотив преступления, мотив вины, наказание, покаяние, воскрешение.

**The trial of memory, or The experience of rethinking of “Crime and punishment”  
in the “Aviator” by E.Vodolazkin**

*This article is devoted to the analysis of the rethinking of the themes and motives of the novel by F.M. Dostoevsky's "Crime and Punishment" by F.M. Dostoevsky in "The Aviator" by E. Vodolazkin: artistic parallels are manifesting in the field of motives of resurrection, crime, guilt, punishment and repentance. The problem of memory, developed by a modern writer, is associated with an inverted and complicated collision of Dostoyevsky's novel – in "Crime and Punishment" we can open up: crime – repentance – punishment – penance; in "Aviator" the fact of murder is recognized (remembered) by the main character in the final part of the novel, therefore the plot scheme of the text is becoming more complicated: punishment – repentance – crime – repentance – penance.*

*Keywords: traditions of F.M. Dostoevsky, memory, the crime motive, the motive of guilt, punishment, repentance, resurrection.*

«Вопрос же: болезнь ли порождает самое преступление или само преступление, как-нибудь по особенной натуре своей, всегда сопровождается чем-то вроде болезни?..»

(Ф.М. Достоевский. Преступление и наказание)

«...потому что я помню надпись на знаменитых воротах:  
Бог сохраняет всё»

(Е.Г. Водолазкин. Авиатор)

Память нередко подводит человека в обыденной жизни, играет с ним, затемняя его настоящее. Также память смущается, страшно тушует, когда человек совершает что-то выходящее за рамки морально-этического закона – она блокирует травмирующие воспоминания, оставляя в сознании человека пустое пространство тайны. Без этих воспоминаний человек кажется себе незавершенным, и утрату их можно сравнить с болезнью.

Роман «Авиатор» Е. Водолазкина (2016) интересен для исследователя не только актуализацией проблемы памяти, но и многочисленными аллюзиями на различные литературные тексты и дискурсивными связями с ними: начиная с текстов древнерусской литературы и заканчивая произведениями современников (так, например, исследовательница Е.Н. Петухова отмечает отсылки к романам Умберто Эко «Волшебное пламя царицы Лоаны», З. Прилепина «Обитель», а также к «Generation P» В. Пелевина [4]; к этому стоит добавить своеобразную переключку «Авиатора» с романами В. Шарова «Старая девочка» и «Воскрешение Лазаря»). Однако одним из важнейших текстов, повлиявших на произведение Е. Водолазкина, является роман «Преступление и наказание» (литературный



критик Г.Юзефович даже подмечает, что «Достоевский – конечно, один из важнейших смысловых субстратов “Авиатора”» [7]). В данной статье мы остановимся на опыте переосмысления в романе «Авиатор» мотивов романа «Преступление и наказание».

В нахождении и «считывании» аллюзий на роман «Преступление и наказание» в тексте Водолазкина ключевую роль играет сознание реципиента (об этом сам автор говорил так: «Я пытаюсь в этом романе, в отличие от «Лавра» и других моих книг, сделать читателя соавтором» [2]). Читатель может обнаружить близость мотивов и заимствование Е. Водолазкиным у Достоевского детективной линии убийства. Кроме мотива убийства, роман «Авиатор» роднят с «Преступлением и наказанием» и мотивы вины, покаяния и воскрешения. Так, исследовательница Н.Д. Стрельникова в статье «Роман Е. Водолазкина “Авиатор” и петербургские произведения Ф.М. Достоевского» обращает внимание на соотношение мотива возрождения с образом возлюбленной главного героя: «Тема воскрешения, к которой постоянно обращается автор и возвращается герой, отсылают к роману Достоевского “Преступление и наказание”. Возлюбленную авиатора Платонова зовут Анастасия. Это имя буквально значит “воскрешение” (греч.), “возвращение к жизни”» [5, с. 313].

В «Авиаторе» автор как будто бы проводит эксперимент над убийцей: «каким будет поведение человека, спустя полвека узнавшего о совершении им преступления?». Но так как процесс возвращения памяти и восстановления в сознании героя всего произошедшего с ним в юности осуществляется в хаотическом порядке, это в какой-то степени запутывает и героя, и читателей. Иннокентий Платонов, проведя семьдесят лет в заточении криозаморозки и потеряв память, неторопливыми шагами восходит на ступени второго тысячелетия и пытается не столько освоиться в новом мире, сколько восстановить память, ежедневно записывая всё, что приближает его к узнаванию прошлого. Воспоминания-картинки Иннокентия прежде всего связаны с семьей профессора Воронина: любовь к его дочери, Анастасии, просторные комнаты, соседство с неким Зарецким, а потом донос соседа на Воронина, обыск, прощание профессора с семьей, пустота в доме, где нет теперь хозяина, и загорающееся слабым пламенем желание отомстить, дальше – воспоминания о Соловках, о лагере, в котором Платонов отбывает наказание за убийство. Заметим, что избранная автором повествовательная форма от первого лица, воплощенная в дневниковых записях, позволяет установиться, усиливаясь по ходу текста, эмоциональной привязанности читателя к герою. Эффект близкого знакомства с Платоновым и глубокое сопереживание ему создают своеобразный эффект слепоты читателя: нам трудно прийти к мысли о том, что главный герой совершил преступление в прошлом. По ходу чтения нас не покидает ощущение сокрытия некой тайны, однако это тайна не только для нас, но и для Платонова. Признавшись и себе и другим (священнику) в убийстве, Платонов переживает травматический опыт, но читатель тоже, как и герой, оказывается в шоковом состоянии. Таким образом, для читателя герой невиновен строго до того момента, пока тот не признается сам себе.

Перейдем к разработке мотива возвращения и возрождения в романе Ф.М. Достоевского: Родион Раскольников в состоянии раскаяния возвращается на место преступления («Неотразимое и необъяснимое желание повлекло его» [3, с. 207]), будто стремится сбросить с себя оковы греха. Е. Водолазкин, перенимая этот мотив, реализует его через метафору разморозки, то есть возвращения героя (но не в пространстве, а во времени) спустя семьдесят лет в действительность конца двадцатого века. Воскрешение Иннокентия Платонова кажется, на первый взгляд, сюжетной уловкой автора, стремящегося с помощью этого фантастического приема обратить внимание читателей на механизмы работы памяти. Однако писатель не столько механически «проверяет» работу памяти, сколько исследует психологию виновного в попытках искупления. Иннокентий Платонов, обретя наказание лишь в физических лагерных муках, возвращается к жизни для того, чтобы осознать преступление, совершенное им полвека назад, принять на себя грех и покаяться. При всем том, герой Достоевского вступает на путь к покаянию, к перерождению человека лишь в эпилоге романа, само же перерождение выведено за пределы текста («Но тут уж начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новой, доселе совершенно неведомою действительностью. Это могло бы составить тему нового рассказа, – но теперешний рассказ наш окончен» [3, с. 670]). Тогда как герой Водолазкина, пройдя путь наказания, на последних страницах романа искупает вину, освобождаясь от земных тягот.

Платонов воспоминание за воспоминанием приходит к осмыслению совершенного и после – к раскаянию. Уже глубоко укорененное в сознании героя чувство вины за содеянное, вслед за обретенной памятью, бьет, как резкий удар издалека, ухудшением состояния, болезнью тела. Сокрытые в глубинах сломанной памяти мотивы убийства вырываются наружу уже в конце жизни героя, когда он задумывается о собственном прощении: «...мне, когда убивал, казалось, что восстанавливаю справедливость, хотя о какой справедливости здесь можно говорить? Сплошная несправедливость» [1, с. 404]. Проблема справедливости/несправедливости роднит текст «Авиатора» с мыслью Достоевского в «Преступлении и наказании». Несправедливость, побудившая Платонова совершить преступление, коренится в самом духе 30-х годов, когда ценность человеческой жизни девальвируется и даже самый близкий человек может стать предателем.

А разве Достоевский не об этом писал: не о борьбе человека с человеком и не о справедливости, направленной на Другого? Раскольников проводит эксперимент в области морали над собой, самостоятельно пытаюсь определить границы воплощенной им идеи для обычного человека. Раскольников, задолго до убийства приходит к мысли о том, что любого рода неравенство в обществе невозможно искоренить: всегда будет кто-то сильнее или выше или богаче слабого, низшего и бедного. Герой Достоевского восстает против существующего порядка, возводя права выдающейся личности чуть ли не к абсолюту. Однако «избранность» определенной группы людей зиждется на преступлениях против человека – на конфликтах, войнах и убийствах невинных. Угнетенные – вот, кто

стоически держится за веру в других, за ценность каждой, даже опустившейся, личности. И Раскольников чувствует единение с ними, ощущает отвращение к любого рода насилию.

Водолазкин, вслед за Достоевским, на примере опыта Платонова характеризует не только круг возможностей человека, но и советскую эпоху, когда нормы морали словно теряют свои четкие очертания. Зарецкий был никчемным человеком: вор, пьяница, доносчик и предатель – какой из него «избранный»? А для Платонова важно другое: даже «древесный червь» стремится сохранить свою никчемную жизнь и для этого подстраивается под обстоятельства, принимает «правильную» для конкретного времени идеологию и совершает низкие поступки, не заботясь о возможных последствиях для других («А ведь в нём было что-то от червя. Гибкость, мягкость. Способность принимать температуру окружающей среды» [1, с. 65]). Платонов задумывается о том, почему сосед «настучал» на профессора – неужели принципы или деньги? Герой размышляет, в общем и целом, о характере преступления и преступника, а также об оценке поступка со стороны общества и конкретного человека. С одной стороны, общественные условия, давящие на человека, могли вынудить его совершить такой поступок; с другой стороны, ведь не тяжелое время «настучало» на профессора, а сам Зарецкий. Получается, думает Платонов, что Зарецкий – преступник, но в то же время и жертва; но кем тогда считать убившего – восстанавливающим справедливость судьей или убийцей («Сложнее всё выглядит в отношении того, кто его тюкнул. Он – злодей или инструмент справедливости? Или – и то, и другое?») [1, с. 34])?

Итак, собрав с помощью дневника всю свою жизнь до убийства заново и искупив таким образом свой грех, Платонов оставляет дома жену, ожидающую рождения их дочери, и садится в самолет – не авиатор, но свободный в полете чистой души, герой как будто подводит черту жизни, обращаясь к незнакомцу-попутчику: «Ведь настоящее покаяние – это возвращение к состоянию до греха, своего рода преодоление времени. А грех не исчезает, он остаётся как бывший грех, как – не поверите – облегчение, потому что раскаян. Он есть и – уничтожен одновременно» [1, с. 409]. Мотив преодоления времени в романе оказывается связан с несколькими темами: с одной стороны, это и физическое возрождение героя, разморозка спустя полстолетия; с другой стороны, мотив сопрягается с проблемой вспоминающего сознания – герой восстанавливает память через дневниковые записи; а также преодоление времени – это искупление вины, покаяние.

В «Авиаторе» можно обнаружить метафору судебного процесса: Иннокентий Платонов, возвращенный для новой жизни, словно ждет вынесения обвинительного или оправдательного приговора по делу об убийстве, в котором выступает главным подозреваемым и следователем одновременно, но память, восстановленная фрагментарно, не дает ни герою, ни читателю четкого ответа. Только через скрупулезное и тщательно воссоздание прошлого Платонов приближается к истине, к самому себе и, соответственно, к осознанию вины и раскаянию.

Таким образом, связь с традициями Достоевского прослеживается на уровне нескольких мотивов, образующих целостность художественного высказывания: мотива совершенного преступления и мотива обретенной за него вины – оба неразрывно сплетены с концептом памяти в «Авиаторе». Однако Водолазкин решает на своего рода «нарративную рокировку», в результате чего в событии рассказывания «преступление» и «наказание» меняются местами: эпизоды-воспоминания из жизни героя в дневнике Платонова возникают перед читателем не в хронологической последовательности – о «незаслуженной» (со слов Гейгера) [1, с. 353] лагерной ссылке (наказание) мы узнаем раньше, чем об убийстве (преступление).

Современные писатели продолжают литературные традиции, сформированные Достоевским, перерабатывая те или иные сюжетные перипетии, полемизируя с автором и его персонажами, а также перенимая эстетические и мировоззренческие законы построения художественного целого. Для писателей становится важным интерпретировать тексты Достоевского в ключе формулируемого ими миропорядка, в соответствии с проблемами, поднимаемыми в произведении. Исследователь С.Е. Трунин отмечает, что для современных текстов характерно отражение культурного и литературного, в том числе, контекста; писатели прибегают к интертекстуальной игре, включая в ткань текста мотивы и образы, по мнению ученых, ставших «архетипами», а также обращаясь к проблемам «духа при выстраивании идеальных утопических моделей бытия» [6, с. 45].

### Литература

1. *Водолазкин Е.Г.* Авиатор. М.: АСТ, 2018. 416 с.
2. *Водолазкин Е.Г.* Конец эпохи многословия: беседа с автором / бесед. К. Пульсон // Российская газета. 2016. № 221.
3. *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание. М.: АСТ, 2015. 672 с.
4. *Петухова Е.Н.* Литературный контекст романа Евгения Водолазкина «Авиатор» // Ученые записки НовГУ. 2021. №1 (34). С. 49-55.
5. *Стрельникова Н.Д.* Роман Е. Водолазкина «Авиатор» и петербургские произведения Ф.М. Достоевского // Текст, контекст, интертекст. М.: Книгодел; МГПУ, 2019. С. 311-320.
6. *Трунин С.Е.* Рецепция Достоевского в современной русской прозе: основные тенденции и типы // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение, журналистика. 2010. № 1. С. 43-48.
7. *Юзефович Г.* «Авиатор» Евгения Водолазкина и еще пять книг о человеке и времени [Электронный ресурс]. URL: <https://meduza.io/feature/2016/04/01/aviator-evgeniya-vodolazkina> (дата обращения: 20.09.21).

## Достоевский и европейская культура

**Лойко А.И., Минск**

д-р филос. наук, профессор,  
заведующий кафедрой философских учений,  
Белорусский национальный технический университет

*Рассмотрена динамика взаимовлияния региональных культур Европы и России на примере литературной философии Достоевского. Акцент сделан на экзистенциализм, сформировавший разнообразие литературных модификаций в России и Франции. Обнаружены элементы влияния Достоевского на роман воспитания и неоромантическую поэзию Бодлера. Показана основа этого влияния в виде тесных культурных контактов литератур России и Франции.*

*Ключевые слова: Достоевский, европейская культура, литература, Россия, Франция, экзистенциализм, Минский, Бодлер.*

**Loiko A.I., Minsk**

## Dostoevsky and European Culture

*The dynamics of the mutual influence of regional cultures of Europe and Russia is considered on the example of Dostoevsky's literary philosophy. The emphasis is on existentialism, which has shaped the diversity of literary modifications in Russia and France. Elements of Dostoevsky's influence on the novel of education and the neo-romantic poetry of Baudelaire are revealed. The basis of this influence is shown in the form of close cultural contacts between the literatures of Russia and France.*

*Keywords: Dostoevsky, European culture, literature, Russia, France, existentialism, Minsky, Baudelaire.*

Ф.М. Достоевский был предвестником эпохи переоценки ценностей, получившей распространение в Европе и России. Он продемонстрировал умение видеть долгосрочные последствия развития пространства культуры. В этом пространстве все меньше места оставалось гуманитарным ценностям. Ф. Ницше концептами сверхчеловека и глины поляризовал культуру, а марксизм – борьбой классов. Диалог социальной среды приобретал конфликтный характер с элементами насилия, пренебрежения жизнью человека ради идеи правильного общества. В доминанте исключительной личности и общественной цели потерялся обычный человек.

Достоевский восстановил через литературу интерес к экзистенции и к повседневным проблемам отдельного человека. Он стал одним из основателей литературной философии экзистенциализма, приверженцами которой стали французские мыслители. В их числе Ж.П. Сартр и А. Камю. Но это влияние получило

развитие не через абстрактную схему времени, а через эволюцию культурной, в частности, творческой среды.

Достоевский на личном опыте прошел эволюцию от революционера к представителю повседневной городской жизни Петербурга. В романах он показывает, что повседневность формируется гражданами без претензии на социальные преобразования. Их экзистенция погружена в пограничные ситуации. Люди живут в пространстве диалога не только с внешним миром, но и с собственной совестью. В этот диалог включены преступники, идиоты, спекулянты. В тематику их совести входит не только плохое, но и повседневное чувственное переживание, которое они проговаривают через диалог. Достоевский показывает, что в сознании сохраняет позиции конвергенция психологических и этических компонентов мировосприятия.

Во Франции подобная биографии Достоевского внутренняя экзистенциальность стала частью биографии поэтов новой эпохи переоценки ценностей. Городская жизнь Европы создала тесты для молодых талантливых поэтов, таких как Ш. Бодлер. Их роман воспитания состоял не в том, что их кто-то воспитывал, а в том, что они становились частью не всегда моральной городской жизни. Они тестировались ею. И по итогу экзаменационной сессии понимали, что романтизм должно заменить что-то более близкое к телу культуры.

Трансграничный статус исторической Родины Достоевского, с которой его семья мигрировала в центральную часть Российской империи, способствовал генерированию интеллектуалов в области культуры и литературной философии.

Сторонники языковой модификации русского литературного языка в пределах территории Беларуси генерировали одного из теоретиков символизма в Российской империи Николая Максимовича Минского. Он имел фамилию Виленкин по приемному отцу. Происходил из бедной еврейской семьи. Рано осиротел. Учился в гимназии в Минске. Продолжил обучение на юридическом факультете Петербургского университета. По окончании избрал литературную карьеру. В студенческие годы начал печатать стихи в периодических изданиях.

Первую известность получил в 1879 г. как автор напечатанной в подпольной газете драматической поэмы «Последняя исповедь», вдохновившей И. Репина на создание картины «Отказ от исповеди перед казнью». В середине 80-х гг. XIX века претерпел идейный перелом и стал одним из первых проповедников нового мистического искусства.

Главный философский трактат Н. Минского – «При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни» (1890) имел большой общественно-культурный резонанс [5]. Стал одной из первых идейных деклараций русского символизма.

Говоря о кризисе современной культуры, вызванном потерей ощущения осмысленности существования, Н. Минский разработал философию меонизма [4]. В ней Платона осуществлено объединение рационального и иррационального мистического опыта души [1]. Его религиозно-философские поэмы «Свет Правды» (1892) и «Город смерти» (1894) продолжили художественными средствами заявленные в теоретическом сочинении идеи. Философская позиция Н. Минского создала феномен обратной связи со стороны А.А. Блока, В.Я. Брюсо-

ва, Н.К. Михайловского, Г.В. Плеханова, В.С. Соловьева. Поэты серебряного века его оценивали как основоположника русского символизма. В данном случае играло роль новое понимание эстетики в контексте религии будущего [6].

Н. Минский сам формировал понимание его философских истоков. В этих целях он четко показал его непричастность к нигилизму [7]. Его позицию в эстетике проясняет его переводческая деятельность. В ней значительное место занимает творчество французских поэтов Ш. Бодлера, П. Верлена, М. Метерлинка [2]. Этот акцент свидетельствует о нахождении Н.М. Минского в категориях символизма, интегрированного с неоромантизмом. Наряду с французским влиянием роль сыграла философия В.С. Соловьева.

Испытавший влияние Н. Минского, И. Репин сыграл важную роль в Витебске. По его рекомендациям Ю. Пен открыл в городе художественную школу, одним из учеников которой стал М. Шагал. Этой городской школе художественного модерна предстояло стать в миграции частью парижской школы европейского искусства. Не предвидя последствий приглашения в Витебск К. Малевича, М. Шагал создал этим приглашением ситуацию встречи на городской площадке модерна и модернизма. Модерн – это стиль, формирующий целостную пространственно-временную среду жизни человека в условиях социальной стабильности, буржуазной достаточности. Из этого следовал спрос на декор, эротику, мистику, имитацию близости к простоте и органичности народной культуры. Акцент делался на настроение утонченной поэзии и грусти в восприятии природы и явлений искусства. Для импрессионистов не так важно, что изображено на рисунке, но важно как изображено. Они отказались от библейских, литературных, мифологических, исторических сюжетов и сфокусировались на будничности светского образа жизни.

Предметом изображения стали люди в движении во время забав, отдыха, на определенном месте, освещении, природе. Отображался флирт, танец, пребывание в кафе, театре, прогулки на лодках, пляж, сад. Лозунг нового искусства предписывал не столько отображать реальность, сколько ее конструировать, преобразовать, творить новую реальность художественными средствами.

Символисты объявили войну материалистическому мировоззрению. По их мнению, вера, религия есть основа бытия человека и искусства. Поэты наделены способностью контакта с запредельным миром посредством художественных символов. Первоначально символизм был модификацией декаданса. Его характеризовало упадничество, тоска, безнадежность, одиночество. В Российской империи символисты, начиная с 1909 г., обратились к более оптимистичной тематике народной души (А. Блок, А. Белый). При этом они сохранили романтическую составляющую внутреннего мира личности, что является важным обстоятельством в понимании поэзии Ш. Бодлера.

Модернизм был настроен на разрыв с традицией, полное творческое раскрепощение, пересмотр отношений с окружающим миром. За основу бралось художественное антиповедение, скандал, эпатаж. Искусство рассматривалось как сила, способная изменить мир. Акцент делался на силу и войну (футуристы). К. Малевич видел призвание модернизма в создании нового мировосприятия через

супрематизм. Смена парадигм художественного творчества потребовала рефлексии в интеллектуальном творчестве. Находясь в Витебске, М. Бахтин поднял в своих работах актуальные вопросы культуры [3].

Модерн придерживался буржуазного образа жизни. Он сочетал секуляризацию, империализм с оригинальными бытовыми решениями в области архитектуры, изобразительного искусства и одновременно амбивалентным образом жизни, в котором была теневая сторона, о которой первым решился написать Ш. Бодлер. Не преследуя рациональной цели, он хорошо познал темные стороны буржуазного мегаполиса и того, как большой город влияет на индивида новым способом повседневной жизни, взаимодействия и одновременно атмосферой одиночества и замкнутости. Новые люди, встречи, впечатления и ощущение полной оторванности от их всех. В результате обыденность формируют скука, зло, смерть, моральное разложение, одиночество, двойственность, пустота. Это социальная жизнь, лишенная божественного порядка и поддержки Бога. Дальше мы видим рождение Ш. Бодлера как философа. Он предлагает посмотреть на объективную социальную реальность культуры как на данность. Ее можно критиковать, но не в этом суть философской рефлексии.

Суть заключается в том, чтобы найти красоту в современности, бороться за то, в чем можно найти красоту, поскольку в уродливых формах культуры есть красота и ценность. Поэт, который тратил наследство на оплату услуг проститутки, на наркотики и любовницу, стал методологом. Его советы стали решающими в творческой эволюции Э. Мане. Ш. Бодлер высоко оценил К. Ги и повлиял тем самым на становление импрессионизма. Буржуазное благополучие создавалось в атмосфере кризиса европейской культуры. Приоритетным становился субъективный, чувственный аспект искусства и субъективный аспект его переживания, а также новые способы раскрытия красоты там, где ее прежние каноны морального искусства не находили.

Интеллектуальная часть Европы чувствовала атмосферу кризиса старого континента. Она пыталась объяснить этот феномен анализом особенностей античной традиции и последующих исторических эпох (Э. Гуссерль, В. Дильтей, К. Ясперс, О. Шпенглер). Это был рациональный подход. Но были и те, кто обратился к иррациональным началам. Актуальными стали труды А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, З. Фрейда. Биологизм и физиологизм были не для всех приемлемы.

Европейская аристократия надеялась на то, что кризисная часть общества останется на фронтах первой мировой войны. В уютных салонах культивировались патриотизм, аристократический светский образ жизни, коллекционирование, экзистенциализм и психоанализ.

На период кризиса старого континента пришлась эпоха технического прогресса. Футуристы восхищались переменами, в том числе военной техникой. Они уходили на фронты первой мировой войны, где погибали. На фоне подобного рационального абсурда интенсифицировались поиски других начал европейского сознания. В рамках этих поисков был реализован проект интуитивизма. Во Франции его автором стал А. Бергсон. Из уроженцев Беларуси интуитивизм разрабатывал Н. Лосский.



Н. Лосский родился в Витебской губернии. Учился в Витебской классической гимназии. Был исключен в 1887 г. за пропаганду атеизма и социалистического учения. Уехал в Швейцарию, где посещал лекции на философском факультете Бернского университета (1888–1889 гг.). В 1903 г. он получил степень магистра философии за диссертацию «Основные учения психологии с точки зрения волонтаризма»; степень доктора философии – в 1907 г. за диссертацию «Обоснование интуитивизма».

Основной причиной трансформаций в изобразительном искусстве был поиск новых форм самосохранения и самовыражения художественного творчества на фоне развития фотографии, визуальных технологий. Наметилась тенденция ухода от классического реализма со свойственной ему фотографической реальностью. Нужно было найти новые способы диалога художника со зрителем.

Организационно эти поиски сфокусировались в Париже. Новые образцы эстетики стали распространяться на европейскую периферию. Было огромное встречное движение со стороны местных художественных школ и художников. Не стала исключением Беларусь. На территории страны художественные школы функционировали в Минске, Витебске. Высшее художественное образование выпускники этих школ получали в Санкт-Петербурге. Одним из элементов их образования были творческие поездки в Париж.

В треугольнике Беларусь-Санкт-Петербург-Париж сформировалось творчество Л. Бакста из Гродно, М. Шагала из Витебска. Миную Санкт-Петербург, из Минска в Париж отправился Х. Сутин. Не все уезжали. В Гродно жил поэт Л. Найдус, который переводил на русский язык с французского языка стихи Ш. Бодлера, П. Верлена, Э. Ростана, А. де Мюссе [8].

Великая Отечественная война актуализировала литературный экзистенциализм Ф.М. Достоевского с характерными для него пограничными ситуациями. Это видно по творчеству К. Симонова, К. Паустовского, Ж.-П. Сартра, В. Быкова, А. Адамовича. Динамика исторических эпох не устраняет вечной темы внутренней социализации индивида, включая тесты пограничных ситуаций.

### Литература

1. Баталова Д.А., Сапожков С.В. О некоторых философских источниках «меонизма» Н. Минского (трактат «При свете совести: мысли и мечты о цели жизни») // Наука и школа. 2019. № 5. С. 20-33.
2. Кунцевич Д.В. Творчество Н. Минского в контексте французского. М.: ФГАОУВО Российский университет дружбы народов, 2017. 252 с.
3. Лойко А.И. Диалог в творчестве Ф.М. Достоевского, М.М. Бахтина и Л.С. Выготского // Швейцарские тетради. 2021. № 11. С. 208-221.
4. Минский Н.М. «Меонизм» Н.М. Минского в сжатом изложении автора // Русская литература XX века, 1899-1910. М.: Мир, 1915. Т. 2. С. 364-368.
5. Минский Н.М. При свете совести: мысли и мечты о цели жизни. СПб: Семеновская типо-литэто. И. Ефрона, 1890. Т. VIII. 261 с.
6. Минский Н. Религия будущего (Филос. разговоры). СПб: М.В. Пирожков, 1905. 302 с.

7. Минский Н. Фридрих Нитче // Мир искусства. 1900. № 19-20. С. 139-147.
8. Хальпукова Е.Л. Специфика модернизма в русской и белорусской литературе // Веснік БДУ. Сер.4. 2008. № 2. С. 7-10.

## Концепт «Россия» в творчестве Ф.М. Достоевского

Осипова Т.А., Гомель

канд. филол. наук,  
доцент кафедры иностранных языков  
и межкультурных коммуникаций,  
Международный университет «МИТСО»

*В статье рассмотрены особенности вербализации концепта «Россия» в творчестве Ф.М. Достоевского. Проанализированы понятийная, ассоциативно-образная и ценностно-оценочная стороны указанного концепта. Сделаны выводы о типических и специфических компонентах его содержания. Результаты исследования могут найти применение в курсах лингвокультурологии и русской литературы.*

*Ключевые слова: концепт «Россия», творчество Ф.М. Достоевского, лингвоконцептуальный анализ, понятийный, образный и ценностно-оценочный слои концепта.*

T.A. Osipova, Gomel

## The concept “Russia” in the works of F.M. Dostoevsky

*The article examines the features of the verbalization of the concept "Russia" in the works of F.M. Dostoevsky. The conceptual, associative-shaped and value-evaluative aspects of this concept are analyzed. Conclusions are drawn about the typical and specific components of its content. The research results can be applied in the courses of cultural linguistics and Russian literature.*

*Keywords: concept “Russia”, creativity of F.M. Dostoevsky, linguo-conceptual analysis, conceptual, figurative and value-evaluative layers of the concept.*

Концепт «Россия» занимает важное место в мировоззрении Ф.М. Достоевского. Об этом свидетельствует, в частности, большая номинативная плотность указанного концепта – частотность употребления лексем *Россия, Русь, родина, русский* (более 1200 словоупотреблений по данным «Национального корпуса русского языка» [5]). Цель нашей статьи – определение типического и специфического в содержании индивидуально-авторского концепта «Россия» в творчестве Ф.М. Достоевского путем лингвоконцептуального анализа контекстов, верба-

лизующих указанное ментальное образование. Материалом для исследования послужили контексты из художественных и публицистики произведений автора, зафиксированные в «Национальном корпусе русского языка» [5]).

По определению В.И. Карасика, «основной единицей лингвокультурологии является культурный концепт – многомерное смысловое образование, в котором выделяются ценностная, образная и понятийная стороны», причем к ядру концепта относится прежде всего понятийный элемент [4, с. 132].

Для анализа понятийной составляющей концепта «Россия» в национальном языковом сознании обратимся к словарному определению существительного *Россия*. В «Большом толковом словаре русского языка» дается следующее определение: «РОССИЯ, -и; ж. Государство, расположенное в Европе и Азии; страна в которой большинство населения составляют русские. Название возникло в конце 15 в. и до начала 18 в. употреблялось наряду с названиями Русь, Русская земля, Московское государство, Русское государство, Российское царство; с 1721 по 1917 гг. – Российская империя; с 1917 по 1991 гг. – Российская Советская Социалистическая Республика (за рубежом Россией называли всю территорию СССР); с 1991 по настоящее время – Россия или Российская Федерация» [1]. Как видно, понятийный слой концепта «Россия» в русской национальной концептосфере включает следующие семантические компоненты: ‘государство’; ‘расположено в двух частях света – Европе и Азии’; ‘в разные исторические эпохи представляет собой различные образования’.

В писательском дискурсе Ф.М. Достоевского понятийное ядро концепта «Россия» обогащается новыми когнитивными признаками. Реализуется авторская метафора Россия – живое существо, человек. Россия обладает физическими, психическими, ментальными признаками человека. Она мыслит: *Потугин кричит, что ничего Россия не выдумала* (Из записных тетрадей); обладает речью, говорит, свидетельствует: *Они прямо, в ясных и точных выводах, заявляли, что Россия, вкупе со славянством и во главе его, скажет величайшее слово всему миру* (Дневник писателя. 1877); *Россия, соединенная дорогами с Азией, скажет новое слово, совсем новое* (Из записных тетрадей); *Но те самое движение отрицают, вопреки свидетельству всей России* (Дневник писателя. 1877). Россия обладает памятью: *Он еще успеет проявиться и будет не только сановником, но даже государственным мужем, которого долго будет помнить Россия* (Скверный анекдот). России присуще человеческое поведение. Она ликует, готовится возродиться, кокетничает, может умереть: *Вся Россия вдруг взликовала и готовилась вся возродиться* (Бесы); *Франция, правда, несколько кокетничала с Россией* (Дневник писателя. Сентябрь — ноябрь 1877 года); *И без того Россия умерла бы когда-нибудь* (Подросток). Россия любит (Европу): *Европа нам почти так же всем дорога, как Россия; в ней всё Афетово племя, а наша идея — объединение всех наций этого племени, и даже дальше, гораздо дальше, до Сима и Хама* (Дневник писателя. 1877). Россия – развивающийся организм: *Мы по-прежнему видим лишь косную массу, у которой нам нечему учиться, тормозящую, напротив, развитие России к прогрессивному лучшему* (Дневник писателя. 1880 год). Россия вынослива, как сильный человек: *Могуча Русь, и не то еще*

выносила (Дневник писателя. 1877); *Кто верит в Русь, тот знает, что вынесет она всё решительно, даже и вопросы, и останется в сути своей такою же прежнею, святою нашей Русью* (Дневник писателя. 1877). Россия как человек вербализуется в ипостасях служанки и судьи (для Европы): *Россия со времени того, как вошла в состав Европы, ущерба Европе не нанесла, а лишь вся служила Европе, нередко в страшный ущерб самой себе* (Из записных тетрадей); *Ибо, что делала Россия во все эти два века в своей политике, как не служила Европе, может быть, гораздо более, чем себе самой?* (Дневник писателя. 1880 год); *Я убежден, что судьей Европы будет Россия* (Из записных тетрадей). Отношения с Европой постоянно занимали мысли писателя. Ф.М. Достоевский сопоставляет Россию с Европой и считает их тесно переплетенными. Европу он называет второй родиной для русских: *У нас — русских — две родины: наша Русь и Европа, даже и в том случае, если мы называемся славянофилами* (Дневник писателя. 1876 год). В одном из контекстов встречаем словосочетание *русская Европа*: *Чацкий — это совершенно особый тип нашей русской Европы* (Зимние заметки о летних впечатлениях).

Концепт «Россия» репрезентируется как некое существо – объект веры (или неверия): *Это неверие в духовную силу народа есть, конечно, неверие и во всю Россию* (Дневник писателя. 1877); *Кто верит в Русь, тот знает, что вынесет она всё решительно* (Дневник писателя. 1877); объект надежды: *...Истосковавшиеся от старого либерального подхихикивания над всяким словом надежды на Россию...* (Дневник писателя. 1880). Россия – объект ненависти: *И даже в Англии, даже в Венгрии нет столь яростных ненавистников России в настоящую минуту, как эти воинствующие клерикалы* (Дневник писателя. Сентябрь — ноябрь 1877 года). Россия нуждается в спасении, является объектом спасения: *...Всеобщим духом народным была спасена Россия* (Дневник писателя. 1880); *От народа спасение Руси. Русский же монастырь искони был с народом* (Братья Карамазовы).

В идиостиле Ф.М. Достоевского авторская концептуальная метафора «Россия – живое мыслящее существо» базируется на метонимическом переносе значений (страна – народ этой страны).

Концепт «Россия» получает также репрезентации как неодушевленный предмет с некими физическими измерениями, например, как предмет, который можно продать: *...Отдаст за нее собственных детей, продаст отца и мать, Россию и отечество* (Братья Карамазовы); как постройка: *Оставит славянскую идею и восточную церковь — все равно что сломать всю старую Россию и поставить на ее место новую и уже совсем не Россию* (Из записных тетрадей); как материальный объект, который может разрушиться: *... От которого произойдет всеобщее землетрясение и затрепещет вся Россия* (Село Степанчиково и его обитатели). Россия – некий слоистый объект: *...Все знают тройку удалую, она удержалась не только между культурными, но даже проникнула и в стихийные слои России* (Из записных тетрадей). Россия – материал: — *Если Россия только материал для более благородных племен, то почему же ей и не послужить таким материалом?* (Подросток) Ф.М. Достоевский подчеркивает мас-

штабность России: *Велика так называемая «матушка Россия»...* (Преступление и наказание); *Русские люди вообще широкие люди, Авдотья Романовна, широкие, как их земля* (Преступление и наказание)

Россия объективируется также как место (пространство), в котором можно перемещаться и которое можно покинуть: *Всей России, которую он искрестил всю взад и вперед...* (Дневник писателя. 1880 год); *Не спасала их от этого высокомерного снисхождения даже и самая эмиграция из России...* (Дневник писателя. 1877).

В творчестве Достоевского Россия объективируется и как абстрактные понятия, например, как наука: *У нас дошло до того, что России надо учиться, обучаться как науке, потому что непосредственное понимание ее в нас утрачено* (Из записных книжек); как недоразумение: *К тому же Россия есть слишком великое недоразумение...* (Бесы).

Родина как связана в сознании Ф.М. Достоевского с ключевыми сущностями, представляющими Россию. Ассоциативно-образный слой концепта «Россия» у писателя включает важный когнитивный признак – религию, а именно православие. Православие – это сила, которая объединит всю Россию и которая делает Россию святой Русью: *Народ встретит атеиста и поборет его, и станет единая православная Русь* (Братья Карамазовы); *Константинополь православен, а что православное, то русское* (Из записных тетрадей); *...Многие годы провел в странствованиях с ним вдвоем по всей святой Руси* (Братья Карамазовы); *...И останется в сути своей такую же прежнюю, святою нашей Русью* (Дневник писателя. 1877 год). Враги России – это враги православия, те, кто называет ее схизматической: *Что касается воинствующего католицизма, то он <...> взял под свою защиту правоверную Турцию против схизматической России* (Дневник писателя. Сентябрь — ноябрь 1877 года). Как пишет Бурова Ю.В., «Ф.М. Достоевский подчеркивает, что есть только одна непреложная истина на земле – это Евангелие, Слово Бога; есть одно только учреждение на земле, в пределах которого живет эта истина – это Вселенская Православная Церковь; есть один только народ на земле, восприимчивый к осуществлению Царствия Божьего на земле, – это русский народ» [2].

Составляющими образного слоя концепта «Россия» входят также концепты «русский народ», «русская идея», «русская душа», «А.С. Пушкин». Русский народ, в представлении Ф.М. Достоевского, – обязательно православный: *Русский народ весь в православии и в идее его* (Из записных книжек). Русским невозможно быть без понимания Пушкина. Пушкин – образец русского человека. Русский человек не раб и никогда не был рабом: *Без понимания Пушкина нельзя и русским быть... Пушкин был первый русский человек. Он первый догадался и сказал нам, что русский человек никогда не был рабом* (Из записных тетрадей). Русская душа способна вместить идею человеческого единения: *Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви...* (Дневник писателя. 1880 год). Определение русской идеи было актуально в разные эпохи для русский мыслителей. Русская идея была очень важна

и для Ф. Достоевского. Русскую идею он видел в объединении всей России в православии. Русская идея – это святая Русь. Достоевский полемизировал с европейским представлением о России и русской идее, которое отождествляло ее с дремучей стариной: *Да, француз именно видит русскую национальность в том, в чем хотя и не видят ее очень многие настоящего времени, то есть в мертвой букве, в отжившей идее, в куче камней, будто бы напоминающих древнюю Русь, и, наконец, в слепом, беззаветном обращении к дремучей, родной старине* (Петербургская летопись). По мнению Горелова А.А., «В нынешних многообразных поисках национальной идеи России не обойтись в числе прочих без гениального писателя и величайшего мыслителя XIX в. Ф.М. Достоевского. Хотя бы потому, что именно он впервые употребил словосочетание «русская идея» [3, с.50-51]; «Именно потому, что русская идея в ее первой модификации, по существу, совпадала с христианской идеей, и утвердилось название «Святая Русь» [3, с.56].

Ценностно-оценочный слой концепта «Россия» в творчестве Ф.М. Достоевского заключается в положительной оценке Родины автором, что обусловлено любовью к России. Россия, по мнению писателя, Россия призвана осуществить великую миссию объединения народов в христианском православном духе и тем спасти Европу и в целом мир.

Таким образом, концепт «Россия» в концептосфере творчества Ф.М. Достоевского содержит как типические, так и специфические компоненты. Для понятийной стороны этого концепта в творчестве автора актуальны типическая сема 'государство'. Специфическими семантическими компонентами являются 'живое существо', 'место (пространство)', 'неодушевленный предмет' и некоторые другие. Ассоциативно-образный слой концепта содержит общенациональные образы русского народа, русской души, русской идеи, православия, понимаемых специфически – типично для Ф.М. Достоевского. Анализ оценочной составляющей показал, что в языковом сознании писателя концепт «Россия» имеет позитивную ценность, обусловленную любовью автора к России и представлении о ней как спасителе мира.

### Литература

1. Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: Норинт, 1998. 1534 с.
2. Бурова Ю.В. Библиейские и святоотеческие основания творчества Ф.М. Достоевского как историко-культурного феномена. Дисс. ... канд. ист. наук. Саранск, 2004. 181 с.
3. Горелов А.А. Ф.М. Достоевский: русская идея и русский социализм // Знание. Понимание. Умение. 2017. № 1. Философия и современность. С. 50-66. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/f-m-dostoevskiy-russkaya-ideya-i-russkiy-sotsializm/viewer> (дата обращения 18.09.2021).
4. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002. 477 с.
5. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://search.ruscorpora.ru> (дата обращения 15.09.2021).

## **Ф.М. Достоевский: у истоков мнемонического повествовательного метода**

**Сундукова К. А., Самара**

канд. филол. н., старший преподаватель  
кафедры русской и зарубежной литературы и связей с общественностью,  
Самарский университет

*В настоящей статье предпринята попытка показать, что Ф.М. Достоевский в своем творчестве во многом предвещает те принципы изображения воспоминания, которые приобретут популярность в литературе модернизма. Делается попытка применить к анализу поэтики произведений Ф.М. Достоевского понятие «мнемонический повествовательный метод». В результате обзора широкого круга научных работ, посвященных роли памяти и воспоминания в творчестве Достоевского, автор статьи приходит к выводу о том, что, хотя невозможно говорить о последовательной реализации мнемонического повествовательного метода в романах писателя, это вполне корректно по отношению к его повестям «Кроткая», «Записки из подполья», рассказу «Мужик Марей» и итоговому роману «Братья Карамазовы». Тем не менее, и другие романы Достоевского становятся лабораторией, где разрабатываются основные принципы художественной рефлексии над работой вспоминающего сознания и его творческим потенциалом.*

*Ключевые слова: мнемонический повествовательный метод, творчество Ф.М. Достоевского, вспоминающее сознание.*

**Sundukova K.A., Samara**

### **F. M. Dostoevsky: at the origins of the mnemonic narrative method**

*This article attempts to show that F.M. Dostoevsky in his work anticipates the principles of depicting memories, which will gain popularity in the literature of modernism. When analyzing the poetics of Dostoevsky, an attempt was made to use the concept of "mnemonic narrative method". As a result of a review of a wide range of scientific works devoted to the role of memory and recollection in the works of Dostoevsky, the author of the article comes to the conclusion that, although it is impossible to talk about the consistent implementation of the mnemonic narrative method in the writer's novels, this is quite correct in relation to his stories "The Meek One", "Notes from Underground", "The Peasant Marey" and his final novel "The Brothers Karamazov". Nevertheless, other Dostoevsky's novels also became a laboratory where the basic principles of artistic reflection on the work of the remembering consciousness and its creative potential are born.*

*Keywords: mnemonic narrative method, the work of F.M. Dostoevsky, recalling consciousness.*

В настоящей статье будет использоваться понятие «мнемонический повествовательный метод», под которым понимается особый способ художественного постижения реальности, предполагающий создание фигуры романного героя, чья внутренняя жизнь обращена к прошлому. Этот метод реализует себя в литературных произведениях, где память и рефлексия о ней являются ведущим принципом организации художественного целого. Такие произведения, относясь к разным литературным традициям, демонстрируют значительное сходство поэтики. Не только в мировой литературе (у М. Пруста, В. Беньямина, Ф. Мориака, Г. Белля, П. Хандке, М. Эмиса, Дж. Барнса, А. Кристофф и др.), но и в русской (у Андрея Белого, Вяч. Иванова, в прозе О. Э. Мандельштама, у И. А. Бунина, В. В. Набокова, Г. И. Газданова, Ю. Фельзена, Ю. В. Трифонова, в последние десятилетия – у В. Шарова, А. П. Чудакова, Е. Водолазкина, М. Степановой) память становится не только главной темой, но и эстетической доминантой всего творчества или отдельных текстов.

Сходство многих из этих текстов часто объясняют развитием прустинской традиции [14], но на наш взгляд, оно лежит не только в генетической, но и в типологической плоскости. Деятельность памяти по способам обработки материала аналогична процессу мимезиса как творческого акта, поэтому память способна стать поэтологическим принципом в романах, посвященных сложным отношениям личности и времени. На всех уровнях такого произведения осуществляется подражание механизмам работы памяти. Сюжет, композиция, система персонажей, повествовательная структура являются элементами поэтики памяти, и рассуждая об особенностях этой поэтики, мы выходим на уровень того смысла, которым автор наделяет процесс воспоминания. При этом авторская рефлексия о природе памяти оказывается и рефлексией о природе и способах построения самого повествования, о природе творчества как такового. Так складывается мнемонический повествовательный метод, характерной чертой которого является установка на создание эффекта аутентичности художественного высказывания, а целью – изображение процесса поиска героем истины через трансформацию творческим субъектом типичных черт литературы автосвидетельств, продуктивной фикционализацией автобиографического материала, элементы пространственной формы («узоры» судьбы; спиральная композиция; фрагментарность; фабульные лакуны; кумулятивные ряды событий, связанных отношениями внутреннего тождества; возвращение к одним и тем же лейтмотивам-автобиографемам; работа с читательскими ожиданиями при помощи нарушения хронологии повествования, авторских предисловий, двойной мотивировки событий; двойничество в системе персонажей) [20].

На наш взгляд, несмотря на то что расцвет «вспоминательной литературы» связан с эпохой модернизма и художественной рецепцией философии Бергсона в творчестве М. Пруста, О.Э. Мандельштама, Т. С. Элиота и др. [19], корни этого явления можно найти еще в конце XIX века.

Одним из первых, кто подверг память художественной рефлексии, был Ф.М. Достоевский, который, хоть и был противником теорий и тенденциозных идей, как бы предвосхитил в своем творчестве последующие модернистские



концепции личности («Достоевского в большой степени можно считать предтечей и как бы одним из родоначальников психоанализа» [12, с. 37]), а иногда и памяти («Значит, залегла же она в душе моей неприметно, сама собой и без воли моей, и вдруг припомнилась тогда, когда было надо <...> И вот, когда я сошел с нар и огляделся кругом, помню, я вдруг почувствовал, что могу смотреть на этих несчастных совсем другим взглядом и что вдруг, каким-то чудом, исчезла совсем всякая ненависть и злоба в сердце моем» [6]). Широкий спектр исследований, посвященных влиянию Достоевского на писателей-модернистов, причем часто это влияние затрагивает именно изображение процессов воспоминания: на В. Вульф («В романе происходит сопряжение двух реальностей – внешней и внутренней. Особое внутреннее напряжение создает слияние памяти с реальностью. Вступая в диалог с Ф. Достоевским, В. Вульф в воспоминаниях отводит читателя из одного измерения в другое» [13, с. 95]); на А. Жида (который следует за Ф. М. Достоевским, обращаясь к теме «неподлинной исповеди» [22, с. 193] и принципу «тройственной полифонии» [8]); на литературу младшего поколения первой волны русской эмиграции [7]; а восприятие Достоевского русским Серебряным веком и вовсе происходило под влиянием философии А. Бергсона [2].

Множество исследований прямо или косвенно посвящены роли памяти в произведениях самого Ф. М. Достоевского. Достоверно известно, в т. ч. из воспоминаний А. Г. Достоевской и из писем к ней, что особую роль для писателя играл процесс припоминания, напряженного возвращения к собственному прошлому. [12, с. 39-40], причем особую роль играют воспоминания о детских годах, которым сам Достоевский приписывает ключевую роль в формировании личности [17, с. 8].

Роль воспоминания велика уже в романах сороковых годов. «Бедные люди» (1844), будучи эпистолярным романом, содержат подробные воспоминания героини о ее детских и юношеских годах, которые представляют собой развернутую исповедь. Безусловно, здесь мы имеем дело со сложноорганизованным мнемоническим дискурсом. В. В. Виноградов замечает, что Достоевский оригинальным образом освобождает себя от необходимости развивать судьбу Вареньки до биографического конца, вводя в повествование уже завершённую трагедию – гибель матери Покровского, ранней жертвы Анны Фёдоровны. Любовь Вареньки к бедному учителю получает, таким образом, помимо основной сюжетной мотивации (традиция сентиментального романа о сироте) еще одну: создать дальнюю перспективу Варенькиной жизни. За Варенькой следует ее «тень» – Саша, которая должна повторить судьбу сестры. По мнению Виноградова, «троичность аспектов, в которых рисует Достоевский образ девушки бедной и погубленной, – характерная особенность сюжетной композиции романа» [4, с. 81-82]. Таким образом, воспоминания Вареньки не так просты, как может это показаться наивному читателю, и играют большую роль в структуре романа.

В романе «Белые ночи» (1848) воспоминание уже в полной мере наделено сюжетообразующей функцией, не случайно это слово вынесено в заглавие как жанровая номинация. Фиксация пережитого душевного опыта героя в жанре записок обуславливает фрагментарность, отрывочность повествования, рефлексия

над проблемой возможности сочетать действия в реальном мире и «мечтания» дает импульс к созданию записок о пережитом. Для героя оказывается невозможным сочетать оба эти модуса (функции героя и автора), воспоминание как бы вытесняет реальную жизнь: «окказиональное определение жанра романа “Белые ночи” <«из воспоминаний мечтателя». – К.С.> акцентирует внимание на творческом процессе «в чистом виде», на непосредственной передаче переживаемых событий в художественной форме, данная интенция закрепляется в нарративной структуре произведения, демонстрирующей возвращение героя от реальной жизни к мечтательству как переход с позиции действующего лица произведения на уровень создателя художественного мира» [9, с. 171].

После пережитого опыта каторги в произведениях Достоевского большую роль начинают играть автобиографические элементы: так, в «Записках из Мёртвого дома» (1860) пережитый на каторге опыт предан другому лицу; в «Преступлении и наказании» (1866) знаменитый сон Раскольникова о лошади – реальное детское впечатление автора [12, с. 56]; переживания накануне несостоявшейся смертной казни приведены в «Идиоте» как рассказ князю Мышкину *одного человека*, пережившего опыт отмененной в последний момент казни и т.д. Автобиографические мотивы очевидны и в романе «Игрок» (1866), а некоторые исследователи усматривают их и в «Кроткой», прочитывая образ фантастического стенографа как намек на род занятий А.Г. Достоевской [16, с. 190].

Важный этап работы с воспоминанием – повесть «Записки из подполья» (1864). А. Ковач указывает на то, что здесь «становление памяти является структурным принципом» [11, с. 81]: «Записки – это модель формирования творческого отношения к биографии путем выработки нарративной памяти» [11, с. 93]. Исследователь выделяет три фабульных периода: доподпольный, подпольный и постподпольный. Последний является единственным сюжетным этапом в трансформации персонажа. Благодаря использованию автоцитат, цитат (философских в первой части записок и литературных – во второй), иконических следов памяти (лицо Лизы, мокрый снег и т.д.) создается механизм нарративной памяти. Такой ход повествования напрямую связан со структурой персонажа, с мотивом прозрения. По мнению А. Ковача, «подлинное новаторство Достоевского состоит в том, что он и роль организации сюжета включил в состав персонажных функций. Тем самым автор открыл перед героем-рассказчиком путь к экспликации закона, моделируемого в сюжете биографии героя. Герой здесь не только интерпретирует события, но, организуя их в сюжет, повествовательно кодирует свою биографию, чтобы концептуализировать, понять и, в конце концов, декодировать ее» [11, с. 90], что ведет его к нравственному перерождению. Поскольку данная повесть может рассматриваться как важный этап творческой эволюции писателя, можно предположить, что в дальнейшем найденные им здесь принципы отчасти найдут воплощение и в его романах: так, исповедальная форма в значительной степени важна и в «Игроке» (1866), и в «Бесах» (1872), и в «Подростке» (1874).

В «Идиоте» (1869) память и воспоминание не играют сюжетобразующей роли, однако лежат в основе структуры образа главного героя, который в первых

главах романа рассказывает о нескольких ключевых эпизодах своего прошлого: сюда относятся воспоминания о Швейцарии, своего рода земном рае; отсылающий к биографии автора рассказ о приговоренном, как и воспоминания о смертной казни; предваряющая отношения с Настасьей Филипповной история о Мари. Вот как пишет об этом одна из исследователей: «любить, жалеть, помнить – это любовь, жалость, сострадание. Но сострадание – это воспоминание. Ибо как же приходит князь Мышкин к идее сострадания? Вспомним: жгучее, мучительное воспоминание <...> как широко развернутый внутренний монолог – за 50 лет до Джойса» [12, с. 52]. Другой исследователь, Е.Павлов, цитируя В.Беньямина указывает на то, что «незабываемую жизнь Мышкина не следует мыслить отдельно от беспамятства, “пучины самосознания”, в которую он погружается. Эта жизнь, следовательно, становится тем, перед чем Мышкин, “никчемный герой”, в конечном счете теряет себя; строго говоря, это уже не жизнь, а непредставимая идея, им лишь воплощаемая. Она оставляет неизгладимый отпечаток в коллективной памяти других героев» [15, с. 9].

В 1876 году в «Дневнике писателя» появляются два произведения, в которых память снова играет центральную роль. В «Кроткой» воспоминание, не являющееся по своей форме записками, но, по фантастическому допущению автора, записанное неким всезнающим стенографом, может быть признано эстетической доминантой повести, что не раз в разных формулировках отмечали исследователи [16, 23, 24]. В этой повести еще в большей степени эксплицирован широкий круг особенностей, типичных для мимезиса памяти в художественном тексте как одного из вариантов мнемонического повествовательного метода [18]: сочетание повествования от первого лица и предварительных замечаний автора; спиральная композиция [5]; работа с читательскими ожиданиями; столкновение деформированных воспоминаний героя, нашедших отражение в нарушении последовательного нарратива, и реальной картины событий, которая недоступна сознанию персонажа, но «зашифрована» в структуре текста как система «сбоев» в линейном повествовании, случайных оговорок, навязчивых попыток самооправдания; раскрытие темы творчества и письма как способа овладения опытом памяти; проблематика достоверности восприятия прошлого героем и его напряженных отношений с истиной (повесть «построена на мотиве сознательного незнания. Герой скрывает от себя сам и тщательно устраняет из своего собственного слова нечто, стоящее все время перед его глазами» [1, с. 288]).

В «Мужике Марее» (1876) почти по-прустовски внезапно посетившее героя-каторжанина воспоминание также играет организующую роль, хотя построено оно совершенно иначе, чем в «Кроткой»: событие воспоминания о детстве соотнесено с событием нравственной трансформации героя («Думая о детстве и вспоминая себя ребенком, человек возвращается к себе самому, своим истокам, своей природе и природе вселенной» [12, с. 66]), его духовного *преображения* [10]. Однако здесь, по сравнению с «Записками из подполья», «Кроткой» и даже «Бедными людьми», нет акцента на «языке воспоминания», перед нами – картина, вырастающая в символ [12, с. 56].

В своем итоговом романе «Братья Карамазовы» (1880) Достоевский снова обращается к воспоминанию, что подробно изучено в ряде исследований [3, 12, 21]. Автор наиболее обширного из них, Д.Э. Томпсон, строит анализ романа «Братья Карамазовы» на типологизации воспоминаний героев, выделяя утверждающую (христианскую) память (как у Алеши, Зосимы и Мити) и отрицательную (как у Ивана, Фёдора Павловича и Смердякова), включая в систему этих воспоминаний также случаи забывания, предсказания и сны, аллюзии на религиозные темы: «форма романа – вымышленные мемуары, все его содержание наполнено воспоминаниями, а Христос – питающий его идеал» [21, с. 305].

В силу скромного объема данной статьи невозможно рассмотреть в подробностях реализацию всех вариантов обращения Ф.М. Достоевского к мнемоническому повествованию и к проблеме воспоминания. Однако даже предпринятый беглый и, безусловно, неполный обзор научной литературы, посвященной этой проблеме, а также наблюдение за некоторыми особенностями поэтики Ф.М. Достоевского позволяют с уверенностью сказать, что память становится эстетической доминантой и поэтологическим принципом в небольших повестях и рассказах («Записки из подполья», «Кроткая», «Мужик Марей») и в его итоговом романе «Братья Карамазовы», а как важный элемент поэтики присутствует практически во всех произведениях писателя, что позволяет говорить о нем как о первопроходце в области мнемонического повествовательного метода.

### Литература

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия, 1979. 318 с.
2. *Баршт К.А.* Отзвуки философии Бергсона в статьях Вяч. Иванова о Достоевском // Вопросы литературы. 2014. № 2. С. 164-181.
3. *Бондарчук Е.М.* Мнемонический ракурс поэтики романов "Братья Карамазовы" и "Доктор Живаго" // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2016. № 7 (111). С. 135-140.
4. *Виноградов В.В.* Сюжет и архитектура романа Достоевского "Бедные люди" в связи с вопросом о поэтике натуральной школы // Творческий путь Достоевского: сб. статей под ред. Н.Л. Бродского. Л.: Сеятель, 1924. С. 49-103.
5. *Гроссман Л.П.* Достоевский. М.: Молодая гвардия, 1963. 544 с.
6. *Достоевский Ф.М.* (Мужик Марей). URL: <https://fedordostoevsky.ru/works/diary/1876/02/03/> (дата обращения: 10.09.2021).
7. *Димитриев В.М.* Генезис «рассеянной» памяти в прозе В.С. Варшавского 1920–1930-х годов // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына / под ред: Н.Ф. Гриценко. кн. 7. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2017. С. 265-280.
8. *Дубинская М.В.* «Голос» природы у Ф.М. Достоевского и Андре Жида: к поэтике принципа тройственной полифонии // Вестник КГУ. 2015. № 2. С. 64-67.
9. *Зелянская Н.Л.* Жанровая форма «воспоминания мечтателя»: особенности повествования в романе Ф.М. Достоевского «Белые ночи» // Проблемы филологии, культурологии и обществознания. 2010. № 3. С. 167-171.

10. *Карпенко Г.Ю., Артамонова Л.А.* Мотив преобразования в стихотворении А.С.Пушкина «Пророк» и в рассказе Ф.М.Достоевского «Мужик Марей» // Вестник Самарского государственного университета Гуманитарная серия. 2014. №1 (112). С. 140-145.
11. *Ковач А.* Память как принцип сюжетного повествования. «Записки из подполья» Достоевского // Wiener Slavistischer Almanach. Bd 16. Wien, 1985. S. 90.
12. *Мнацаканян Е.* Значение и роль воспоминания в художественной практике: Фрейд – Достоевский – Гейне // Wiener Slavistischer Almanach. B. 16. Wien, 1985. S. 35-80.
13. *Насибова В.С.* Влияние Ф. Достоевского на творчество В. Вульф // Весті БДПУ. Серія 1. 2012. № 2. С. 94-96.
14. *Нижник А.В.* Русский модернизм 1920-1930-х годов (Г. Газданов, В. Набоков, О. Мандельштам): рецепция художественных открытий М. Пруста. Дисс. ... канд. филол. наук. Москва, 2016.
15. *Павлов Е.* Шок памяти: автобиогр. поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Мандельштама / авториз. пер. с англ. А. Скидана. М.: НЛЮ, 2005. 219 с.
16. *Пис Р.* «Кроткая» Достоевского: Ряд воспоминаний, ведущих к правде // Достоевский: материалы и исследования. 1997. № 14. С. 187-195.
17. *Серденко И.И.* Виды и функции воспоминаний о детстве в произведениях Ф.М. Достоевского // Вестник ТГПУ. 2007. Выпуск 8 (71). Серия: гуманитарные науки (филология). С. 7-11.
18. *Сундукова К.А.* «Мимезис воспоминания» в повести Ф.М. Достоевского «Кроткая» // Поэтика и метафизика художественного высказывания: сб. науч. ст. к 70-летию проф. Н.Т. Рымаря. Самара: Самарский университет, 2015. С. 257-268.
19. *Сундукова К.А.* Память и воспоминание в эстетике модернизма // Современное как проблема в истории литературы и культуры: слова и границы понятий «модерн», «модернизм», «постмодерн», «постмодернизм»: монография / науч. ред.: Т.В. Журчева, И.В. Саморукова, К.А. Сундукова, Л.Г. Тютелова. Самара: ООО «Слово», 2021. С. 219-229.
20. *Сундукова К.А.* Память как поэтологический принцип в искусстве романа: на материале творчества Г.И. Газданова, В.В. Набокова, Ю.В. Трифонова. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Самара, 2018. 24 с.
21. *Томпсон Д.Э.* «Братья Карамазовы» и поэтика памяти / пер. с англ. Жутовской Н.М. и Видре Е.М. СПб.: Акад. проект, 2000. 344 с.
22. *Усенок Д.Д.* «Дневник “фальшивомонетчиков”» А. Жида как продолжение романа // Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки. 2020. № 13 (842). С. 193-205.
23. *Bagby L.* Vvedenie v Krotkuiu: Pisatel'/Chitatel 'Ob"ekt // Dostoevsky studies. Vol. 9. 1989. P. 127-135.
24. *Suchanek L.* Молча говорить. Повесть Ф.М. Достоевского «Кроткая» // Dostoevsky studies. Vol. 5. 1985. P. 126-142.

**Трансгрессивные феномены  
в романе Ф.М. Достоевского «Бесы»: семиотика разврата<sup>15</sup>**

**Фаритов В.Т., Самара**

д-р филос. наук,  
профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук,  
Самарский государственный технический университет

**Демин И.В., Самара**

д-р филос. наук, профессор кафедры философии,  
Самарский университет

*Статья посвящена анализу разврата как трансгрессивного феномена на материале романа Ф.М. Достоевского «Бесы». Обосновывается тезис, что разврат конституируется нарушением границ, трансгрессией. Выделяются метафизический, нравственный и сексуальный разврат.*

*Ключевые слова: трансгрессия, разврат, граница, норма, Достоевский, Ницше.*

**Faritov V.T., Samara**

**Demin I.V., Samara**

**Transgressive phenomena in F.M. Dostoevsky's «Demons»: the semiotics of debauchery**

*The article is devoted to the analysis of debauchery as a transgressive phenomenon based on the material of the novel by F.M. Dostoevsky's "Demons". The thesis is substantiated that debauchery is constituted by the violation of borders, by transgression. Metaphysical, moral and sexual debauchery is highlighted.*

*Keywords: transgression, debauchery, border, norm, Dostoevsky, Nietzsche.*

В одном из своих писем Ф.М. Достоевский так характеризует сам себя: «Натура моя подлая и слишком страстная, везде-то и во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил» [12, с. 537]. Приведенная самохарактеристика содержит формулировки, имеющие чрезвычайно важное значение для понимания творческого наследия писателя. основополагающая установка большинства героев Достоевского, их жизненное кредо может быть охарактеризована этой формулой: дойти до последнего предела, перейти за черту. В философском плане эта направленность на предел и границу может быть концептуализирована с помощью такого термина, как «трансгрессия». Трансгрессия в самом широком смысле предполагает как раз всевозможные формы и способы нарушения границ, переступания пределов, переходов за черту. При этом транс-

---

<sup>15</sup> Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ».

грессию как таковую не следует смешивать с трансценденцией [15]. Последняя предполагает не нарушение границ, но выход за границы конечного и обусловленного по направлению к бесконечному и к безусловному. При этом сама граница не только сохраняется, но и полагается, утверждается в качестве необходимого условия разграничения двух областей бытия: конечного и бесконечного. Трансгрессия осуществляет именно нарушение границ, следствием чего становится взаимопроницаемость гетерогенных областей бытия, стирание различий между противоположностями, устранение ценностной иерархии. Если трансценденция высвечивает высшие сферы бытия, то трансгрессия раскрывает область незавершенного перехода, утверждает не бытие (в парменидовском смысле), но становление. Иерархичность здесь уступает место амбивалентности.

В произведениях Достоевского трансгрессия выступает в качестве основы как поэтики, так и идейно-смыслового содержания. На уровне поэтики трансгрессивные феномены были эксплицированы М.М. Бахтиным. Введенные им в оборот понятия карнализации, полифонии, двухголосого слова, подходят под концептуальный горизонт трансгрессии, так как описывают различные способы нарушения границ [16]. Так, например, Бахтин дает такую характеристику «Преступлению и наказанию»: «Все в этом романе – и судьбы людей, и их переживания и идеи – придвинуто к своим границам, все как бы готово перейти в свою противоположность (но, конечно, не в абстрактно-диалектическом смысле), все доведено до крайности, до своего предела. В романе нет ничего, что могло бы стабилизироваться, оправданно успокоиться в себе, войти в обычное течение биографического времени и развиваться в нем (на возможность такого развития для Разумихина и Дуни Достоевский только указывает в конце романа, но, конечно, не показывает его: такая жизнь лежит вне его художественного мира). Все требует смены и перерождения. Все показано в момент незавершенного перехода» [4, с. 195]. Здесь все: придвинутость к своим границам, переход в противоположность (причем, не в диалектическом смысле, т.е. без примиряющего синтеза), доведение до крайности и до предела, момент незавершенного перехода, – все включается в концептуальное пространство феномена трансгрессии. Природа карнавального мироощущения глубоко трансгрессивна. И, кроме того, формулировки Бахтина соответствуют приведенной выше самохарактеристике Достоевского: «во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил».

В настоящем исследовании мы сосредоточимся на анализе трансгрессивных феноменов в романе «Бесы». М. Бахтин отмечает: «В романе «Бесы», например, вся жизнь, в которую проникли бесы, изображена как карнавальная преисподняя. Глубоко пронизывает весь роман тема увенчания – развенчания и самозванства (например, развенчания Ставрогина Хромоножкой и идея Петра Верховенского объявить его «Иваном-царевичем»). Для анализа внешней карнализации «Бесы» очень, благодатный материал» [4, с. 206]. «Бесы» дают чрезвычайно богатый материал для анализа трансгрессии в художественном произведении. Здесь в изобилии представлены такие трансгрессивные стратегии существования, как разврат, пьянство, самоубийство, кощунство, юродство, шу-

товство. Все доведено до крайних пределов, во всем преступаются последние черты, нарушаются все границы.

Наиболее ярким и концептуально нагруженным трансгрессивным феноменом в романе выступает *разврат*. Как правило, разврат связывается с блудом, чрезмерным сладострастием. Однако это лишь одно из наиболее распространенных и узнаваемых его проявлений. Сам по себе разврат не ограничивается лишь распущенностью в половой сфере, но имеет нравственную, духовную и метафизическую природу [17]. Согласно В. Далю, развращать означает «сворачивать с пути истины, исказить умственно лжеучением, или нравственно, склоняя на распутство, на дурную и преступную жизнь» [9, с. 17]. Соответственно, разврат непосредственно связан с представлениями об истинном пути и об истинном учении. Разврат – это ложный путь, путь лжеучения. Н. Бердяев отмечает, что «разврат есть явление не физического, а метафизического порядка. Своеволие порождает раздвоение. Раздвоение порождает разврат, в нем теряются целостность» [6, с. 413-414]. На духовную природу разврата обращают внимание Н. Лосский и В. Зеньковский: «уже безмерность карамазовского сладострастия указывает на духовную основу его и не позволяет свести его только к «физиологии». Дух влечет человека в область бесконечного и творит бесконечную полноту жизни на путях добра. Но в случае недоверия к добру и его духовным основам человек сосредотачивает всю силу своей жизни на мелкой эмпирической действительности и, не находя в ней удовлетворения, выходит из всех границ» [12, с. 742]. «В безмерности тут главное» – констатирует В. Зеньковский [12, с. 742].

Из приведенных цитат можно заключить, что разврат есть трансгрессивный феномен по существу. В основе разврата лежит ложное предпочтение конечного бесконечному, стремление заменить высшее низшим. Используя формулу К. Ясперса, можно сказать, что здесь имеет место «замена трансценденции и ее несостоятельность» [18, с. 568]. Разврат обнаруживает именно несостоятельность замены трансценденции: любая попытка придать конечному смысл и значение бесконечного обречена на провал. Конечное никогда не будет в состоянии заменить бесконечное, отсюда перманентное состояние неудовлетворенности всем конечным. Невозможность найти удовлетворение в конечном приводит к трансгрессии: человек *выходит из всех границ*. Вместо бесконечности утверждается безмерность. Отсутствие меры есть основная черта разврата как трансгрессивного феномена. Мера полагает границы и утверждает императив пребывания в положенных границах. Напротив, безмерность есть непризнание каких-либо границ, трансгрессия. Безмерность представляет собой ложную бесконечность, попытку обрести бесконечность путем трансгрессии конечного. Но этот путь ложный. Ложный путь есть разврат.

В «Бесах» разврат является основной темой и стержнем идейного содержания, выполняет сюжетоорганизующую функцию. В романе представлены практически все разновидности разврата: от физического до нравственного, политического, умственного и религиозного. Центральной фигурой в этом плане является Ставрогин, в образе которого все разновидности разврата сочетаются и пе-



рекрециваются, делая явленной самую сущность разврата, его метафизику. В той или иной степени, на тот или иной манер развращены практически все персонажи романа – от главных до второстепенных. Но каждый из них воплощает тот или иной аспект разврата, в каждом разврат представлен в большей или меньшей степени. Ставрогин воплощает разврат абсолютный.

Прежде всего, в Ставрогине представлен разврат сексуальный, доведенный до последнего предела, переходящий все границы. В окончательной редакции романа, не включающей исповедь Ставрогина (главу «У Тихона»), на эту тему даются лишь отдельные намеки. Но и их более чем достаточно, чтобы оценить уровень безмерности ставрогинского разврата. Так, Шатов говорит: «А правда ли, что вы, – злобно ухмыльнулся он, – правда ли, что вы принадлежали в Петербурге к скотскому сладострастному секретному обществу? Правда ли, что маркиз де-Сад мог бы у вас поучиться? Правда ли, что вы заманивали и развращали детей? Говорите, не смейте лгать, – вскричал он, совсем выходя из себя, – Николай Ставрогин не может лгать пред Шатовым, бившим его по лицу! Говорите всё, и если правда, я вас тотчас же, сейчас же убью, тут же на месте!

– Я эти слова говорил, но детей не я обижал, – произнёс Ставрогин, но только после слишком долгого молчания. Он побледнел, и глаза его вспыхнули.

– Но вы говорили! – властно продолжал Шатов, не сводя с него сверкающих глаз. – Правда ли, будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастною, зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества? Правда ли, что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?

– Так отвечать невозможно... я не хочу отвечать, – пробормотал Ставрогин, который очень бы мог встать и уйти, но не вставал и не уходил»[11, с. 234-235].

В этом диалоге не просто показана извращенная чрезмерность ставрогинского сладострастия, но явлена трансгрессивная природа разврата: герой нашел совпадение в обоих крайних полюсах человеческой экзистенции, так что различие между извращенным сладострастием и самоотверженным подвигом оказываются стерты. Граница между низким и высоким здесь нарушена. В основе разврата лежит неспособность установить ценностные разграничение между этими двумя сферами бытия. Отсюда становится возможным предпочтение низшего высшему, замена высшего низшим и стремление найти высшее в низшем. Одновременно в высшем обнаруживается присутствие низшего. Эта трансгрессивная амбивалентность ценностных перспектив бала раскрыта в учении Ницше. В «Так говорил Заратустра» мы находим фрагмент, позволяющий с удивительной ясностью и глубиной раскрыть трансгрессивную природу сладострастия Ставрогина: «Ах, я знал благородных, потерявших свою высшую надежду. И теперь клеветали они на все высшие надежды. Теперь жили они, наглые, среди мимолетных удовольствий, и они не загадывали даже на день. «Дух – тоже сладострастие» («Geist ist auch Wollust») – так говорили они. Тогда разбились крылья у духа их; теперь ползает он всюду и грязнит все, что гложет. Некогда мечтали они стать героями – теперь они сластолюбцы. Печаль и страх для них герой. Но моей любовью и надеждой заклинаю я тебя: не отметавай героя в своей душе!

Храни свято свою высшую надежду!» [13, с. 45]. Слова Заратустры могли бы быть обращены к Ставрогину. Но для него уже слишком поздно: «Я пробовал большой разврат и истощил в нём силы; но я не люблю и не хотел разврата» – говорит Николай Всеволодович о себе [11, с. 602]. Ставрогин и есть «благородный, потерявший свою высшую надежду». Утрата различия между духом (Geist) и сладострастием (Wollust) приводит к крушению духа: о Ставрогине можно сказать, что у него «разбились крылья духа». И духу он предпочел мимолетные удовольствия, никогда не приносящие удовлетворения, потому что не способны заполнить духовную пустоту. Ставрогин мог стать героем (Held), но стал сластолюбцем (Lüstling) – как раз потому, что не знает различия между «сладострастной, зверскою штукой и каким угодно подвигом». «Трагедия Ставрогина есть трагедия истощения необыкновенной, исключительно одаренной личности, истощения от безмерных, бесконечных стремлений, не знающих границы, выбора и оформления» – пишет Бердяев, раскрывая трансгрессивную природы ставрогинского разврата [6, с. 414-415]. Глубина падения пропорциональна глубине духа: поэтому из всех героев романа Ставрогин, как наиболее одаренный, обнаруживает самые чудовищные формы проявления разврата. Кому больше дано, с того и больше спросится. «Духа не угашайте» (1 Фес 5:19) – гласит Священное Писание. Дух есть божественное начало в человеке. «Дух Святой ближе всего к человеку, наиболее имманентен ему, духовное, от Духа происходящее делается внутренним достоянием человека, как бы его составной частью, божественное переходит в человека через Дух» [5, с. 37]. Ставрогин угасил в себе божественное начало, которое в нем могло проявиться с наибольшей силой и полнотой, нежели в ком-либо из его окружения. Этот грех не будет прощен: «всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Духа не простится человеку» (Мф. 21:31).

Несоответствие между тем, кем мог бы стать Ставрогин, и тем, кем он стал, придают этому образу амбивалентные черты. Петр Верховенский поначалу примеривает к Ставрогину образ величественной ладьи: «Вы начальник, вы сила; я у вас только сбоку буду, секретарём. Мы, знаете, сядем в ладью, весёлки кленовые, паруса шёлковые, на корме сидит красна девица, свет Лизавета Николаевна...» [11, с. 351]. Однако впоследствии ладья оказывается всего лишь старым баркасом: «если не удалась наша «ладья», если оказалось, что это всего только старый, гнилой баркас, годный на слом...» [11, с. 480]. У Лизы Ставрогин вызывает одновременно трепет и смех: «Я вам должна признаться, у меня тогда, ещё с самой Швейцарии, укрепилась мысль, что у вас что-то есть на душе ужасное, грязное и кровавое, и... и в то же время такое, что оставит вас в ужасно смешном виде. Берегитесь мне открывать, если правда: я вас засмею. Я буду хохотать над вами всю вашу жизнь... Ай, вы опять бледнеете? Не буду, не буду, я сейчас уйду, – вскочила она со стула с брезгливым и презрительным движением» [11, с. 471]. Функция смеха в художественном тексте заключается в переводе высокого в низкое, в развенчании серьезного, разоблачении всего ложно превозносящегося [3]. Смех также избавляет от страха и трепета перед демоническими, inferнальными силами. Характерно, что смех Лизы (точнее даже одно упоминание о смехе) заставляет побледнеть Ставрогина (человека, способного в одиночку и

без оружия пойти на медведя или встретиться один на один с беглым каторжником, который «страшнее медведя»).

Амбивалентность образа Ставрогина достигает наивысшей степени в сочетании шутовства и юродства. Смеха ради, он женится на полоумной хромоножке Лебядкиной. Эта акция вписывается в традицию шутовской свадьбы [2]. Впоследствии Ставрогин решает объявить о своем браке – тоже из смеха: «Очень я боюсь вашего света. Женился же я тогда на вашей сестре, когда захотел, после пьяного обеда, из-за пари на вино, а теперь вслух опубликую об этом... если это меня теперь тешит?» [11, с. 247]. Однако в этом намерении помимо насмешки и презрения к общественному мнению проступает и нечто другое: сознательное выставление себя в неблагоприятном свете, искание бремени. Об этом говорит Ставрогину Кириллов (после дуэли Ставрогина с Гагановым):

— Я думал, вы сами ищете бремени.

— Я ищу бремени?

— Да.

— Вы... это видели?

— Да.

— Это так заметно?

— Да [11, с. 266].

Здесь шутовское начало соприкасается с юродством, одно обнаруживает в себе признаки другого. Однако, как мы уже отмечали выше, утрата различия между низким и высоким есть сущностный признак разврата.

Чрезмерное и извращенное сладострастие, сексуальный разврат составляет лишь наиболее явное, зримое проявление ставрогинского разврата. Более глубокий пласт связан с фундаментальным развращением всего склада личности, с умственным и душевным повреждением. Корень этого повреждения – чрезмерная гордость и доведенное до крайнего предела своеволие. На этот момент указывает Н. Бердяев: «Но разврат не есть первичное начало, губительное для личности. Он – уже следствие, предполагающее глубокие повреждения в строе человеческой личности. Он уже есть выражение распада личности. Распад же этот есть плод своеволия и самоутверждения» [6, с. 416]. Своёволие, извращенную свободу Николай Ставрогин проявляет уже в самом начале романа в своих эксцентричных поступках: когда он при всех в буквальном смысле, физически проводит за нос почтенного Павла Павловича, целует в губы жену Липутина, прикусывает ухо губернатора. Встречающиеся в исследовательской литературе попытки объяснить такое поведение психической болезнью, шизофреническим сдвигом [7], следует признать неадекватными художественному замыслу писателя. В самом тексте романа недвусмысленно показано, что истолкование поступков Ставрогина как сумасшествия есть всего лишь не соответствующая действительности попытка оправдания героя, стремление найти в нем хоть что-то человеческое: ведь болезнь представляет собой проявление человеческой природы и заслуживает скорее сострадания, нежели осуждения. С сумасшедшего ответственность снимается в силу неспособности контролировать свое поведение. Напротив, вся «неслыханная дерзость» действий Ставрогина в том и состоит,

что он показал себя «способным на всякий сумасшедший поступок в полном рассудке» [11, с. 48]. То обстоятельство, что герой действительно впоследствии впадает в буйство, есть лишь «счастливое» совпадение и не более того (счастливое, потому что избавляет потрясенных жителей города от мучительных поисков разумного объяснения случившихся событий). Поведение Ставрогина – это именно выходки «вне всяких условий и мер» [11, с. 47]. Это осознанная и умышленная трансгрессия норм морали и правил этикета: «Всё это было очень глупо, не говоря уже о безобразии – безобразии рассчитанном и умышленном, как казалось с первого взгляда, а стало быть, составлявшем умышленное, до последней степени наглое оскорбление всему нашему обществу» [11, с. 43].

На вышедшего из всех границ и переступившего все пределы Ставрогина пытаются найти управу: «Начали с того, что немедленно и единодушно исключили господина Ставрогина из числа членов клуба; затем порешили от лица всего клуба обратиться к губернатору и просить его немедленно (не дожидаясь, пока дело начнётся формально судом) обуздать вредного буяна, столичного «бретёра, вверенную ему административную властью, и тем оградить спокойствие всего порядочного круга нашего города от вредных посягновений». С злобною невинностью прибавляли при этом, что «может быть и на господина Ставрогина найдётся какой-нибудь закон» [11, с. 43]. Власть и закон – фундаментальные проявления сферы нравственности, которым общество стремится подчинить Ставрогина. Согласно Гегелю, «право состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли» [8, с. 89]. Свобода воли здесь подразумевает не произвол единичного лица, но признание и принятие власти и закона, свободное сочетание единичного со всеобщим. Свобода предполагает диалектическое отрицание единичного в направлении всеобщего. Ставрогин осуществляет трансгрессию именно этой сферы власти и закона: он реализует не нравственную свободу, но своеволие, одностороннее утверждение собственного абстрактного Я (Я, не связанное со всеобщим, является пустой абстракцией). Такую абстрактную свободу Гегель называл «свободой пустоты» («die Freiheit der Leere»), свободой, предполагающей «бегство от всякого содержания как ограничения» («die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke») [8, с. 70].

Таким образом, в основе сексуального разврата Ставрогина лежит разврат нравственный. Однако и это еще не все. В основе нравственного разврата лежит разврат метафизический или религиозный. В случае с таким человеком, как Ставрогин, нравственная развращенность имеет духовную природу, развращенность воли проистекает от развращенности ума. В романе герой предстает перед читателем уже в финальной стадии своего умственного пути. Это стадия полного интеллектуального выгорания, окончательного и безвозвратного разочарования во всех возможных содержаниях мысли. В тексте мы нигде не встречаем длинных и глубокомысленных рассуждений Николая Ставрогина, подобных знаменитым монологам Ивана Карамазова. Мироззрение Ставрогина может быть охарактеризовано как пассивный нигилизм – вид нигилизма, который, согласно классификации Ж. Делеза, «является предельным завершением реактивного нигилизма; его принцип – скорее пассивно угасать, чем быть ведомым

внешней силой» [10, с. 299]. Ставрогин уже не проповедует никаких идей, его позиция – ирония и скепсис по отношению к каким бы то ни было учениям, в том числе к тем, которые некогда были им самим продуманы. Однако в романе есть идейные последователи Ставрогина – те, кто были вдохновлены его мыслями и стали жертвами внушенных им идей. Воззрения Шатова, Кириллова и Петра Верховенского в полной мере обнаруживают глубину того блудомыслия, которому предавался в свое время Николай Ставрогин. Показательным моментом является уже то, что сам Ставрогин не был до конца убежден ни в одной из внушаемых им идей. Идеи для него – мысленные эксперименты, проба своей силы. Точно так же, как Ставрогин «пробовал разврат, но не любил разврата», пробует он и различные, взаимоисключающие воззрения, ни одному из них не отдавая своего сердца. Это – интеллектуальный блуд, донжуанство познания, с фатальной неизбежностью приводящее к умственной инфляции. В этом идейном разврате упрекает Ставрогина Шатов: «В Америке я лежал три месяца на соломе, рядом с одним... несчастным и узнал от него, что в то же самое время, когда вы насаждали в моём сердце Бога и родину, в то же самое время даже может быть в те же самые дни, вы отравили сердце этого несчастного, этого маньяка, Кириллова, ядом... Вы утверждали в нём ложь и клевету и довели разум его до иступления...» [11, с. 229].

И на содержательном уровне идеи Ставрогина представляют собой разврат – соращение с пути истины, искажение умственно лжеучением (по определению В. Даля). Шатову он внушает еретическую идею народа-богоносца, которую впоследствии сам же разоблачает в качестве ереси: «Не думаю, чтобы не изменили, – осторожно заметил Ставрогин; – вы пламенно приняли и пламенно переиначили, не замечая того. Уж одно то, что вы Бога низводите до простого атрибута народности...»

Он с усиленным и особливим вниманием начал вдруг следить за Шатовым, и не столько за словами его, сколько за ним самим.

– Низвожу Бога до атрибута народности? – вскричал Шатов, – напротив, народ возношу до Бога. Да и было ли когда-нибудь иначе? Народ – это тело Божие. Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов» [11, с. 232]. Интересно, что Ницше включил в своего «Антихриста» фрагмент, очень близкий по содержанию к высказываниям Шатова. В некоторых местах совпадения почти буквальны: «Пока народ верует в себя, у него – свой бог. В своем боге народ чтит условия, благодаря которым он на высоте, в нем он чтит свои доблести, – удовольствие от себя самого, чувство силы он переносит на существо, которое можно благодарить за это» [14, с. 121]. В тексте Ницше антирелигиозный элемент более откровенен: бог выступает здесь лишь проявлением воли к власти, творческой силы народа. Ослабевание этой силы приводит к выхолащиванию идеи бога. Шатов еще пытается убедить сам себя в том, что его воззрения не противоречат «истине», но Ставрогин открывает ему глаза: «Извольте, дру-

гимии, – сурово посмотрел на него Николай Всеволодович; – я хотел лишь узнать: веруете вы сами в Бога или нет?

– Я верую в Россию, я верую в её православие... Я верую в тело Христово... Я верую, что новое пришествие совершится в России... Я верую... – залепетал в иступлении Шатов.

– А в Бога? В Бога?

– Я... я буду веровать в Бога» [11, с. 234].

Вера в Бога у Шатова действительно подменена верой в Россию и ее народ. В той или иной степени это еретическое уклонение характерно для многих представителей русской религиозной философии, особенно в учениях славянофилов и у В.С. Соловьева.

Если Шатову Ставрогин внушил убеждения, граничащие с ересью, Кириллову он сообщил идеи богоборческого характера: «Если нет Бога, то я Бог» [11, с. 551]. Центральный пункт ставрогинского разврата – своеволие – в образе Кириллова получает свое крайнее метафизическое обоснование и приобретает гротескные черты. Если Ставрогин осуществляет утверждение своего Я в его абстрактной обособленности, то у Кириллова это Я обожествляется, ставится на место Бога. Самоубийство в данном случае является не бредовой идеей, но закономерным, логически выведенным исходом подобной метафизики. Обособленное Я, возведенное в Абсолют, – это по сути Ничто, небытие. Уничтожение самого себя в данной перспективе есть высший акт утверждения этого Ничто. Это нигилистическая метафизика, реактивный нигилизм в классификации Ж. Делеза: «Реактивный человек умерщвляет Бога, поскольку более не может выносить Его сострадания. Реактивный человек больше не терпит свидетеля, он хочет остаться наедине со своим триумфом и одними лишь своими силами. Он ставит себя на место Бога: он больше не ведает ценностей, превосходящих жизнь, но он знает лишь реактивную жизнь, которая довольствуется собой и притязает на эманацию (*sécréter*) собственных ценностей» [10, с. 300]. Близкие воззрения получают свое воплощение в таком радикальном направлении мысли, как «теология мертвого Бога» [1].

Наконец, Петр Верховенский представляет активный нигилизм в чистом виде. Разврат здесь становится принципом этики, политической программой и руководством к действию: «Слушайте, Ставрогин: горы сравнять – хорошая мысль, не смешная. Я за Шигалёва! Не надо образования, довольно науки! И без науки хватит материалу на тысячу лет, но надо устроиться послушанию. В мире одного только недостаёт, послушания. Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желание: мы пустим пьянство, сплетни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Всё к одному знаменателю, полное равенство» [11, с. 380]. И далее: «Но одно или два поколения разврата теперь необходимо; разврата неслыханного, подленького, когда человек обращается в гадкую, трусливую, жестокую, себялюбивую мразь – вот чего надо!» [11, с. 382]. В данной идеологии трансгрессия из стихийного порыва превращается в компонент системы рационального планирования переустройств-

ва общества и государства. Хаос, вызванный целенаправленным насаждением разврата, используется в качестве инструмента для утверждения нового порядка: «На вопрос: для чего было сделано столько убийств, скандалов и мерзостей? он с горячею торопливостью ответил, что «для систематического потрясения основ, для систематического разложения общества и всех начал; для того, чтобы всех обескуражить и изо всего сделать кашу, и распатавшееся таким образом общество, болезненное и раскисшее, циничское и неверующее, но с бесконечною жаждой какой-нибудь руководящей мысли и самосохранения – вдруг взять в свои руки, подняв знамя бунта и опираясь на целую сеть пятёрок, тем временем действовавших, вербовавших и изыскивавших практически все приёмы и все слабые места, за которые можно ухватиться» [11, с. 597]. Характерно финальное поведение одного из членов «пятерки» Верховенского: «Некоторое время он разыскивал Ставрогина и Петра Степановича и вдруг запил и стал развратничать безо всякой меры, как человек, совершенно потерявший всякий здравый смысл и понятие о своём положении. Его и арестовали в Петербурге где-то в доме терпимости и нетрезвого» [11, с. 599]. Разврат умственный и нравственный приводит к разврату физическому. Достоевский дает здесь гротескную формулировку: «развратничать безо всякой меры». Но возможно ли развратничать умеренно? Может ли у разврата быть мера? Выше мы уже отмечали, что безмерность и есть сущностная характеристика разврат. Разврат и представляет собой отсутствие меры. Поэтому безмерный разврат – это тавтология, но она не случайна: речь идет о безмерности, помноженной на саму себя, возведенной в квадрат.

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы. В художественной прозе Ф.М. Достоевского разврат представлен в первую очередь как феномен метафизического и религиозного характера. Разврат нравственный и сексуальный являются производными, вторичными феноменами. Сущность разврата состоит в абсолютизации конечного, одностороннего и относительного. Соответственно, истоки разврата следует усматривать в потери связи с трансцендентным измерением бытия. Разврат трансгрессивен, поскольку конституируется нарушением и отрицанием установленных границ. Отсюда основная черта любого разврата – безмерность.

### Литература

1. *Альтицер Т.* Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон+, 2010. 224 с.
2. *Балаклеец Н.А.* Метафизика власти в романе и. И. Лажечникова «Ледяной дом» // Сибирский филологический журнал. 2016. № 4. С. 49-60.
3. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Эксмо, 2015. 640 с.
4. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия», 1979. 320 с.
5. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. М.: Книжный Клуб Книговек, 2013. 565 с.

6. Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. 512 с.
7. Богданов Н.Н. Патография Николая Ставрогина // Вопросы литературы. 2009. № 1. С. 110-116.
8. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
9. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Том четвертый. СПб.: Гостиный двор, М: Кузнецкий мост, 1882. 712 с.
10. Делёз Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. 392 с.
11. Достоевский Ф.М. Бесы. М.: АСТ, Хаьков: Фолио, 1998. 608 с.
12. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Ценность и бытие. Харьков: Фолио, М.: АСТ, 2000. 862 с.
13. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культурная революция, 2007. 432 с.
14. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер. М.: Культурная революция, 2009. 408 с.
15. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии: Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений). СПб.: Алетейя, 2017. 442 с.
16. Фаритов В.Т. Философские аспекты творчества М.М. Бахтина: онтология трансгрессии // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 140-150.
17. Фаритов В.Т. Маргинальные феномены человеческого бытия: метафизика разврата // Международный журнал исследований культуры. 2020. № 1 (38). С. 154-165.
18. Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 630 с.

### **«Бесы» Достоевского и подноготная пандемии**

**Фатенков А.Н., Нижний Новгород**

д-р филос. наук, профессор кафедры  
отраслевой и прикладной социологии,

Национальный исследовательский Нижегородский  
государственный университет им. Н.И. Лобачевского

*Роман Ф.М. Достоевского «Бесы» – путеводитель по современной человеческой ситуации в мире. Пандемия – бизнес-проект и геноцид в интересах «золотого миллиарда». Эти два тезиса автор концептуально увязывает в данном тексте.*

*Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, «Бесы», «золотой миллиард», пандемия, бизнес-проект, геноцид, трансгуманизм.*



### Dostoevsky's "Demons" and the lowdown on the pandemic

*The novel of F.M. Dostoevsky "Demons" is a guidebook for modern human situation in the world. The pandemic is a business project and a genocide in the interests of "Golden billion". These two points are conceptually linked by the author in the text.*

*Keywords: F.M. Dostoevsky, "Demons", "Golden billion", pandemic, business project, genocide, transhumanism.*

Литература куда свободнее обращается со смыслами, нежели философия и наука (см.: [6]). Это позволяет автору художественно-поэтического текста – не без риска падения в манерный субъективизм, конечно – получать жизненную картину, которая остаётся недоступной для теоретиков-прогнозистов и которую сама жизнь, в поразительно совпадающих деталях, выдаёт много позднее.

У романа Ф.М. Достоевского «Бесы» противоречивая репутация. Его считали (и считают) – в зависимости от мировоззренческих предпочтений – и пасквилем на революционно-освободительное движение, и великим предостережением надвигающейся социально-политической катастрофы, кабалы пуще прежней. Перечитывая произведение сейчас, в разгул пандемии, с уверенностью осознаёшь, что оно о наших днях и что это не гротеск, а чуть ли не калька с текущего положения дел. Предвосхищённая, бесовщина трансгуманистической мировой закулисы (адаптировавшейся к формату постмодерна) и её доморощенной челяди (и «либеральной», и «патриотической» – роли устанавливает и распределяет один режиссёр) предстаёт со страниц книги практически в жанре репортажа с места событий. Разоблачается гигантских масштабов мошенничество в альянсе с геноцидом, подаваемые правящей псевдоэлитой в филантропической упаковке. Понимаю, что высказанная оценка кого-то шокирует, кого-то рассмешит, – принуждать к согласию с ней никого не собираюсь, но и отмалчиваться было бы зорно. Каждый живёт своим в меру совестливым умом. По крайней мере, в это хочется верить...

Итак, «Бесы». Оставив в стороне глубоко неординарных (с трагедией в душе) персонажей романа, вроде Кириллова, Ставрогина и Шатова, – пандемические бесы с оцифрованным рассудком на неординарность не тянут – будем держать в поле зрения фигуры иного сорта: маскарадно выразительные, с оскудевшей душой. Во-первых, естественно, Петра Верховенского. Изошрённый цинизм делает его, индивида небесталанного, непоправимо одномерным. По Достоевскому, он, буквально, «только аксессуар и обстановка действий другого лица», речь, понятно, о Ставрогине (см.: [2, с. 464]). Во-вторых, возьмём под прицел и двух типов (Шигалёва и Лямшина) из компании «у наших». Открывая одноимённую главу книги, ассоциативно всплывает в памяти название не так давно существовавшей у нас молодёжной организации сомнительного происхождения и с не менее сомнительными средствами и целями. И это не единственное

пересечение в сюжетных мелочах художественного текста и всамделишной новейшей истории. Верховенский, провоцируя любителей вотировать и испрашивать аффилиацию, толкая их на соучастие в убийстве (объявляемом политическим), подначивает сомневающегося, советуя тому эмигрировать, и непременно в тот город, в котором кладезь искусств и наук и который никогда не видел *никакой эпидемии*, так как человек с познаниями, а «нашист» без сомнения полагает себя таковым, смерти боится (см.: [1, с. 382]).

Вот вам конфигурация: где доминирует учёность – заразы нет, сплошь безболезненное существование. Но выстраивает-то её интриган – выстраивает с подвохом, с откровенной издёвкой. Проявив негатив, получим, стало быть, наверх нечто иное. И действительно, в известном биографическом труде Ф.И. Селезнёва читаем, что Достоевский, знакомясь с материалами судебного дела нечаевцев (прототипов романских «наших»), обнаружил поразившую его черту, угаданную им ещё в фигуре Раскольникова. У нечаевцев «стихия всеразрушительного “русского бунта” удивительным образом сочеталась... с казуистикой последних достижений научно-логического мышления, с философией позитивизма, с методом приложения математики к сфере социальной, нравственной...» [3, с. 377]. Бегущие впереди паровоза прогресса (и те, кто любой ценой рвутся к власти, и те, кто любой ценой пытаются удерживать и абсолютизировать власть), не церемонясь, подхлестывают неспешащих.

В XX столетии связка прогрессизма и катастрофизма стала очевидной – но опять-таки для поэтического мышления, не для сциентистов. «”Прогресс, который идёт вперёд” – это настоящая бездна... – резюмирует Л.-Ф. Селин (литератор и практикующий врач), негодуя на суматошность человека, на то, что тот вот-вот взвояет... – от преклонения перед точностью, прозрачностью, хронометром, весами» [4, с. 70, 110]. Нынешний век, с цифровизацией и транспарентностью, вызывает у натурального человека лишь ненависть и омерзение – не к жизни, разумеется, а к пресловутой «дополнительной» реальности, которая посредством своих адептов (с ними есть ещё надежда поквитаться) инновационно корёжит жизнь, соблазняя смертных техногенным бессмертием.

Вернёмся, однако, к временам Достоевского (не забывая о своём) и к его тексту. Два социальных, вернее асоциальных, проекта (от Шигалёва и от Лямшина) с дифференциацией людей на одну десятую и всех остальных. Вожделенная пропорция «золотого миллиарда», не иначе. Шигалёв, десять тетрадок исписал, отклоняет все прежние модели общества как утопические тем доводом, что их разработчики ничего не смыслили в естественной науке. Да, Платон не позитивист, в Венский кружок его не запишешь. Но переходы из сословия в сословие – пусть единичные и разбираемые в персональном порядке – допускал. А при шигалёвских-то точнейших расчётах какие могут быть переходы... «Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятими. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо (не посредством ли укола-панацеи? – *А.Ф.*) и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать («четырёхдневку», надо думать. –

А.Ф.)» [1, с. 379]. Хромой пересказчик, проштудировавший тетрадки, не преминул отметить прогрессивность средств для отнятия воли: они подпираются данными естествознания и весьма логичны. Ну чего ж ещё... У Лямшина всё гораздо проще: мешающиеся девять десятых взорвать, а «кучку людей образованных» оставить «жить-поживать по-учёному» [1, с. 380]. Тут без комментариев...

С Верховенским занятнее. Он, в принципе, за шигалёвский вариант. Ему, непосредственно дёргающему за поведенческие нити, махинатору-практику, важен не столько результат, сколько процесс, особенно его начало, запуск. С результатом можно промахнуться: «замочат в сортире» или погладят по голове полонием. А то ещё смешнее: бросят на растерзание вострепёнувшимся вдруг девяти десяткам. Бросят те, на кого он волей-неволей работает, в ком он нуждается, и кто в свою очередь до определённой поры нуждается в нём. Ставрогин, конечно, мараться, не станет, что ему этот полупомешанный... Но не все, кто «скрывается», таковы, кто-то и не побрезгует. Закулиса в подлости Верховенскому не уступит.

Пока же новое рабство не утвердилось – с набором цифр вместо имени, контролем на генетическом уровне и деспотией искусственного интеллекта, – пока маховик только раскручивается, Верховенский востребован. Он «при деле». К шигалёвским штучкам (шпионство, тотальная слежка и доносительство, в отдельных случаях клевета и убийство) добавляет свои. Он не просто знает, что к рабской покорности приходят через безвременье вседозволенности (которую кто-то отождествляет с полной свободой). Он знает и способен на практике запустить механизм такого перехода. Через смуту и смятение умов – не глупо, спору нет, и, вспоминая недавнее прошлое, исторически верифицируемо. Главный элемент в его схеме – мистификация, эксплуатация легенд. Вначале они инициируют брожение в обществе, а затем – и это их важнейшая функция – подталкивают уставших и отчаявшихся к заранее спланированному фатальному выбору, к западне. Когда ради хоть какого-то порядка отказываются от всех свобод и желаний. Когда соглашаются на то, что «необходимо лишь необходимое...» (см.: [1, с. 392]).

И у Верховенского, надо признать, получается – провоцировать и держать людей на крючке, в перманентном стрессовом состоянии. Маскарад с кровушкой – вот его поприще. Он ведь больше ничего не умеет. Ни строить (разве что «вертикаль» из «пятёрок», а скорее плести из них «сеть»). Ни лечить людей, ни обучать их ремеслу. Ни-че-го! В письме к издателю автор «Бесов», приоткрывая творческую завесу, уведомляет: этот его персонаж может вовсе не походить на своего прототипа (автора «Катехизиса революционера» и организатора «Народной расправы» С.Г. Нечаева): «К собственному моему удивлению это лицо выходит у меня лицом комическим» [2, с. 464]. Действительно, способностей к гнусной клоунаде у Верховенского-младшего не отнять. Он придумщик, и сверх того – «всесмеситель» виртуального и реального. Гений Достоевского выписал в нём фигуранта грядущего постмодерна. Самозванство, к которому Пётр Степанович старается склонить Ставрогина, в шаге от постмодернистских затей. Сделав кульбит, формула самозванства «Он есть, но никто не видел его» [1, с. 392],

оборачивается формулой постмодернистски толкуемого сущего: «Все видят его, но никто не в состоянии удостовериться, есть ли оно, наличествует ли вне кажимости». Предвосхищая постмодернистские атаки на бинаризм (об изъятии обеих установок в их стычке друг с другом см.: [5]), великий романист делает Верховенского убедительнее позитивистски рассудочного Шигалёва – но убедительнее в плане уничтожения человечности.

Тотальное притеснение вплоть до геноцида и спектакль вокруг всей этой мерзости – вот что несут людям верховенские. Немалая часть их концентрируется сегодня в верхах публичной политики и бизнес-сообщества. По указке, намёку или с молчаливого согласия закулисы они охотно развяжут биологическую войну, маскируя её под пандемию. Работая на стратегию «золотого миллиарда», они прикрываются любой идеологией и риторикой, включая разглагольствования о национальном суверенитете и чуть ли не об автаркии.

Поначалу, год-полтора назад, более вероятным, признаться, виделось естественное происхождение новомодного вируса. Общая ситуация представлялась такой: изнеженный цивилизованный человек – дохляк, и природа по-мальтузиански указала ему на это. Соображения были следующие. Яд и противоядие изготавливают обычно одновременно, и если бы заразу кто-то распространил намеренно, то он быстро обнаружил бы себя средством защиты, применённым для своих (сограждан, соплеменников, партнёров). А раз подобный лидер не проявился и вакцину (или то, что называют ею) предложили сразу несколько стран и корпораций, значит, вирус не рукотворный. Оставались, правда, уханьского окраса сомнения по поводу Китая, который мог взять паузу и, заметая следы, дожидаться продукции зарубежных эпидемиологов, с тем чтобы секвестрировать часть своего населения, прежде всего пенсионного возраста, и с внешне-неполитической выгодой для себя придать эпидемии глобальный характер. Не думаю, что отношение к пенсионерам в Поднебесной сейчас менее цинично и экономически расчётливо, чем в России, – верховенские и конфуцианство истолкуют под себя. Не сомневаюсь и в том, что к чужому населению государство без пяти минут гегемон относится сугубо прагматично. И всё же перевешивало убеждение в естественной причине массового заболевания. В откровенно преступный умысел политиков и дельцов и даже в халатность горе-естествоиспытателей верить не хотелось.

Однако по мере развития событий стала складываться в голове совершенно иная картина происходящего. Возникло и крепло стойкое ощущение нечистой игры со стороны властей предрежающих, причём многоаспектно нечистой. Запахло бесовщиной. С раскручиванием кампании по принудительной вакцинации запах сделался тошнотворным. Держа в уме унижительно низкий МРОТ и повышение пенсионного возраста, мысль о том, что российские верхи всерьёз беспокоятся о здоровье и благополучии трудящихся сограждан, отпадает моментально. И напротив, тривиальную корысть правящего слоя уже ничем не скрыть: там, оприходовав навар от пенсионной реформы, рьяно подсчитывают финансовый доход от выделения бюджетных денег в патронируемую фарминдустрию и прикидывают политические дивиденды от дополнительно конструируемой со-

циальной сегрегации (привитые – непривитые). «Разделяй и властвуй» – рецепт, проверенный временем... Но это не всё. Чувствовалось, что в новой картине чего-то недостаёт. Не до конца понятным оставалось, почему номенклатура, продвигая обязательную вакцинацию, дёргается сверх обычного. Перечитал том Достоевского – и всё встало на свои места. Можно было бы, конечно, догадаться и раньше, но конспирологическому аспекту социально-политической истории никогда не придавал решающего значения. Тут он, однако, – мастерством русского словесника – убедительно выказал свою значимость. Требовалось учесть лишь специфику постмодерна: не афишируемого не существует вовсе – кто-то из «серых кардиналов» теперь виднее видимого. И тогда стало ясно: в разыгрываемой комбинации участвует ещё один – отчасти теневой, отчасти подиумный – и притом главный игрок, который, исходя из своих целей, режиссирует шаги национальных и региональных «элит», этих верховенских со товарищи.

Любопытно, насколько историческая эмпирия отклонится от сюжетной линии романа. Разумеется, закулиса с покаянными листками, а-ля Ставрогин, к архиерею не пойдёт. Надеяться глупо. Остаются два конкретных вопроса. Один – до наивности детский: убьют или не убьют нынешнего «Шатова»? / ликвидируют или нет стратеги «золотого миллиарда» кого-то из публичных политиков за невыполнения плана по вакцинации? Другой вопрос звучит и решается по взрослому: найдёт ли человек в себе силы, для того чтобы предотвратить своё инновационное вырождение?

Несколько слов в завершение. Не о чтимой литературе. И не о политике – чёрт бы её побрал (и не исключено: ведь и вправду два сапога пара). Я о медицине и людях этой профессии. С огромным уважением отношусь к тем, кто, невзирая на явно неблагоприятные социальные обстоятельства, спасает жизни, лечит хвори и помогает вернуть здоровье. Допускаю, что многие из врачей, исходя из прошлых успехов эпидемиологии, искренне верят в благотворность вакцинации. Но давайте ещё раз подумаем вместе. Сегодняшний случай может выпасть из общего правила (пусть даже то безупречно). Если вирус искусственного происхождения, что весьма вероятно, то он вполне мог быть запрограммирован так, что любая вакцина прямо или косвенно подыгрывает, а не препятствует ему. Возможное естественное происхождение вируса количественно снижает, но не обнуляет вероятность его предельной изошрённости. (Природе не сравниться в алчности с отдельными своими особями, но и не избежать безразличия ко всем им.) И тогда во главу угла – как, впрочем, и всегда – разумно и совестливо следует поставить гиппократовское «Не навреди!». Не отказывать тем, кто решился на прививку, – вольному воля – и не давить на тех, кто решительно не собирается её делать. Если вакцина всё-таки защищает (и мои подозрения касательно неё напрасны), то привившимся нечего опасаться, противящиеся могут навредить только сами себе. И никто не ущемлён: ни те, кто доверился препарату, ни те, кто не доверяет и упрямится. Возможное исключение составят игнорирующие укол, но заставляющие укалываться других. Впрочем, этих хитрецов ничуть не жаль. Вменяемый человек, распоряжаясь собственным здоровьем по своему усмотрению, не пренебрегает здоровьем окружающих. В период обострения эпи-

демии он не возражает ни против ношения маски в общественных местах, ни против замера температуры. Но категорически против роли подопытного кролика. Социальная ответственность опирается на ответственность каждого перед самим собой, а та неотделима от индивидуальной свободы.

### Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Бесы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996. Т. 7. 848 с.
2. *Достоевский Ф.М.* М.Н. Каткову. 8 (20) октября 1870 // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. СПб.: Наука, 1988–1996. Т. 15. С. 463–465.
3. *Селезнёв Ф.И.* Достоевский. 5-е изд. М.: Молодая гвардия, 2007. 510 с.
4. *Селин Л.-Ф.* Попали в переделку / пер. с фр. М. Хрусталёва. М.: Опустошитель, 2020. 160 с.
5. *Фатенков А.Н.* В споре о человеческом уделе: феноменологический реализм против постмодернизма (полемический отклик на монографии В.А. Кутырёва) // *Философия и культура*. 2010. № 6 (30). С. 97–105.
6. *Фатенков А.Н.* Языки философии, литературы и науки в аспекте смысла // *Философские науки*. 2003. № 9. С. 50–69.

### Психологизм Ф.М. Достоевского в рассказе «Кроткая»

**Фозилзода Е.Н., Самара**  
аспирант кафедры философии,  
Самарский университет

*В статье рассматривается психологизм и психологические приемы Достоевского Ф.М. на примере рассказа «Кроткая». Сегодня особенно остро стоит проблема межличностных связей людей, поиск индивидом внутренней гармонии и спокойствия. Данная проблема отражена Достоевским в произведении «Кроткая». Делаются выводы на основе проведенного анализа рассказа.*

*Ключевые слова: психологическое повествование, внутренние процессы общества, рефлексия личности, рассказ «Кроткая», психологизм Достоевского.*

**Fozilzoda E.N., Samara**

### Psychologism F.M. Dostoevsky in the story “The Meek”

*The article examines the psychologism and psychological techniques of Dostoevsky F. M. on the example of the story "Meek". Today, the problem of people's interpersonal relationships is particularly acute. The individual's search for inner harmony and tranquility, the creation of relationships between individuals. This problem is reflected by Dostoevsky in the work "Meek". Conclusions are drawn based on the analysis of the story.*

*Keywords: psychological narration, internal processes of society, reflection of the individual, the story "Meek", Dostoevsky's psychologism.*

Фёдор Михайлович Достоевский – великий русский писатель, чьи произведения читают во всем мире. В этом году отмечают 200 лет творчеству гения. Основа его творений – это внутренний мир и душа отдельного человека. Достоевский по праву признан гением психологического повествования. Его главными героями являются люди со своими чувствами, эмоциями и жизненными перипетиями. Психологизму писателя присуще религиозная, философско-духовная черта: «... Без веры в свою душу и ее бессмертие бытие человека неестественно, невыносимо и невыносимо...» [1, с. 387].

Он раскрывает личность человека через трансцендентное начало, показывает проявление божественной истины через грехопадение индивида: «Бог вдунул в него дыхание жизни, но скверно, что грехами своими человек может опять обратиться в скота» [2, с. 85]. Писателю важно подвести читателя к осознанию метафизической концепции души, описать внутренние переживания героя через его монологи. Психологизм Достоевского заключается в том, что он доводит личность героя до предела чувств, до драмы, чтобы проявилась его сущность, основа души. О деталях внешнего образа, профессии Фёдор Михайлович почти ничего не пишет или делает небольшие пояснения, тем самым показывая, что главное заключается во внутреннем мире человека.

В произведениях Достоевского кроме психологизма присутствует антропологизм: «Психологизм – только одно из средств раскрытия персонажа. Главное для него (Достоевского) – концепция человека в целом, его место в мире, идея всей его жизни, его совесть, его цель» [5, с. 35]. Он не просто формировал образ человека через эмпирические переживания, а раскрывал метафизический мир личности, ее экзистенциальные кризисы. Достоевский, подробно описывая душевные страдания и терзания, побуждал читателя посмотреть внутрь себя, разглядеть хаос и найти в нем свой логос нравственности и компас морали. Но что помогало писателю создавать реалистичные образы героев? Почему Достоевский писал именно про людей и жизненные трагедии?

Ответ можно найти в его биографии. Фёдор Михайлович прожил жизнь полную лишений и душевных страданий. Он через произведения, героев, через текст раскрывал свою душу, разговаривал с миром: «А я мастер молча говорить, я всю жизнь мою проговорил молча и прожил сам с собою целые трагедии молча» [4, с. 21]. Достоевский родился в больнице для бедных, пережил много душевных трагедий, выстоял каторгу. Он узнал нищету, голод, страх, человеческие пороки и героизм. Все пережитое и увиденное развило в нем чувствительность к жизни, понимание самых глубоких тайн человеческой души: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» [3, с. 65]. Внутренняя напряженность мысли, острота слов и насыщенность событиями его произведений созвучна внутренним процессам общества, индивида в современном мире. Достоевский никогда не писал о спокойном течении жизни.

Его интересовали кризисы личности, общества, которые актуальны и в наше время. Произведения Достоевского – это мир размышлений и напряженных исканий ответов на вызовы судьбы, которые бросает жизнь людям. Это вселенная, в которой добро и зло существуют в одном человеке. Его герой ведет бой с самим собой, со своими бесами, пытается осмыслить внутренние противоречия и социальные обстоятельства, которые привели его к внутреннему конфликту.

Достоевский через своих героев пытается найти ответ на свой главный вопрос к жизни: обретение единства и гармонии человеком внутри себя. Этот вопрос актуален и в наше время. Сегодня особенно остро стоит проблема межличностных связей людей. Поиск индивидом внутренней гармонии и спокойствия, создание отношений между личностями. Данная проблема отражена Достоевским в произведении «Кроткая». Фантастический рассказ, как его сам назвал писатель, включен в сборник «Записки из мертвого дома». Сюжет произведения прост: ростовщик сжалился над девушкой сиротой и женился на ней. С одной стороны может показаться, что герой благодетель, но Достоевский проницательный психодиагност, и при помощи монолога героя, он раскрывает его тайну, что отравляет ему жизнь.

Главный герой, у которого нет ни имени, ни конкретного описания внешности, разговаривает сам с собой. Его терзают душевные муки в попытках оправдать себя и дать объяснение ситуации: «Он и оправдывает себя, и обвиняет ее, и пускается в посторонние разъяснения: тут и грубость мысли и сердца, тут и глубокое чувство» [4, с. 2]. Достоевский фантастичным считает сложившуюся ситуацию. Герой произносит монолог то, возвращаясь в прошлое, которое было всего пять минут назад, то размышляет об отложенном на потом будущем, которое не случилось и уже не случится. Размышления ростовщика о себе и самоубийстве жены раскрывают тайну, которую герой сам боялся себе открыть. Боль отверженного обществом человека переходит в экзистенциальный кризис личности, который и порождает того зверя внутри ростовщика, который мстит всему миру, обирая его до последней нитки: «Да, я мщу обществу» [4, с. 15].

Он живет одной идеей, которая и есть смысл его жизни: накопить большие средства и купить поместье в Крыму, чтобы раздавать милостыню бедным людям вокруг. Тем самым он пытается доказать обществу, миру, свое могущество, власть и получить признание и любовь, которых ему не хватает: «...Вы отвергли меня, вы, люди то есть, вы прогнали меня с презрительным молчанием. На мой страстный порыв к вам вы ответили мне обидой на всю мою жизнь. Теперь я, стало быть, вправе был оградиться от вас стеной....» [4, с. 27]. В момент, когда душевная агония довела его до предела к нему приходит сиротка шестнадцати лет заложить последние свои ценности. Ее кротость, ангелоподобная личность прельстили его израненную душу, и он решил создать себе друга: «Но, вводя ее в дом, я думал, что ввожу друга, мне же слишком был надобен друг. Но я видел ясно, что друга надо было приготовить, доделать и даже победить» [4, с. 54]. Он пытался создать друга по образу своему, а девушка не хотела быть таким же падшим человеком, которым она видела мужа. Но ее измена, в которой она видела урок для супруга и стала для нее дорогой в бездну: «Говорят, что стоящие



на высоте как бы тянутся сами к низу, в бездну» [4, с. 45]. Позже, увидев в муже не тирана, а израненного и побитого жизнью человека, такого же, как и она, Кроткая не смогла простить себя за омерзительный и поспешный поступок. Эти мысли привели ее к самоубийству.

В своем произведении Достоевский создает реалистичных людей со своими внутренними драмами, которые сформировались из-за психологических травм и тяжелых жизненных событий. Он показывает, что добро и зло не имеют четких границ, они сосуществуют в каждом человеке и проявляются, когда герой доходит до предела своей души. Рефлексия внутреннего мира человека через призму вины и стыда героев произведений – главная цель писателя.

### Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 15 томах. Дневник писателя за 1876 год, т. 13 [Электронный ресурс]. URL: <https://rvb.ru/dostoevski/toc.htm> (дата обращения 10.09.2021).

2. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30-ти томах, т. 29, кн. 2 [Электронный ресурс]. URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01006784940> (дата обращения 11.09.2021).

3. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30-ти томах, т. 27 [Электронный ресурс]. URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01006784940> (дата обращения 11.09.2021).

4. *Достоевский Ф.М.* Часть сборника «Записки из мертвого дома», рассказ «Кроткая» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litres.ru/> (дата посещения 09.09.2021).

5. *Кулешов В.И.* Жизнь и творчество Достоевского Ф.М. М.: Дет. лит., 1979. 35 с.

### Смерть Ф.М. Достоевского: экзистенциальный аспект

**Филатов Т.В., Самара**

д-р филос. наук, профессор кафедры философии,  
Самарский университет

*В статье рассматриваются обстоятельства смерти Ф.М. Достоевского, восприятие смерти писателем и его творческая эволюция после каторги, солдатчины и ссылки. Выдвигается тезис о типологической дуальности экзистирования писателя, характерного для большей части деятелей культуры Нового Времени.*

*Ключевые слова: Достоевский, смерть, экзистенциальная философия, творческая эволюция, христианство, свобода.*

### The death of F. M. Dostoevsky: an existential aspect

*The article examines the circumstances of the death of F. M. Dostoevsky, the writer's perception of death and his creative evolution after penal servitude, soldiering and exile. The thesis is put forward about the typological duality of the writer's existence, which is characteristic of most of the cultural figures of the New Time.*

*Keywords: Dostoevsky, death, existential philosophy, creative evolution, Christianity, freedom.*

В 2021 году исполняется не только 200 лет со дня рождения Фёдора Михайловича Достоевского, но и 140 лет со дня его смерти. При этом писатель не дожил всего лишь месяца до убийства народовольцами Александра II – события, которое стало одной из важнейших точек бифуркации предреволюционного периода российской истории. Известно, что на протяжении большей части своей жизни Достоевский страдал легочным заболеванием неясной этимологии, а также эпилепсией, которая, по мнению З. Фрейда, носила психогенный характер и объяснялась сложными взаимоотношениями с отцом. Последнее проявилось уже в юношеских припадках будущего писателя, когда он впадал в состояние, подобное летаргическому сну, внешне напоминающему смерть [17, с. 287]. Подобный вывод был сделан основоположником психоанализа на основании интерпретации текстов писателя, прежде всего, романа «Братья Карамазовы». Очевидно, что данный диагноз является, мягко говоря, сомнительным.

Следует также отметить, что в возрасте шестнадцати лет Достоевский пережил смерть матери, которая страдала туберкулезом и умерла от легочного кровотечения [5, с. 63], как впоследствии и сам писатель, до некоторой степени повторивший ее смерть. Спустя два года после этого события юноша переживает смерть отца, обстоятельства которой до конца были не ясны, хотя по заключению медицинской экспертизы он умер от инсульта («апоплексического удара») [13, с. 30]. Не удивительно, что в своем финальном романе Достоевский обращается именно к теме этой смерти, выстраивая криминальную версию соответствующих событий. Последнее позволяет провести определенную параллель между его духовным становлением и обстоятельствами духовной эволюции Кьеркегора, основополагающей темой философии которого становится тема отца, раскрытая им через историю Авраама, намеревавшегося принести в жертву Богу своего единственного сына [8].

Наконец, в 1849 году осужденный по делу петрашевцев Достоевский переживает гражданскую смерть [2, с. 683-736], которая включала в себя инсценировку смертной казни посредством расстрела, т.е. классическую «пограничную ситуацию», когда писатель в течение десяти минут ждал неминуемой смерти [9]. Именно этот эпизод его биографии позволяет некоторым исследователям провести определенную параллель между экзистенциальной философией двадцато-

го столетия, по большей части атеистической, и литературным творчеством Ф.М. Достоевского [10], в зрелые годы относившегося к атеизму подчеркнуто негативно.

Другая особенность жизненного пути писателя, которой обычно придается экзистенциальное значение, связана с вялотекущим легочным заболеванием, которое периодически обострялось на протяжении всей его жизни, а также с припадками эпилептического характера. Проблемы со здоровьем в момент их обострения естественным образом вызывали мысли о скорой и неотвратимой смерти, которая по непонятным для больного причинам все время откладывалась, что позволило ему дожить до 59 лет, уйдя из жизни на пике своей творческой деятельности, после завершения романа «Братья Карамазовы».

В данной связи представляется до некоторой степени странным, что смерть Ф.М. Достоевского стала полной неожиданностью не только для почитателей его литературного таланта, но и для близких к нему людей, включая жену, а также для него самого [16, с. 45]. Писатель вынашивал планы относительно будущих произведений, чего не стал бы делать человек, считающий себя обреченным. С другой стороны, медицинские обстоятельства смерти писателя далеко не однозначны [6, с. 79]. Исследователи-медики указывают на круг заболеваний – от туберкулеза до рака легкого, но симптоматика болезни Достоевского не позволяет однозначно указать сегодня ни на одно из них.

Все началось с фатального падения ручки, извлекая которую писатель подвинул этажерку [5, с. 63]. По-видимому, усилие по передвижению тяжелого предмета вызвало носовое кровотечение, на которое он не обратил должного внимания, но затем его состояние стремительно ухудшилось, и началось горловое кровотечение, завершившееся смертью. Таким образом, смерть писателя была в значительной степени внезапной, что объясняется особенностями его заболевания, которое нельзя отнести к такому экзистенциальному феномену как «болезнь к смерти» [7], описанная С. Кьеркегором, который сам, как впоследствии Достоевский, внезапно умер в 42 года, упав на улице и более не придя в себя.

По нашему мнению, только «болезнь к смерти» сопряжена «пограничной ситуацией», что связано с разрушением привычного для человека существования, когда его экзистенциальный проект на какое-то время перестает осуществляться, приходя в ветхость и запустение, либо необратимо рушится, будучи не реализованным в абсолютном смысле. Первая – временная – ситуация описана А. Камю в романе «Чума» [4], вторая – абсолютная – в повести В.А. Солоухина «Приговор» [15]. Последнему диагностировали онкологическое заболевание, однако, благодаря современной медицине он получил еще 23 года жизни, прежде чем болезнь вернулась и победила окончательно.

Внезапная смерть не осознается индивидом отчетливо, в лучшем случае его мучат ее предчувствия, в той или иной степени отчетливые, которые, однако, могут продолжаться десятилетиями. Таким образом, в жизни Достоевского «пограничной ситуацией» являлась только его гражданская смерть с имитацией исполнения смертного приговора, которая разрушила его экзистенциальный проект самореализации в литературном творчестве, но не в абсолютном, а в относи-

тельном смысле, потому что имитация казни позволила ему спустя многие годы ценой значительных усилий вернуться к исполнению своего жизненного предназначения. Что же касается болезни, в конечном итоге убившей писателя, то за долгие годы он постепенно сжился с ней, периодически отправляясь на воды, а также консультируясь со столичными врачами.

При этом политическая эволюция Достоевского осуществлялась в привычном для большинства людей направлении: от юношеского революционного максимализма, увлечение которым завершилось экзистенциальной катастрофой, каторгой и солдатчиной, к здоровому консерватизму зрелости. В пользу данного тезиса свидетельствуют не только дневники писателя, но и его тесное общение с обер-прокурором Святейшего Синода К.Н. Победоносцевым, а также его стремление войти в придворные круги, в которых он закрепился еще в 70-е годы [3].

Иначе говоря, молодой человек, которого переполняют жизненные силы, более того, не просто талантливый, но уверенный в своем таланте, как правило, стремится изменить окружающий мир, несовершенство, жестокость и несправедливость которого для него очевидны, в соответствии со своими представлениями о социальном идеале. Однако на фоне необратимого старения, перманентного ухудшения здоровья, утраты жизненных сил он минимизирует свой экзистенциальный проект, пытаясь интегрироваться в тот несовершенный мир, который он, будучи юным, тотально отрицал. И Достоевский, по нашему мнению, не представляет собой исключения из данного правила, хотя подобные исключения имеются, в т.ч. среди великих писателей, например, Виктор Гюго, юношеские политические взгляды которого были консервативно-монархическими, но по ходу жизни он непрерывно эволюционировал в сторону все более крайних социалистических убеждений [11].

Аналогичным образом, т.е. в наиболее вероятном направлении, протекала и эволюция писателя в плане истолкования вопроса о смысле бытия, который, согласно М. Хайдеггеру, в Новое время должен быть поставлен заново [18, с. 1]. Большая часть людей, старея, на каком-то этапе начинает обращаться к традиционным для соответствующего социума религиозным верованиям, и Достоевский здесь не представляет исключения. Например, Л.А. Силина вполне справедливо указывает, что «увеличивающееся тяготение к христианоцентризму вносило новую тенденцию в формирование и развитие творческого мышления Достоевского. Без учета этого процесса не только отдельные произведения, но и всё творчество писателя не может быть верно осмыслено» [14, с. 41].

Показательно, что в советский период отечественные исследователи, в соответствии с господствовавшей тогда коммунистической идеологией, пытались интерпретировать творчество писателя в атеистическом ключе, выискивая в его текстах элементы богоборчества и неверия [1, с. 249]. Сегодня, на наш взгляд, возобладала противоположная тенденция, когда из писателя лепят образ аналога православного святого, несмотря на его увлечение карточной игрой и внебрачными отношениями, причем, все эти явные прегрешения относятся к периоду его жизни после каторги и ссылки. Сказанное позволяет предположить типологический характер религиозности Достоевского, когда стареющие люди, движи-

мые страхом неотвратно приближающейся смерти, не могут смириться с собственным исчезновением, предполагая продолжение своего существования вечно, даже после физической смерти тела.

Действительно, уходящему из жизни человеку трудно расстаться навсегда с тем миром, который он построил в ходе этой жизни ценой невероятных усилий, что подталкивает его к убеждению о продолжении привычного экзистирования после физической смерти, только в принципиально иных онтологических условиях. Вместе с тем, будучи типической, экзистенциальная установка стареющего Достоевского, прошедшего путь от социализма Петрашевского до православной религиозности Победоносцева, имеет свою специфику. Хроническая болезнь, которая тянулась десятилетиями, отравляла существование писателя, что инициировало его обращение к первоначальной версии христианства, согласно которой настоящая жизнь ожидает нас только после смерти, в Царствии Небесном, тогда как земное существование есть всего лишь приготовление к будущей вечной жизни.

Иначе говоря, мучительную земную жизнь следует перетерпеть, подобно картеге, чтобы в награду получить счастливое вечное существование на небесах. Те же, кто подобно Петрашевскому, пытается улучшить условия нашей жизни на земле, чудовищно заблуждаются, потому что в условиях тюрьмы человек не может обрести истинного счастья, как ее ни облагораживай.

М.А. Монин обращает внимание на различие в интерпретации смерти у Достоевского и Толстого. Если последний описывает смерть преимущественно с позиции умирающего, т.е. смерть для него переживается героями исключительно как своя, то в романах Достоевского речь неизменно идет о смерти другого [12, с. 135]. И это не случайно. Страх смерти, терзавший юного Достоевского, только усилившийся после имитации его казни, преодолевается восприятием смерти посредством ее подсознательного переноса исключительно на других, что превращает смерть в катастрофическое событие моей жизни, но не фатальное для меня, поскольку в ней отсутствует необратимость, следовательно, в моем экзистенциальном проекте всегда можно что-то подправить, подобно тому как ветхозаветный Бог, умертвивший всех детей Иова, испытывая крепость его веры, впоследствии позволил ему родить новых детей.

Суммируем сказанное. Пережив опыт гражданской смерти, т.е. классическую «пограничную ситуацию», Достоевский все свои последующие годы восстанавливал, а затем строил свою «гражданскую жизнь», что и обусловило его политическую эволюцию от дружбы с Петрашевским к дружбе с Победоносцевым. При этом с его личностью происходит характерная для Нового Времени трансформация: когда практически полная свобода творца в сфере чистой духовности прекрасно уживается с его практически полной несвободой в сфере реальной социальности. Некоторые из подобных творцов пытались восстановить целостность своего экзистирования на манер античных философов, для большей части которых их образ жизни совпадал с их образом мысли. Последнее, однако, приводило лишь к чудачествам по типу крестьянского образа жизни графа Толстого или к откровенному безумию по типу Ницше. Большая же часть «властителей дум» того времени вела жизнь вполне добропорядочных граждан с ее мелкими заботами, склоками и прегрешениями.

Применительно к теме настоящего исследования необходимо разграничить две ипостаси Достоевского – гениального писателя, создающего произведения, обеспечившие ему место в истории мировой литературы, и маленького человека, пытающегося ценой огромных усилий «как-то устроиться», адаптироваться к личной социальной реальности своего времени вместо того, чтобы героически бороться за ее революционное преобразование.

### Литература

1. *Боровски М.* Творчество Ф.М. Достоевского и современный атеизм – морально-этический аспект // Достоевский и современность. 2016. Т. 30. № 30. С. 248-257.
2. *Гроссман Л.* Гражданская смерть Ф.М. Достоевского // Литературное наследство. 1935. Т. 22. С. 683-736.
3. *Гроссман Л.* Достоевский и правительственные круги 1870-х годов // Литературное наследство. 1934. Т. 15. С. 83-120.
4. *Камю А.* Чума. М.: АСТ, 2020. 384 с.
5. *Кобылянский В.И.* О причине смерти Ф.М. Достоевского. Часть 1 // Клиническая медицина. 2014. Т. 92. № 1. С. 62-66.
6. *Кобылянский В.И.* О причине смерти Ф.М. Достоевского. Часть 2 // Клиническая медицина. 2014. Т. 92. № 2. С. 74-80.
7. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2012. 157 с.
8. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Академический проект, 2020. 154 с.
9. *Лесевицкий А.В.* Ф.М. Достоевский и метафизика «пограничной ситуации» // Гуманитарные научные исследования. 2013. № 11 (27). [Электронный ресурс]. URL: <https://human.snauka.ru/2013/11/3674> (дата обращения 12.09.2021).
10. *Лесевицкий А.В.* Конфликт индивидуального и социального в экзистенциальной философии Ф.М. Достоевского. Пермь: ОТ и ДО, 2011. 191 с.
11. *Макашева К.Н.* Эволюция идейно-политических взглядов Виктора Гюго. Автореф. дисс. ... канд. полит. наук. Алматы, 1993. 28 с.
12. *Монин М.А.* Анархизм Достоевского // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 128-139.
13. *Прохоров Г.С.* Смерть Михаила Андреевича Достоевского в судебно-медицинских документах // Известный Достоевский. 2015. № 1. С. 26-37.
14. *Силина Л.А.* Смерть как жизнеутверждающий феномен бытия в романном дискурсе Ф.М. Достоевского // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 12-2 (66). С. 40-42.
15. *Солоухин В.А.* Приговор // Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. Рассказы. Приговор: Повесть. М.: Художественная литература, 1984. С. 431-525.
16. *Фокин П.Е.* Телеграммы разных лиц к А.Г. Достоевской с соболезнованиями в связи со смертью Ф.М. Достоевского (из рукописного фонда Государственного музея истории российской литературы им. В.И. Даля) // Известный Достоевский. 2018. Т. 5. № 2. С. 45-68.
17. *Фрейд З.* Достоевский и отцеубийство // Художник и фантазирование (сборник работ) М.: Республика, 1995. С. 285-294.
18. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: AD MARGINEM, 1997. 452 с.

Раздел 3.  
СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ БУЛГАКОВ  
И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

**Теологические основания интуитивного познания как превращенной формы метафизики<sup>16</sup>**

**Бахметьев А.Э., Самара**  
канд. филос. наук

*В статье рассматриваются теологические основания интуиции как превращенной формы метафизики. Показана три раздела метафизики, в рамках которых локализуется интуиция. Определена роль и место интуиции в процессе познания. Посредство системного синтеза онтологии и гносеологии выделены четыре типа интуиции и определены онтогносеологические границы интуитивного познания. Сделаны выводы о содержательной важности интуиции в рамках метафизического формата обобщения.*

*Ключевые слова: интуиция, онтология, гносеология, теология, метафизика, бытие, познание, Бог.*

**Bakhmetiev A.E., Samara**

**Theological Foundations of Intuitive Cognition as a Transformed Form of Metaphysics**

*The article examines the theological foundations of intuition as a transformed form of metaphysics. Shows three sections of metaphysics, within which intuition is localized. The role and place of intuition in the process of cognition is determined. Through the systemic synthesis of ontology and epistemology, four types of intuition are identified and the ontognoseological boundaries of intuitive cognition are determined. Conclusions are made about the meaningful importance of intuition in the framework of the metaphysical format of generalization.*

*Keywords: intuition, ontology, epistemology, theology, metaphysics, being, cognition, God.*

Интегративная миссия интуиции в процессе познания обнаруживается в метафизике, обеспечивающей системный консенсус методов и результатов познания перед лицом притязаний чистого разума. Представляя собой теоретическую компенсацию по отношению к познанной действительности, системный консенсус метафизики предстаёт в виде дефензивной очевидности, несоизмери-

---

<sup>16</sup> Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ».

мой с характером притязаний носителя метафизической потребности. Задача состоит в том, чтобы раскрыть внутреннюю неизбежность системной инфляции метафизики как продукта рефлектирующего мышления, что делает востребованным обращение к методологической синхронии при реконструкции функциональных ограничений, налагаемых на метафизические дисциплины. Понимание метафизики как превращённой формы интуиции требует выявления сущностных понятийных aberrаций, имеющих место в системообразующих обобщениях метафизики, вступающих в противоречие с декларативными дистинкциями составляющих её дисциплин.

Метафизика предстает одним из фундирующих разделов философии. Множество мыслителей в истории философии давали своё понимание метафизики, имплицитным элементом которой является интуиция. Метафизика рассматривает сверхопытные начала и законы бытия *ingenere*, Х. Вольф предложил исчерпывающее деление метафизики на три системных раздела: 1) рациональная психология, 2) рациональная космология и 3) естественная теология. Эти дистинкции возникли в русле догматической лейбнице-вольфовской метафизики. Кант сыграл роковую роль в судьбе догматической метафизики. Важной задачей он считал изменить метод метафизики и её применение. Результатом кантовской критики стало отрицание возможности метафизики как науки.

Метафизика пытается ответить на вопросы, которые возникают в нашем опыте, именно благодаря этому она и существует. Говоря о метафизике, И.Д. Левин утверждал: «единственная возможность разумного (то есть основанного не только на вере) обоснования тех «ценностей» (о которых так много говорят, не задумываясь о возможности их обоснования), на которых держится вся культура и всякая культура» [5, с. 136]. Именно в этом моменте Левин подчеркивает ограниченность науки, а также узость её методов и установок. Это связано с разностью измерения, в котором находится наука. Наука попросту не может обосновать те ценности, которые способна разъяснить метафизика. У метафизики существует свой метод и своя задача. Методом метафизики является употребление языка символов, а в основе этого метода лежит нестрогое размышление.

Три раздела метафизики связаны с интуитивным познанием, но в каждом из разделов она выступает в разном качестве. «*Consensusomnium*» (общечеловеческое согласие) свидетельствует, что мир, как предмет рациональной космологии, предстаёт как тело, душа, как элемент рациональной психологии, – как психический процесс, а Бог, как ключевой момент естественной теологии, – как дух.

Интуиция, имплицитно содержащаяся в метафизике, есть онтогносеологическая форма схватывания существующего в сфере наличного (*Dasein*) и специфичного (*Sosein*) бытия. Посредством единства онтологии и гносеологии, а также, руководствуясь законом достаточного основания (четыре типа истинности), интуиция разделяется на четыре типа: 1) «Интуиция созерцания», 2) «Интуиция идеи», 3) «Интуиция опыта» и 4) «Интуиция предположения».

Принципы метафизики заложены в «Интуиции созерцания», которая осуществляется через металогический тип истинности. Деление метафизики на части или же разделы присутствует в «Интуиции идеи», которая осуществляется



через логический тип истинности. Соотношение метафизики с опытом наблюдается в «Интуиции опыта», которая осуществляется через эмпирический тип истинности. Значимость знаний в трансцендентальном смысле присутствует в «Интуиции предположения».

Метафизика имплицитно включает в себя интуитивные моменты, которые выражаются в познании трёх ключевых особенностей, составляющих базис метафизики, таких как: 1) мир, 2) душа и 3) Бог. Стоит отметить, что мир позиционируется как вещь, душа – как процесс, а Бог – как состояние. В метафизике интуиция присутствует в превращенной форме. Превращенная форма является продуктом метаморфоза отношений, которые происходят внутри системы, то есть на каком-то определённом уровне. Это превращение выражено в дискурсивном мышлении в актах рефлексии, но сама превращённая форма в её статусе обладает для мышления интуитивной очевидностью. Свой локус интуиция имеет и в естественной теологии. Интуиция выступает в теологии как созерцательный механизм, устремленный на трансцендентное, а именно на Бога. Вольф пишет, что «Бог есть самостоятельная сущность, в которой следует искать основание действительности мира и душ, и его следует отличать как от души людей, так и от мира»[3, с. 327]. Отечественный философ С.Н. Булгаков: «Бог есть Трансцендентное. Он премирен или сверхмирн. Он есть единственное и подлинное Не-я; поскольку же я (фихтевское) включает в себя все, весь мир, Он есть и Не-мир» [2, с. 41]. Таким образом, в целом Бог выступает как самостоятельное и необходимое существо, а всё остальное является его творениями, его производными. Необходимо указать, что в каждом типе истинности в процессе интуитивного схватывания Бог неинвариантен.

Кант понимает под естественной теологией учения о Боге, как о безусловной причине всех явлений. Главное отличие системы Канта от концепции Вольфа заключается в том, что естественная теология, по мнению Канта, в принципе недоказуема, так как она изучает Бога или божественную сущность. Бог не является чем-то субъективным и составляющим вещь, как это было у Вольфа. По мысли Канта, Бог может быть представлен, исключительно как идеал, который измыслен чистым разумом. Теология пытается доказать бытие Бога, она видит Бога, как реальный объект. Трансцендентальный идеал есть некая идея и представление разума о Боге. В естественной теологии Кант выделяет три доказательства бытия Бога: 1) онтологическое 2) космологическое и 3) телеологическое.

В онтологическом доказательстве отправной точкой является понятие о Боге как абсолютном существе, которое включает в себя все совершенства, а также реальность, то есть он включает в себя существование и бытие. Если мы представим эту реальность, если мы представим Бога, который не имеет реального бытия, то это ведет к противоречию. Космологическое доказательство сводится к онтологическому. Это осуществляется посредством тривиальных софизмов. Телеологическое доказательство основано на представлениях о целесообразности в устройстве и структуре мира. В телеологическом доказательстве основой служит мысль о случайности и спонтанности мира. Будучи по своей структуре

логически-непротиворечивыми, перечисленные доказательства не могут быть согласованы между собой. Этот отрицательный результат приводит к идеалистическому позиционированию Бога как идеала, из которого на разных основаниях вычитается квалифицированное реальное содержание. Из области сущего Бог вытесняется в область должного, следствием чего становится пресловутый «моральный аргумент», являющий собой филистерский парафраз пиетистского ханжества.

1. В металогической истинности Бог предстает как «*conguit*», говоря иначе, как согласованность. В Боге все предикаты устроены на основе согласованности, экспонирующей принцип тождества как дефинитив. На память приходит концепция Николая Кузанского, в которой интуиция предстает как озарение, а сам Бог – как «неинное», составляющее «дефиницию всех дефиниций». Интуиция позволяет постигнуть совпадение противоположностей, которые свернуты в Боге. Интуиция предстает своеобразной точкой, в которой всё заключено. «Интуиция созерцания» познает вещи через внутреннее чувство, тем самым необходимо единство познаваемых субъектом вещей. В металогической истинности момент интуиции задан оппозицией интуибельности и стигматичности как ипостазированное тождество.

2. В логическом типе истинности Бог предстает как рассудочное правило тождества. Интуиция выступает как интеллигибельное познание, она устремлена на внечувственное восприятие действительности. Данное понимание интуиции раскрывается в концепции Фомы Аквинского, где возникает оппозиция разума и интуиции, но стоит отметить, что разум и интуиция соперничать не смогут, так как у них разные объекты познания. Посредством разума мы можем познавать материальные объекты. Через разум, в понимании Фомы Аквинского, можно созерцать отдельные свойства вещи, но интуиция улавливает связи между явлениями. Бытие Бога может быть доказано разумом. Следовательно, возникают пять доказательств бытия божия: 1) Через начало движения; 2) Через производящую причину; 3) Через необходимость; 4) От степеней бытия; 5) Через целевую причину. Аквинат видит в перипатетической физике «естественных мест» индуцирующую модель теологии «неподвижного Перводвигателя». Эта модель имеет в аутентичном контексте античной мысли исключительно имманентное употребление, тогда как он искусственно конструирует случаи её трансцендентно-креационистского узуса. Порядок перечисления доказательств возводит эту фальсификацию в ранг логической нормы, что выражается в намерении «положить некоторую первичную производящую причину» [8], от наличия которого он произвольно умозаключает к его исполнимости. Интуиция, говоря иначе божественное озарение, есть способность непосредственно видеть в этом истину. Вера является источником интуиции. Интуиция, по мнению Фомы Аквинского, даёт блаженство, так как познающий субъект находится в единстве с Богом. Через интуицию возникает слияние души человека и божественной души. Следовательно, в логическом типе истинности осуществляется «Интуиция идеи», основанием данного типа истинности служит другое суждение, истинность которого является формальной или логической. «Интуиция идеи» образуется через интуи-

тивность и конспективность, так как мы представляем целостный объект, но в отношении с другими объектами. Предмет здесь сам по себе не умопостигаем и открыт разуму посредством знака.

3. В эмпирической истинности Бог предстает как состояние. На память приходит концепция итальянского схоласта Бонавентуры, в которой интуиция рассматривается, как стремление к божественному созерцанию и озарению. Существует, по мнению Бонавентуры, три уровня познания: 1) чувственное познание; 2) знание или наука (*scientia*); 3) мудрость (*sapientia*). Чувственное познание основано на чувствах, знание – на интеллекте и разуме, а мудрость – на озарении, то есть на интуиции. Мудрость или же, как называет её Бонавентура, «коинтуиция» является адекватным, полным и целостным познанием, позволяющим постичь «превосходящую и универсальнейшую причину сущности всего мироздания» [1, с. 135]. Понятие же причины предполагает наличие эмпирического узуса. Важное место для понимания интуиции как озарению занимают концепции С.Л. Франка и Н.О. Лосского. Концепцию С.Л. Франка можно рассматривать как пограничный случай рациональности, как классической, так и неклассической. Франк пытался выявить онтологические условия, при которых возможна интуиция. По мнению С.Л. Франка, возможность интуиции заключается в том, что каждый предмет находится в контакте с познающим субъектом до познания этого предмета. Логическое познание возможно лишь в том случае, если основывается на металогическом интуитивном познании. Интуиция является абсолютным единством. Важно не созерцать объект, а им жить, тем самым сходит на нет противостояние между объектом и субъектом. С.Л. Франк подчеркивает творческий характер интуиции, говоря об её синтезе с трансцендированием, без которого невозможно познание Абсолюта. Различая два вида трансцендирования (выхождение за пределы предметного мира, здесь человек устремлен овладеть предметом своего исследования, и вхождение в глубину бытия), С.Л. Франк тем самым подчеркивает непостижимость реального мира. Но, все же говоря о двух видах трансцендирования, С.Л. Франк говорит о том, что интуиция, находясь в единстве с ними, делает истинным само предметное знание. И благодаря трансцендированию, интуиция обеспечивает выход сознания за собственные пределы, только через интуицию мы понимаем смысл предмета и его единство с предметным миром. С.Л. Франк пишет: «Пережить, прочувствовать что-либо – значит, познать объект изнутри в силу своей объединенности с ним в общей жизни» [9, с. 593]. Интуиция делает предметное бытие включённым в жизнь человека, тем самым посредством интуиции как переживания, посредством трансцендирования мир становится живым. Интуиция, по мнению Н.О. Лосского, есть способность «непосредственного созерцания предметов в подлиннике» [6]. Интуиция является живым знанием и переживанием, так как без жизни и переживания интуиция невозможна. Н.О. Лосский выделяет три вида интуиции: 1) чувственная, 2) интеллектуальная и 3) мистическая. Но чувственные особенности важны в интеллектуальной интуиции, так как чувственные качества трансубъективны, проходящие вне сознания познающего субъекта. В процессе мышления субъект не создает эти качества, а находит их с помощью интеллектуальной интуиции.

Общий момент первых двух видов интуиции заключается в том, что они устремлены на познание бытия, а именно одна на конкретно-идеальное, а другая на отвлечённо-идеальное бытие. Мистическая интуиция, по Н.О. Лосскому, устремляет свой взгляд на идеальное и трансцендентное, в то время, как чувственная и интеллектуальная интуиции нацелены на бытие. «Интуиция опыта» образуется через интуитивность и стигматичность, так как, какой-то конкретный объект удаётся имажинировать, не касаясь его связей с другими объектами, устремить свой взор, исключительно на этот объект. Понятия строятся как того требует созерцательное представление.

4. В трансцендентальной истинности Бог предстает как открытая реальность духовного состояния. Интуиция в данном типе обладает духовной силой. Данную мысль раскрывал в своей концепции выдающийся арабский мыслитель Ибн-Сина (Авиценна). Авиценна пишет: «Интуиция – это ложные посылки, но имеющие большую силу в душе, так что вначале даже невозможно сомневаться в них» [6]. Хотя интуиции недоступно что-то неоощаемое, но всё-таки интуиция пытается познать неоощаемое. Таким образом, интуиция даёт толчок к божественному созерцанию. На память приходит интерпретация Бога немецкого мыслителя Л. Фейербаха, который интерпретировал Бога как *statusquo* всех религиозных предикатов, заимствованных из человеческой сущности. Человек сам наделяет этими предикатами Бога. Стоит отметить, что Бог как *statusquo* должен являться субъектом. Фейербах пишет, что «Для тебя бог существует, он – существо, по тому же самому, почему ты считаешь его мудрым, блаженным, добрым» [7]. Бог не является творцом, он является творением человеческого разума. В Боге зашифрованы человеческие качества и свойства. В данном типе истинности основанием является синтетическое суждение *a priori*, основанное не только на опыте, но и на условиях его возможности, которые заложены в субъекте. «Интуиция предположения» образуется через интуитивность и конспективность.

Из сказанного становится очевидным, что теология предполагает интуитивное познание. Интуиция в естественной теологии выступает как озарение, которые возникает в познающем. Интуиция позволяет созерцать божественную сущность, посредством интуиции возможно приближение к идеальному. Таким образом, интуиция является *suigeneris* связью идеального и реального бытия.

### Литература

1. *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1993. 189 с.
2. *Булгаков С.Н.* Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1. Свет вечерний. М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. 416 с.
3. *Вольф Х.* Христиан Вольф и философия в России. СПб.: РХГИ, 2001. 400 с.
4. *Ибн-Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. 552 с.
5. *Левин И.Д.* Сочинения. Том I. М.: Радикс, 1994. 408 с.

6. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. URL: [http://libes.ru/348934.read?page=2#ТОС\\_idp2031888](http://libes.ru/348934.read?page=2#ТОС_idp2031888) (дата обращения: 09.09.2021).

7. Фейербах Л. Сущность христианства. URL: [http://socialistica.lenin.ru/txt/f/feuerbach\\_1.htm](http://socialistica.lenin.ru/txt/f/feuerbach_1.htm) (дата обращения: 09.09.2021).

8. Фома Аквинский. Сумма теологии. (отрывки). URL: [http://old.thirdmill.org/files/russian/23202~2\\_19\\_00\\_10-41-59\\_PM~SummaTheologia.doc.pdf](http://old.thirdmill.org/files/russian/23202~2_19_00_10-41-59_PM~SummaTheologia.doc.pdf) (дата обращения: 08.09.2021).

9. Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 417-632.

## **Государственность и русская интеллигенция: эпистемологический подход С.Н. Булгакова**

**Воробьева С.В., Минск**

канд. филос. наук,  
доцент кафедры философии культуры,  
Белорусский государственный университет

**Сайганова В.С., Минск**

канд. филос. наук,  
зав.кафедрой философии культуры,  
Белорусский государственный университет

*В статье раскрывается эпистемологический подход С.Н. Булгакова к решению проблемы корреляции государственности и русской интеллигенции. Тема государственности представлена в ракурсе доминирования естественного права, основы которого составляют христианские идеи свободы, равенства и справедливости, над правом позитивным, направленным против греховной природы человека. Деятельность русской интеллигенции анализируется с позиции особенностей ее эпистемологии, которая сформировалась под влиянием радикального просветительства, ставшего основной причиной затруднений в обновлении государственности. Данная причина раскрыта в контексте противоположности «интеллигентского героизма» и «христианского подвижничества», выявленного и обоснованного С.Н. Булгаковым. «Христианское подвижничество» русской интеллигенции должно выступать коррелятом устройства государственности на принципах христианства. Эпистемологические схемы такого подвижничества опосредованы целью, направленной не на преобразование социальной среды, а на преобразование себя.*

*Ключевые слова: государственность; естественное право; позитивное право; эпистемология русской интеллигенции; просветительство; интеллигентский героизм; христианское подвижничество; С.Н. Булгаков.*

**Statehood and the Russian intelligentsia: the epistemological approach of S.N. Bulgakov**

*The report reveals the epistemological approach of S.N. Bulgakov to solving the problem of correlation between statehood and the Russian intelligentsia. The topic of statehood is presented from the perspective of the dominance of natural law, the foundations of which are the Christian ideas of freedom, equality and justice, over positive law, directed against the sinful nature of man. The activity of the Russian intelligentsia is analyzed from the standpoint of the peculiarities of its epistemology, which was formed under the influence of radical enlightenment, which became the main reason for the difficulties in the renewal of statehood. This reason is revealed in the context of the opposition of "intellectual heroism" and "Christian asceticism" identified and substantiated by S.N. Bulgakov. The "Christian asceticism" of the Russian intelligentsia should act as a correlate for the organization of statehood on the principles of Christianity. The epistemological schemes of such selfless devotion are mediated by a goal aimed not at transforming the social environment, but at transforming oneself.*

*Keywords: statehood; natural law; positive law; epistemology of the Russian intelligentsia; enlightenment; intellectual heroism; Christian asceticism; S.N. Bulgakov.*

Творческий путь С.Н. Булгакова воспроизводит особенности своего исторического времени. Актуальность его идей в диахроническом контексте обусловлена, по меньшей мере, двумя аспектами: во-первых, решением проблем, связанных с государственностью, во-вторых, нетривиальным подходом к оценке идеологии Просвещения и ее влияния на русскую интеллигенцию. Первый аспект интересен идеей преобразования государственности на основе христианства, второй – определением роли интеллигенции в жизни общества и государства. Данные аспекты соизмеримы с современными эпистемологическими подходами в государственно-правовых, антропологических, геополитических и смежных с ними исследованиях [4; 5; 9]. Поэтому цель доклада заключается в раскрытии эпистемологического подхода С.Н. Булгакова к решению проблемы корреляции государственности и русской интеллигенции.

Тема государственности разрабатывалась С.Н. Булгаковым в соответствии с историческими особенностями его творческого становления. Первоначально он был увлечен освоением и оправданием марксистской концепции государства и права (1895–1903). Обращение к марксизму стало органическим дополнением религиозного воспитания и мировосприятия С.Н. Булгакова, которое проявило себя как недостаточное в период обучения в Елецкой мужской гимназии, ибо не позволяло решать проблемы, связанные с мирской, социальной справедливостью. В этот период С.Н. Булгаков рассматривает государство как организацию классового господства, но которое не подлежит уничтожению, как в марксист-

ской теории, а которое должно преобразовываться и совершенствоваться. Такой путь он связал с республиканской формой правления. Участвуя в политической жизни страны, С.Н. Булгаков сфокусировал внимание на разработке и практической реализации концепции «христианского социализма» (1903–1918), редуцировав ее впоследствии к теологической проблематике в религиозно-философский период своего творчества, в котором он акцентирует внимание на взаимоотношениях государства и Церкви (1919–1944).

Постепенно отдаляясь от марксистской методологии, Булгаков обратился к социально-политическим основам государственности. По его признанию, после «прививки кантовским критицизмом» он пересмотрел марксистскую догматику [2, с. 373], отошел от наднационального экономического материализма и вернулся к интеллектуальной национальной почве философии всеединства В.С. Соловьева [2, с. 571]. Став приверженцем этой философии, он принял естественно-правовую концепцию понимания права, основанную на философско-нравственных аспектах теории естественного права, которая восходит к политико-правовым учениям XVII–XVIII веков. Естественное право Булгаков интерпретирует как общую идею и абсолютную норму оценки позитивного права, основы которого составляют морально-нравственные идеи свободы, равенства и справедливости. Право как свобода обусловлено равенством. Условием равенства выступает признание в качестве основы социальной политики христианского принципа «любви к ближнему». Данная норма обеспечивает социальную справедливость, признавая права каждого человека.

Приоритет естественного права по отношению к праву позитивному (нормативному), отождествляющему право и закон, Булгаков обосновывает посредством доминанты духовно-идейного начала в человеке, т. е. их представлений о праве. Аргументы *pro* он трактует в контексте безусловной ценности естественного права как меры свободы, равенства и справедливости, свойственные обществу, но независимые от государства. Поэтому пути преобразования государства Булгаков являются христианскими. Государственность на основе христианства подразумевает подчинение Левиафана христианским целям и задачам, обусловленным идеалами свободы личности и общечеловеческой любви. Но поскольку человеческое общество далеко от таких идеалов, а греховность человеческой природы является неоспоримой истиной, постольку государственная форма бытия неизбежна. Исходя из этой неизбежности, христианин не может оставаться индифферентным к проблеме государственности.

Принимая естественное право в качестве аксиомы государственности, Булгаков критически относился к доктрине договорного происхождения государства. Критические аргументы против теории общественного договора были обусловлены непринятием рационализации власти. Власть имеет религиозную природу, так как возникает в контексте абсолютной власти Творца. Поэтому необходимо рационализации власти, осуществляемой посредством позитивного права, противопоставить анализ реальных правоотношений и складывающегося на их основе порядка, способов легитимации. На этом основании Булгаков исследует духовный кризис антропологической действительности, который наблюда-

ет в русском обществе в целом и в кругах русской интеллигенции в частности. По этому поводу он пишет статью «Героизм и подвижничество», принадлежащую ко второму этапу творчества – становления собственных государственно-правовых идей.

В этой статье Булгаков ставит цель – установить причины, по которым «русская государственность не обнаруживает <...> признаков обновления и укрепления» [1, с. 43]. Исходное условие, обеспечивающее оригинальность эпистемологии Булгакова: он исключает из своей аргументации дилемму западничества и славянофильства. Для нахождения путей выхода из духовного кризиса необходимыми эпистемологическими условиями выступают сосредоточенное раздумье, самоуглубление, самопроверка, самокритика [1, с. 43]. Глагольный концепт «учиться у истории» обозначает не только хронологию как череду событий, но и «жизненный опыт, опыт добра и зла, составляющий условие духовного роста». В противном случае исключается опыт пережитого, а действительность предстает как игра стихийных непонятных остающихся «темными» сил, так как «неподвижность умов» и «косный консерватизм» могут рассчитывать только на неосмысленный или случайный духовный подъем [1, с. 44].

Бесспорный тезис, который не единожды был подтвержден историей, о том, что в революционных силах потенциал разрушения превосходит потенциал созидания, Булгаков обосновывает в контексте деятельности интеллигенции. Он подчеркивает, что «освободительное движение» не принесло должных результатов в укреплении государственности, кроме одного «ростка» – Государственной Думы, и к подъему народного хозяйства [1, с. 44]. Именно деятельность интеллигенции является «ключом» к пониманию «русской государственности и общечеловеческой», так как она олицетворяет прорубленное в Европу окно, через которое проникает «одновременно живительный и ядовитый» западный воздух [1, с. 45]. Поэтому понимание эпистемологии такого проникновения Булгаков связывает с решением проблем русской государственности.

Специфика эпистемологии может быть объяснена только в конкретном отношении к чему-либо, что выступает фактором самоопределения и, следовательно, играет решающую роль в теме государственности. Эпистемология русской интеллигенции формировалась под влиянием, с одной стороны, – внешней – «изолированности от жизни», что привело к усилению черт «подпольной психологии», с другой, – внутренней, – особенностей мировоззрения и духовного склада [1, с. 46-47]. Такая эпистемология в соответствии с интересом Булгакова включает, в первую очередь, самоопределение интеллигенции в отношении к религии как коррелят идеи государственности.

Раскрывая негативную роль западноевропейского просветительства в становлении русской интеллигенции, Булгаков выступил против его базового догмата – «веры в естественное совершенство человека». Выразителем такой точки зрения стал, в частности, Дж. Локк [6]. Дж. Локк интерпретировал государственную форму бытия в контексте его рационализации, акцентируя внимание на «справедливом правлении разума», поддерживаемым позитивным правом. Отход от такого правления Дж. Локк отождествляет с вырождением человека, ко-



торое заключается в отказе от принципов человеческой природы [6, с. 266], поэтому закон служит отправной точкой в интерпретации свободы. Свобода реализуется в следовании собственному желанию, «когда этого не запрещает закон» [6, с. 273], цель которого состоит в защите невинного и восстановлении справедливости «посредством беспристрастного применения закона ко всем, на кого он распространяется» и только в крайнем случае подразумевает обращение «к небу» [6, с. 272]. Ж.-Ж. Руссо, разграничив естественное и гражданское состояние, обосновал необходимость перехода от кризисного состояния естественного права [8] к праву позитивному и гражданскому обществу [7].

Булгаков обосновывает несостоятельность неоязыческого индивидуализма, согласно которому «человек добр и прекрасен по своей природе», и искажается лишь в силу внешних условий [1, с. 52]. Для этого он развенчивает доводы о том, что зло происходит не из личной вины или личной ответственности человека, а из внешнего неустройства человеческого общежития [1, с. 54]. Именно из такой каузальности вытекает, по убеждению Булгакова, стремление к реформам, воспринятое русской интеллигенцией. Уверовав «вместе с Руссо и со всем просветительством» в естественного человека, русская интеллигенция исключила заботу «о культуре личности», направив энергию «на борьбу за улучшение среды» [1, с. 67, 68]. Но она не сумела понять религиозное происхождение «трудовых устоев европейской культуры, духовного здоровья европейских народов» [1, с. 55]. В противовес вековой традиции и исторической дисциплине труда, которая сдерживает превращение западного человека в спасителя самого себя, русская интеллигенция «почувствовала себя призванной сыграть роль Провидения» [1, с. 55] и заняла позицию «героического вызова и героической борьбы» по отношению к русской истории. Булгаков, выступив против подобной позиции, связал психологические причины такого героизма, доходящего до истерического экстаза, с изолированностью интеллигенции от реальной жизни, с отсутствием необходимых знаний и опыта, атмосферой мученичества. «Ничто так не утверждает психологии героизма, как внешние преследования, борьба с ее перипетиями, <...> русская история не скупилась на это» [1, с. 56].

Булгаков, не считая западноевропейскую цивилизацию нерелигиозной, подчеркивает, что российская интеллигенция «в своем западничестве не пошла дальше внешнего усвоения новейших политических и социальных идей». Отбор идей, произведенный ею, ограничился «крайними и резкими формами философии просветительства» [1, с. 55] и примыкающего к ней материализма, атеизма и социализма [1, с. 56]. В таком поверхностном ознакомлении с просветительством русская интеллигенция восприняла только его догматы, не углубляясь в религиозные основания западничества. Причины такого восприятия Булгаков связывает с двумя особенностями ее духовного облика. Мученичество и исповеднический характер стали следствием правительственных гонений, утопизм и «недостаточное чувство действительности» – следствием оторванности от жизни [1, с. 47], свободы «от забот о хлебе насущном», от «непривычки к упорному, дисциплинированному труду» [1, с. 48]. Образованность и просвещенность стала

в глазах интеллигенции синонимом «религиозного индифферентизма и отрицания» [1, с. 49].

Но героическое самоутверждение, свойственное русской интеллигенции, несовместимо с коллективизмом и соборностью, к которой она стремится. Русский интеллигент, становясь героем, чувствует себя сверхчеловеком, так как становится «по отношению к ближним своим в горделивую и вызывающую позу спасителя». Но одновременно «при всем своем стремлении к демократизму интеллигенция есть лишь особая форма аристократизма, надменно противопоставляющая себя обывателям» [1, с. 59]. Именно «вследствие своего максимализма интеллигенция остается малодоступна к доводам исторического реализма и научного знания». Для нее существует лишь находящаяся вне истории конечная цель, «до которой надо совершить исторический прыжок актом интеллигентского героизма» [1, с. 59]. В таком толковании героизма Булгаков близок к антропологии Ф.М. Достоевского. Интеллигентский героизм аффективен вследствие отсутствия границ в позволительности. Коррелятом выступает максима «Если Бога нет, то все позволено».

Движимый государственно-правовой проблематикой, Булгаков сопоставляет интеллигентский героизм с христианским подвижничеством. Христианское подвижничество заключается в сосредоточении человека «на сознании личного долга и его исполнении», условием которого служит внимание на себе и своих обязанностях [1, с. 65]. В результате происходит «освобождение от фальшивого самочувствия непризнанного спасителя мира» и вместе с ним гордость «оздоравливает душу, наполняя ее чувством <...> христианского смирения» [1, с. 65-66]. Но смирение в социально-политической аргументации русской интеллигенции, охваченной гордыней, становится общим местом ее демагогической риторики. Согласно выводу Булгакова, интеллигенция пренебрегает данным весьма ценным качеством, свидетельствующим «о высоком уровне духовного развития», ибо «настоящий ученый, по мере углубления и расширения своих знаний, лишь острее чувствует бездну своего незнания». С увеличением понимания своего незнания происходит рост интеллектуального смирения [1, с. 66].

Булгаков, учитывая особенности эпистемологии русской интеллигенции, практикующей метод проецирования цели вовне, делает акцент на преимуществах христианского социализма [3]. Он отличает его от социализма материалистического и атеистического, считая их несбыточными. Материалистический социализм невозможен вследствие стремления построить «экономический рай на земле», атеистический социализм – вследствие замены Бога человеком и разумом. Христианский социализм может быть реализован на основе христианской политики, которую Булгаков считает «актом устроения государственности». Аксиоматика такой государственности опосредована естественными правами человека, соотносящимися с принципами свободы, равенства и справедливости.

Обобщая, можно сделать следующие выводы. Во-первых, творчество Булгакова представляет собой диахроническое развертывание государственно-правовой проблематики. В нем четко различимы западноевропейский и россий-

ско-православный вариант государственности в их сопоставимости, соответственно, с номиналистической и реалистической эпистемологией.

Во-вторых, Булгаков, раскрывая эпистемологию русской интеллигенции, метафорически и аналитически разграничивает «героический» и «подвижнический» подходы в осмыслении государственности. Аналитическую аргументацию он конструирует, исходя из различения методов проецирования цели вовне и внутрь, и обосновывая преимущества духовного совершенствования человека по отношению к безудержному стремлению рационализировать власть посредством позитивного права.

В-третьих, методологию совершенствования государственной формы человеческого бытия Булгаков связал с христианской политикой, развив концепцию «христианского социализма». Принципы христианства как основу устройства государственности он противопоставляет позитивному праву, направленному против греховной природы человека.

### Литература

1. *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910 / Сост., коммент. Н. Казаковой; Предисл. В. Шелохаева. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 43-84.

2. *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895–1903. М.: Астрель, 2006. 1007 с.

3. *Булгаков С.Н.* Христианство и социализм. URL: [https://ecsocman.hse.ru/data/823/792/1219/002\\_Bulgakov\\_111-131.pdf](https://ecsocman.hse.ru/data/823/792/1219/002_Bulgakov_111-131.pdf) (дата обращения 09.09.2021).

4. *Воробьева С.В.* Кросскультурные аспекты национальной идентичности в геополитической аналитике // Социально-политические и историко-культурные аспекты современной геополитической ситуации. Материалы III международной научно-практической конференции и круглого стола. М.: «Перо», 2019. С. 286-291.

5. *Гигин В.Ф.* Методологические основы изучения современной белорусской государственности // Образование в современном мире: горизонты и перспективы. Сборник научных статей. Изд-во «ЮрСаПринт», 2018. С. 180-188.

6. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // *Локк Дж.* Соч.: в 3-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1985. С. 137-405.

7. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права // *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты: пер с фр. М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. С. 195-322.

8. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты : пер. с фр. М.: КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. С. 51-150.

9. *Сайганова В.С.* Историческая эпистемология: истоки и современное состояние // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. 2018. № 2. С. 26-30.

**Понятие собственности в русской философской мысли первой трети XX в.  
(И.А. Ильин и С.Н. Булгаков)<sup>17</sup>**

**Демин И.В., Самара**

д-р филос. наук, профессор кафедры философии,  
Самарский университет

*Проводится сравнительный анализ двух трактовок понятия собственности, представленных в работах И.А. Ильина и С.Н. Булгакова. В обеих концепциях провозглашается необходимость подчинения хозяйственной жизни, экономических интересов и отношений религиозно-нравственным нормам. Однако если в трактовке Булгакова частная собственность рассматривается в качестве одного из исторически обусловленных социальных институтов, не имеющих априорной религиозно-этической ценности, то в работах Ильина она приобретает статус универсального философско-правового принципа, неразрывно связанного с духовной жизнью личности.*

*Ключевые слова: собственность, право собственности, философия собственности, философия хозяйства С.Н. Булгакова, философия права И.А. Ильина, социализм.*

**I.V. Demin, Samara**

**The concept of property in Russian philosophical thought in the first third of the  
XX century. (I.A. Ilyin and S.N. Bulgakov)**

*A comparative analysis of two interpretations of the concept of property, presented in the I.A. Ilyin's and S.N. Bulgakov's works. Both concepts proclaim the need for the subordination of economic life, economic interests and relations to religious and moral norms. In Bulgakov's interpretation, private property is one of the historically conditioned social institutions that has no a priori religious and ethical value. In Ilyin's works, private property is a universal philosophical and legal principle associated with the spiritual life of a person.*

*Keywords: property, property right, philosophy of property, philosophy of economy S.N. Bulgakov, philosophy of law I.A. Ilyin, socialism.*

«Собственность» является одним из тех понятий, посредством которых философская рефлексия не только смыкается с идеологией и политико-правовой мыслью, но и оказывает влияние на формы и содержание самой общественной жизни. Не случайно, что начиная с классической философии античности и вплоть до нашего времени вокруг понятия и проблемы собственности не утихают теоретические споры.

---

<sup>17</sup> Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ».

В числе научных дисциплин, изучающих феномен собственности в его различных (экономических, правовых, психологических, культурно-исторических) аспектах, философии принадлежит особое место. Философский ракурс рассмотрения предполагает выработку интегрального понимания природы собственности. Однако на этом пути критическая рефлексия сталкивается с фундаментальными трудностями.

Во-первых, осмысление проблемы собственности не может осуществляться в рамках какой-то отдельной области философского знания (будь то философская антропология, философия права или философия хозяйства). В проблемной области, которую можно условно назвать «философией собственности», накладываются друг на друга не только философская антропология, философия права и философия экономики, но и этика, аксиология, философия истории, философия религии. Обращение к проблеме собственности актуализирует целый ряд фундаментальных, «вечных» мировоззренческих вопросов и сквозных социально-философских сюжетов («естественное право», «общественный договор», «социальный вопрос», «общественный идеал» и др.).

Во-вторых, в осмыслении понятия собственности критическая рефлексия теснейшим образом смыкается с идеологическим конструированием моделей социальной действительности (вплоть до полного взаимопроникновения и слияния философско-критического и идеологического способов рассмотрения). Вопрос о собственности является одним из ключевых для идеологического сознания, а размежевание различных идеологических моделей социальной действительности в значительной степени определяется тем, как трактуется понятие собственности.

Цель данной статьи – сравнительный анализ двух трактовок и методологических стратегий раскрытия идеи собственности, представленных в работах С.Н. Булгакова и И.А. Ильина. Оба философа рассматривали проблему собственности в свете фундаментальной задачи обоснования целостного христианского мировоззрения, трактовали это понятие в широком философско-антропологическом контексте, «на почве общего философского мирозерцания» [5, с. 266]. При этом по ряду принципиальных вопросов (значение понятия собственности в контексте христианского миропонимания, собственность и социализм) взгляды русских философов необратимым образом расходились.

Несмотря на то, что социально-философские воззрения С.Н. Булгакова и И.А. Ильина неоднократно рассматривались как в отечественной [10-12; 15-21], так и в зарубежной [25-27] исследовательской литературе, сравнительный анализ представленных в работах русских философов трактовок понятия собственности ещё не проводился.

Взгляды С.Н. Булгакова на природу собственности наиболее полно представлены в лекционном курсе по истории экономических и социальных учений, который читался русским философом в течение десяти лет (1907-1917) в Московском коммерческом институте [4]. Ряд положений, значимых для постановки и решения проблемы собственности с позиций религиозной философии, содержится в монографии «Философия хозяйства» (1912) [8], а также ряде докладов и

статей («Об экономическом идеале» (1903) [5], «Задачи политической экономии» (1903) [3], «Первохристианство и новейший социализм» (1909) [6], «Апокалиптика и социализм» (1910) [2], «Христианство и социализм» (1917) [9]).

И.А. Ильин непосредственно обращался к проблеме собственности в работе «Путь духовного обновления» (1925) [14], однако ряд важных для понимания его трактовки положений раскрываются и обосновываются в более ранней работе по философии права («О сущности правосознания» (1919) [13]).

Трактовка вопроса о собственности в работах С.Н. Булгакова составляет один из аспектов развиваемого русским философом христианского учения о хозяйстве, труде и богатстве. Это учение строится на двух ключевых постулатах: 1) о необходимости последовательного различения исторического и сверхисторического, условного и безусловного в социально-экономической жизни; 2) о неизбежности подчинения хозяйственной жизни религиозно-этическим нормам (подробнее см.: [22-23]).

Вопрос о форме собственности, бывший камнем преткновения для основных политико-идеологических течений второй половины XIX и первой трети XX века, в философии хозяйства Булгакова не только не получает какого-то содержательного разрешения, но и вовсе отесняется на периферию. Христианское понимание богатства и собственности, согласно Булгакову, следует противопоставлять не буржуазному индивидуализму и не социалистическому коллективизму, но *экономизму* как установке, утверждающей приоритет хозяйственных целей и устремлений. Экономизм представляет собой общий знаменатель как либеральных, так и социалистических учений: «Социализм верит вместе с капитализмом, что человеческое общество построится только на экономическом интересе, известным образом регулируемом, и что иных сил не существует» [9, с. 28].

Христианство несовместимо с экономизмом, поскольку оно всегда обращалось с призывом и предостережением «не погружаться в хозяйство до конца, не давать овладеть собою его инстинктам, но по возможности и живя в хозяйстве осуществлять свою свободу от богатства, подчинять его религиозно-этическим нормам» [4, с. 742]. В статье «Об экономическом идеале», вошедшей в сборник «От марксизма к идеализму» (1903), Булгаков прямо определяет политическую экономию как «прикладную этику», «этику экономической жизни» [3, с. 321].

Вопросы, занимающие центральное место в контексте «экономизма» (как социалистического, так и «буржуазного»), в философии хозяйства Булгакова отходят на второй план. Из такой постановки вопроса с очевидностью следует, что никакая форма собственности (а равным образом и никакой общественный строй) не может рассматриваться как *специфически христианская*. Императив этического регулирования правоотношений собственности сохраняет свою силу, независимо от того, какая именно форма собственности признается (в тех или иных условиях, в ту или иную эпоху) экономически наиболее целесообразной и эффективной.

Последовательно различая хозяйственные и религиозно-этические цели и устремления, Булгаков приходит к выводу о принципиальной невозможности

органического синтеза социализма и христианства: «Все разговоры о “христианском социализме”, как единственно нормальной форме христианства в вопросах хозяйства, основаны на недоразумении: утверждать общую собственность как именно христианскую форму собственности – значило бы овеществлять христианство, связывая его с частными формами экономической целесообразности: христианство проповедует свободу от собственности и попускает последнюю лишь при условии этического регулирования пользования ею» [4, с. 742].

В основании так называемого христианского социализма, согласно Булгакову, лежит логически недопустимое смешение двух типов суждений – фактических и принципиальных, условных и безусловных. Христианство не выносит окончательный вердикт никакому социальному институту, классу или общественному строю, оно лишь «указует религиозно-аскетические нормы, одинаково обязательные для всех, в каком бы звании каждый ни находился» [4, с. 743]. В работе «Православие. Очерки учения Православной Церкви» данная мысль формулируется более обобщённо, но не менее однозначно: «В своих суждениях о хозяйственных формах и отношении к ним православие исторично. Это есть область релятивизма средств при неизменности цели» [7, с. 368].

Булгаков подчеркивал, что содержащиеся в Священном Предании осуждения частной собственности, к которым часто и охотно апеллируют сторонники «христианского социализма», не имеют ничего общего с критикой собственности у социалистических авторов XVIII-XIX вв. Критика собственности, проистекающая из христианского миропонимания, и критика социалистическая имеют совершенно разные мотивы. Критические выпады против собственности и богатства, содержащиеся в трудах Отцов Церкви, направлены, с точки зрения Булгакова, не столько против *института собственности* как такового, сколько против *пороков собственников* (эгоизма, черствости и пр.). Иными словами, эта критика не изобличает порочность социального строя, но напоминает о греховности человеческой природы. Безусловного осуждения частной собственности как института в Библии и у Святых Отцов нет<sup>18</sup>. В контексте же социалистических учений отвержение частной собственности имеет характер фундаментального мировоззренческого постулата. Поскольку в частной собственности (на средства производства) усматривается главный источник социальных бед и несправедливости, постольку её ниспровержение становится для социалистов императивом не только социально-политической, но и нравственной жизни.

Если для социализма вопрос о собственности имеет первостепенное значение, то для христианского сознания этот вопрос не может быть центральным: «Вопрос о формах собственности для христианства превращается в вопрос чистой целесообразности, но не имеет в себе того принципиального острия, какое содержит он для социализма» [7, с. 742]. В христианстве, согласно Булгакову, осуждается не частная собственность сама по себе, но «служение мамоне», которое отнюдь не является специфической чертой именно и только «буржуазного» социального строя. Общая собственность, согласно Булгакову, может оказаться

---

<sup>18</sup> Противоположного взгляда на этот вопрос придерживался В.Ф. Эрн в статье «Христианское отношение к собственности» [24].

таким же соблазном, как и собственность частная [7, с. 742], и изменение господствующей формы собственности само по себе индифферентно по отношению к главной религиозно-нравственной интенции христианской жизни – спасению души.

В статье «Христианство и социализм» Булгаков прямо квалифицирует социалистический проект жизнеустройства в качестве *искушения* и *соблазна* [9, с. 3-8]. Это соблазн спасения мира и человека путём преобразования хозяйственной и социальной жизни. В то же время, Булгаков, вслед за Вл.С. Соловьевым и Н.А. Бердяевым, признавал относительную «правду социализма». «Социализм, – отмечал он, – прав в своей критике капитализма, и в этом смысле надо прямо и решительно признать всю правду социализма» [9, с. 33]. «Если он грешит, то, конечно, не тем, что он отрицает капитализм, а тем что он отрицает его недостаточно радикально, сам духовно пребывая еще в капитализме» [9, с. 33].

Если в концепции С.Н. Булгакова понятие собственности раскрывалось в горизонте философии хозяйства и в связи с такими фундаментальными философско-экономическими категориями, как «богатство» и «труд», то у И.А. Ильина приоритетной областью рассмотрения проблемы собственности оказывается философия права.

Тезис о нерасторжимой связи идеи собственности с понятиями права, правосознания и правопорядка играет решающую роль в работах русского философа. «Частная собственность, – писал Ильин, – пробуждает и воспитывает в человеке правосознание, научая его строго различать “мое” и “твое”, приучая его к правовой взаимности и к уважению чужих полномочий, взращивая в нем верное чувство гражданского порядка и гражданской самостоятельности, верный подход к политической свободе» [14, с. 273]. С одной стороны, без понятия собственности невозможно правосознание, а следовательно, и правопорядок, с другой стороны, частная собственность<sup>19</sup> «есть естественное право человека, которое и должно ограждаться законами, правопорядком и государственною властью» [14, с. 269].

Отвергая новоевропейские либерально-индивидуалистические теории естественного права, Ильин разрабатывает оригинальное учение о праве и правосознании, в рамках которого понятие естественного права получает новое освещение (см. об этом: [10]). Трактовка собственности логически вытекает из разработанного Ильиным общего учения о праве и правосознании. В самом широком и общем смысле собственность трактуется Ильиным как «естественное право на самодеятельность и самостоятельность» [14, с. 272]. «Идея частной собственности, – отмечал русский философ, – отнюдь не выдумана произвольно лукавыми и жадными людьми, как наивно думали Руссо и Прудон. Напротив, она вложена в человека и подсказана ему самою природою, подобно тому, как от природы человеку даны индивидуальное тело и индивидуальный инстинкт» [14, с. 266].

В обосновании идеи (принципа) частной собственности Ильин отталкивается от присущего человеку индивидуально-личностного способа бытия, апел-

---

<sup>19</sup> И.А. Ильин не проводит принципиальных различий между понятиями «собственность» «частная собственность».



лирую прежде всего (хотя и не исключительно) к *материально-телесному* его аспекту. Он усматривает источник частной собственности в самом строе индивидуального существования человека: «Частная собственность коренится не в злой воле жадных людей, а в индивидуальном способе жизни, данном человеку от природы» [14, с. 274]. Примечательно, что описывая отношение собственности как отношение личности к вещи, Ильин использует выражения «сживание», «вживание»: «Хозяйствуя, человек не может не сживаться с вещью, вживаясь в нее и вводя ее в свою жизнь. Хозяин отдает своему участку, своему лесу, своей постройке, своей библиотеке – не просто время и не только труд; он не только “поливает потом” свою землю и дорабатывается до утомления, до боли, до ран на теле; он творчески заботится о своем деле, вчувствуется в него воображением, изобретает, вдохновляется, напрягается волею, радуется и огорчается, болеет сердцем» [14, с. 267]. Человек не просто *пользуется* принадлежащими ему объектами материального мира, но *сживается* с ними, образует с ними смысловую целостность.

Ильин исходит из того, что человека с объектом собственности соединяет не только «материальный интерес», но органическая, духовная связь. Человек-собственник не просто пользуется принадлежащей ему вещью и извлекает из неё прибыль, он «вкладывает свою жизнь в жизнь вещей» [14, с. 269]. «Только люди религиозно мертвые и художественно опустошенные, люди механического века, люди рассудочные и бумажно-кабинетные – могут думать, что хозяйственный процесс слагается из эгоистического корыстолюбия (жадности) и физического труда, и что он состоит в том, что “классовые пауки” “высасывают кровь” из “чернорабочих”» [14, с. 268].

Институт собственности в трактовке Ильина неразрывно связан с самим «естеством» человека: «Пока человек живет на земле в виде инстинктивного и духовного “индивидуума”, он будет желать частной собственности и будет прав в этом» [14, с. 274]. При этом русский философ подчеркивал, что религиозно-этическое обоснование принципа частной собственности не означает одобрения всякого фактически существующего социального порядка: «Институт частной собственности может быть необходим, целесообразен и верен; но наличное распределение имущества – может быть неверным и нецелесообразным» [14, с. 264]. Ильин последовательно различает идею (принцип) частной собственности и исторически сложившиеся конфигурации отношений собственности, существующие в конкретных обществах.

Среди русских политических мыслителей 20-30-х гг. Иван Ильин известен как один из наиболее непримиримых критиков социалистического понимания собственности и хозяйственной жизни в целом. Если С.Н. Булгаков признавал относительную (чисто *отрицательную* правоту) социализма, то Ильин с самого начала принимает в качестве аксиомы тезис о *противоестественности* социализма и коммунизма. Коммунизм противоестественен, поскольку «не приемлет индивидуального способа жизни, данного человеку от Бога и природы» [14, с. 259], является тщетной попыткой заменить «живой организм выдуманном механизмом» [14, с. 261]. Частная собственность неотделима от присущего человеку

индивидуального способа бытия, поэтому ниспровержение принципа собственности подрывает основы человеческого бытия. Коммунистический строй, согласно Ильину, экономически неэффективен *потому, что противоестественен*, идёт вразрез с фундаментальными основаниями социального и личностного бытия.

Духовный (религиозно-нравственный) смысл частной собственности, согласно Ильину, упускается из виду, однако, не только в социализме, но и в индивидуалистическом либерализме. Общим знаменателем этих идеологических учений выступает *механицизм*, состоящий в сведении духовно-мировоззренческих вопросов к вопросам технико-экономического порядка<sup>20</sup>.

Частная собственность в трактовке Ильина есть право, но, как и всякое субъективное право, оно является «нравственно обязывающим правом» [14, с. 279]. В этой связи существенное внимание русский философ уделяет проблеме злоупотребления правом собственности, различению «социального» и «антисоциального» способов пользования собственностью. Духовный смысл принципа частной собственности, верное понимание этой идеи подвергается искажению там, где *личный* интерес отождествляется с интересом *эгоистическим*.

Подведем итог. В постановке вопроса о собственности и Ильин, и Булгаков апеллировали к Святоотеческой традиции и утверждали необходимость подчинения хозяйственной жизни религиозно-этическим нормам. Оба философа исходили из того, что вопрос о формах и распределении собственности сам по себе не может быть центральным для христианского сознания, а всякое политико-экономическое учение, утверждающее первичность или приоритетность экономических целей и устремлений (независимо от того, как именно решается в нем вопрос о собственности), несовместимо с христианским миропониманием. Иными словами, и Ильин, и Булгаков последовательно отвергали экономизм и связанные с ним мировоззренческие и методологические принципы (механицизм, материализм, антропоцентризм).

Имеются, однако, и существенные различия. В трактовке Ильина частная собственность возводится в статус универсального принципа, наделяется особым «духовным смыслом». Частная собственность есть нечто большее, чем один из исторически обусловленных социальных институтов. Она необходимым образом связана с присущим человеку индивидуальным способом существования, укоренена в самой человеческой «природе», является почвой духовной жизни. Признание внутренней связи между индивидуальным способом существования и идеей собственности у Ильина не означает, однако, оправдания всякого основанного на частной собственности исторически конкретного социального порядка.

Булгаков рассматривал частную собственность как одну из исторических форм организации хозяйственной жизни, которая не связана необходимым образом с областью мировоззренческих и религиозно-этических решений. Христиан-

---

<sup>20</sup> В такой трактовке, следующей в русле критики социального механицизма с позиций «органического» миропонимания, проявляется общая черта, свойственная едва ли не всей русской консервативной мысли.

ское понимание хозяйственной жизни, согласно Булгакову, равно далеко как от утверждающего принцип частной собственности хозяйственного индивидуализма, так и от отвергающего его хозяйственного коллективизма.

### Литература

1. *Бочкарев С.А.* Русские мыслители об антропологическом смысле собственности // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 60. С. 38-49.
2. *Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. М.: Издательство Наука, 1993. Т. 2. Избранные статьи. С. 368-434.
3. *Булгаков С.Н.* Задачи политической экономии // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: сборник статей (1896-1903). СПб., 1903. С. 317-347.
4. *Булгаков С.Н.* История экономических и социальных учений / вступ. статья, сост. и примеч. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2007. 988 с.
5. *Булгаков С.Н.* Об экономическом идеале // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: сборник статей (1896-1903). СПб., 1903. С. 263-287.
6. *Булгаков С.Н.* Первохристианство и новейший социализм (религиозно-историческая параллель) // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 181-207.
7. *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения Православной церкви. 3-е изд. Paris: YMCA-press, 1989. 403 с.
8. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. 413 с.
9. *Булгаков С.Н.* Христианство и социализм. М., 1917. 46 с.
10. *Вакулинская А.И.* Идея права в философии И.А. Ильина. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2019. 187 с.
11. *Гусев В.А.* Политическая теория И.А. Ильина // Политическая наука. 2001. № 1. С. 89-103.
12. *Евлампиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. 509 с.
13. *Ильин И.А.* О сущности правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 149-414.
14. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 тт. Т. 1. / сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. С. 254-280.
15. *Кондратьева С.Б.* С.Н. Булгаков: труд и его значение в «Философии хозяйства» // Булгаковские чтения. 2017. № 11. С. 6-9.
16. *Окара А.Н.* Правосознание – центральная категория философии права И.А. Ильина // Государство и право. 1999. № 6. С. 84-93.
17. *Осипов И.Д.* Философия хозяйства С.Н. Булгакова: по ту сторону утилитаризма и аскетизма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. 2004. № 2. С. 36-41.
18. *Сомин Н.В.* С.Н. Булгаков: эволюция социально-экономических взглядов // Философия хозяйства. 2007. № 2 (50). С. 159-168.

19. *Финько М.В.* Культурологическая концепция И. А. Ильина в контексте духовного кризиса XX в. Ростов н/Д.: Изд-во АПСН СКНЦ ВШ, 2003. 207 с.
20. *Цыганков А.С.* Оболевич Т. Социальная философия Сергея Булгакова в современных немецкоязычных исследованиях // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 108-115.
21. *Чаплыгин О.А.* Социально-экономические идеи С.Н. Булгакова и их значение для развития экономики современной России. Дисс. ... канд. экон. н. Орел, 2007. 170 с.
22. *Элоян М.Р.* Философия хозяйства С. Н. Булгакова в контексте русской и европейской философии конца XIX – начала XX вв. Дисс. ... д-ра филос. наук. М., 2006. 349 с.
23. *Элоян М.Р.* С.Н. Булгаков: Православие и капитализм (философия хозяйства). Ростов н/Д.: Изд-во Ростовского ун-та, 2004. 324 с.
24. *Эрн В.Ф.* Христианское отношение к собственности. М.: Труд и воля, 1906. 54 с.
25. *Breckner K.* Russian Philosophers on Continuous Creation as the Basis for Social Change // Studies in East European Thought. Vol. 58. No. 4 (2006). P. 171-197.
26. *Breckner K.* Universalismus als Abteilungsgrund für christliche Ethik. Kurssorischer Ausblick auf Partikularismus zulassende Konzeptionen am Beispiel Solov'evs, Bulgakovs, Berdjajevs und Franks // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf, 2011. S. 43-53.
27. *Offermans W.* Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. Erlangen, 1979. 308 s.

**Проблема общественного прогресса  
в работе Булгакова «Основные проблемы теории прогресса»<sup>21</sup>**

**Комиссаров И.И., Москва**

канд. филос. наук, доцент кафедры философии,  
Российский университет транспорта (МИИТ)

*В статье рассматривается проблема общественного прогресса в работе Булгакова «Основные проблемы теории прогресса». Показано, что Булгаков вступает в полемику со сторонниками позитивистской теории прогресса, доказывает ее несостоятельность в плане ее невозможности освободиться от умозрительных построений. Не отрицая теории прогресса, Булгаков предлагает собственную идеалистическую версию данной концепции.*

---

<sup>21</sup> Работа выполнена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ»

*Ключевые слова: Булгаков, теория общественного прогресса, позитивизм, телеология, христианский теизм.*

**Komissarov I.I., Moscow**

**The problem of social progress  
in the work of Bulgakov “The main problems of the theory of progress”**

*The article deals with the problem of social progress in the work of Bulgakov “The main problems of the theory of progress”. It is shown that Bulgakov begins a polemic with supporters of the positivist theory of progress, proves its inconsistency in terms of its inability to get rid of speculative constructions. As a result, without denying the theory of progress, Bulgakov offers his own idealistic version of the concept.*

*Keywords: Bulgakov, theory of social progress, positivism, teleology, Christian theism.*

В 2021 году исполняется 150 лет со дня рождения Сергея Николаевича Булгакова – человека с непростой судьбой, вынужденного покинуть родную страну в годы установления Советской власти. Как мыслитель Булгаков стал известен благодаря своему учению о Софии Премудрости Божией, которому уже посвящено немалое количество научных публикаций. В рамках настоящей работы рассмотрим актуальную для социальной философии его сторону творчества [1, 3], а именно его отношение к общественному прогрессу, обращаясь к интересной статье мыслителя «Основные проблемы теории прогресса», изначально вышедшей в сборнике «Проблемы идеализма» в Москве в 1902 году.

Итак, Булгаков начинает свои рассуждения с критики позитивизма – учения, согласно которому подлинное научное знание может быть добыто только опытным путем; также позитивисты отрицают исследовательскую ценность метафизики [2, с. 46]. Булгаков вступает в полемику с Огюстом Контом – исследователем, считающимся основателем позитивизма, известным также благодаря закону трех стадий. Для Конта человеческая мысль проходит поступательную эволюцию от религиозного мировосприятия к метафизическому и затем к позитивному – подлинно научному отношению к миру.

Для Булгакова эти стадии не исключают взаимно друг друга, а сосуществуют, в пользу чего философ приводит такой аргумент: несмотря на то, что наука развивается большими темпами, она не в состоянии дать научное (позитивное) знание в отношении вопросов, которые всегда будут волновать умы людей. Например, сюда можно отнести вопросы о смысле и цели нашего мира или предназначении каждой отдельной личности [2, с. 47]. По мнению Булгакова, невозможно изгнать и религию из жизни людей. Религиозное чувство всегда остается вместе с человеком, вопрос только в том, во что он верит. Мыслитель обращает внимание на то, что сам Конт, отказавшись от религии и метафизики, сам изобрел собственную религию – религию человечества. Вместо укоренившихся традиционных, монотеистических религий можно верить в идеи социализма или

даже сверхчеловека Ницше [2, с. 49]. И так, для Булгакова научное знание, умозрительное метафизическое и религиозная вера должны находиться в гармонии, достижение которой есть подлинная задача философии [2, с. 51].

Булгаков видит в механистической картине мира наиболее современное достижение науки [2, с. 51]. Конечно, спустя более 100 лет, мы понимаем, что это не так: в 1905 году Альберт Эйнштейн опубликует первый научный труд, имеющий отношение к специальной теории относительности, а к нашему времени классическую научную парадигму уже успели сменить неклассическая и постнеклассическая. Однако суть вопроса, который рассматривает Булгаков в рамках механицизма, остается актуальным и по сей день: исходные посылки, будь они в рамках позитивизма, механицизма или более современной научной парадигмы, носят по сути метафизический характер, поскольку их приходится принимать бездоказательно. Иными словами, нельзя подтвердить строгой эмпирической проверкой общий тезис, что все наше знание должно основываться на опытных данных, равно как и тезис, что в основе всего лежит механическая причинность.

По мнению Булгакова, научное мировоззрение, будучи не в состоянии освободиться от метафизических установок, обращается к телеологии, то есть стремится найти конечную цель, предназначение для всего мира и для общества в отдельности [2, с. 53]. Как следствие, научное мировоззрение вынуждено включать в себя и теорию прогресса, которая является своего рода заменой религии и метафизики, это «алтарь неведомому Богу» [2, с. 54].

Для Булгакова возникает вопрос: способна ли наука об обществе по настоящему отбросить метафизику и религию и создать такую теорию прогресса, которая бы имела строго научный, позитивный характер? Если астрономия в состоянии предсказывать положение небесных тел за много лет вперед, то, возможно, и социальная наука в состоянии сделать подобное в отношении мира людей [2, с. 55]. Булгаков отмечает в этой связи уже популярное в его время учение Маркса и Энгельса о достижении людьми прогрессивной стадии – «социалистического способа производства», который является общественным идеалом [2, с. 56]. Однако, очевидно, что его ответ отрицателен: нет неоспоримых доказательств, свидетельствующих в пользу способности социальных наук делать точные предсказания об общественном будущем. Здесь можно согласиться с мыслителем, затронув его же пример. Вряд ли российская общественность начала XX века предполагала, что современный ей общественный строй рухнет через полтора десятка лет, равно как и Советский Союз не смог выполнить прогноз Маркса и Энгельса.

Даже если вслед за Булгаковым сделать уступку и признать за теорией прогресса ее наукообразность, окажется, что она «близорука»: «Научная теория прогресса подобна тусклой свече, которую кто-нибудь зажжет в самом начале темного бесконечного коридора» [2, с. 60]. Опытная наука не в состоянии дать нам полный сценарий общественного развития, а это снова подрывает научный статус теории общественного прогресса и, как следствие, роднит ее с религиозной верой. Фундамент позитивной социологии слишком ограничен, чтобы де-

лать далекоидущие прогнозы в отношении направлений общественного движения [2, с. 62].

Далее Булгаков замечает, что в теории прогресса роль божества носит абстрактное человечество. Для мыслителя это еще одно свидетельство в пользу того, что позитивистская теория прогресса не может обойтись без религиозного чувства, которая в данном случае находит свое выражение не в отдельной ограниченной и смертной личности, а в человечестве, наделенном бессмертием и бесконечным движением [2, с. 62]. Кроме того, обращение к абстрактному человечеству приводит к логической неувязке: «...мы стремимся придать смысл своему существованию через других, а другие через нас; вся аргументация держится в воздухе» [2, с. 65].

Итогом прогрессивного общественного движения должно стать достижение счастья для максимально возможного числа людей, то есть здесь постулируется эвдемонистический идеал [2, с. 66]. Булгаков подвергает такое представление критике: во-первых, трудно выразить счастье и несчастье в исчисляемых величинах, эти состояния переживаются людьми субъективно; во-вторых, понимание счастья лишь как удовлетворение материальных потребностей ограничено, должен быть еще и нравственный рост человека; в-третьих, в рамках такого подхода страдания прошлых поколений выставляются как этап для достижения счастья у последующих поколений, что безнравственно [2, с. 69].

Позитивистская теория прогресса также не может быть последовательно позитивной, по мнению Булгакова, если она включает в себя представление об усовершенствовании человека. По идее должен быть представлен конкретный идеал, к которому люди должны стремиться, однако, каким образом его можно вывести из ограниченных опытных данных текущего исторического периода [2, с. 70]? Более того, общество может волюнтаристски менять свои идеалы, что опять доказывается на примере истории России в XX веке.

Проблемы также возникают, если включать в теорию прогресса идею о достижении свободного развития личности [2, с. 71], поскольку эта характеристика подразумевает, что у человека есть определенная нравственная природа, а это уже выводит на вопрос о должностовании, который опять нельзя решить исключительно опытным путем: «Каким образом, из того, что данное событие фактически наступит, может следовать, чтобы я должен был стремиться к нему как к должному?» [2, с. 73].

Обрушившись с критикой на позитивистскую теорию прогресса, Булгаков предлагает собственную концепцию, в рамках которой вечные метафизические вопросы истории не маскируются под видимость решенных научных проблем, прошедших строгую эмпирическую проверку. Булгаков предлагает называть вещи своими именами, обращаясь к умозрительной метафизике истории, то есть в его терминологию философии истории [2, с. 74].

Булгаков не отрицает теорию прогресса: история людей имеет смысл, а историческое движение общества можно рассматривать не в качестве механической эволюции, а разумного прогресса. Вслед за Гегелем, Кантом и другими видными философами Булгаков утверждает, что «история представляет собой

раскрытие абсолютного разума» [2, с. 78], однако проблема здесь состоит в том, что наше несовершенство не позволяет нам раскрыть намерения этого божественного разума во всей своей полноте, поэтому многое в истории (особенно это касается проблемы существования зла) представляется нам иррациональным. Тем не менее, это обстоятельство не лишает людей путеводной нити, в соответствии с которой следует соотносить свои действия. У человека есть «совесть, нравственный закон, категорический императив», который велит людям делать добрые дела и хотеть прогресса [2, с. 79]. Поэтому, как мы можем заметить, для Булгакова прогресс есть нравственная задача.

Подводя итоги, Булгаков перечисляет основные составляющие его концепции общественного прогресса: «нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром историей; нравственный миропорядок, или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало» [2, с. 81].

Перечисленные положения имеют прямое отношение, по мнению Булгакова, к христианскому мировоззрению, поэтому проблема исторического прогресса также является проблемой «философии христианского теизма» [2, с. 81].

В заключении Булгаков задается вопросом о возможности «наведения мостов» между абсолютным разумом и конкретной исторической эпохой. Нравственный закон налагает на отдельного человека, а в совокупности – на целую эпоху выполнение конкретной исторической задачи. Важно в этой связи осознать данное обязательство и исполнить его [2, с. 82-83]. Например, будучи современником развития рабочего движения в России и мире, Булгаков отмечает, что социальную борьбу не нужно выставлять исключительно в свете столкновения враждебных интересов пролетариата и буржуазии, как это делается в марксизме, здесь необходимо видеть также и осуществление нравственного идеала. Вместо марксистской философии, где нравственные ориентиры маскируются наукообразием, по мнению Булгакова, следует открыто обратиться к философии идеализма, которая смогла бы придать рабочему движению нравственную силу [2, с. 89].

Подводя итоги нашему обзору представлений Булгакова об общественном прогрессе в работе «Основные проблемы теории прогресса», можно сказать, что критика мыслителем позитивистской теории прогресса осмысленна и не потеряла свое значение и для настоящего времени: вряд ли и в наше время можно построить такую общественную теорию прогресса, которая будет основана на конкретных данных и полностью ими подтверждаться, то есть будет позитивной (подлинно научной) не на словах, а на деле. Как следствие, идеи Булгакова являются весомым аргументом в поддержку сторонников умопостигаемого (метафизического) подхода к осмыслению исторического процесса, которым по сути пользуются в той или иной степени философы истории или социальные философы.



## Литература

1. Балакерская Г.Г. Проблема прогресса в философии С. Булгакова // Вологодские чтения. 2008. № 66. С. 5-6.
2. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 46-94.
3. Сизова Н.Е. Концепция «христианского социализма» как модель общественного идеала у С.Н. Булгакова // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 400. С. 100-103.

### Проблема определение «Я» (Размышление над одним из тезисов С.Н. Булгакова)

**Конев В.А., Самара**

д-р филос. наук, заслуженный деятель науки РФ,  
профессор кафедры философии,  
Самарский университет

*Автор размышляет над утверждением С.Н. Булгакова, высказанном философом в работе «Трагедия философии», что суждение «Я есмь А» является «первосновой мысли» и формой определения Я как ипостаси (лица). Автор доказывает, что определение Я как индивидуальности не происходит по форме «Я есмь А», а по форме «Я утверждаю А». В статье анализируются три типа утверждения: утверждение по типу перформативного акта, утверждение по типу продуктивного (творческого) действия, утверждение по типу отрицания. Автор опирается на концепцию различия субстанциальной и процессуальной логик акад. РАН А.В. Смирнова. Вывод: проблема определения Я не может быть решена на путях понимания бытия Я, которое диктуется субстанциальной логикой («Я есмь А»), а требует такого понимания бытия Я, когда бытие утверждается Я. В этом случае понимание Я самого себя и мира своего бытия нуждается в иной логике мысли и действия.*

*Ключевые слова: проблема Я, формы определения Я, субстанциальная и процессуальная логики, перформативный акт, Дантовы координаты, продуктивный акт, С.Н. Булгаков.*

**Konev V.A., Samara**

### The problem is the definition of "I" (Reflection on one of the theses of S.N.Bulgakov)

*The author reflects on the statement of S.N. Bulgakov, expressed by the philosopher in the work "The Tragedy of Philosophy" that the judgment "I am A" is the "primordial thought" and a form of defining the I as a hypostasis (person). The author*

*proves that the definition of I as an individuality does not occur according to the form "I am A", but according to the form "I affirm A." The article analyzes three types of affirmation: affirmation by t Conclusion: the problem of defining the I cannot be solved on the ways of understanding the being of I, which is dictated by substance-based logic ("I am A"), but requires such an understanding of the being of I, when the being is affirmed by the I. he type of performative act, affirmation by the type of productive (creative) action, and affirmation by the type of denial. The author relies on the concept of differences between the substance-based and process-based logics of Acad. RAS A.V. Smirnova. In this case, the understanding of I myself and the world of my being needs a different logic of thought and action.*

*Keywords: problem of I, I definition forms, the substance-based and process-based logics, performative act, Dante coordinates, productive act, S.N. Bulgakov.*

В своей книге «Трагедия философии», написанной в 1920 году, С.Н. Булгаков делает предметом своего анализа логические основания развития новейшей европейской философии, но меня в этой интересной и глубокой работе русского философа будет интересовать только один его тезис.

А именно: «В основе самосознания, так же как и всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом суждения: Я есмь А» [2, с. 317]. И дальше, разбирая и анализируя природу суждения «Я есмь А», которое он называет «первоисточником мысли» [2, с. 324], философ пишет: «С одной стороны, для того, чтобы быть сказуемым, принадлежать к Я, само сказуемое должно быть в известном смысле Я, обладать яйностью; но вместе с тем оно должно и отличаться от него, быть другим в отношении к Я, т. е. быть не-Я. Сказуемость основана на нарушении обоих основных логических законов: и тождества, и противоречия. Ибо она свидетельствует, что Я есть не-Я и вместе с тем Я, зараз и одновременно. Если бы Я просто только повторялось, отбрасывая лишь рефлекторные блики своими сказуемыми: Я есть Я, естьЯ, есть Я..., – это был бы бег белки в колесе, неутолимая жажда сказуемого, но не самое сказуемое, непрестанное алкание какого-либо содержания и определения. Отделенное от всякого бытия, лишённое сказуемости, Я металось бы в страшной муке о бытии, в бессилии абсолютных потугов» [2, с. 395].

Приведенный фрагмент очень показателен. С одной стороны, он свидетельствует о том, что для Булгакова форма мысли «Я есмь А» является абсолютной формой. Более того, он утверждает, что «гносеологически (и антропологически) исходным и типическим является, несомненно, Я есмь А», а не «А есть В» [2, с. 324]. Он называет эту форму «ячейкой мысли» [2, с. 323], а связку ЕСТЬ главным орудием мысли в ее операциях [2, с. 324]. Конечно, в этой формуле изначально заложено противоречие, так как это ЕСТЬ «совершенно непостижимо логически, ибо оно соединяет в качестве равного и тождественного различное и инаковое» [Там же]. И это нарушение закона тождества и закона противоречия становится особенно явным в формуле «Я есмь А», когда Я отождествляется с не-Я. Почему?

И здесь высвечивается другая сторона мысли, выраженной С.Н. Булгаковым в приведенном фрагменте. Я – это лицо, ипостась. А «ипостасное Я неопределимо по самому своему существу. Будучи Я, ипостасью, каждый знает, о чем идет речь, хотя это и неизреченно (а только изрекаемо)» [2, с. 319]. Я как ипостась не требует определения, ибо каждый знает, *что* он есть и что он *есть*. Но если Я потребует определения, то оно может, согласно Булгакову, быть определено только по формуле «Я есмь А». «Чистая ипостасность не сможет сделаться предметом мысли без определения по бытию, – пишет философ, – т. е. без сказуемого и вне контекста бытия... *Связка быть, которую соединяется ипостась, подлежащее, со сказуемым, настолько прочна, что никакие силы неба, земли и преисподней не в состоянии ее разорвать*» [2, с. 325. Курсив мой – В.К.].

Для С.Н. Булгакова логика, основанная на утверждении «S есть P», логика субстанциальная, как её называет акад. РАН А.В. Смирнов, естественна и интуитивно очевидна. Булгаков не может представить, что возможная логика, логика процессуальная [см.: 7, 8, 9.], хотя сам же указывает, что Я «в себе самом, в своих собственных недрах, в своей природе *должно породить свое собственное откровение*, которое было бы уже иным относительно Я, и в этом смысле не-Я, но вместе с тем являлось бы откровением Я» [2, с. 324. Курсив мой – В.К.].

Определение Я – а это значимый экзистенциальный момент бытия Я как лица, индивида как личности – требует иной логики, не логики, основанной на «S есть P». Это должна быть логика действия, которая, как считает А.В. Смирнов, может получить свою презентацию и в логике мысли. Я определяется не по форме «Я есмь А», а по форме «Я утверждаю А».

Можно выделить, по крайней мере, три типа утверждения Я:

- утверждение по типу перформативного действия;
- утверждение по типу продуктивного (творческого) действия;
- утверждение по типу отрицания.

1. Утверждение по типу перформативного действия.

Еще в 50-е годы прошлого столетия Джон Остен выдел особую группу речевых актов типа «Обещаю!», «Клянусь!», которые он назвал перформативными актами, так как в этом случае производство высказывания является одновременно и осуществлением обозначаемого действия. Дж. Остин показывает, что перформативные высказывания в отличие от констатирующих утверждений не могут квалифицироваться как истинные или ложные, так как не зависимо от того, выполнено или нет обещаний, о котором было сказано «Обещаю», само высказывание остается тем, чем оно есть – актом обещания. Но у перформативного высказывания есть и другая функция – данное высказывание характеризует то Я, которое оглашает перформативное высказывание. Исполнится или нет обещание, клятва или данное согласие на брак – это всё равно характеризует Я либо как сдержавшего слово, либо как нарушившего его. Само выражение «Клянусь!» не является *действием* клятвы, это действие совершает человек, который определенным голосом модулирует произносимое слово, который кладет руку на Библию, прикладывает руку к сердцу и т. п. Поэтому перформативный речевой акт становится актом объявления Я – определением лица.

Именно эту особенность перформативности использует Джудит Батлер, чтобы создать перформативную теорию гендера и собраний [см.: 1], заменяя речевое поведение телесными действиями. Гендерная идентичность, согласно Батлер, как и идентичность вообще не является данностью, не определена онтологически (S есть P), а возникает в результате определенных действий в культуре (Sдемонстрирует/утверждает P). Идея перформативности становится актуальной в культуре последней трети XX века благодаря возникновению особого художественного жанра перформанс. В культуре совершился, по выражению немецкой исследовательницы театра Эрики Фишер-Лихте [см.: 11], перформативный переворот. И он происходит не только в мире искусства, но в обществе и культуре в целом, когда делается ставка на то, чтобы заявить о себе своим говорящим («автореферентным») видом, своим действием, своим продуктом. Художественный жанр перформанса становится в культуре средством выработки особого языка перформативного представления себя.

Идеальный перформативный акт представления Я, в котором неразрывно слиты речевой акт и демонстрация в нем себя, дан в Ветхом Завете, в акте представления Богом самого себя Моисею. Когда Моисей говорит Богу, обещавшему избавить народ Израильский от рабства египетского, а как он, Моисей, ответит сынам Израилевым, кто послал его к ним, как имя Его. «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий» (Исх. 3 14). В оригинале на библейском иврите это звучит как *'ehyehaser 'ehyeh*, что буквально значит «Есмь, который Есмь» [6, s. 127]. Этот перформативный акт становится остенсивным определением Я. Может быть, поэтому ЭТО имя Бога нельзя произносить, так как тогда произносящий его тем самым объявляет себя Богом. Но, с другой стороны, всякий перформативный акт несет в себе момент демонстрации своего личного бытия – *я есмь!* И это ставит его в позицию Бога. Проявляется некое трансцендентальное «я есмь», сопровождающее любое действие человека – трансцендентальное единство экзистенции. Именно об этом говорил Майстер Экхарт: «Однажды мне подумалось <...> вот что: что я есмь человек, ничем не отличающийся от любого другого человека, такого же, как я; я глазею, слышу, пью, жую подобно скоту; однако, что я есмь не принадлежит никому, как только мне самому, ни человеку, ни ангелу, ни Богу, – разве только я одно с ним» [цит. по: 12, с. 391]. И это «я есмь» универсально при всей своей уникальности.

## 2. Утверждение по типу продуктивного (творческого) действия.

Все виды действия человека сводятся к двум типам – продуктивные действия и репродуктивные действия. В «чистом» виде эти два образа действия представлены в первой книге Ветхого Завета. Это действие Бога и действие Евы.

Вот действие Бога: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1 3-5).

А вот действие Евы: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги...» (Быт. 3 6-7).

Обратим внимание на структуру этих действий. Бог: Акт – Результат – Оценка/Именование. Ева: Оценка – Акт – Результат. Различие этих действий в том, какое место занимает в их структуре ценность/оценка. В действии Бога (Модель 1) ценность завершает действие. В действии Евы (Модель 2) ценность открывает действие. В первом случае, если результат получает положительную оценку, он становится фактом реальности (Модель 1 не исключает возможности отрицательной оценки результата, что ведет к исключению результата из реальности). Во втором случае (Модель 2) результат не может быть никак изменен или переделан, хотя он и появляется благодаря действию, но не определяется им.

Модели 1 и 2 по-разному характеризуют действующего субъекта, по-разному определяют Я действующего. Согласно Модели 1 «S утверждает/порождает P». Здесь утверждается бытие P, а не бытие S, поэтому форма «S есть P» как «Я есть P» не может выражать отношение между субъектом и предикатом *суждения утверждения/порождения*. Сутверждения не бытийствует благодаря P, S *открывает* свое бытие, порождая P («передает» свое бытие P, а не «принимает» его от P). Что это за бытие? А это и есть бытие Я, Я как ипостаси, в том смысле понятия ипостась, когда она понимается как единичность в своей собственной сущности. В этом случае «Я как ипостась замкнуто и недоступно...» [2, с. 324], так как любые предикаты, которые будут ей приписаны, разрушат её единичность. И определить себя Я может, только объявив себя через творение своего мира, поэтому в действии по Модели 1 происходит явление Я, откровение неповторимого – эпифания лица<sup>22</sup>.

Как это явление лица обретает свое бытие? Здесь важно вспомнить принципы феноменологии Гуссерля. Феномен, с точки зрения феноменологии, не явление чего-то, какой-то сущности, а особое состояние некоего поля (у Гуссерля, поля сознания), которое своими силами конструирует значимую для себя конфигурацию. Явление лица не означает, что есть некое Я не явленное (скрытая сущность), и вот оно являет себя. Результат продуктивного действия, входя в мир, меняет его конфигурацию. Теперь эта новая конфигурация мира и становится явлением Я, его определением. Это не значит, что «Я есть P (новая конфигурация)», как считает С.Н. Булгаков<sup>23</sup>. Наоборот, скорее «P есть Я», хотя это кажется невозможным, так как первая сущность, о которой говорил Аристотель, не может сказывать о чем-то, не может стоять в месте предиката суждения. Но мир, порожденный продуктивным действием, говорит/показывает/отсылает/ к своему

---

<sup>22</sup> Эпифания (от греч. *epiphainomai*: «являться», «показываться») – чувственное (видимое, слышимое) проявление некоей силы. В религиозной традиции – Божоявление. Дж. Джойс в своем раннем романе «Герой Стивен» устами своего героя определял эпифанию как «моментальное духовное проявление, возможно, в резкой вульгарности речи или жеста, возможно, в ярко отпечатлевшемся движении самого ума» (см. [3]). Э. Левинас говорит об эпифании лица (*l'épiphanie du visage*) как откровении [6, с. 88, 100, 110].

<sup>23</sup> «Я как ипостась замкнуто и недоступно, оно в себе самом, в своих собственных недрах, в своей природе должно породить свое собственное откровение, которое было бы уже иным относительно Я, и в этом смысле не-Я, но вместе с тем являлось бы откровением Я. Об этом-то и свидетельствует и возвещает связка есть (столь привычный и безобидный в грамматике и столь таинственный и значительный в философии «вспомогательный глагол»») [2, с. 324].

создателю («Р отсылает к Я»). Так и свершается эпифания лица: что-то в этой конфигурации, произведенной действием, становится значимым именем Я.

Отличительной чертой действия по Модели 1 является начало действия. Обратим внимание, Бог провозглашает: «Да будет свет!». Но света еще нет, нет его характеристик, нет отделения света от тьмы. Откуда тогда это «Да будет свет»? Свет без предикатов! Свет как творимое еще не имеет бытия, не привязан к связке «есть». Но оно (творимое) должно иметь действительность, иначе нельзя желать – Да будет... Действительность в этом случае – действие, воля действующего направленная на... На что? На «начало». «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 11), где «в начале» – существительное с предлогом, а не наречие «вначале». Начало – это состояние/обстояние дела, которое объективировано в ресурсах для данного действия. Распознавание и выделение этих ресурсов в еще нерасчлененном обстоянии дел и есть *начало* продуктивного действия.

Действие по Модели 2 такого начала не имеет. Здесь уже ясно состояние дел – вот дерево, вот его плоды, дающие вожделенное знание. Поэтому действующее Я формируется тем состоянием дел, которое Я принимает до его собственного действия. В этом случае Я определяется по формуле «Я есмь А».

Конечно, реальные действия человека могут сочетать в себе в разных пропорциях чистые модели продуктивного и репродуктивного деяния.

### 3. Утверждение по типу отрицания.

Питирим Сорокин, анализируя положение индивида в социальном пространстве, говорит, что его место определяется системой «социальных координат», которые задаются совокупностью социальных групп и положений внутри каждой из них [10, с. 299]. Такая система социальных координат П. Сорокина подобна Декартовым координатам, которые представляют формальную схему определения любого явления через отнесение его к заданным значениям координат. Пространство Декартовых координат – это пространство отождествления, уподобления, в котором определяемое получает существующие в этом пространстве значения. Принцип определения Декартовых координат укоренен в «S есть P», поэтому определение человека по социальным координатам П. Сорокина совпадает с Булгаковской формулой «Я есмь А» – «Скажи мне, кто твой друг, и я скажу тебе, кто ты». Но в таком случае не улавливается неповторимость Я, индивидуальность Я. Индивидуальность = непохожесть, отличие от другого, неделимость в себе и не делимость своими особенностями с кем-либо и т. д. В таком случае Я как индивидуальность должно определять себя через отделение от окружения, через отказ, через отрицание наличного, а не через отождествление с ним. Такое действие не может происходить в пространстве Декартовых координат, оно должно локализоваться в пространстве отрицания, а не отождествления. Такое пространство описывается Дантовыми координатами (см.: [4; 5]).

«Божественная комедия» Данте Алигьери – это картина жизни человеческой души, рассказ о странствиях души. Путь души через страдания и скорби земной жизни, жизни неподлинной, к очищению и обновлению, к подлинной жизни души на небесах – это путь спасения. Все созданное Богом имеет свое место, свое предназначение в мире. Место души – Эмпирей, куда она устремляется

легко и свободно при условии, если она очищена от груза грехов. Поэтому способ ее поведения в «нетленной геометрии» пространства духовной жизни – *спасение*. А ради этого душа должна отказаться от ... – и круги Ада показывают нам, от чего она должна отказаться. Она должна очистить себя и покаяться в ... – уступы Чистилища показывают нам, в чем она должна покаяться и от чего она должна воздержаться. Даже в небесах Рая, где все равно блаженны, но все-таки и там есть иерархия небес, потому даже здесь душа должна вести себя *от* меньшего блаженства к большему. Только в самом конце:

... в мой разум грянул блеск с высот,

Неся свершенья всех его *усилий*.

(Рай, XXXIII, 140-142)

Принцип архитектоники «нетленной геометрии» жизни души – уйти, чтобы прийти, отказаться, чтобы получить, воздержаться, чтобы насладиться, наконец, спуститься (в Ад), чтобы подняться (в Рай, к вечному свету).

Метрика пространства жизни души задается Данте в Первой песне «Ада», где герой для того, чтобы достичь «путеводной планеты» должен избежать встречи с дикими зверями – рысью, львом, волчицей, которые олицетворяют человеческий пороки – сладострастье, гордыню, алчность. Эпизод встречи Данте с дикими зверями на склоне холма символизирует универсальную жизненную *ситуацию*, в которой человек оказывается постоянно и *выход* из которой *приводит* к его определению (обратим внимание на язык, который невольно прибегает к пространственной терминологии). Сладострастье, гордыня, алчность – это координаты, по которым определяется человек. Но это координаты особые, не те, которые находим у Декарта, где точка (тело) определяет себя в отношении к координатам, находя в них свое отражение. Это координаты отталкивания, а не отнесения, координаты преодоления, а не притяжения. Находясь в пространстве подобных нравственных, ценностных координат, человек в той мере определяет себя как нравственный человек, в какой он отталкивается от них, в какой он отрицает их значение и тем спасает *свое* лицо, себя как человека. В эпизоде у Данте это выражено буквально – человек спасается от растерзания дикими зверями. Поэтому Дантовы координаты – это координаты отрицания, которые задают апофатическое пространство. Человек обретает свою определенность (нравственную, культурную, личностную, своё Я) в поле действия апофатического пространства через отрицание и отказ. Отрицание и отказ/остановка – это такое действие, которое может совершить только сам конкретный индивид. Место человека в апофатическом пространстве – в фокусе, где сходятся значения его отрицаний. Этот фокус становится утверждением Я человека.

Логика *действия* человека в пространстве Дантовых координат предполагает три *modi operandi*:

- первый шаг – «Не это, не это, не это..., а вот ЭТО»;

- второй шаг – «Если ЭТО, так уж ЭТО»;

- третий шаг – «Теперь, когда ЭТО, то ...»

На третьем шаге появляется позиция, которая утверждается как позиция

действующего Я: «На том стою и не могу иначе». Человек утверждает *свою* (себя и мира) реальность, *свое* бытие, за которое он теперь несет ответственность.

Конечно, масштаб действия в Дантовых координатах может быть разный, одно дело – творение чего-то, другое дело – поиск *своегоповорота*, нюансов уже имеющемуся деле. Но в любом случае Я с его индивидуальнымлицом начинается с отрицания/остановки/воздержания.

Как видим, решение проблемы определения Я не может быть найдено на путях того понимания бытия Я, которое диктуется субстанциальной логикой, [8, с. 23-29; 9, с. 43-70], когда «есть» дано, и формулу которой «Я есмь А» С.Н. Булгаков принимает, а требует такого понимания бытия Я, когда бытие утверждаетсяЯ, становится, а не «есть». В последнем случае понимание Я самого себя и мира своего бытия нуждается в иной логике мысли и действия.

### Литература

1. Батлер Дж. Заметки о перформативной теории собраний. Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Ad Marginem, 2017. 248 с.

2. Булгаков С.Н. Трагедия философии / Булгаков С.Н. Соч. в 2-х тт., Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 307-603.

3. Джойс Дж. Герой Стивен. Роман / пер. С.С. Хоружего. URL: <http://www.james-joyce.ru/works/stephen-hero-text.htm#menu3> (дата обращения: 26.09.2021).

4. Конев В.А. Дантовы координаты (проблема определения ценностного бытия) / Конев В.А. Онтология культуры (Избранные работы). Самара: Изд. «Самарский университет», 1998. С. 65-85.

5. Конев В.А. Дантовы координаты как координаты культурного пространства // «Топос». 2011. № 1. С. 91-106.

6. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.

7. Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания. Приглашение к размышлению. 2-е изд. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. 448 с.

8. Смирнов А.В. Событие и вещи. М.: ООО «Садра»; Издательский Дом ЯСК. 2017. 232 с.

9. Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М: ООО «Садра», 2019. 160 с.

10. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Изд-во политической литературы, 1992. 520 с.

11. Фишер-Лихте Э. Эстетика перформативности / Пер.с нем. Н. Кандинской, под общ. ред. Д.В. Трубочкина. М.: Международное театральное агентство Play&Play, Изд. Канон+, 2015. 376 с.

12. Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993. 415 с.

13. Eliade M. Historia wierzeń i idei religijnych. T. I. Ot epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich. Warszawa: PAX, 1988. 419 s.



## **Русская идея в понимании Ф.М. Достоевского и С.Н. Булгакова: религиозно-социальная утопия или проект «симфонии культур»?**

**Кочеров С.Н., Нижний Новгород**

д-р филос. наук, профессор департамента социальных наук,  
НИУ «Высшая школа экономики»

*В статье сравниваются взгляды на русскую идею Достоевского и Булгакова. Делается вывод, что оба мыслителя исходили не из философского понимания истории России, но из историсофского осмысления ее пути. Обосновывается, почему русская идея может сыграть положительную роль в предотвращении столкновения цивилизаций.*

*Ключевые слова: национальная идентичность, миссия России, соборность, спасение.*

**Kocherov S.N., Nizhny Novgorod**

## **The Russian idea in the understanding of F. M. Dostoevsky and S. N. Bulgakov: a religious and social utopia or a "symphony of cultures" project?**

*The report compares the views on the Russian idea of Dostoevsky and Bulgakov. It is concluded that both thinkers did not proceed from a philosophical understanding of the history of Russia, but from a historiosophical understanding of its path. The author substantiates why the Russian idea can play a positive role in preventing a clash of civilizations.*

*Keywords: national identity, the mission of Russia, sobornost, salvation.*

Периодическое обострение интереса к русской идее, вопреки уверениям критиков, не является чем-то исключительным или патологическим. Во многих современных обществах ведутся споры об исторической судьбе и культурной миссии своей нации, которые по своему накалу ничуть не уступают, а порой даже превосходят дискуссии на данные темы в нашей стране. Так происходит всюду, где возникает кризис национальной идентичности, который бывает как в самых неустроенных, так и в самых благополучных нациях [11, с. 35-43]. В таких случаях закономерно обращение к наследию мыслителей прошлого, в ответах которых на вопросы «кто мы? что у нас общего? к чему и зачем мы идем?» мы надеемся найти истины и ценности, способные объединить нас сегодня. Поэтому не требует доказательств актуальности анализ понимания русской идеи у великого русского писателя Фёдора Михайловича Достоевского и выдающегося русского философа Сергея (Сергия) Николаевича Булгакова.

Как известно, именно Ф.М. Достоевский (1821-1881) первым ввел понятие русской национальной идеи. В 1860 г. он пишет: «Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет

синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности» [6, с. 37]. Достоевский тогда не разъяснял, для чего нужен этот синтез, что определит его содержание, и как идеи европейских народов примирятся в русской идее. Ему было важно показать, что русская идея рождается из развития национального сознания, которое, по его мнению, должно соединить дух петровской реформы с началами народной жизни.

Достоевский возвращается к этой теме во время русско-турецкой войны 1877-1878 гг. Перед войной он утверждал: «...Национальная идея русская есть в конце концов лишь всемирное общечеловеческое объединение» [7, с. 20]. Писатель уже видел призвание России в том, «чтоб жить высшею жизнью, великою жизнью, светить миру великой, бескорыстной и чистой идеей, воплотить и создать в конце концов великий и мощный организм братского союза племен, создать этот организм не политическим насилием, не мечом, а убеждением, примером, любовью, бескорыстием, светом...» [8, с. 81]. Именно Россия, согласно ему, должна стать главной силой как в осуществлении общеславянской идеи, так и в решении «Восточного вопроса», тесно связанного с судьбами православия, с которыми слито ее назначение.

Исходя из ведущей роли России в снятии «Восточного вопроса», Достоевский даже заявлял, что она имеет право на безраздельное владение Константинополем, о чем спорил с Н.Я. Данилевским, который считал, что Царьград должен стать городом всех славян. «Как может Россия, – вопрошал писатель, – участвовать во владении Константинополем на равных основаниях со славянами, если Россия им неравна во всех отношениях – и каждому народцу порознь, и всем им вместе взятым?» [8, с. 83]. Он обосновывал претензии России на обладание «вторым Римом» тем, что «выше целей нет, как те, которые поставит перед собой Россия, служа славянам бескорыстно и не требуя от них благодарности, служа их нравственному (а не политическому лишь) воссоединению в великое целое. Тогда только скажет всеславянство свое новое целительное слово человечеству» [8, с. 81-82]. Понимание России как лидера славянского мира оправдывало в глазах писателя ее действия, которые могут потребовать и принесения ей в жертву интересов славянских народов.

Великая миссия России – служение ее высшей идее, – по Достоевскому, позволит избавить Европу от порожденной ею самой угрозы. «...Социализм, – пишет он, – имеет задачей разрешение судеб человечества уже не по Христу, а вне Бога и вне Христа, и должен был зародиться в Европе... Утраченный образ Христа сохранился во всем свете чистоты своей в православии. С Востока и пронесется новое слово миру навстречу грядущему социализму, которое, может, вновь спасет европейское человечество» [8, с. 85]. Сходные взгляды писатель развивает в своих романах 1870-х гг., где их высказывают князь Мышкин («Идиот», часть 4, гл. VII) и Шатов («Бесы», часть 2, гл. I).

Итогом размышлений Достоевского о русской идее и призвании России стала знаменитая «Пушкинская речь», произнесенная 8 июня 1880 года. Возда-

вая должное гению великого поэта, он выше всего ставит полное выражение в его творчестве двух глубинных стремлений русского народа – к всемирности и всечеловечности. По сути, Достоевский на новом уровне возвращается к пониманию русской идеи, выраженному им в объявлении о подписке на журнал «Время» на 1861 г. и получившему затем художественное развитие во «сне Версилова» («Подросток», часть 3, гл. VII). «О, все это славянофильство и западничество наше, – заявляет он, – есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» [9, с. 147].

В заключение писатель передал свое видение того, что нужно, чтобы стать «настоящим русским». Для него это значит стремиться внести финальное примирение в европейские противоречия, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с любовью всех европейских братьев, и, в конце концов, изречь окончательное слово великой, общей гармонии на основе братского согласия всех племен жить по закону евангельского Христа [9, с. 148]. Таким образом, русская идея, в понимании Достоевского, есть идея общеевропейского, и, в конечном счете, всемирного объединения народов на основе истинной религии, которую писатель видел в русском православии, сохранившем в чистоте учение Христа.

С.Н. Булгаков (1871-1944) не посвятил русской идее отдельной работы, однако внес ценный вклад в разработку некоторых ее аспектов. Первоначально он связывал будущее России с тем судьбоносным выбором, который сделает образованное и культурное меньшинство ее населения. «Душа интеллигенции, – пишет он, – этого создания Петрова, есть вместе с тем ключ и к грядущим судьбам русской государственности и общественности» [1, с. 304]. Двумя главными признаками русской интеллигенции Булгаков считал неосознаваемую ей самой религиозность и открыто проявляемую антибуржуазность. Вследствие их соединения, полагал мыслитель, «известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божиим, о грядущем царстве правды (под различными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества – если не от греха, то от страданий – составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции» [1, с. 307].

В то же время Булгаков подчеркивал, что «национальная идея опирается не только на этнографические и исторические основания, но прежде всего на религиозно-культурные, она основывается на религиозно-культурном мессианизме, в который с необходимостью отливается всякое сознательное национальное чувство» [1, с. 335]. Пренебрежение к правильному пониманию «идеи народности» проистекает, по его мнению, из присущих интеллигенции космополитизма и безрелигиозности и создает глубочайшую пропасть между ней и народом, духовный уклад которого определяется христианской верой. Вместе с тем Булгаков признает, что «в исторической душе русского народа всегда боролись заветы

обитатели преп. Сергия и Запорожской сечи или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева» [1, с. 338]. Поэтому интеллигентское просвещение, в основе которого нет любви к Христу, может стать «антихристовым началом», пробуждающим в народе стихийные, разрушительные силы, с которыми веками боролось российское государство.

В работе «Размышления о национальности» Булгаков описал эволюцию национального сознания, которое он сравнил с ростом личного самосознания. По его мнению, «национальный мессианизм, помимо всякого определенного содержания, в него вливаемого, есть прежде всего чисто формальная категория, в которую неизбежно отливается национальное самосознание, любовь к своему народу и вера в него» [2, с. 442-443]. В своем развитии нация вырабатывает идеал, становящийся нормой для ее оценки действительности, и представление об ее высшей миссии, выражение которой она находит в трудах своих героев и святых. Не принимая ни «рационалистический космополитизм» российской интеллигенции, ни «воинствующий национализм» правящих кругов, Булгаков полагал, что история указывает России путь подъема культурного патриотизма и ослабления политического национализма. «Национализмом, – пишет он, – у нас убивается патриотизм и косвенно поддерживается космополитизм, а в этом последнем, в свою очередь, находит свою духовную опору воинствующий национализм. Получается порочный круг» [2, с. 456].

Позже, в сборнике трудов «Свет невечерний», Булгаков представил свой взгляд на входящее в русскую идею понятие соборности. Для него как христианского мыслителя неприемлем любой индивидуализм, тем более в его религиозном проявлении. «Религиозная истина универсальна, – заявляет он. – ...Соборное провозглашение истин веры вытекает из единения в целокупной и целокупящей истине: здесь решает не большинство голосов (даже если внешне оно и применяется как средство обнаружения мнений), но некоторое жизненное единение в истине, вдохновение ею, приобщение ей» [3, с. 52-53]. Философ стремился сблизить учения Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и Н.Ф. Фёдорова, связав между собой соборность, всеединство и общее дело.

Находясь уже в вынужденной эмиграции, С.Н. Булгаков, сам прошедший в молодости через искушение веры в «русского Христа», приходит к выводу, что «идея избранного народа имеет только христологический смысл, в связи с боговоплощением» и что «для нас, русских, православная культура предстает как наш русский творческий вклад во вселенское дело» [4, с. 652, 653]. В своей поздней работе «Православие» он подводит итог многолетним размышлениям о призвании России и указывает цель, которая, на его взгляд, может стать альтернативой марксистской эсхатологии. «...Мы чаем, – пишет Булгаков, – пробуждение нового пророчесственного духа в христианстве, его начатки уже видим в русском православии XIX века и на его дальнейшее возгревание уповаем в послебольшевистской России. Речь идет о большем, даже неизмеримо большем, нежели "христианский социализм" в разных его видах, как он существует во всех странах. Речь идет о новом лике христианства общественного, о новом образе церковности» [5, с. 365]. Таким образом, этот мыслитель видел историче-

скую миссию России сквозь призму ее религиозного призвания как хранительницы православия.

Сравнивая представления о русской идее Достоевского и Булгакова, нельзя не заметить их близости, что проявляется во вложении в русскую идею таких смыслов, как «призвание», «национальное задание», «общечеловеческое объединение», и выделении в качестве ее атрибутов правды, соборности (всеединства), спасения. Достоевский первым охарактеризовал русскую идею как понятие, Булгаков попытался дать ее обобщение на основе синтеза взглядов своих предшественников. Их понимание русской идеи сохраняет актуальность для нашего времени. Но, признавая заслуги этих мыслителей в постановке и решении данной проблемы, следует заметить, что они оказались более правы в своих вопросах, чем в ответах. Их воззрения на русскую идею, основанные на вере в Бога, христолюбивый русский народ и будущее России как интегратора соборного человечества, не нашли подтверждения в суровых реалиях отечественной истории в XX веке.

Главная проблема, присущая понятию русской идеи у Ф.М. Достоевского и С.Н. Булгакова (равно, как и учению о ней В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и многих отечественных философов «серебряного века»), на мой взгляд, состоит в следующем. Данные мыслители стремились обосновать русскую идею как христианскую, чаще – как православную, прежде всего – как идею русского православия. Вопрос о том, как одна из ветвей христианства, да еще в том виде, как ее принял русский народ, может стать основанием братской гармонии в многоконфессиональном и полиэтническом мире, ими не рассматривался. Это порождало противоречие между социокультурным универсализмом и религиозно-конфессиональным партикуляризмом русской идеи, которое не разрешалось ни во «всемирном братстве» Достоевского, ни во «вселенской теократии» Соловьева, ни в «общественном христианстве» Булгакова, ни в «царстве Святого Духа» Бердяева. Таким образом, философское понимание истории России подменялось у них историософским осмыслением ее пути, что не могло не сказаться на качестве их исторических прогнозов.

Можно ли тогда представить понимание русской идеи Достоевским и Булгаковым как религиозно-социальную утопию, которая нигде и никогда не может воплотиться в жизнь? Этот вывод кажется обоснованным, но нужно сделать одно замечание. Сравнивая идеальное бытие России, каким оно могло бы стать, если бы реализовались потенции русской идеи, выделяемые теми, кто пишет о ней, с эмпирической историей России, нельзя не заметить многих противоречий между ними. Так, нашей стране далеко не всегда удается осуществление социальной правды в мире, в чем видели ее назначение П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, Н.А. Бердяев и другие. Также можно критически оценивать попытки славянофилов, Ф.М. Достоевского и С.Н. Булгакова видеть миссию России в том, чтобы дать пример соборного мироустройства «Западу», страдающему от рационализма, индивидуализма и атеизма. Наша страна еще не заслужила такой духовный авторитет в международном сообществе, чтобы выступать «настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами

человеческого духа и человеческого общества» [12, с. 534]. Следует признать, что в российской истории пока не произошло полного воплощения ни одной из версий русской идеи, которые наши предки с таким воодушевлением пытались реализовать в то или иное время.

В этом отношении, однако, россияне немногим отличаются от других народов. Например, известно, что, по крайней мере, с XX века «американцы определили себя как защитников свободы и демократии во всем мире... Но, как заметил Роджерс Смит, "утверждение, что национальная идентичность Америки определяется исключительно американским кредо, в лучшем случае представляет собой полуправду". Большую часть своей истории американцы поработали и угнетали чернокожих, уничтожали и третировали индейцев, тиранили иммигрантов из Азии, враждовали с католиками, препятствовали иммиграции из стран за пределами северо-западной Европы» [11, с. 89]. Возможно, что великие идеи, провозглашающие идеалы, которые озаряют путь человечеству, осуществимы только в метаисторической перспективе. Однако при их воплощении в жизнь сделанные попытки должны оцениваться не менее достигнутых результатов.

Каждая цивилизация выбирает свои ценностные приоритеты, которые представители мира ее культуры воспринимают как универсальные ценности. В то же время любая такая общность принимает лишь определенное участие в истории человечества, ограниченное временем и условиями ее развития. Не случайно В.С. Соловьев отмечал, что «ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества» [10, с. 220]. Поэтому, считал этот философ, для реализации своей «идеи», или призвания, «не нужно действовать против других наций, но с ними и для них, – в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная» [10, с. 246]. При таком подходе ни одна цивилизация не вправе требовать от других признания абсолютного значения ее ценностей, в которые она к тому же вкладывает особый смысл, а тем более – навязывать их остальным силой. К чему это приводит, показывает пример Афганистана, история которого за последние 150 лет продемонстрировала тщетность надежд на перестройку этого общества по ценностным стандартам сначала британского империализма, затем советского социализма и, наконец, американского либерализма.

Ждет ли нас наступление глобального мира, или земной шар будет поделен между ведущими цивилизациями, периодически сталкивающимися в борьбе за жизненное пространство, материальные ресурсы и души людей? Ответ на этот вопрос во многом зависит от того, появится ли у мира в будущем единая культурная целостность, подобная той, что лежит в основе цивилизаций. Ни одна из существующих религий, политических философий и моральных доктрин, не смотря на то, что все они претендуют на конечные истины и высшие ценности, не является настолько всеобъемлющей и универсальной, чтобы полностью завладеть умами и сердцами человечества. На сегодня более вероятным представляется обмен знаниями, идеями и ценностями, изучение истории и культуры

друг друга, взаимное дополнение и духовное обогащение. Поэтому реальной альтернативной «столкновению цивилизаций» в XXI веке может стать стремление разных «миров» к созданию «симфонии культур», т.е. к синтезу своих приоритетов и ценностей на некой общечеловеческой основе. И русская идея способна сыграть в этом общем деле важную роль.

### Литература

1. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 302-342.
2. Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Булгаков С.Н. Соч. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 435-457.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 416 с.
4. Булгаков С.Н. Нация и человечество // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 644-653.
5. Булгаков С. Православие: Очерки учения Православ. церкви. Париж: YMCA-press, 1985. 403 с.
6. Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. Л.: Наука, 1978. С. 35-40.
7. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877. Январь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 25. Л., 1983. С. 17-20.
8. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877. Ноябрь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 77-87.
9. Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 136-149.
10. Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 219-246.
11. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ: Транзиткнига, 2004. 635 с.
12. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего (1837) // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 523-538.

**«Философия хозяйства» С.Н. Булгакова  
как форма активистского мироотношения**

**Нагорнов Е.А., Нижний Новгород**

канд. культурологии, доцент кафедры  
общеобразовательных и профессиональных дисциплин,  
Самарский государственный университет путей сообщения

**Каспаров И.В., Нижний Новгород**

канд. технич. наук, профессор кафедры  
общеобразовательных и профессиональных дисциплин,  
Самарский государственный университет путей сообщения

*В статье рассматривается понятие активизма применительно к философии хозяйства С.Н. Булгакова. Авторы считают, что сущность данного философского дискурса, близкого идеям всей русской религиозной философии вообще, выражается именно в идее переделки несовершенного мира с помощью активистского хозяйствующего технологического субъекта. Что теоретически сближает религию и технологию в рамках представленного философского проекта.*

*Ключевые слова: активизм, хозяйство, технология, русская религиозная философия.*

**Nagornov E.A., Nizhny Novgorod**

**Kasparov I.V., Nizhny Novgorod**

**“Philosophy of Economy” of S.N. Bulgakov as a form of activist attitude**

*The article deals with the concept of activism as applied to the philosophy of the economy of S.N. Bulgakov. The authors believe that the essence of this philosophical discourse, which is close to the ideas of all Russian religious philosophy in general, is expressed precisely in the idea of remaking an imperfect world with the help of an activist economic entity. That theoretically brings religion and technology closer together within the framework of the presented philosophical project.*

*Keywords: activism, economy, technology, Russian religious philosophy.*

В своей статье, о Герцене, С.Н. Булгаков отмечает: «Истинной демаркационной чертой, отделяющей человеческое от животного, является недовольство (курсив мой – Е.Н.) существующим и стремление к лучшему будущему. В этом стремлении обнаруживается истинная духовная родина человека, – религиозная идея» [1, с. 99]. Это «недовольство существующим» в целом является онтологическим основанием, отличающим русскую религиозную философию.

Рассмотрим основания бытия хозяйствующего субъекта философии хозяйства Булгакова и его качества. По мнению современного российского



исследователя Ю.М. Осипова: «Хозяйство – сфера жизнедеятельности человека, его взаимодействия с природой, создания и потребления материальных благ (организация производства, ее система). Хозяйство – материальный и духовный мир человека, его культуры» [5, с. 125]. Нас же интересуют прежде всего онтологические основания «философии хозяйства» в рамках булгаковского проекта. Где религия и технизация «светятся» друг в друге, а в религии наблюдается продолжение хозяйства/техники, продолжение «земного» в «неземном», «естественного» в «сверхъестественном». При этом «материальное» начало технологии становится «идеальным» господством в религии, продуцируя процессы «списывания» религии с образцов человеческого труда, технологии как способа деятельности. Т.е. процессы приобретения трансцендентным субъектом атрибутов, до этого имевшихся только у хозяйствующего субъекта. Когда труд/технология из естественного земного процесса становится *фантастически-сверхъестественным* в зеркале Религии (земные силы принимают вид неземных).

Активистское мировоззрение утверждает активно-творческое, преобразовательное отношение человека к миру. Мир не «устраивает человека», и он решает переделать его. В своем труде С.Н. Булгаков замечает: «Человек в хозяйстве побеждает и покоряет природу, но вместе с тем побеждается этой победой и все больше чувствует себя невольником хозяйства» [3, с. 299]. Мы видим активистское отношение к природе: природа здесь пассивное, рецептивное, женственное начало, человек – активное, мужественное, сознательное. *«Природа очеловечивается, она способна стать периферическим телом человека, подчиняясь его сознанию и в нем, осознавая себя. В этом смысле человек есть центр мироздания, в нем осознает себя логос мира, и это его потенциальное мировладение (некогда утерянное) частично и постепенно осуществляется в хозяйственном процессе»* [3, с. 133]. Уже в книге Бытия провозглашается, что природа существует для человека и он предназначен быть ее властелином. (Быт., 1,26). Также понимает хозяйство и Булгаков: «Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы (курсив мой – Е.Н.), новый мирообразующий (у В.И. Вернадского – «геологический» – Е.Н.), космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы» [3, с. 133]. Или в другом месте: «Хозяйство есть взаимодействие свободы, творческой инициативы личности и механизма, железной необходимости, есть борьба личности с механизмом природы и общественных форм в целях ее приспособления к потребностям человеческого духа... *хозяйство ведет хозяин*» [2, с. 347]. После «эпохи хозяйства», имеющей в себе космогоническое начало, начинается новый этап в истории человека. Всю историю теперь можно делить на два этапа: «инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный, до появления человека, и сознательный, хозяйственный, – после его появления».

Этой «новой силой природы» и является у С.Н. Булгакова хозяйствующий субъект/человек хозяйствующий, как «вершитель производства и его организатор». Как отмечает Ю. Осипов: «Способ хозяйствования, будучи

внутренним смыслом действующего субъекта, является в мир не сам по себе, а в субъекте, его строении и деятельности, его движении и развитии...в хозяйственных интересах, решениях и акциях субъекта» [5, с. 136]. «Сознание переделывает под себя природу», создает – «не-природу». Человек становится хозяином мира в процессе «изготовления бытия».

Религия всегда содержала в себе установку на покорение всего сущего (природы, общества, человека) Верховному Субъекту. Она не признает совершенства и завершенности наличного сущего, они должны быть внесены в него, но в период религиозного господства реальные возможности преобразования действительности человеком были еще чрезвычайно незначительны. Они появляются с приходом Нового Времени, которое «претворяет господство субъекта в мире в сфере «хозяйства», обретающего «мирообъемлющий характер» (С.Н. Булгаков). Творчество делается *творением* бытия, как это раскрывалось в русском космизме. Эта нововременная парадигма находит свое отражение и в философии хозяйства С.Н. Булгакова, заявляющего в начале XX века, что «нашей эпохе присущ творческий мирообъемлющий размах хозяйства, когда мир становится человеческим делом».

Рассмотрим определение *технологии* Булгаковым, эксплицируемое нами в предыдущих публикациях [4]. Под технологией в «Философии хозяйства» философ подразумевает «совокупность всевозможных способов воздействия человека на природу в определенных наперед намеченных целях». В этом характер технического отношения субъекта к объекту, человека к природе, предполагающий «принципиальную доступность/послушность природы человеческому воздействию, ее восприимчивость человеческим целям» [3, с. 132]. То есть речь идет именно о доминировании над природой, что важно и в религии.

Булгаков, перерабатывая воззрения Фихте в духе русской религиозной философии, выстраивает соответствующую типологию хозяйствующего субъекта, определяющего «объектный мир вещей». Таким субъектом, по Булгакову, может быть только «человечество как таковое», «живое единство духовных сил и потенций, к которому причастны все люди». Человек – микрокосм, расширяющий свое влияние на макрокосм. Как пишет философ: «Этому микрокосму принадлежит центральная, единящая роль в макрокосме, образующем для него периферию, а вместе с тем и объект хозяйственного воздействия» [3, с. 303]. Булгаков солидарен с Шеллингом, считающим человека – «стянутой вселенной», а космос потенциальным телом человека. На этом Булгаков и основывает возможность «постепенного овладения природой в науке и хозяйстве».

По утверждению Булгакова, «жизнь есть процесс прежде всего хозяйственный» [3, с. 54]. В этом «хозяйственном процессе» жизнь субъекта – «есть свобода, царящая над необходимостью». Задача субъекта сводится к тому, чтобы привести во «вне его данный / преднаходимый» мир – «самосознание логоса». Согласно Булгакову: «Хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и

очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм...в нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодолении необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как *очеловечение природы*» [3, с. 85].

В итоге *хозяйство* у Булгакова выходит на бытийный уровень и является борьбой «двух метафизических начал – жизни и смерти, свободы и необходимости, механизма и организма». Максимализм предельной задачи предлагаемой для *хозяйства* схож с онтологическим максимализмом русского космизма. Булгаков вопрошает: «Способно ли хозяйство изгнать из мира смерть и победою над ней преодолеть то, что составляет его собственное условие?» [3, с. 85]. Здесь задачи хозяйства (или технологии) напрямую пересекаются с задачами религиозными. В основе учения религиозного мыслителя – технический/технологический *деятельностный* подход к миру на фоне вечности. Не в *факте познания*, но в *факте действия*. По утверждению С.Н. Булгакова: «Как *факт познания* технология не выводит за Канта с его учением о формах познания, о гносеологическом субъекте. Но как *факт действия* (курсив мой – Е.Н.) технология, действительно, не вмещается в познавательных и лишь созерцательных схемах Канта, ибо требует для своего понимания иного характера схем, которыми Кант вообще не располагал» [3, с. 92]. Только в «некотором прыжке к действительности», т.е. в действии происходит покорение объекта.

Вот почему Булгакову ближе *Ich-philosophie* Фихте, где человек позиционируется господином природы, а она должна служить ему. Сам подход к миру здесь – *технологический*, «нововременной»/модернистский, как и у Булгакова. Человек теперь претендует на то, чтобы *творить* мир; то есть в своей активистской, преобразовательной деятельности становится рядом с Творцом, бросая Ему вызов.

Согласно Булгакову: «Производство есть активное воздействие субъекта на объект, или человека на природу, при котором хозяйствующий субъект отпечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия свою идею, объективирует свои цели... система объективных действий, субъективное здесь объективируется, грань, лежащая между субъектом и объектом, снимается, субъект актуально выходит из себя в объект» [3, с. 120]. Природа становится «совершенно пропитанной человеческой телеологией», воплощающей в себе личностную цель, осуществляющей заранее запланированную в субъекте модель или идею. Мир как он есть сам по себе не устраивает Булгакова. Этот тип философии не желает *просто* задумываться о вещах. Тут важно снять с мира «лежащий на нем покров отчужденности от человека или от субъекта», важно, чтобы в вещи «внедрялись и начинали в них

просвечивать» – идеи, цели, а сам натуралистический механизм уступил бы место целеполаганию хозяйствующего субъекта, т.е. технологии.

Производство и хозяйство, в философии Булгакова – процесс исторический. Поэтому у животных нет хозяйства. Оно есть только у человека, как существа «не только индивидуального, но и родового, т.е. исторического». Производство у Булгакова – «объективное действие». Это, прежде всего «выход субъекта в объект и притом не призрачный, но реальный, входящий в состав объективного, всеобщего «опыта»» [3, с. 121]. Акт воли ничем не ограниченного религиозного субъекта. Идет слияние *я* познающего с действующим *я* для возможности «трансубъективного действия, действия над объектом». В этой религиозно-философской традиции действительность поверяется практикой.

Мыслитель утверждает: «Только для философии объективного действия, философии хозяйства, получает всю свою жгучесть и неустранимость вопрос о жизненной реальности внешнего мира, ибо она предполагает выход в эту объективную действительность...Мир возникает для нас лишь, как объект нашего действия» [3, с. 123]. В расчет принимается лишь бытие ставшее «предметом воздействия бодрствующего, активного, живого сознания». То есть предметом воздействия «Разума как организатора и творца» (Ю.М. Осипов). Согласно Ю.М. Осипову: «Разум – неприродный организатор природы, но организатор внешний по отношению к природе...Разум дает возможность человеку очеловечивать природу, образумлять ее, менять образ – пре-образовывать...Разум создает субъекта, субъект пользуется разумом» [5, с. 67].

Таким образом, мир эксплицируется Булгаковым в его философии хозяйства, прежде всего как объект воздействия субъекта и как «сила противодействия, сопротивления, т.е. как объект хозяйства». При этом Булгаков в своем активизме не останавливается только на манипулировании объектами действительности, но и стремится к *изобретению* действительности, доселе *не бывшей*. Он говорит: «Хозяйство, как постоянное моделирование или проектирование действительности, а вместе и объективирование своих идей, есть реальный мост из *я* в не-я, из субъекта в объект, их живое и непосредственное единство...Отношение между *я* и не-я есть отношение двух миров или двух энергий, находящихся в постоянном взаимодействии» [3, с. 123]. Хозяйство это прежде всего проективно-деятельное, теоретически-практическое, субъект-объектное *хозяйственное* отношение субъекта к миру. Важен не созерцающий, а именно «хозяйственный, деятельный субъект». Сам субъект здесь дается только во взаимодействии с объектом, выступая, прежде всего неким «субъект-объектом». Я понимается динамически, активистски, выступая как единство сознания и природы, актуально отождествляющихся в природе. Это позволяет Булгакову сделать вывод о «метафизической одноприродности *я* и не-я, или о единстве в них хозяйственного логоса, которое выражается в практической уступчивости природы, ее рецептивности по отношению к заданиям и проектам *я*» [3, с. 126]. Главной ценностью выступает – «сознательный труд человека», как явление «человеческой актуальности, объективирующейся вовне и тем объективирующая для нас этот мир».

В этом раскрывается взаимосвязь онтологического статуса субъекта с его деятельностью. Булгаков пишет: «Нельзя усомниться в реальности я, когда оно обнаруживает себя как актуальная энергия» [3, с. 127]. Природа знания также имеет у Булгакова *активистский* бэконовский характер: он прямо считает, что все наше знание есть ни что иное как «ответы природы на запросы нашего духа». «Даровое и инстинктивное» сменяется – сознательным и трудовым, «естественное» или хозяйственно-сознательное заменяется в религии «сверхъестественным». В результате, в истории – «даровое» природное вытесняется естественным *технологическим*, а затем и «сверхъестественным» религиозным.

Исходя из своей религиозной концепции, Булгаков ставит перед субъектом задачу по «выявлению живых сил, изначально вложенных в мироздание Творцом», чтобы переделать «нашу теперешнюю землю и небо»: «освободиться от рабства вещей, снять мертвый покров с природы и опознать ее творящие силы» во имя «новой земли и неба», во имя «новой плоти». Главным врагом оказывается *вещность*/природа. Эту вещьность и должен преодолеть человек, как «мировой хозяин» и демиург, как «всеобщий трансцендентальный субъект» хозяйства, соперничающий с Богом.

Цель – заново воссоздать живую природу «собственным трудовым космогоническим процессом» при помощи «мирового демиурга»/земного бога – человека. Хозяйство есть «знание в действии», а знание – «хозяйство в идее». Человек у Булгакова это Геракл, который «находится в неволе у природной необходимости». Он должен стать Прометеем и разорвать «цепи необходимости», перестать быть *вещью*. Он носитель «светлого огня жизни, зажженного не в этом мире». «В природе он должен быть сверхприроден. Он должен иметь ключи тайн природы, обладать способностью ее постижения. Он должен быть живым прообразом воскресения природы и деятелем ее воскрешения» [3, с. 145]. Технологически реализовать замысел творения, трудом, «творить новую жизнь». Как отмечает мыслитель: «Такова предельная, уже за границами истории лежащая, а потому в ней не вмещающаяся цель, путем к которой является хозяйство» [3, с. 147].

Таким образом, в рамках данного дискурса мы говорим о реляционной картине мира. Хозяйство – творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что желает. Он создает свой новый мир, наряду с существующим бытием, развитие вытесняется творением. Рядом с миром «естественным» создается мир искусственный. Бытие носит не субстанциальный, но деятельностный характер: «Мир пластичен», он может быть пересоздан, и даже на разные лады» [3, с. 155]. Своей технологией, своей волей, содеянной в хозяйстве, *человек-хозяин* становится равным богу на путях покорения природы, как «объекта хозяйства». Мир отныне подлежит активистскому преобразованию со стороны мирового субъекта-хозяина ради торжества над природой и «оживления мира» в трудовом проекте. Закладываются мировоззренческие основания для дальнейшего

«проектирования» мира, для его изобретения, для воздействия на него, для «нового творчества и обогащения мира» ради достижения власти над ним.

### Литература

1. Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т.2. Избранные статьи. М.: Изд-во «Наука», 1993. 752 с.
2. Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: Изд-во «Наука», 1993. 603 с.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: «Наука», 1993. 603 с.
4. Нагорнов Е.А. Технологическое содержание религии: постановка проблемы // Идеи и идеалы. 2019. Т. 11. № 3. С. 160-180.
5. Осипов Ю.М. Опыт философии хозяйства: Хозяйство как феномен культуры и самоорганизующаяся система. М.: Изд-во МГУ, 1990. 381 с.

### Диалектика бытия и мышления в ономатическом эссенциализме С.Н. Булгакова

Огнев А.Н., Самара

канд. филос. наук, доцент кафедры философии,  
Самарский университет

*В статье рассматривается диалектика бытия и мышления в ономатическом эссенциализме русского религиозного философа С.Н. Булгакова. Показаны истоки идейного генезиса этой философской концепции с точки зрения догматических предпосылок и тенденций русского декаданса. Выявлены внутренние противоречия булгаковской философии языка. Прослежены основные мотивы, сюжетные рецепции базовых инспираций рассматриваемой философской концепции в наследии П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева. Сделаны выводы об отношении философии С.Н. Булгакова к современному секулярному сознанию.*

*Ключевые слова: бытие, мышление, эссенциализм, софиология, догматизм, мировоззрение, диалектика, имя, Бог, реализм.*

Ognev A.N., Samara

### Dialectics of being and thinking in onomastic essentialism S.N. Bulgakov

*The article examines the dialectics of being and thinking in the onomastic essentialism of the Russian religious philosopher S.N. Bulgakov. The sources of the ideological genesis of this philosophical concept are shown from the point of view of dogmatic premises and tendencies of Russian decadence. The internal contradictions of Bulgakov's philosophy of language are revealed. The main motives, plot receptions of the*

*basic inspirations of the considered philosophical concept in the heritage of P.A. Florensky and A.F. Losev. Conclusions are drawn about the attitude of the philosophy of S.N. Bulgakov to modern secular consciousness.*

*Keywords: being, thinking, essentialism, sophiology, dogmatism, worldview, dialectics, name, God, realism.*

Философское наследие С.Н. Булгакова занимает особое место в истории русской религиозно-философской мысли, образуя локус проблемного средоточия, в котором пересекаются пути духовных и мировоззренческих исканий с порядками теоретического понятийного опосредствования, определяющими приоритеты философской рефлексии. Будучи человеком замечательных духовных дарований, С.Н. Булгаков отразил в своих произведениях все идейные противоречия роковой переломной эпохи, изменившей не только ход русской истории, но и пути развития и самоопределения русского самосознания. Совмещая глубину религиозного содержания и продуманность философской аргументации, С.Н. Булгаков всегда стремился к постижению сущностного аспекта единства бытия и мышления во всём многообразии его жизненного проявления в реальном историческом процессе. Поиск универсального логоса, придающего аподиктически-достоверную форму сущностному содержанию духовной жизни, привёл мыслителя к необходимости переосмысления достижений классической философии в ключе интуиций сложившейся в России религиозно-философской традиции, базовый прецедент который был задан софиологией В.С. Соловьёва. Следуя этим инспирациям, С.Н. Булгаков построил оригинальную концепцию «философии имени» в ключе последовательного ономатического эссенциализма, находящуюся в отношении глубокого идейного сродства с ономатодоксией П.А. Флоренского и ономатическим реализмом А.Ф. Loseva. Эти доктрины объединяют не только общие мировоззренческие предпосылки религиозного плана, но и изоглоссы диалектического метода, восходящего к паламистскому «богословию энергий», оказавшему решающее влияние на течение наиболее значимых теологических дискуссий в русском православии в предреволюционное время.

Исходный проблемный импульс к построению булгаковской концепции был напрямую связан с полемикой, возникшей в русских клерикальных кругах по поводу аскетических практик исихазма, получивших распространение в русских монастырях на Афоне и не снискавших одобрения со стороны Синода, прибегшего впоследствии к неоправданно жестким административным санкциям по отношению к своим богословским оппонентам. Основная конфликтообразующая коллизия была связана с вопросом о почитании Имени Божьего, к которому афонские исихасты подходили с точки зрения крайнего реализма, руководствуясь радикальной эссециалистской презумпцией, в чём синодальные богословы усматривали только рецидив примитивного магизма, почитаемого ими за пустое суеверие. Идейный вдохновитель афонских исихастов схимонах Илларион в своём программном труде «На горах Кавказа» видел проблему иначе: «Познание рассудочное или мозговое состоит в образах вещей и потому есть мёртвое, иначе в мысленном только представлении познаваемого предмета, в

мысли, в воображении» [10, с. 212]. Рациональному пониманию слова как рассудочной конструкции приверженцы русского исихазма противопоставили представление в слове как об акте религиозной жизни, проникнутым духоносным присутствием божественных энергий, средоточием которых оказывалось молитвенное предстояние человеческой души перед Богом. Исихастская доктрина опиралась при этом апофатическое богословие Дионисия Ареопагита, который трактовал образы именованной божественной сущности, раскрываемые в её энергиях как парафразы безмолвия в тварном чувственно-воспринимаемом мире, исходя из тезиса о том, что «пресущественная Беспредельность превышает всякую сущность, а превышающее познание Единство – всякое познание, и что для всякого мышления немислимым является сверхмыслимое, Единое, равно как невыразимым ни для какого слова является Благо, которое превыше любого слова» [16, с. 15]. С одной стороны, апофатизм подчёркивает трансцендентный аспект божественной сущности, устанавливая релевантную для монотеистического креационизма онтологическую дистанцию между Творцом и творением, а с другой – онтологизирует энергии как образы, запечатлённые в сакральных именах, но проявляемые в имманентных данностях душевной жизни, подчинённой максиме нравственного богопознания, в соответствии с которой любовь к Богу выступает гарантом духовной доброкачественности личного религиозного опыта. Этот спекулятивно-диалектический аспект обрел весьма своеобразное преломление в аскетической практике исихазма в позднем византийском богословии в виде сакрализации «священного безмолвия» и непрестанной молитвы, выступающей как «умное делание», понуждающее к подавлению в человеческой душе греховного страстного начала. Исихасты допускали возможность такого преобразования человеческой души, при котором аскет мог тварными очами лицезреть нетварный Фаворский Свет. Это вызвало неприятие со стороны рационалистически настроенных варлаамитов, нашедших в названном допущении формально-логическое противоречие. Отвечая на выпады Варлаама Калабрийского, Григорий Палама писал: «Начал разноситься слух, что-де исихасты держатся нетерпимых убеждений; он им дал самое низменное имя, назвав их омфалопсихами, а их так называемую ересь – омфалопсихией» [17, с. 117]. В этом сказалось различие между психологизмом латинского Запада и онтологизмом греческого Востока, на что указывал А.Ф. Лосев: «Онтологизм Востока и психологизм Запада – вещи совершенно очевидные. Надо только уметь провести эту антитезу по всей догматике обеих религий» [14, с. 891]. Позитивистской плененности тварным естеством А.Ф. Лосев противопоставляет интегральный духовный опыт православия, базирующийся на диалектическом синтезе догматических установок омоусианства, дифизитства, иконопочитания, исихазма и имяславия. Ономатодоксии противостоит ономатомахия, в которой имяборчество оказывается иконоборческим рецидивом. Православная догматика видит в почитании Имени художественное отношение к самой душе человека, «опираясь лишь непосредственно на определение синергийного пересоздания» [20, с. 382], как свидетельствует о том С.С. Хоружий.



Русская религиозно-философская традиция, идущая от В.С. Соловьёва, не могла пройти мимо имяславского проблематического комплекса, который, однако, на путях софиологии, понятийный состав которой был отягощен классическими коннотациями, приобрел особый мировоззренческий статус, связанный с идеологическими вызовами времени, сказавшихся в своеобразной рецепции заведомо декадентских инспираций. Последние проникали в мысли С.Н. Булгакова в связи с внешними по отношению к богословской фабуле сюжетными стимулами, в том числе исходящими от актуальной социально-философской проблематики. Обратившись к идее «христианского социализма» С.Н. Булгаков, однако, распознал в самом социалистическом принципе черты «религии человекобожия»: «Человеку внушается, что он есть высшее в мире, что он автономен, что он прекрасен, что он разумен, самодавлеющ, что он бог, если не в единичности и обособленности своей, то в целом, вместе с другими» [9, с. 119]. В этой идеологической суггестии социализма русский философ видит поправление того нравственного условия истинного богопознания, которое установила православная религиозная традиция еще во времена Дионисия Ареопагита. Вполне очевидно, что любовь к Богу, выраженная в смирении благочестивой души, плохо совмещается с коллективным самопревознесением человечества, составляющим пафос социалистической идеологии с её декларативным альтруизмом. Марксистское обобществление человеческой сущности делает невозможной духовную жизнь человека в ее религиозном измерении, поскольку предметом ультимативной заботы становится здесь не любовь к Богу, являющаяся предпосылкой спасения души, а принудительное человекоугодничество, ориентированное на удовлетворение материальных потребностей в контексте массового порядка существования. Вот почему, согласно С.Н. Булгакову «притязания «научного» социализма научно предопределить социальную жизнь и даже вообще человеческую историю, найти «Закон развития общества», должны быть отвергнуты как совершенно некритическое самопреувеличение» [8, с. 202]. Социализм в своём реальном воплощении предполагает не только тотальное обобществление человеческой сущности, но отрицание духовной свободы через административную регламентацию самого формата личностного бытия, предполагающую покушение на ипостасность, внесённую в тварный порядок естества проявлением энергий божественного начала. Социализм несёт в себе соблазн коллективной апостасии – отступничества от признаков богоподобия в человеческом образе, что указывает на апокалиптическую подоплеку самой этой идеологии: «При этом имеется в виду не только фактическое наличие власти, вооружённой всеми средствами внешнего принуждения, но гипноз её чисто духовный. Поэтому он и приписывает действию лжепророка, который побуждает живущих на земле к духовному идолопоклонству, «сделать образ зверя», а затем «вложить дух в образ зверя». Во всём этом выражается окончательное торжество деспотизма вместе с жестокостью духовной и внешней тирании» [1, с. 113] – говорил С.Н. Булгаков, комментируя эсхатологическое предостережение Иоанна Богослова. Принимая августиновский пафос противостояния «двух Градов», русский философ приходит к выво-

ду: «Автономный, замкнутый в себе, самодовлеющий мир безбожен, атеизм – его естественное состояние» [2, с. 173].

Булгаковский приговор, вынесенный секулярному сознанию современности, при всей его внутренней логичности, сам по себе, однако, тоже вполне диагностичен в плане выявления особенностей несчастного сознания, оказавшегося перед лицом очевидной фактической невозможности того религиозного опыта, без которого не может быть осуществлена его сверхценная идея, составляющая предмет удовлетворения метафизической потребности в режиме ультимативной экзистенциальной заботы. Здесь обнаруживается эффект когнитивного диссонанса, указывающий на противоречие, которое оказывается онтологически неразрешимым при том наборе предпосылок, которым религиозное сознание фактически располагает, оказавшись в ситуации декаданса ввергнутым в режим ценностной рецессии, оборачивающейся теоретической дефицитарностью на уровне обеспечения своих эссенциалистских притязаний. Симптоматически это сказывается как антиномия, которую несчастное сознание игнорировать не может ни в одном из актов собственной рефлексии, в чём мыслитель признаётся в «Свете невечернем»: «Антиномия есть явный знак известной трансцендентности предмета мысли для мышления и вместе с тем крушение рассудочного, гносеологического имманетизма. Антиномическое мышление овладевает своим предметом, делает его себе имманентным только отчасти, лишь до известного предела, который обнаруживается в антиномии» [4, с. 88]. Абстрагируясь от психодензивных мотивировок этого признания, следует принять в качестве неотъемлемого следствия вывод о том, что в условиях онтологической дефицитарности предметной основы религиозного сознания прямой порядок метафизического обобщения с признаками нормативно-значимой аподейтики понятийно строя становится по существу неисполнимым, что влечёт за собой переход несчастного сознания, пребывающего в режиме предметной депривации религиозного опыта, к диалектике как к «логике видимости», в оптике которой антиномия сохраняет свою гносеологическую легитимность. Признать это положение дел С.Н. Булгаков может только в режиме несобственно-прямой речи, анализируя антиномизм в условной системе художественных образов, созданных Ф.М. Достоевским, что обнаруживается в контексте «Тихих дум»: «Если Бог лишь идея, которая, подобно времени, может погаснуть в человеческом уме, то и человек в своем духовном мире окутан призрачной майей, которая может меняться по желанию» [5, с. 19]. Антиномия, существующая в контексте логики диалектической видимости, позволяет вносить в порядки обобщения русской религиозной философии весьма сомнительные с доктринальной точки зрения новеллы с гностической репутацией. Будучи произвольными относительно кодифицированной теологической нормы, софиологические новеллы С.Н. Булгакова, восходящие к псевдотеософским построениям В.С. Соловьева, могут обнаруживать определённый эвристический смысл, выявляющийся входе диалектического развёртывания. Такова, например, софиологическая новелла, согласно которой София в качестве Премудрости Божией выступает в качестве четвертой, тварной ипостаси Святой Троицы. Введение такого рода гипотетической фабулы востребовано

логикой диалектической видимости, обнаруживающей антиномизм несчастного религиозного сознания, но оно не может быть формализовано как часть канона теологического дискурса. То, что оправдано в качестве условного диалектического приёма в лимитированном проблематическом узусе, не может и не должно остановиться типологически-реализуемым нормативом полноценного религиозного опыта, который, однако, не может состояться как духовный акт с атрибутами эссенциальной ноуменальной длительности в условиях фактического русского декаданса. Вот почему русские философы испытывали столь насущную потребность в философии языка, ибо только с позиций последней можно было практиковать вероучительный символизм догматики реалистически, исполняя магическую функцию Имени. Такого рода криптосимволизм принадлежит к истории нечистой совести русской религиозной философии, по поводу чего она испытывает чувство вины, наличие которого она парадоксальным образом вменяет себе в праведность, ссужая саму фабульную сторону греха миру, вставшему на путь апостасии.

Нет ничего проще, чем квалифицировать этот ход булгаковской мысли как инцидент трансцендентальной подстановки понятий, к которому применимы прагматические санкции философского критицизма. Тем не менее, такое заключение оказывается поспешным: оно предвосхищает тот результат, который так и не был достигнут в ходе дальнейшего развития имяславских мотивов С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и даже у А.Ф. Лосева. «Философии языка» в качестве аксиоматической имяславской теории соответствует декларации о намерениях в ходе построения модели воцерковления культуры в ситуации, когда сам религиозный опыт в его каноническом смысле оказывается содержательно исчерпанным по цивилизационным хронологическим критериям. Шпенглеровская антиномия культуры и цивилизации в булгаковской оптике инвертируется, ведь О. Шпенглер видел в культуре органику жизненного гештальта, а в цивилизации – отвлеченное низведение форм до степени средства, служащего техническому воспроизводству абстрактной транслируемости результатов уже изжитого опыта вовне в некоем отчуждённом качестве. Выстраивая «Догматическое обоснование культуры» в своей речи на съезде Православной культуры, С.Н. Булгаков отмечает: «Цивилизация, есть приспособление к условиям природной жизни. Культура – творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа. Впрочем, нет абсолютной культуры и абсолютной цивилизации, потому что человек не может быть ни до конца рабом, ни до конца творцом» [3, с. 638]. Сначала русский философ переворачивает шпенглеровскую антитезу содержательно, а потом отказывает ей в формализации, выставив релятивистское заявление, сводящее сам гносеологический смысл антиномии к нулю. Она должна мыслиться в качестве некой преодолённой точки зрения, ибо обыденному сознанию в опыте не даны экстремумы человеческого бытия, поскольку история не достигла своего фактографического финала. И это должно быть аргументом в устах человека, настаивающего на мировоззренческой приоритетности эсхатологического истолкования истории? Диа-

лектика без антиномии оказывается словесным софистическим фарсом кодификации метафизической номенклатуры фидеистического контента.

Булгаковская «Философия имени», возникающая в диалектическом фокусе им самим впоследствии опротестованной антиномии, представляла собой концептуальное построение, призванное обосновать функционал магического реализма в условиях экзистенциального декаданса самого субъекта религиозного опыта. Только таким путём поставленная русской религиозной философией мировоззренческая сверхзадача, нацеленная на воцерковление культуры могла бы получить интегративный ценностный смысл, оправдывающий софиологическую традицию перед лицом канонической догматики. Понимание этого обстоятельства обнаруживалось еще у П.А. Флоренского, который настойчиво подчеркивал системообразующую значимость гумбольдтовских антиномий языка не только на концептуальной карте лингвистики как позитивной науки о языке, но и в статусе лимитирующего фактора в позиционировании предметной стороны вопроса о единстве бытия и мышления в общемировоззренческом плане. Это единство носило у него символический характер, требуя к себе отношения как к акту личностно-переживаемой трансценденции: «Бытие, которое больше самого себя, – таково основное определение символа. Символ – это нечто являющее собой то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно чрез него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращённая или, точнее срастворённая с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю» [19, с. 287]. Онтологизация символа была верным конъюнктурным ходом в реалиях русского декаданса, отвечая ценностно-мировоззренческим устремлениям символистов. Проблема в другом: допускать, что бытие как таковое может быть исчислимым и при этом превосходить норму своей сущностной идеации – значит требовать дефиниции, в рамках которой по системным соображениям неосуществима формальная процедура нормирования распределенности терминов. Это равнозначно требованию строить только такие дефиниции, которые нарушают законы логики. С тем же успехом можно требовать канонизации Распутина, который, назло решением Синода, благоволил афонским имяславцам. П.А. Флоренский практикует в отношении мысли как таковой столь неслыханный цинизм, что он мог бы заставить покраснеть самого Ф. Ницше. Булгаковская редакция имяславия оказывается на этом фоне, если не образцом наукообразной благопристойности, то, по крайней мере, хорошо выдержанной в классическом стиле теологизирующей спекуляцией, исполненной в формате несколько старомодного, но почтенного абстрактного логицизма. С.Н. Булгаков учил: «Одновременно с мыслью рождается слово, выражающее мысль, как известная ее форма. Форма присуща слову и мысли, и она имеет в себе логику формы, закон формы, её требования. И главное свойство всякой формы, как существующий в мире, так и возникающей в слове в том, что она равнодушна к красоте, что она имеет и свой эстетический критерий, также, как содержание мысли – логический, строение слов – грамматический. Всякая человеческая речь имеет форму, есть форма, и потому принципиально допускает к себе применение

эстетической оценки» [6, с. 165]. С.Н. Булгаков прямым текстом признавал, что природа всякой формы выводится из красоты, вследствие чего критерий её исполнения может быть только эстетическим. Это предполагает понимание того, что всякое слово в конечном итоге оказывается чувственной реальностью, воспринимаемой по законам, определяемым имманентной эмпирической фактографией. Но вот только из факта понимания этого обстоятельства на общемировоззренческом уровне у С.Н. Булгакова ничего не следует: он считает, что язык существует главным образом для того, чтобы человек мог молиться Богу, бытие которого оказывается посредством этого языка недоказуемым. В соответствии с этим пониманием общение людей между собой оказывается вторичным следствием, едва ли не эпифеноменом языка, предполагающим его сомнительный и изначально непредусмотренный узус. При этом Булгаков убийственно серьёзен, он не обнаруживает никаких признаков, указывающих на присутствие иронии.

Онтологизация языка и его субъектно-предикатной структуры, взятой в качестве базовой парадигматической модели, приводит Булгакова к попытке выявления критериев, сообразно которым мышление может достичь софиологического Идеала «цельного знания», преодолев условность того, что В.С. Соловьёв рассматривал в качестве «отвлечённых начал», которые в западной философской традиции выступает в качестве абстрактных схем подчиняющих Истину произволу рассудочного мышления. С.Н. Булгаков видел свою задачу в том, чтобы в условиях русского религиозного декаданса осуществить начинание, предпринятое на зарепатристики Иринеем Лионским. Русский философ рассматривает системные аберрации метафизиков-рационалистов как инциденты еретического мышления, стремясь уложить историю классической философии в фабульные конструкторы ересиологии. Это инквизиторское по своему духу разбирательство он предпринимает в своем эпохальном труде «Трагедия философии», превращающееся в одну инвективу против предпочтений, источником которых оказывается свободная воля человека: «Это избрание, – ересь, определяет мотив и характер философской системы, делает её как тезисом, так антитезисом по отношению к другим системам и тем включает в цепь диалектики мысли, в каковую сделал попытку – и притом не неосновательную – вместить всю историю философии Гегель» [8, с. 312]. Ересиологическая редукция, совершаемая с позиций декларированного догматического пуризма, воспроизводит теологические рецидивы гегельянства в порядке логической репрезентации языковой структуры, взятой с имяславских позиций. Булгаковский труд не имеет сопоставимых аналогов в русской философии, обладая при этом, несомненно, с большим правом называться «Трубный глас Страшного Суда над Гегелем, безбожником и антихристом», чем младогегельянская сатира Б. Бауэра. С.Н. Булгаков намечает контуры теологического синтеза под знаком догматической Триадологии в ключе ономатического эссенциализма, следуя августиновской инспирации, позволяющей при правильном прочтении Мироздания как фактографического воплощения Слова в каждом аспекте обнаруживать релевантный триадологический реализм за образом реифицированного парафразы конечного проблемного мотива. Этот подход П.А. Флоренский применил в своей ономатодексии, трактуя чело-

веческие имена как умопостигаемые единицы сюжетности в жизни души, вступающие у него в функции конкретных универсалий: «Их нельзя точно определить, но раз усвоенные мышлением, они становятся незаменимыми; может быть, мы противились их усвоению, но, усвоив, легко убеждаемся, что именно помощью их можем разбираться в тех сторонах явления, которые и составляют главное в нем, а между тем никаким перечнем признаков не могут быть уловлены и закреплены в мышлении» [18, с. 213]. Мемориальная телеологическая рекурсия человеческой судьбы к сущностному первообразу, выраженному в имени, предстаёт у П.А. Флоренского конкретным жизненным снятием антиномии «фюсей – тесей» платоновского учения о языке непосредственно в конкретной личности. С.Н. Булгаков воздерживался от подобных имяславских эксцессов откровенного магического реализма, оставаясь в общепринятых доктринальных фоновых константах платоновской теории анамнезиса.

Ономатический эссенциализм булгаковской философии языка дал мощный импульс диалектическому мышлению в рамках отечественной религиозно-философской традиции. Его понятийной кодификацией можно считать ономатический реализм А.Ф.Лосева, уравновесившего ересиологический пафос булгаковской редакции имяславия и обращённый телеологический профетизм П.А. Флоренского. В «Диалектике мифа» ономатический сюжет предстает как «символически данная интеллигенция жизни» [15, с. 74]. Эта формулировка оказывается не столь мировоззренчески-эффектной, но зато обладающей потенциалом методологической адаптивности, которой булгаковская редакция имяславской доктрины была изначально лишена. Сопоставляя предметную и допредметную структуру имени в своей «Философии имени» Лосев возводит в канон методологической автономии булгаковский принцип ономатического эссенциализма, говоря, «что из обрисованной нами сущности мы должны уметь вывести всю судьбу имени вообще, не прибегая к помощи никакой другой сущности» [11, с. 126]. В дальнейшем намечается аксиоматизация языковых «энергем», отвечающая духу и букве паламистского исихазма и апофатизма. Трактую миф как развернутое магическое имя, Лосев постулирует: «Имя сущности есть энергия сущности» [12, с. 137]. Так осуществляется переход к символической диалектике бесплотных сил, фиксирующей сущностные закономерности реального плана тварного бытия в идиоматике семиотического обмена.

А.Ф. Лосев учил: «Кто знает сущность, самое само вещей, тот знает всё» [13, с. 300]. При этом молчаливо, по заповеди исихазма, допускается что подобного рода знание обладает свободой от факторов своего эмпирически-предметного генезиса, являя себя катарсически вдогматической форме. В этом моменте имяславская спекуляция обнаруживает свое умонастроенческое средство с идеологической утопией, которой она исторически оппонировала, в чем скрывается латентная ирония контекстообразования в русской религиозной философии. Диалектика бытия и мышления в ономатическом эссенциализме Булгакова, однако, не предполагает такого криптоиронического сюжета. Его философия наполнена высоким трагическим пафосом, свойственным декадентскому срыву способности суждения с высот догматики в меональную стихию прагматической

рецепции, в которой ассимилируется ее эйдетическое содержание. Вот почему булгаковская «философия имени» столь радикальным образом диссонирует с запросами современного интеллектуализма. Это обстоятельство, однако, не может быть доводом против актуальности ценностно-мировоззренческого ответа, который она в себе заключает. Когда современная реальность вступит в фазу своего предельного (по реальным типологическим показаниям) осмысления, она найдёт в булгаковской философии предвосхищение собственных изживаемых оснований. В подобного рода опыте уже не будет места метафизической консолидации, практикуемой в религиозном ключе, но будет отчёт о мере внутренней правды характера, заключённой в том имени, которое она стремилась представить в качестве практикуемой реальности. Отче Сергей, ora pro nobis!

### Литература

1. *Булгаков С.Н.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М.: Православное Братство Трезвости «Отрады и Утешения», 1991. 352 с.
2. *Булгаков С.Н.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Издательство РХГИ, 1997. 589 с.
3. *Булгаков С.Н.* Избранные статьи. М.: Наука, 1993. 752 с.
4. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцание и умозрение. М.: Республика, 1994. 415 с.
5. *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М.: Республика, 1996. 509 с.
6. *Булгаков С.Н.* Философия имени. КаИр, 1997. 330 с.
7. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. 412 с.
8. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. 603 с.
9. *Булгаков С.Н.* Христианский социализм. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1991. 350 с.
10. *Илларион Схимонах.* На горах Кавказа. СПб.: Воскресение, 1998. 944 с.
11. *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 656 с.
12. *Лосев А.Ф.* Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. 618 с.
13. *Лосев А.Ф.* Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994. 919 с.
14. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: 1993. 959с.
15. *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с.
16. Мистическое богословие. Киев: Путь к Истине, 1991. 392 с.
17. *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. 384 с.
18. *Флоренский П.А.* Сочинения в 4 тт. Т. 3 (2). М.: Мысль, 1999. 623 с.
19. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. М.: Правда, 1990. 448 с.
20. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.

## Сравнительный анализ понимания сущности техники в работах П.К. Энгельмейера и С.Н. Булгакова<sup>24</sup>

**Родионов Д.А., Самара**  
аспирант кафедры философии,  
Самарский университет

*Статья посвящена сравнительной аналитике светского и религиозного понимания сущности техники. Показано, что светское и религиозное понимание сущности техники имеют не только различия, но и сходства. В качестве апологета религиозной точки зрения был взят С.Н.Булгаков, описывающий технику посредством категорий «Божественная воля» и «София». В качестве примера светского восприятия рассмотрены труды П.К.Энгельмейера. Согласно Энгельмейеру, техника есть форма человеческой духовной деятельности по оформлению материи сообразно целям культуры.*

*Ключевые слова: техника, творчество, философия хозяйства, инструмент, труд, технический оптимизм.*

**Rodionov D.A., Samara**

### **Comparative analysis of understanding the essence of technology in the works of P.K. Engelmeier and S.N. Bulgakov**

*This article is devoted to the comparative analysis of secular and religious understanding of the essence of technology. It is shown that secular and religious understanding of the essence of technology have not only differences, but also many similarities. S.N. Bulgakov was taken as an apologist for the religious point of view, describing the technique through the Divine Will and Sophia. And as an example of secular perception, the works of P.K. Engelmeier were described, who defended the position of technology as a form of human spiritual activity in the design of matter through the reconstruction of natural resources in accordance with the goals of culture.*

*Keywords: technique, creativity, philosophy of economy, instrument, labor, technical optimism.*

Соотношение труда, творчества и техники – одна из важных тем исследования в XIX-XX веке. Интерес к проблематике техники возник в первую очередь из-за того, что при аналитике экономики фокус с труда сместился на объект труда, одним из которых и является техника. В русской философии техники того времени важное место занимают концепции С.Н. Булгакова и П.К. Энгельмейера, сравнительной аналитике которых посвящена настоящая статья. Обе концепции можно отнести к умеренно-оптимистическим, ввиду того, что техника в них

---

<sup>24</sup> Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ».



занимает достаточно важную роль, однако ее статус не возводится в абсолют. Однако, они отличны друг от друга, ввиду того, что они имеют разный характер описания: светский и религиозный.

Начать сравнительный анализ стоит с разбора некоторых работ П.К.Энгельмейера, ввиду того, что он сформулировал основные положения философии техники и является первым философом техники в строгом смысле слова. Если обобщить теоретические данные предоставляемые мыслителям в его работах «Философия техники» (1912-1913 гг.) и «Теория творчества» (1910 г.), то можно дать предельно общее понятие техники: техника – одна из форм человеческой духовной деятельности по оформлению материи посредством реконструкции природных ресурсов сообразно целям культуры. Причем техника, помимо увеличения производительности труда, оказывает воздействие и на существование человека, как пишет сам автор, техника «захватывает все стороны человеческой жизни. Представьте себе, что какое-нибудь техническое изобретение дает вам возможность сделать какую-нибудь вашу работу вдвое скорее. Разве тем самым оно не дарит вам полжизни?» [13, с. 2].

В работе «Теория творчества» автор излагает свою «теорию трехакта» [7, с. 51]. В процессе творчества производятся три вида продуктов: «идеи (в сознании), процессы (во времени) и материальные вещи, т. е. предметы (в пространстве)» [12, с. 82], которые создаются с помощью желания, знания и умения соответственно. Рассмотрим каждый из них.

1) Желание. Суть этого акта заключается в предположение изобретения исходя из волевого акта субъекта, которой зарождается «из аппетита, потребности, из физического или психологического недостатка» [12, с. 145]. Однако, только одним желанием данная стадия не исчерпывается, субъект определенным образом видоизменяет желание согласно окружающей среде и возможностям, ресурсам, которые ему доступны, и подстраивает саму окружающую среду под свои желания. Помимо этого задействуется один из двух агентов составления плана действия – бессознательный агент или интуиция.

2) Знание. Имея интуицию определенного изобретения субъект из гипотетического представления переводит ее в логическую форму. На данном этапе задействуется второй агент составления плана – логический или рассуждения. На этом этапе соотносятся наличные возможности субъекта с идеальной формой изобретения и приводятся с помощью рассуждения к конечному плану, следуя которому это изобретение можно воплотить в жизнь.

3) Умение. Данная стадия напрямую не соотносится с творчеством, она предполагает набор определенных навыков и умений, благодаря которым план действий, разработанный на предыдущих этапах, можно реализовать. Если на первом этапе ключевую роль играет интуиция, а на втором – рассуждение, то на третьем ведущую позицию занимает организованный рефлекс. Следует отметить, что проходить все три стадии одному субъекту не обязательно, функции третьей стадии (реализации) возможно поручить специалисту, который обладает навыками и умениями необходимыми для воплощения изобретения в действительности.

Технический акт тождественен праксеологии, ввиду того, что любой целесообразный акт при воспроизведении, с ростом профессионализма исполнителя, приобретает собственные правила, которые и являются одним из видов техники. Технику можно описать как:

- во-первых, целостную деятельность, направленную на получение специфического результата и подкрепленную научными достижениями.

- во-вторых, как часть искусства, направленную вовне (техника ремесленника или же техника художника).

П.К. Энгельмейер пишет, что сущность техники состоит: «не в фактическом выполнении намерения, но в возможности выполнить его путем воздействия на материю» [14, с. 85], то есть само воздействие на материю не является системообразующим фактором техники, а в качестве базиса выступает потенциальная сила, способная преобразовывать один практический акт в другой. Можно рассмотреть знаменитый пример, данный автором, который облегчает понимание описанного тезиса. Дана цепь взаимосвязанных явлений, в которой каждое событие вызывает последующее: А-В-С-D-E. Допустим, для достижения поставленной цели человеку необходимо достичь результата, который предоставляется при осуществлении события «Е», однако, напрямую он вызвать это явление не может, потому что ему не хватает определенных ресурсов. Однако, ему хватает ресурсов, дабы вызвать явление «А». Таким образом, вызвав явление «А», по цепочке запускается и явление «Е».

Булгаков в работе «Философия хозяйства» (1912 г.) отмечал, что хозяйство – более широкий термин, нежели чем экономика. Так, по мысли русского философа, экономика – частный случай хозяйства, особый случай, предполагающий товарно-денежные отношения, разделение труда и т.п. Само же хозяйство – способ духовного бытия хозяйствующего субъекта, а философия хозяйства, следовательно, область мировоззренческого знания.

При такой постановке проблемы, можно задать вопрос, а какова роль техники в хозяйстве? Для того чтобы в полной мере дать ответ на этот вопрос, следует дать описание философии хозяйства Булгакова в общих чертах. Коль скоро мир – суть область хозяйства Бога, то человек – своего рода «наемный рабочий», для которого в его труде нет места творчеству и свободе, а основной движущей силой, заставляющей человека принимать участие в божественном хозяйстве – страх смерти, как писал сам автор: «Но если хозяйство есть форма борьбы жизни со смертью и орудие самоутверждающейся жизни, то с таким же основанием можно сказать, что хозяйство есть функция смерти, вызвано необходимостью самозащиты жизни. Оно в самом основном своем мотиве есть несвободная деятельность, этот мотив – страх смерти, свойственный всему живому» [4, с. 81]. Именно по этой причине Булгаков критиковал марксистский лозунг об эмансипации труда: обещание «земного рая», где каждому дано по потребностям, а труд является самоцелью – лишь соблазн, по факту же, человек, трудясь, должен смиренно ждать «Божественную благодать» и страшный суд. Помимо этого, труд – суть борьба за жизнь, в рамках которой все продукты труда (не только материальные, но и духовные) нацелены на завоевание жизненных благ [2].

Таким образом, можно заключить, что человек с помощью труда покоряет природу, создает новый мир – культуру. Однако, в самой цепочке природа – труд – культура, необходимо прояснить один момент: каким образом, человек способен творить и созидать новые блага из наличного материала? Булгаков замечает, что материалистический ответ на поставленный вопрос, (который звучит следующим образом: случайно возникший из материи человек, достиг такого уровня нервной организации, что способен распознавать в самой материи новые возможности для ее преобразования) суть уход от ответа, ввиду того, что «случай» и случайность как феномен не способны ответить на вопросы о появлении разумного начала. Сам же автор дает ответ на поставленный вопрос следующим образом: культура создается трудом посредством человеческого творчества. Творчество, в свою очередь, предполагает наличие следующих аспектов:

- во-первых, свободы, поскольку несвободное творчество – это механизм;
- во-вторых, определенного усилия, труда;
- в-третьих, личность, ввиду того, что для творчества необходимо умение соотнести наличные ресурсы и собственные желания дабы достигнуть определенной цели, поскольку, очевидно, что человек не всемогущ и он не способен создавать из ничего.

Однако, даже имея способность к творчеству, человеку все еще необходимо идеальное представление о результате, некий образ, который и трактовался в материализме как способность видеть в материи новые возможности. Здесь С.Н.Булгаков, приходит к одному из важнейших утверждений в своей философии хозяйства. Существует хозяйство вообще, как промысел Божий, которое общается с частными процессами хозяйствования, хозяйство человеческое, посредством «Мировой Души», или трансцендентального субъекта хозяйства. Эта «Мировая Душа» причастна Софии, которая и является проводником божественной воли в человеческий мир. В связи с этим, процесс творения объясняется довольно просто: «Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и чрез нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, чрез него и в нем природа становится софийна» [4, с. 177]. Именно по этой причине любое человеческое творчество по своей природе софийно, благодаря чему, человек и способен покорять природу, поскольку через Софию в нем потенциально содержатся все аквизиты и реквизиты природы, как справедливо замечал Н.А. Бердяев: «Булгаков – богослов в экономике и экономист в богословии. Он остался экономическим материалистом и перенес свой экономический материализм на небо, небо оросил трудовым потом. Даже Софии и софийности придал он экономический хозяйственный характер. Хозяйство превратилось для него в целую метафизику бытия, даже в своеобразную мистику. Булгаков чувствует мир, как хозяйство, и Бога, как Хозяина. Человек – управляющий этого Хозяина, которому поручено возделывать землю» [2, с. 174] Из чего следует, что процесс творческого созидания человеком – суть воспроизведение, воссоздание, наподобие процесса припоминания у Платона, именно поэтому ничего качественно нового человек создать не может, он лишь воссоздает из имеющихся у него элементов нечто, что

уже заложено природой: «Раз он [мастер] делает не то, что есть, он не сделает подлинно сущего; он сделает только подобное, но не само существующее. И если бы кто признал изделие плотника или любого другого ремесленника совершенной сущностью, он едва ли был бы прав» [10, с. 459].

Техника и наука неразрывно связаны между собой, как отмечал Булгаков: «техника логична или логика технична» [3, с. 223], иначе говоря, технические достижения научны, а научные достижения можно интерпретировать в качестве техники. Однако прямого тождества между этими понятиями нет, поскольку вопросы, разрешаемые наукой, могут не обслуживать интересы практического характера. И именно в этом и состоит суть отношения С.Н. Булгакова к технике: техника – есть инструмент и искусство удовлетворения практических потребностей человека в рамках хозяйственной деятельности. Техника, как и наука, по мысли русского философа, способна репрезентировать лишь средства, но не цели. Но, нельзя не отметить тот факт, что техника косвенно софийна, коль скоро она связана с человеком и его творчеством, поэтому ничего качественно нового в техническом прогрессе создать невозможно.

Подводя итог вышесказанному, можно сравнить тезисы двух авторов. В качестве общих черт и различий можно выделить:

1) Инструментальность техники. У Булгакова техника – строго инструментальна и научна, она суть средство достижения целей, у Энгельмейера – технический процесс можно интерпретировать как инструмент, с помощью которых субъект рациональным путем достигает цели, в этом плане понятие техники схоже с философской категорией «средство» [9].

2) Утилитарность. В концепции Булгакова – наука и техника в качестве финальной цели имеют пользу, ввиду того, что являются искусством удовлетворения практических потребностей человека в хозяйстве. Теория Энгельмейера описывает технику как искусство, направленное на пользу, ввиду того, что инженерное мышление приобрело статус массового.

3) Техника как репрезентация. Первый автор неоднократно указывает, что техника – суть воплощение божественного замысла, своего рода подражание творчеству Бога, которое ограничено рамками тварного существования, иными словами – воспроизведение процессов, заложенных Софией. Второй же автор, понимает процесс репрезентации немного иначе, посредством «теории трехакта», состоящей из желания, знания и навыка, в рамках которых, воплощается в материале идея, желаемый образ [8].

Функциональная часть концепта техники у авторов во многом схожа, сам механизм функционирования техники и технического творчества почти идентичен. Однако само основание, база, на которой строятся все закономерности и само описание техники, а как следствие и всего, что непосредственно связано с ней, различно: в теории Булгакова – основой является божественная мудрость, София, так или иначе описывающую жизнь, а не экономику; в концепции Энгельмейера – базой можно считать рациональную деятельность, нацеленную на реализацию потребностей, устанавливаемых культурой.

## Литература

1. *Багдасарьян Н.Г.* История, философия и методология науки и техники. М.: Юрайт, 2015. 377 с.
2. *Бердяев Н.А.* Возрождение Православия (о. С. Булгаков) // Бердяев Н.А. Собрание сочинений: в 4-х т. Париж: YMCA PRESS, 1989. Т. III. С. 580-621.
3. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцанияиумозрения. М.: Республика, 1994. 369 с.
4. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации. 2009. 464 с.
5. *Гиренок Ф.* Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический проект. Фонд «Мир», 2010. 235 с.
6. *Горохов В.Г.* Петр Климентьевич Энгельмейер. Инженер-механикифилософтехники. М.: Наука, 1997. 223 с.
7. *Горохов В.Г., Розин В.М.* Введение в философию техники: Учеб. Пособие / Науч. Ред. Ц.Г. Арзаканяна. М.: ИНФЗА-М, 1998. 224 с.
8. *Лысикова С.В. П.К.* Энгельмейер как основатель философии техники в России. URL: <http://masters.donntu.org/2009/eltf/lysikova/library/filosofiya.htm> (дата обращения: 18.09.2021).
9. *Некрасов С.И., Некрасова Н.А.* Философия науки и техники: тематический словарь справочник. Учебное пособие. Орёл: ОГУ, 2010. 289 с.
10. *Платон.* Сочинения в четырех томах. СПб.: Изд-во С.-Петербурб. Ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 3. Ч. 1. 752 с.
11. *Эляян М.Р. С.Н.* Булгаков: Православие и капитализм (философия хозяйства). Ростов-на-Дону: Изд. Ростовского университета, 2004. 187 с.
12. *Энгельмейер П.К.* Теория творчества. СПб., 1910. 210 с.
13. *Энгельмейер П.К.* Экономическое значение современной техники. М., 1887. 51 с.
14. *Энгельмейер П.К.* Философия техники. Вып.1. Общий обзор предмета. М., 1912. 85 с.

### **Идея «второго Абсолюта» и религиозно-философские искания С.Н. Булгакова.**

**Устинов О.А., Сергиев Посад**

канд. филос. наук, зав. научно-просветительским отделом  
Культурно-просветительского центра «Дубрава»  
имени протоиерея А. Меня.

*В основу религиозно-философских исканий С.Н. Булгакова был положен антропологический идеал Богочеловеческого существа, являвшегося некогда целостным («ветхий Адам»), но способного восстановить свою целостность посредством духовного самопознания («новый Адам»). Так понятый человек рассматривался фактически как равный или максимально приближенный к Богу*

*Его со-творец. Воплощением «нового человека» по-прежнему считался Иисус Христос, но дистанция между ними и человеком минимизировалась. Конкретно превращение человека во «второго бога» мыслилось через приобщение к Софии, «богочеловеческой» энергии внутри Троицы. Задача стяжания Святого духа и спасения души не снималась полностью, но существенно изменяла своего значение.*

*Ключевые слова: С.Н. Булгаков, Богочеловечество, «новый Адам», София, христианская антропология, идеализм.*

**Ustinov O.A., Sergiev Posad**

### **The idea of the “second Absolute” and the S.N. Bulgakov’s religious and philosophical searches**

*The basis of the religious and philosophical searches of S.N. Bulgakov established the anthropological ideal of an immortal God-human being, who was once integral («old Adam»), who lost his state as a result of the fall, but was able to restore and develop it through spiritual self-knowledge («new Adam»). Thus understood, a person was considered in fact as equal or as close as possible to God, His co-creator. Jesus Christ was still considered the incarnation of the «new man», but the distance between them and the person was minimized. The themes of secondary, sinfulness, man’s dependence on his Creator were pushed to the periphery of philosophical discourse, as the very fact of man’s creation in the image and likeness of God began to be considered as a sufficient condition for his «deification». Specifically, the transformation of man into a «second god» was thought through the introduction to Sophia, the «divine-human» energy within the Trinity. The task of acquiring the Holy Spirit and saving the soul was not completely eliminated, but significantly changed its meaning.*

*Keywords: S.N. Bulgakov, God-manhood, "new Adam", Sophia, Christian anthropology, idealism.*

Русские религиозные философы восприняли христианское учение о божественном происхождении и богоподобии человека в мистической трактовке. Если ранее отечественная антропологическая традиция закрепляла понимание человека как активного и творческого создания Божия, трансцендентно отделенного от Творца, то религиозные мыслители сделали радикальный шаг вперед в «уточнении» догматики, полагая что из христологического догмата еще не была эксплицирована истина о человеке как «втором Абсолюте». Они полагали, что проблема человека может быть правильно поставлена и решена только в контексте максимы о «Богочеловечестве», разработанной В.С. Соловьевым [11]. Н.К. Бонецкая пишет: «Да, “Богочеловек” – понятие святоотеческое: это именование Иисуса Христа, соединившего в Себе Божественную и человеческую природы (постановление Халкидонского, IV Вселенского собора). Однако “Богочеловечество” – это уже нововведение Соловьева. ...В Божественные недра ...он вводит и человека как такового». Это было «смещение ценностного акцента, стоящее за

модификацией единого словесного корня», «установка на ... безмерное онтологическое возвышение человека» [2, с. 86, 82]. Н.А. Бердяев, продолжая мысль В.С. Соловьева, считал, что Иисус Христос являет собой идеальный антропологический тип будущего, который указывает всем людям путь самоактуализации, напоминая им о «первородстве»: «Лишь в Христе и через Христа совершился мировой акт божественного самосознания человека» [1, с. 312]. Христос здесь не Искупитель, но Тот, Кто дает образец духовной эволюции. Он воплотился для этого, а не ради спасения человеческих душ.

Даже в трудах мыслителей, не порывавших связей с православием и даже бывших священниками, и творчество С.Н. Булгакова является в этом отношении наиболее показательным, идея «второго Абсолюта» так или иначе давала о себе знать. «Боговоплощение не есть только средство искупления от греха, но и возведение человека к богочеловечеству, к которому он призван в сотворении», [4, с. 104].

С.Н. Булгаков, как и ряд других русских религиозных философов этого периода, не признавал ничтожности и зависимости человека. Идея грехопадения не отменялась им, но компенсировалась и выравнивалась идеей богоподобия. Согласно логике С.Н. Булгакова, Боговоплощение должно рассматриваться на самом деле как акт обожения мира и человека, «предустановленная цель», ради которого мир и человек и создавались [6]. Человек есть часть Божества, которая должна еще проявить себя, но само ее первородство возносит ее на недостижимую высоту. Обожение фактически отменялось как цель земной жизни, будучи констатированной априорной данностью. Из этого имплицитно следовал вывод, что между Первообразом и образом нет сущностной разделительной грани: в Боге заключается человек, в человеке заключается Бог. Конкретизировалось это положение в представлении о человеческом духе, объявлявшимся по происхождению не сотворенным, а «совечным» Богу, и лишь «согласившимся» на сотворение, что вызывало явную аллюзию на учение о предсуществовании душ. Тварной признавалось только «душевно-телесная природа» человека.

Ключевой постулат о Богочеловечестве детерминировал решение всех остальных антропологических вопросов, включая вопрос о смысле жизни. Сам процесс обожения космоса мыслится русскими религиозными философами как двуединый процесс, предполагающий как божественное участие, так и самостоятельную активность наделенного свободой воли человека. Это обстоятельство сообщало земной истории подлинный трагизм, поскольку не все люди готовы сделать правильный экзистенциальный выбор. На осмыслении этой драмы построена вся проза Ф.М. Достоевского – крупнейшего православного писателя-философа XIX века. Отрекаясь от встречной помощи Бога, человек оказывается не в состоянии актуализировать свою подлинную природу, становясь безбожным, а, следовательно, и, бесчеловечным, поскольку человечность как таковая есть отражение божественности. Два этих начала не могут существовать друг без друга.

Наиболее отчетливо значение для русской религиозной философии идеи «второго бога» можно проследить по различным интерпретациям образа Софии

Премудрости Божией как силы, позволяющей людям стать «Боголюдьми» [7]. Если патристика понимала под «Софией» лишь одно из Имен Божиих (имя Иисуса Христа) для обозначения Божественной энергии, присущей всем Ипостасям Троицы, то философия Ренессанса конца XIX – начала XX вв., руководствуясь по примеру немецких средневековых мистиков и романтиков Нового времени гностическими учениями и личным воображением, усматривала в «Софии» и Богородицу, называя ее «Домом, вместившей Премудрость», и Святой Дух как якобы женское начало Божества, дополняющее мужское начало, представленное Христом, и «идеальный и предвечный образ человечества», пребывающий в Боге, и Церковь, и «Мировую Душу».

В.С. Соловьев верил в Софию как «небесную богиню», веками являвшуюся философам и ему самому трижды в лике Вечной Женственности. Этот же образ преобладает в творчестве символистов и антропософов [3].

Конкретно возвращение в лоно Божественного мыслилось В.С. Соловьевым через посредничество Софии как формы платоновского Эроса, некоей «истинной», «светлой и творческой любви», преодолевающей эгоизм и соединяющей «двух ограниченных и смертных существ» в «одну абсолютную и бессмертную индивидуальность» [11, с. 517]. Н.К. Бонецкая констатирует: «Примечательно, что, говоря о заданности бессмертия для человека, Соловьев ни разу не упоминает крестной жертвы Спасителя; для стяжания бессмертия нет нужды и в Церкви: по Соловьеву, его обеспечивает подвиг любви отдельной пары. Соловьев прямо говорит, что его антропологическая концепция опирается на почитание не Христа, а Софии: “Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же – вечная Женственность Божия”», «...София – помимо Христа – способна /.../ победить смерть» [2, с. 84, 85].

С.Н. Булгаков склонялся к пониманию Софии как «четвертой ипостаси», поскольку она входит в единую природу Божества [8, с. 162-200]. Его друг и собеседник П.А. Флоренский также утверждал, что София есть тварное космическое существо, соединяющее Бога с миром и человеком [9, с. 40-49].

Таким образом, отношение Софии к Богу было в русской религиозной философии предметом дискуссий, но в вопросе об отношении человека к Софии прослеживалось единство: София понималась как сила, благодаря которой человек восходит на Божественную ступень своего развития.

В контексте истории космоса София выполняла в построениях русских религиозных философов роль начала, или отделившегося от Бога ради создания мира и человека (Вл.С. Соловьев), или использованного Богом для этого в качестве инструмента (С.Н. Булгаков и др.), и переходящего из вечного состояния во временное («София нетварная» и «София тварная»). Несовершенство мира здесь объяснялось именно самостоятельной органикой сотворенного, которое еще предстояло вернуть в изначальную Божественную полноту. Греховность таким образом трактовалась уже не как результат личного нравственного выбора, а как заложенное в самой природе Божественного в его тварной форме. Polemika вокруг Софии Премудрости Божией продолжается до настоящего времени [5].



Показательно, однако, что к каким бы решениям не склонялись философы, отречься от идеи Софии как лишней, буквально умножающей сущности (в данном случае ипостаси Троицы), они были не в состоянии. Так, С.Н. Булгаков, чья трактовка Софии была официально осуждена, пытался возвести ее к паламистскому учению о Божественных энергиях и согласовать тем самым с православной традицией, что было оценено критиками софиологии как бесплодная попытка оправдать казуистическими средствами «ересь XX века»: Софии не было в наследии отцов Церкви, и в качестве нововведения она не была нужна Церкви для того, чтобы фактически и отнюдь неравноценно подменять собой Христа[10]. В частности, Т. Шпиглик констатирует в связи с этим: «Бог входит в мир посредством Софии нетварной, божественной. Не есть ли эта Премудрость Сам Христос? И нужно ли прибегать к каким-то другим искусственным теориям? Несомненно, что Христа следует рассматривать как полноту софийного совершенства. Однако, если мы сравниваем Иисуса Христа, божественный воплощенный Логос, историческую Личность, с тем, что хотят выразить, говоря о Софии, /.../ то /.../, Божественная София являет Бога лишь в той степени, в какой Он раскрывает Себя вовне; и потому она не есть полнота Божества» [13, с. 353-354].

Причиной этой непримиримости С.Н. Булгакова было, по нашему мнению, решение основного вопроса об обожении человека в русской религиозной философии исключительно в рамках софиологии. София, понятая как Божественная энергия («София нетварная»), должна быть присвоена человеком как «богочеловеческим существом», изначально состоящим из Божественной энергии («София тварная»), на пути духовно-нравственного возрастания, и преобразить его, восстановить в предвечной Божественной полноте. По сути, речь шла о том, что через приобщение к софийной энергии внутри себя и во вне «Ветхий Адам» становится «Новым Адамом», поднимаясь до заветного «второго Абсолюта» в воссоединенной Софии.

С некоторой долей преувеличения можно сказать, что без «софиологического антропоцентризма» философия Ренессанса конца XIX – начала XX вв. просто перестала бы быть сама собой, исчезла бы как самостоятельный феномен. Н.А. Бердяев неслучайно признавал, что «мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества», где основополагающими были идеи о «соизмеримости между человеком и Богом», или, как резюмирует Н.К. Бонеева, «мысль о божественности человека по самой его природе» [2, с. 88].

Таким образом, русские религиозные философы, среди которых одно из первых мест принадлежало С.Н. Булгакову, осуществили переоткрытие человека как изначально целостного разумного, свободного и бессмертного Богочеловеческого существа («ветхого Адама»), утратившего свою целостность в результате наследственного грехопадения, но наделенного актуальной потенцией к воссозданию своей изначально метафизической природы («нового Адама»). В контексте изучения вопроса о происхождении человека большинство из них склонились к имплицитному изображению его в качестве «второго бога», в большей или меньшей степени соразмерного Абсолюту.

## Литература

1. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
2. *Бонецкая Н.К.* Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 81-95.
3. *Бонецкая Н.К.* Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 79-97.
4. *Булгаков С.*, прот. Агнец Божий. О. Богочеловечестве. Ч. I. Paris: YMCA-Press, 1933. P. 468 (Автореферат) // Путь. 1933. № 41 (ноябрь-декабрь). С. 101-105.
5. *Ваганова Н.А.* С. Н. Булгаков – «византийский гуманист» XX века: (Иконография Софии Премудрости и софиология С. Н. Булгакова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. 2004. № 2. С. 191-231.
6. *Лосский В.Н.* Спор о Софии // Лосский В.Н. Боговидение: Сборник / Пер. с франц. В.А. Решиковой. М.: АСТ, 2006. С. 11-108.
7. *Усманова Л.Р.* Внутренние и внешние источники понимания Вечной Женственности в русской философии // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2013. № 8 (83). С. 34-39.
8. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 656 с.
9. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теологии. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 640 с.
10. *Серафим (Соболев)*, архиепископ. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София: Типография Рахвира, 1935. 527 с.
11. *Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 493-547.
12. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Сост., подготовка текста и прим. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: «Правда», 1989. Т. 2. С. 5-172.
13. *Штидлик Т.* Русская идея: иное видение человека / Пер с франц. В.К. Зелинского и Н.Н. Костомаровой. Спб.: «Издательство Олена Абышко», 2006. 464 с.

**От Гегеля к Булгакову:  
русская философская мысль в поисках новых горизонтов**

**Фаритов В.Т., Самара**

д-р филос. наук,  
профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук  
Самарский государственный технический университет

*Событие кризиса европейской метафизики становится источником пробуждения русской философской мысли. В настоящем исследовании мы обращаемся к двум фундаментальным работам Г.В.Ф. Гегеля и С.Н. Булгакова – «Философии права» (1820) и «Философии хозяйства» (1912). Здесь проблемы правовой и хозяйственной сферы человеческого бытия раскрываются в перспективе не только региональной, но и фундаментальной онтологии.*

*Ключевые слова: трансгрессия, право, граница, хозяйство, Булгаков, Гегель.*

**Faritov V.T., Samara**

**From Hegel to Bulgakov:  
Russian philosophical thought in search of new horizons**

*The event of the crisis of European metaphysics becomes a source of awakening of Russian philosophical thought. In this study, we refer to two fundamental works of G.V.F. Hegel and S.N. Bulgakov – "Philosophy of Law" (1820) and "Philosophy of Economy" (1912). Here, the problems of the legal and economic spheres of human existence are revealed in the perspective of not only regional, but also fundamental ontology.*

*Keywords: transgression, law, border, economy, Bulgakov, Hegel.*

В «Философии права» и в «Философии хозяйства» представлены конец западной метафизики и начало русской (в том смысле, что всю русскую религиозную философию можно считать началом русской метафизики). Гегеля можно по праву считать философом, завершающим европейскую метафизику. В его учении подводится итог метафизическим исканиям Запада, и одновременно намечаются пути выхода за пределы метафизической парадигмы. Гегель подготавливает почву для осознания события кризиса европейской метафизики, события, которое впоследствии получит свое выражение в разработках К. Маркса и Ф. Ницше [19]. С.Н. Булгаков был одним из тех мыслителей, кто от немецкой философии и через Маркса пришел к новым метафизическим горизонтам мысли и культуры.

Онтологический корень феномена права надлежит усматривать в конститутивном для человека противоречии или напряжении между конечностью и бесконечностью. Для человеческого бытия характерно сочетание ограниченности и

установки на выход за пределы границ. Уразумение этого напряжения происходит уже в религиозном сознании. Так, в Ветхом Завете читаем: «Меня ли вы не боитесь, говорит Господь, предо Мною ли не трепещете? Я положил песок границею морю, вечным пределом, которого не перейдет; и хотя волны его устремляются, но превозмочь не могут; хотя они бушуют, но переступить его не могут. А у народа сего сердце буйное и мятежное; они отступили и пошли» (Иеремия 5:22-23). Полагание *границы* выступает здесь в качестве субстанциального атрибута Бога-Творца. Сама акт творения есть полагание границ, утверждение различия. Море – стихия зыбкая и подвижная, стирающая различия и определенности [1]. Только Бог полагает этой стихии «вечный предел». Земля, суша становится пространством бытия человека, сферой его локализации. Но в человеке есть и противонаправленная тенденция – к деллокализации, к отрицанию фиксированных границ и преодолению пределов. Человек тяготеет не только к земле, но и к морю. Спустя тысячелетия К. Шмитт актуализирует эту оппозицию земли и моря в сфере политической философии: «земля трояким образом связана с правом. Она хранит его в себе как награду за труд; она обнаруживает его на своей поверхности как четкую границу; и она несет его на себе, как публичный знак порядка. Право восходит к земле и связано с землей. Именно это имеет в виду поэт, говоря о справедливейшей земле, *justissima tellus*. Море не знает такого очевидного единства пространства и права, порядка и локализации. Хотя рыба, жемчуг и прочие морские богатства тоже добываются людьми в поте лица своего, однако не так, как плоды земной почвы, приносимые сообразно внутренней мере посева и урожая. К тому же в море нельзя ни засеять поле, ни провести четких линий» [25, с. 9]. Снова ключевым моментом здесь выступает феномен границы. Пространство земли, позволяющее устанавливать четкие границы, служит источником и основанием правовой и хозяйственной деятельности. Море, не допускающее четких и фиксированных границ, раскрывает иную потенцию человеческого бытия: «Ибо в открытом море не было ни огороженных территорий, ни границ, ни святилищ, ни сакральных ориентиров, ни права, ни собственности. Многие народы, обитавшие в горных районах, держались подальше от морского берега и никогда не утрачивали древнего благочестивого страха перед морем» [25, с. 10]. Как и в приведенном выше фрагменте из Ветхого Завета, морское пространство оказывает сопротивление бытию, которое прочерчивает границы и устанавливает пределы. И у пророка Иеремии и у Шмитта морская стихия по своей сущности есть отрицание божественного и правового закона.

Таким образом, предварительно, в качестве рабочей гипотезы, мы можем принять положение, что сферы права и хозяйства в онтологическом плане суть феномены, сущностным образом связанные с границей. Раскроем этот тезис на материале сопоставительного анализа концептуальных разработок Г.Ф.В. Гегеля и С.Н. Булгакова.

Основная проблема «Философии права» и «Философии хозяйства» заключается в раскрытии бесконечного в конечном, в экспликации форм и способов наличного бытия Духа и Бога. Основополагающая тенденция рассматриваемых работ заключается в снятии границы между трансцендентным и имманентным,

божественным и земным, вечным и временным. Данная установка уже сама по себе является выражением кризиса европейской метафизики, поскольку для последней характерна как раз противоположная направленность на утверждение онтологического приоритета трансцендентного над имманентным. У Гегеля мы читаем: «Все дело в том, чтобы в видимости временного и преходящего познать субстанцию, которая имманентна, и вечное, которое присутствует в настоящем» («Darauf kommt es dann an, in dem Schein des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen») [9, с. 54]. С.Н. Булгаков, в свою очередь, так определяет фундаментальную направленность христианства: «Ибо христианство одинаково далеко и от материализма, и от субъективного идеализма, оно снимает противоположность плоти и духа в своем учении о человеке как воплощенном духе, живом единстве обоих» [5, с. 82]. И у Гегеля и у Булгакова речь идет о преодолении метафизической противоположности бесконечного и конечного, на выход за пределы метафизической теории двух миров. У русского философа эта установка восходит преимущественно к двум различным источникам. С одной стороны, это немецкий идеализм: Кант, Шеллинг (ссылками на которого буквально переполнена «Философия хозяйства») и Гегель. С другой стороны, это учения отцов церкви: Оригена, св. Григория Нисского, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита. Этим двойным влиянием гетерогенных традиций обуславливается как близость идей Булгакова наследию немецкой классики, так и существенное расхождение с этой традицией. В отношении к европейской метафизике мысль Булгакова (как и многих других представителей русской религиозной философии, начиная с В.С. Соловьева) находится в сложном состоянии притяжения и отталкивания.

Сферами, в которых осуществляется указанное выше снятие оппозиции бесконечного и конечного, выступают для Гегеля и Булгакова право и хозяйство, соответственно. Право у Гегеля, как известно, определяется как «свобода как идея» («die Freiheit, als Idee») [9, с. 89]. В свою очередь, идея есть «единство наличного бытия и понятия, тела и души». «Она – не только гармония, но и полное их взаимопроникновение. Не живет то, что каким-нибудь образом не есть идея. Идея права есть свобода, истинное ее понимание достигается лишь тогда, когда она познается в ее понятии и наличном бытии этого понятия» [9, с. 59]. Для Булгакова хозяйство есть «процесс между совокупным человечеством и природой, софийный в своих основах и имеющий космологический смысл и значение» [5, с. 268]. В целях сопоставительного анализа рассмотрим данные определения более подробно.

Свобода далеко не всегда и не везде существует как идея, то есть на своей высшей ступени. Мы сталкиваемся с множеством односторонних, абстрактных моментов реализации свободы. Одним из таких моментов является «свобода пустоты» («die Freiheit der Leere») [9, с. 70], отрицательная свобода, направленная лишь на уничтожение какой бы то ни было определенности, «бегство от всякого содержания как ограничения» («die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke»). Из этого отрицательного понимания свободы рождается «несчастное сознание» с конститутивной для него оп-

позицией конечного и бесконечного [6]. Впоследствии в учении Ницше метафизическая теория двух миров будет подвергнута критике как бегство от действительного мира в область потустороннего, то есть как нигилизм. Фундаментально-онтологическое углубление этой мысли будет представлено у Хайдеггера в его экзистенциальной аналитике Dasein. Гегель, таким образом, был одним из первых (наряду с Шеллингом), кто высветил проблему метафизических истоков европейского нигилизма.

Подлинная свобода, напротив, направлена не на бегство от наличного бытия, но к наличному бытию – черезопределение и различение (Bestimmen und Unterscheidung). Путь к свободе как идее предполагает «переход от лишённого различия неопределённости к различению, определению и полаганию определённости содержания или предмета» («das Über gehen aus unter schiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands») [9, с. 72]. Следующей ступенью будет возвращение из определённости во всеобщее: «свобода состоит в том, чтобы хотеть определённое, но в этой определённости быть у себя и вновь возвращаться во всеобщее» [9, с. 75]. Свобода, таким образом, предполагает двойное отрицание, двойную негативность: (1) отрицание субъективности в её отрешённости от внешнего мира и нигилистическом устремлении к неопределённости потустороннего и (2) отрицание объективности как чистой внешности, как абсолютного иного субъективности. Результатом этого движения негативности у Гегеля становится искомая свобода как идея, единство субъективного и объективного: «Деятельность воли, заключающаяся в том, чтобы снять противоречие между субъективностью и объективностью, переместить свои цели из первого определения во второе и в объективности остаться у себя» («Die Tätigkeit des Willens, den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität auf zuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese zu übersetzen und in der Objektivität zugleich bei sich zu bleiben») [9, с. 89]. Быть у себя во внешнем, наличном бытии, снять оппозицию внутреннего и внешнего – это и есть подлинная свобода как сущностное определение права: «Право состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли» («Dies, daß ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht») [9, с. 89].

Это единство субъективности и объективности проявляется уже на начальных ступенях развития идеи права, например, в потреблении. Для Гегеля потребление (der Gebrauch) есть вторая ступень диалектического движения правового отношения к вещам (т.е., собственности, das Eigentum). Во вступлении во владение (die Besitznahme) воля получает позитивное наличное бытие в вещах. В потреблении вещь полагается как негативное по отношению к воле (проявляющейся на этой ступени в потребностях, желаниях): «Потребление есть эта реализация моей потребности посредством изменения, уничтожения, поглощения вещи, благодаря которой обнаруживается её лишённая самости природа которой тем самым открывается, и вещь таким образом выполняет свое назначение» («Der Gebrauch ist diese Realisierung meines Bedürfnisses durch die Veränderung, Vernichtung, Verzehrung der Sache, der enselbstlose Natur dadurch geoffenbart wird und die

so ihre Bestimmung erfüllt») [9, с. 115]. Через вступление во владение воля проникает в вещи, через потребление воля высвобождается из вещей, утверждая себя одновременно в них и над ними. Внешность, инобытие вещей постоянно снимаются, преодолеваются. Внешнее перестает быть только внешним, как внутреннее – только внутренним. Через овладение и потребление преодолевается внешнее бытие материи: «Материя оказывает мне противодействие (она только и есть это оказание мне противодействия), т.е. она показывает мне свое абстрактное для-себя-бытие, только как абстрактному, а именно как *чувственному духу*..., но в отношении воли и собственности это для-себя-бытие материи не имеет истины» [9, с. 109].

Потребление наряду с производством рассматриваются Булгаковым в качестве ключевых моментов хозяйственной жизни. Русский философ движется здесь в том же направлении, что и Гегель. Фундаментальная значимость в онтологии хозяйства, как и в онтологии права, принадлежит феномену границы: «Тот же субъект, как деятельный и хозяйственный, не только созерцает пред собой объект, но и ощущает его вне себя, в отчужденности от себя. Он переживает объект не только как проблему знания (или свою идеальную границу), но и как границу своей мощи, самого своего бытия, и потому стремится отодвинуть эту границу, согреть холодный и чуждый объект своей субъективностью, приобщить его к своей жизни, так или иначе себе ассимилировать.<...>Насколько объект в хозяйстве ощущается как граница мощи субъекта, настолько в нем выражается необходимость, несвобода для субъекта; насколько же эта граница постоянно отодвигается и снимается субъектом, настолько в этом осуществляется его свобода. Свобода в хозяйстве имеет своим объектом необходимость, т. е. свою противоположность. В действии, в хозяйстве, осуществляется синтетическое единство двух этих начал, которые, взятые в отдельности, друг друга исключают» [5, с. 212-213]. Здесь мы обнаруживаем диалектику свободы и необходимости, внутреннего и внешнего, разработанную Гегелем (а также на свой манер Фихте и Шеллингом, Марксом). Несколько (или даже существенно) иная тональность булгаковской мысли обусловлена преимущественным влиянием натурфилософии Шеллинга. Однако и влияние гегелевской диалектики – хотя бы опосредованно, через Маркса – не менее значимо. В приведенном отрывке из «Философии хозяйства» ощутимы уже и обертоны философии жизни, переживание границы своей мощи и преодоление этой границы заставляет вспомнить ницшевскую волю к власти. При всех значимых различиях немецкой классической философии, философии жизни и русской религиозной философии (которые мы все не игнорируем и речь о которых пойдет ниже), можно указать на принципиальный общий момент: *трансгрессия* как снятие, преодоление границ приобретает статус онтологического феномена [23]. В философии подготавливается переход от сугубо метафизической парадигмы к постметафизическому мышлению [13]. Тот факт, что сам термин «трансгрессия» вошел в пространство философского дискурса значительно позже рассматриваемых в настоящем исследовании направлений и авторов, не может служить возражением против выдвинутого нами тезиса. Дело ведь не в терминах. Так, феномены, составляющие содержание

понятий «метафизика», «субстанция», также появились в философии раньше соответствующих терминов.

Положение, что Булгаков в своей онтологии ориентируется на постметафизическую перспективу трансгрессии, может быть раскрыто на материале рассмотрения феномена питания. Для философа питание представляет собой одну из форм потребления. Питание – одновременно материальный и духовный акт, физиологический и космический процесс: «В еде граница между живым и неживым реально снимается. *Еда есть натуральное причащение – приобщение плоти мира*. Когда я принимаю пищу, я ем мировую материю вообще, я приобщаюсь плоти мира и тем самым реально, самым делом нахожу мир в себе, а себя в мире, становлюсь его частью» [5, с. 99-100]. Мы видим, что питание есть трансгрессивный феномен, феномен, осуществляющий снятие границ между телом и миром [2]. Позднее в отечественной философии подобное понимание питания будет эксплицировано М.М. Бахтиным на материале исследования народно-смеховой культуры: «тело выходит здесь за свои границы, оно глотает, поглощает, терзает мир, вбирает его в себя, обогащается и растет за его счет. <...> Здесь человек вкушает мир, ощущает вкус мира, вводит его в свое тело, делает его частью себя самого. <...> Здесь человек торжествовал над миром, он поглощал его, а не его поглощали; граница между человеком и миром стиралась здесь в положительном для человека смысле» [3, с. 364-365]. И в трактовке Бахтина питание выступает в качестве трансгрессивного феномена по существу [24]. Как было показано выше, в философии Гегеля потребление характеризуется направленностью на снятие границ между внутренним и внешним, субъективным и объективным.

В учении Гегеля это сложное и многоступенчатое движение установления и преодоления границ завершается в Духе, применительно к философии права завершающим моментом становится объективный дух: «Дух обладает своей действительностью лишь посредством того, что раздваивается в себе самом, сообщает себе в естественных потребностях и в связи этой внешней необходимости предел и конечность, и именно тем, что *он в них встраивается* (*sich hineinbildet*), он преодолевает их и обретает в них свое *объективное* наличное бытие» [9, с. 232]. И далее: «Лишь таким образом дух чувствует себя в этой *внешности* как таковой *в своей стихии и у себя*» («Auf diese Weise nur ist der Geist in dieser Äußerlichkeit als solcher einheimisch und bei sich») [9, с. 232; 5]. В философии хозяйства Булгакова целью движения жизни является формирование абсолютного организма вселенной: «кроме этого общего и отвлеченного единства жизни и материи, активного и пассивного начала, существует еще и конкретная универсальность жизни. Она дана не только в логическом сознании, в котором идеально содержится Вселенная, но и в возможном расширении чувственности живого существа, для которой принципиально нет границ, или, точнее, они совпадают лишь с границами Вселенной. Органы нашего тела представляют собой как бы двери и окна во всю Вселенную, и все, что входит в нас через эти окна и эти двери, и делается предметом нашего «вчувст-



вования», а, становясь для нас осязаемым, в известном смысле есть уже наше тело» [5, с. 97].

В этом принципиальном по своей значимости пункте коренится сущностное расхождение Булгакова с Гегелем. Для немецкого философа в праве развивается объективный Дух, Дух, сущий во внешности (*Geist in der Äußerlichkeit*), преодолевающий внешность, раскрывающий ее в качестве дома своего бытия. Для Булгакова гегелевский Дух – всего лишь «логическое сознание», которое остается таковым, какие бы диалектические «кунштюки» оно ни предпринимало для обнаружения себя во «внешности» (*Äußerlichkeit*). С точки зрения русского философа, гегелевская система есть не что иное, как неудавшаяся попытка «взглянуть на мир Божеским оком, превзойти дискурсивное мышление, выскочить из времени» [5, с. 48]. Именно превзойти дискурсивное мышление Гегелю не удалось, поскольку в его учении осуществляется замена Бога абсолютизированным и гипостазированным мышлением. Поэтому Булгаков характеризует систему немецкого классика как философию мнимо-абсолютного духа: «Такую независимость и самозамкнутость философии мнимо-абсолютного духа, из себя порождающего и чистое ничто, и чистое все, и тем приравнивающегося Творцу, создавшему мир из ничего, мы отрицаем» [5, с. 48]. Гегель всеми силами стремился преодолеть абстрактный характер рассудочной метафизики Нового времени, выражающей дух протестантизма. Но в итоге он пришел лишь к возведению этого духа в Абсолют. «Есть какое-то великое упрямство, – пишет сам Гегель в предисловии к «Философии права» – упрямство, которое делает честь человеку, в решении не признавать никакого нравственного убеждения, пока оно не получит оправдания посредством мысли, и это упрямство представляет собой характерную черту нового времени, а также является принципом протестантизма» [9, с. 55-56]. Действенное преодоление принципа протестантизма намечено у Ницше, который в этой своей интенции так и остался не понятым многими интерпретаторами и последователями.

В этой связи другой русский философ, Иван Ильин, в своем непревзойденном исследовании о гегелевской философии справедливо отмечает, что «учение о «государстве» и человеческой «истории» обнаруживает, вопреки желанию самого Гегеля, *предел человека*, т.е. ту границу, до которой ему дано приблизиться к божественному состоянию. Этот «предел» устанавливается самою *формой* человеческого существования, тем *способом жизни*, который присущ человеку как *таковому*: множество пространственно и временно разъединенных, телесно-душевных, эмпирических монад, сокровенно носящих в себе божественное начало и не умеющих освободить его в себе и себя в нем до конца» [17, с. 468]. Предел человека оказывается, согласно И.А. Ильину, одновременно имманентным пределом Бога. Отсюда проистекает кризис теодицеи в учении Гегеля [21].

Пути выхода из этого кризиса апробируются уже за пределами европейской философии Нового времени, на поиски этих путей направлены творческие усилия многих представителей русской религиозной философии, к числу которых следует отнести и С.Н. Булгакова. Фундаментальная установка как гегелевской логики, так и гегелевской философии права на синтез субъективного и объек-

тивного не преодолевает границы нововременного гносеологизма. Объективное в конце концов остается и у Гегеля лишь объектом для субъекта, в котором субъект сначала постигает только свое внешнее инобытие, а затем через снятие этой внешности находит в нем самого себя. Но такая преодолеваемая Духом гегелевской философии объективность есть изначально лишь порождение самого этого же Духа. Природного, телесного, которое обладало бы самостоятельным, а не только положенным Духом существованием, в философии Гегеля нет. Его философия акосмична, подобно учению Спинозы. В учении Булгакова, напротив, присутствует направленность на телесный космос, который обладает самостоятельным бытием. Бог творит мир не как свое инобытие, не как видимость, но как подлинное Другое самого себя. Аналогичным образом вочеловечение Христа есть воплощение Бога-Слова в реальное человеческое тело. И человек в своей хозяйственной деятельности прорабатывает подлинный космос: «Через тело, благодаря связности универса, жизнь в разных ее проявлениях внедряется в целый космос. Космос есть в этом смысле потенциальное тело живого существа, организм *in potentia*» [5, с. 95]. У Гегеля конечное, заключенное в границы, человеческое сознание способно через диалектическое движение снятия границ возвыситься до универсального, всеобщего разума, каковым является Дух. У Булгакова человеческое тело несет в себе потенцию преодоления своих пространственно-временных границ и достижения такого состояния, в котором границы нашей телесности будут совпадать с границами вселенной: «все это, т. е. потенциально вся вселенная, способно становиться нашим телом, делаться его внешним периферическим продолжением. Поэтому в пределе вся Вселенная, которая, как мир внежизненного, мзонического, лишь по себе, но не для себя бытия, представляется нам под покровом механизма и под маскою безжизненного вещества, по снятии этого покрова и по удалении этой маски есть, вернее, может становиться организмом» [5, с. 96].

По сути, перед Гегелем в философии права и перед Булгаковым в философии хозяйства стоит одна и та же проблема: обнаружение единства единичного и всеобщего, множественного и единого, земного и божественного, конечного и бесконечного. Оба мыслителя движутся в сторону преодоления метафизической парадигмы, в которой множественное исключается из единого. У Гегеля это единство реализуется в государстве, которое есть «дух, пребывающий в мире», «шестивие Бога в мире»: «Государство действительно, и его действительность заключается в том, что интерес целого реализуется, распадаясь на особенные цели. Действительность есть всегда единство всеобщности и особенности, которые представляются самостоятельными, хотя они носимы и хранимы лишь внутри целого» [9, с. 305]. У Булгакова данная проблема разрешается в идее всечеловечества: «Всецеловечество как полнота сил человеческих, представляет собою единство не пустоты, но согласованной и объединенной множественности» [5, с. 143]. Может показаться, что Булгаков здесь не идет дальше Гегеля. Центральная для русской философии идея всеединства действительно в целом вполне совпадает с основным выводом немецкого философа: «элемент множества не только не исключается государством, но создается им самим в себе – в порядке внут-

ренного органического саморасчленения» [17, с. 418]. И в идее всеединства аналогичным образом «элемент множества», индивидуальность «не ограничивается, но восполняется другими индивидуальностями» [5, с. 143].

Однако в действительности в своей философии хозяйства Булгакову удается выйти за пределы последнего вывода гегелевской философии права. Дело в том, что для немецкого философа в государстве достигнут конечный результат становления мирового Духа в его объективности, внешности. Если исходить из «Философии права» (а не из «Феноменологии духа» и «Философии духа», где акценты расставлены иначе), то следует констатировать, что религия для Гегеля уже не является следующей, высшей по сравнению с государством ступенью. В «Философии права» религия есть как минимум равнозначная государству форма самообнаружения Духа: «Идея в религии есть дух во внутренней глубине души, но та же идея сообщает себе в государстве мирской характер и доставляет себе в знании и волеии наличное бытие и действительность» [9, с. 306]. Никакого приоритета религии перед государством Гегель *здесь* не признает. В работах более раннего периода, а также в лекциях по философии религии соотношение сфер права и веры иное. На это противоречие указывал Т.И. Ойзерман: «Гегель, при всем почтительнейшем отношении к религии и церкви, решительно стоит на стороне государства. Эта позиция никак не вытекает из его философского учения, согласно которому государство воплощает объективный дух, а религия представляет собой форму самосознания «абсолютного духа», т.е. высшей ступени самосознания, «абсолютной идеи» [21, с. 121]. Ойзерман объясняет это противоречие политическими мотивами и конформистским характером гегелевской философии, нацеленной на «примирение с действительностью». Мы позволим себе не согласиться с этими выводами исследователя. В разных работах Гегель и в самом деле что называется «противоречит сам себе», но характер этих противоречий обоснован не внешними мотивами, но внутренней логикой гегелевской системы. В диалектической логике понятия не являются фиксированными в своей определенности мыслеформами, но представляют собой гибкий, подвижный и текучий материал. Ситуация (конечно, лишь отчасти) напоминает игру в крокет в «Алисе в стране чудес», где правила меняются по ходу самой игры, а ворота и мячи перемещаются в игровом пространстве. И у Гегеля понятия то и дело перетекают друг в друга, меняются местами. Одно и то же понятие может выступать то в качестве крайнего, то в качестве среднего термина (данное положение обосновано в первом томе «Энциклопедии философских наук» в Прибавлении к § 187 [11, с. 373]).

Итак, в «Философии права» государство мыслится как дух и Бог *в мире*. В реализации установки на снятие оппозиции трансцендентного и имманентного у Гегеля божественное, бесконечное раскрывается и обнаруживает себя в человеческом, конечном. И гегелевская философия религии, в конце концов, утверждает это самообнаружение божественного в человеческом: «Субстанциальное единство божественной и человеческой природы, осознаваемое человеком, состоит в том, что человек выступает для него как бог, а бог – как человек» [10, с. 276]. («Es ist das Substantielle der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, was

dem Menschen zum Bewußtsein kommt, so daß der Mensch ihm als Gott und Gott ihm als Mensch erscheint»). У Булгакова преодоление метафизического разрыва бесконечного и конечного осуществляется в ином направлении. Не нисхождение божественного в земное и тварное бытие должно увенчать примирение Бога и человека, но возвышение земного до божественного. Мысль Булгакова направляется святоотеческой идеей жизни будущего века, идеей телесного и материального преобразования, перерождения этого мира: «И *natura naturata*, наши теперешние земля и небо, которые суть несовершенный продукт *natura naturans*, «прейдут с шумом», имеют быть пересозданы, явятся новая земля и небо, новая плоть, но прежде этого с мира должен быть снят этот тяжелый свинцовый покров вещности и безжизненной окаменелости» [5, с. 121]. Границы между бесконечным и конечным являются подвижными и преодолимыми и для Гегеля и для Булгакова, но сам процесс снятия этих границ в учениях философов характеризуется различной направленностью.

На фоне указанной выше общей ориентации философской мысли Гегеля и Булгакова на выход за пределы метафизической парадигмы это различие приобретает особую значимость. Панлогизм гегелевской системы неизбежно сталкивается с неассимилируемым остатком: «У Гегеля существование лишь отчасти является действительностью, его другая сторона образована видимостью. Духовный мир – это внешний мир и даже, может быть, в еще более высокой степени, чем мир природы, поэтому и государство у Гегеля отнюдь не «произведение искусства» – оно находится в мире и лежит в сфере произвола и случайности. Гегелевская идея государства отличалась от старой платоновской идеи уже тем, что она является по сути исторической и находилась в процессе становления. Точно также и правовое определение могло быть обоснованным и вытекать из существующих правовых институтов, но одновременно оказаться неправым и неразумным» [18, с. 417]. Существование (*Dasein*) не всегда полностью соответствует действительности (*Wirklichkeit*) как разумно-всеобщему. Существование в той или иной степени уклоняется от действительности идеи, порождает различного рода трансгрессивные феномены, которые в гегелевской системе относятся уже не к действительности, но к видимости. «Гегель приложил немало усилий, чтобы объяснить, что именно он сказал. Он отмечает, что следует всего лишь открыть его *Логик*у, чтобы увидеть, что в его терминологии «действительность» и «существование» ни в коей мере не смешиваются, что существование лишь отчасти является действительностью и что другая его сторона образована видимостью» [7, с. 38-39]. В «Философии права» философ дает следующее указание на феномены, которые «лишь отчасти» обладают действительным бытием: «Государство – не произведение искусства, оно находится в мире, тем самым в сфере произвола, случайности и заблуждения; дурное поведение может внести искажения во множество его сторон. Однако ведь и самый безобразный человек, преступник, больной и калека – все еще живой человек, утвердительное, жизнь существует, несмотря на недостаток, а это утвердительное и представляет здесь и интерес» [9, с. 285]. («*Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach*

vielen Seiten defigurieren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker, ein Krüppel ist noch ein lebender Mensch; das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun»).

Таковы трансгрессивные феномены, образующие нередуцируемый остаток, «живой хаос», «бытие, которое не есть Бог» (по формулировке И.А. Ильина [17, с. 480, 483]). Кто такой, например, «самый безобразный человек» (*der häßlichste Mensch*)? Не просто безобразный, но *самый* безобразный? Это должен быть человек, максимально, насколько это возможно, чтобы еще именоваться человеком, утративший *образ* и подобие Бога. Какое преступление, какую мерзость нужно совершить, чтобы заполучить такой титул? Ответ на этот вопрос мы найдем уже у Ф. Ницше. В четвертой части «Так говорил Заратустра» есть глава, называемая «*Der häßlichste Mensch*». В поисках высшего человека Заратустра встречается на краю дороги что-то (*etwas*) «по виду напоминавшее человека или почти что человека, нечто невыразимое» [20, с. 264]. («*gestaltet wie ein Mensch und kaum wie ein Mensch, etwas Unaussprechliches*» [29, S. 562]). Заратустра разгадывает загадку эго невыразимого: он – убийца Бога: «*du bist der Mörder Gottes!*» [29, S. 563]). Смысловая наполненность этого образа у Ницше чрезвычайно сложна, так как необходимо учитывать, что самый безобразный человек в дальнейшем воскрешает Бога, и он же первый постигает идею вечного возвращения. Кроме того, во второй части «Так говорил Заратустра» отмечается, что образ сверхчеловека дремлет в самом твердом и *самом безобразном* камне: *im härtesten, häßlichsten Steine* [20, с. 90]. У Гегеля *der häßlichste Mensch* есть лишь максимально допустимая степень удаления, отрыва реальности от своего понятия. Но и в этом удалении еще присутствует связь с идеей: «Самое плохое государство, реальность которого менее всего соответствует понятию, поскольку оно еще существует, все еще есть идея» («*Der schlechteste Staat, dessen Realität dem Begriffe am wenigsten entspricht, insofern er noch existiert, ist er noch Idee*») [8, С. 693-694]. Идея находит в этих трансгрессивных феноменах (самый безобразный человек, самое плохое государство) свою низшую границу, но эту границу не переходит. За границей – голое существование, лишенное действительности (*Wirklichkeit*).

Трансгрессивный характер существования, ускользающий от единства «согласованной и объединенной множественности», признается и С.Н. Булгаковым: «Но если это так в порядке идеальном, то во временном, разорванном, дискурсивном бытии человечество осуществляется в обособленной жизни индивидуальностей, имеющих свою отдельную судьбу. Единство их выражается в объективном единстве истории и хозяйства, в общности их дела. Но при этом, однако, развиваются не только центростремительные, но и центробежные силы, не только индивидуализм, но и эгоизм. Самость набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь, превращая ее в юдоль печали и воздыханий, налагая печать глубокой меланхолии, тоски, неудовлетворенных стремлений. Это имеет свои корни в мировом грехопадении, в котором заключается основание всего исторического процесса» [5, с. 144]. Однако для Гегеля трансгрессивные феномены образуют не ассимилируемый до конца и потому не принадлежащий к полноте бытия, к дей-

ствительности (Wirklichkeit) остаток. Напротив, для Булгакова такой порядок – болезнь бытия, следствие грехопадения, как таковое подлежащее преодолению. В жизни будущего века преобразованию и преображению подлежит и материально-телесный, видимый регион бытия. Указание на это мы находим в святоотеческих творениях, например, у Иоанна Златоуста: «все видимое нами не пребудет всегда одинаковым, а примет другой вид. И небо, и земля, и море, все изменится» [16, с. 526]. «Если так будет, говорит Он, то дальнее ничем не будет различествовать от горнего, хотя по свойству они и различны; тогда земля покажет нам других ангелов» [16, с. 338].

Из этого истока исходит принципиальное отличие путей русской религиозной философии от европейской метафизики. Каким бы ни было влияние немецкой классики на становление русской философской мысли, содержание последней этим влиянием не определяется. Конечно, и В.С. Соловьев, и С.Н. Булгаков, и П.А. Флоренский и многие другие представители русской религиозной философии находятся под сильнейшим влиянием немецких классиков. Однако это влияние определяет, прежде всего, категориально-понятийный аппарат и концептуально-методологический уровень русской философии. У нас ведь на тот момент (да и во многом сейчас тоже) не было своего философского языка, своей методологии. Подобно тому, как вчерашние варвары в лице схоластов использовали для осмысления и уяснения духа католицизма разработки Аристотеля, так и наши первые философы обращались с этой же целью к немцам. Поэтому внешне может казаться, что ничего другого, кроме осмысления Гегеля и Шеллинга у нас и не было. Форма, конечно, определяет и содержание, но – содержание в русской философии все-таки иное. Оно обусловлено возрождением интереса к наследию восточных Отцов Церкви. Проблема в том, что сквозь покрывало немецкой метафизики это подчас трудно разглядеть. Данный тезис получит свое подтверждение, если обратиться к богословским работам С.Н. Булгакова [5]. В булгаковской софиологии чувствуется попытка приспособления платонизма к учению Православной Церкви, попытка, не всегда удачная, чреватая ересями. Но русская философия, в том числе учение Булгакова, софиологией не исчерпывается, это только один аспект ее тернистых путей.

В свете вышесказанного получают дополнительную артикуляцию не только общие, но отличительные черты гегелевской философии права и булгаковской философии хозяйства. Не следует забывать, что Гегель начинал свой путь как протестантский теолог [12]. Именно как протестантский философ Гегель может трактовать государство в качестве шествия Бога по земле. Ориентация русской философии уже совсем иная. Позиция Булгакова, иерея Русской православной церкви, родственна взглядам В.С. Соловьева, для которого право есть лишь «*низший предел и минимум нравственности*», а государство «со своими внешними формами и рамками служит лишь переходною посредствующей ступенью» [22, с. 444, 69]. То, что для Гегеля выступает высшей ступенью самоуразумения духа, для русских философов оказывается только преходящим, подлежащим снятию моментом.

## Литература

1. *Балаклеец Н.А.* Terra nullius и отношения власти в социальном пространстве // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 396. С. 38-42.
2. *Балаклеец Н.А.* Тело, власть и трансгрессия: концепция органопроекции Э. Каппа и ее современные рецепции // Философия и культура. 2015. № 6 (90). С. 866-874.
3. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Эксмо, 2015. 640 с.
4. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. 352 с.
5. *Булгаков Сергей*, протоиерей. Малая трилогия. М.: Общедоступный православный университет, 2008. 576 с.
6. *Валь Ж.* Несчастное сознание в философии Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006. 334 с.
7. *Вейль Э.* Гегель и государство. Пять докладов. СПб.: Русский Мирь, Владимир Даль, 2009. 284 с.
8. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 2005. 800 с.
9. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
10. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 532 с.
11. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
12. *Гулыга А.В.* Гегель. М.: Молодая гвардия, 2008. 263 с.
13. *Дёмин И.В.* Метафизика и постметафизическое мышление в зеркале историософии. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2016. 238 с.
14. *Евлампиев И.И.* Иван Ильин. СПб.: Наука, 2016. 251 с.
15. *Евлампиев И.И.* Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 468 с.
16. *Златоуст Иоанн*, святитель. Толкование на Евангелие от Матфея. В двух книгах. Книга первая. М.: Сибирская Благовонница, 2016. 734 с.
17. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 544 с.
18. *Исаев И.А.* Нормативность и авторитарность. Пересечение идей // Избранные труды: в 4 т. Т. 4. 2015. 776 с.
19. *Левит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. Маркс и Кьеркегор. СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.
20. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культурная революция, 2007. 432 с.
21. *Ойзерман Т.И.* Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. 520 с.
22. *Соловьев В.С.* Избранное. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. 792 с.

23. *Фаритов В.Т.* Онтология трансгрессии: Г. В. Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений). СПб.: Алетейя, 2017. 442 с.

24. *Фаритов В.Т.* Философские аспекты творчества М.М. Бахтина: онтология трансгрессии // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 140-150.

25. *Шмитт К.* Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. 670 с.

26. *Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. URL: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Grundlinien+der+Philosophie+des+Rechts> (дата обращения: 02.09.2021).

27. *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. URL: [http://texte.phil-splitter.com/html/bestimmung\\_des\\_menschen.html](http://texte.phil-splitter.com/html/bestimmung_des_menschen.html) (дата обращения: 02.09.2021).

28. *Hegel G.W.F.* Wissenschaft der Logik. URL: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich23> (дата обращения: 02.09.2021).

29. *Nietzsche F.* Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.

### **Концепции «христианского социализма» в русской и латиноамериканской философии**

**Шетулова Е.Д., Нижний Новгород**

д-р филос. наук, профессор кафедры методологии,  
истории и философии науки  
Нижегородский государственный  
технический университет им. Р.Е. Алексеева

*Цель статьи заключается в сравнительном анализе концепций христианского социализма в русской религиозной философии и «теологии освобождения» на примере идей С.Н. Булгакова и Л. Боффа. Методология основана на компаративистском подходе, позволяющем выявить общее и особенное в понимании христианского социализма православной и католической ветвью христианства. Проведенное исследование позволяет утверждать как пересечение идей русского и латиноамериканского религиозных философов, так и их разность. Общность подходов и идей заключена в акцентировании фундаментального места религии в поиске пути социальных преобразований, констатации несправедливости капитализма, придании нравственно-этическим аспектам конституирующей роли в модели христианского социализма. Одновременно их различает разнонаправленность их идейной эволюции, оттенки отношения к марксизму. Результаты исследования могут быть использованы для дальнейшего анализа интеллектуальной истории немарксистского социализма.*



*Ключевые слова: интеллектуальная история, русская религиозная философия, «теология освобождения», марксизм, компаративистский анализ, социальная этика.*

**Shetulova E.D., Nizhny Novgorod**

### **Concepts of “Christian Socialism” in Russian and Latin American Philosophy**

*The purpose of the article is a comparatively analyze of the concepts of Christian socialism in Russian religious philosophy and "liberation theology" using the ideas of S.N. Bulgakov and L. Boff as example. The methodology is based on a comparative approach, which makes it possible to identify the general and specific in the understanding of Christian socialism by the Orthodox and Catholic branches of Christianity. The conducted research allows us to approve both the intersection of the ideas of the Russian and Latin American religious philosophers, and their difference. The commonality of approaches and ideas lies in emphasizing the fundamental role of religion in the search for the path of social transformations, in the statement the injustice of capitalism, giving the moral and ethical aspects a constitutive role in the model of Christian socialism. At the same time, they are distinguished by the different directions of their ideological evolution, the shades of their attitude to Marxism. The research results can be used to further analyze the intellectual history of non-Marxist socialism.*

*Keywords: intellectual history, Russian religious philosophy, liberation theology, Marxism, comparative analysis, social ethics.*

Новый всплеск интереса к социализму и его видам наблюдается в XXI веке. Это не представляется удивительным, хотя бы потому, что «мир устал от капитализма» [4]. «Усталость», предопределяя активизацию интереса к социализму, одновременно в очередной раз обращает внимание на разнообразие внутри социалистической традиции, её интеллектуальное богатство, исследование которого может быть продолжено в ряде направлений.

Социалистические идеи, как известно из истории философии, возникли ещё в античный период. К эпохе Нового времени формируется ряд форм социализма, таких, в частности, как феодальный, мелкобуржуазный, консервативный и ряд других, выявленных и критически проанализированных К. Марксом и Ф. Энгельсом [11, с. 448-457]. В силу задач, которые мы ставим перед собой в данной работе, сосредоточим внимание на одной из разновидностей феодального социализма, а именно на христианском социализме.

Конечно, христианский социализм также никогда не существовал и не существует в качестве некоего единого течения. Однако все варианты христианского социализма, так или иначе, зиждятся на обосновании социалистической в своей основе идеологии и практики положениями евангельского учения. Притом, что средства освобождения от гнёта и эксплуатации данное течение видит в нравственно-религиозном самосовершенствовании и классовом партнёрстве, в

отличие от марксистского понимания этой проблемы [5; 16]. Эта общая характеристика христианского социализма должна быть конкретизирована положением о связанности его вариантов с религиозной традицией соответствующего региона. В рамках работы выбраны две версии – православная, представленная идеями Сергея Николаевича Булгакова, и католическая, нашедшая своё выражение в «теологии освобождения», ярким теоретиком которой выступает Леонардо Боффа (Бразилия).

Характер как теологического, так и философского творчества С.Н. Булгакова и Л. Боффа, разумеется, во многом различен, но поднятые ими темы, направленность их рассмотрения, в целом, обладают «точками пересечения», что и позволяет поставить вопрос сравнительного анализа их концептуальных подходов, в том числе, а может быть и прежде всего в плане исследования христианского социализма. Сравнительный анализ, по мнению М.Я. Корнеева, предполагает применение компаративистского подхода, выступающего «частью (стороной, аспектом) общенаучного сравнительно-исторического метода», находящего своё специфическое отражение в сфере философии [9, с. 9]. Сам же сравнительно-исторический метод является методом, позволяющим путём сравнения выявлять общее и особенное в исторических явлениях, достигая познания различных исторических ступеней развития одного и того же явления или разных сосуществующих явлений [12, с. 650].

Следовательно, для проведения сравнительного анализа взглядов Булгакова и Боффа значима констатация некоторой близости (похожести) той социально-экономической и социально-политической обстановки, которая оказала немало важное влияние на появление их понимания христианского социализма. Как отмечено Б.Г. Соколовым, социально-политическая обстановка выступает в качестве своеобразной доминанты философского процесса: «Мыслители ... воспроизводят в своём творчестве тождественность социально-политического строя своих обществ. Их творчество во многом обусловлено этими социально-политическими условиями» [14, с. 33]. Конкретно относительно Булгакова и Боффа это означает следующее. Во-первых, бесправие широких слоёв населения в России на рубеже XIX-XX веков и в Латинской Америке в XX столетии. Во-вторых, и в России, и в Латинской Америке весьма ощутимо присутствие иностранного капитала, фундаментально влияющего на ряд политических и социальных процессов. В-третьих, как результат наэлектризованная политическая атмосфера и соответствующая необходимость преобразований для предотвращения социального взрыва. В-четвёртых, периферийный характер российского и латиноамериканского капиталистического общества предопределил наличие не просто интеллектуального класса, а интеллигенции, вносящей своеобразие в социальную мысль и практику.

Диалектический подход кроме выявления сходных моментов, предполагает понимание существующих различий. В первую очередь, здесь следует отметить теологическую специфику православия и католицизма. Далее имеется некоторое различие во взаимоотношении Булгакова и Боффа (и даже шире представителей русской религиозной философии и «теологии освобождения») с церковной ие-

рархией. В принципе вышестоящие как православные, так и католические церковные круги с настороженностью относились к рассматриваемым идейным построениям. Однако есть и некоторая градация. Ибо православная церковь русскую религиозную философию преимущественно рассматривала как откровенную ересь, а в отношении католической церкви к «теологии освобождения» заметна определенная эволюция от неприятия до некоторого интереса, в том числе, по отношению к идеям Боффа. В-третьих, необходимо помнить о таком немаловажном аспекте, подчёркнутом, в частности, Б.Г. Соколовым о существовании и неперенном проявлении индивидуально-личностных особенностей мыслителя, его темперамента [14, с. 33].

Представим некоторую общую характеристику русской религиозной философии и «теологии освобождения», в контексте развития которых сформировались концепции христианского социализма.

Русская религиозная философия, её интеллектуальное содержание во многом было предопределено социальной обстановкой рубежа XIX-XX веков, сутью которой являлся глубокий системный кризис российского социума, общее понимание которого в разных философских направлениях не совпадало, но сам факт кризиса не подвергался сомнению. Наличие кризиса инициировало поиск выхода, поиск положительного социального идеала, найденного рядом мыслителей, в конечном итоге, в христианском социализме. Идеи его встречаются в работах Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.И. Новгородцева, В.П. Свентицкого, Г.П. Федотова, В.Ф. Эрнэ. Содержательный обзор христианского социализма в нашей стране содержится в работе Ю. Шеррер [17]. Большой удельный вес идей христианского социализма в рамках русской религиозной философии был далеко неслучайным. Как полагает А.Л. Казин, православный социализм был и остаётся цивилизационной категорией, национальной идеей, опирающейся на собственный цивилизационный код, сквозным образом проходящей через историю России [8, с. 150].

В работах А. Бусел, И.Р. Григулевича, А.И. Емельянова, П.В. Крылова, Д.А. Семеновой, А.М. Хамидулина раскрыты причины возникновения «теологии освобождения», сущность принципов этого интеллектуального течения, социальные идеалы и политические практики, характеризующие его [3; 5; 6; 7; 10; 15]. В частности, обращаясь к «теологии освобождения» как политико-философской доктрине, А.И. Емельянов и Д.А. Семенова, отмечают в качестве «базы» её формирования наличие соответствующей ситуации в обществе, обусловленной поиском цивилизационной самоидентичности Латинской Америки на основе противостояния колониализму и поиска желательной модернизации [7, с. 39-40]. Это, в общем, до известной степени, пересекается с базовыми основаниями формирования положений христианского социализма в русской религиозной философии. После этой краткой характеристики остановимся на концепциях христианского социализма С.Н. Булгакова и Л. Боффа.

Сергей Николаевич Булгаков (1871-1944) – одна из центральных фигур русской религиозной философии, чья духовная эволюция содержит в себе движение от марксизма к идеализму. Переход на позиции религиозной философии

предопределил среди прочего христианскую форму социализма. С точки зрения Н.Е. Сизовой, именно философская концепция «христианского социализма» представлялась Булгакову в качестве идеальной модели российского общества. Суть её в совмещении в сознании социализма как социально-экономической доктрины с религиозно-нравственным сознанием общества на основе христианской социальной этики [13, с. 100].

Общая концепция христианского социализма Булгакова содержит в себе ряд тезисов, включающих понимание различия христианства и социализма, критический анализ капитализма, обуславливающий признание определённой правоты социализма и собственно раскрытие содержания христианского социализма. Видится, что исходным тезисом концепции Булгакова выступает вопрос о хозяйственной свободе. Хозяйственное овладение природой и «производство богатств» достигло невиданного размера, породив желание обретения хозяйственной свободы. Собственно отсюда цель социализма «извести человечество из плена хозяйственной неволи», тяготеющей над человечеством. Именно здесь точка противостояния социализма Маркса и христианства, поскольку «христианский путь к хозяйственной свободе ведёт не через хозяйство, а как бы поверх его, через преобразование человеческой природы» [2].

Собственно, отталкиваясь от этого, Булгаков выявляет ограниченность социалистического подхода, заключающуюся на его взгляд в ряде моментов. Первый – развитие производительных сил и экономический расцвет может вполне способствовать порабощению человека хозяйственной стихией и его духовному пленению. Второй – представление о человеке внутри социалистической мысли бедно и поверхностно. Третий – наличие противоречивости внутри социализма. С одной стороны, вера в человека, с другой стороны, упразднение человеческой личности, ввиду всеопределяющего значения социальной среды. Также противоречиво и понимание прогресса, так как он одновременно социологически закономерен, но именно через личность он и совершается. Четвёртый – воинствующий характер мещанства внутри социализма, ибо «здесь борьба за свои экономические интересы, личные и классовые, проповедуется как основное, руководящее начало жизни» [2]. Однако при этом социализм являет собой «влиятельнейшую разновидность гуманизма, заслоняющую собой остальные» [2].

Гуманизм социализма, его антикапиталистический пафос оправдывают его. Тем более что «капитализм есть организованный эгоизм, который сознательно и принципиально отрицает подчинённость хозяйства высшим началам нравственности и религии» [2]. Социализм оказывается правым в своей критике капитализма и последний должен быть преобразован в направлении растущего общественного контроля или социализма. Однако поскольку марксистский социализм разделяет с капитализмом неверие в духовную природу человека, постольку требуется христианское понимание социализма [2].

Как таковой социализм, если рассматривать его как совокупность мер социальной политики, ничуть не противоречит христианской морали. Как полагал Булгаков, «основная мысль «христианского социализма» состоит в том, что между христианством и социализмом может и должно существовать положитель-

ное соотношение. Христианство даёт для социализма недостающую ему духовную основу, освобождая его от мещанства, а социализм является средством для выполнения велений христианской любви, он исполняет правду христианства в хозяйственной жизни» [2]. Общий вывод Булгакова заключён в обосновании мысли, согласно которой надлежащее разрешение социальных вопросов возможно лишь на религиозной основе [2].

Леонардо Бофф (1938 г.р.) – один из ярчайших представителей «теологии освобождения», отстаивающий право народов Латинской Америки на социальные преобразования.

Анализируя капитализм как всемирное явление, Бофф отмечает, что данная социальная система с самого начала была построена на эксплуатации людей и природы. Капитализму изначально присуще «алчное стремление к бесконечному материальному развитию», что привело к неравенству между капиталом и трудом, иррациональному и несправедливому присвоению природных ресурсов, эксплуатации рабочих, нарастающему ухудшению качества жизни. Несправедливость капитализма по Боффу бывает двух типов. Первый – социально-экономико-политическая несправедливость. Она вытекает из насилия над рабочими и влияет на людей прямо. Второй – экологическая несправедливость. Вытекает из насилия над воздухом, озоновым слоем, водой, влияя на людей косвенно. Такого рода социальная модель, что неудивительно, хотя бы ввиду ограниченности ресурсов, переживает сегодня ряд кризисов, таких как экономический, энергетический, социальный, моральный, экологический, образовательный. На деле «все эти частные кризисы суть части огромного кризиса общества, которое мы создали за последние четыре столетия» [1].

Констатация кризиса социальной модели капитализма актуализирует его критику. Бофф выделяет основные на его взгляд концептуальные направления такого рода критики. Сюда относятся идеи и разработки освободительного движения угнетённых, пацифистских групп и экологического движения. В первом случае критика выступает за развитие, которое отвечает потребностям всех, а не только сильных. Во втором фундаментальной является мысль о необходимости справедливой организации демократического общества. В третьем, в качестве основного лейтмотива выступает тема человеческой ответственности за нищету и бедность в мире, призыв к установлению таких взаимоотношений, при которых и всё живое, и все люди могли бы процветать. Вступая в идейное взаимодействие с отмеченными направлениями критики современного капитализма, Бофф утверждает, что «мы должны как можно скорее найти новую модель общества, которая не повторяла бы ошибок прошлого и объединяла бы всех людей, устанавливала бы более добрые отношения с окружающей средой» [1]. Эта модель, по своему существу, есть модель христианского социализма.

Его модель христианского социализма утверждает, с одной стороны, императивные требования социальной и экологической справедливости, основанной на приоритете коллективных, общественных интересов, солидарности и дружбе людей, сообразности их деятельности с природными ритмами. С другой стороны, крайне важен, по мнению Боффа, новый теологический подход, рассматри-

вающий планету как великое таинство Божие, храм Духа. Фундирующая роль в этой модели принадлежит социально-экологической этике, поскольку человечество есть вид живых существ, обладающих нравственностью, способных солидаризоваться, сострадать, любить. Новая этика сформируется и состоится в случае «если мы выработаем новое, планетарное мироощущение, сознание общей ответственности за судьбу всех людей» на основании преодоления антропоцентризма, упрочения чувства благоговения перед природой, обретения слитности с ней, что полностью утрачено в психологии техницизма и секуляризации [1].

Попробуем в качестве некоторого заключения сравнить ключевые аспекты концепций христианского социализма С.Н. Булгакова и Л. Боффа как значимых теоретиков соответственно русской религиозной философии и «теологии освобождения» посредством выявления общего и различного в их взглядах по данному вопросу.

Общность подходов и идей Булгакова и Боффа видится, по меньшей мере, в трёх моментах. А именно, прежде всего, в акцентировании, что неудивительно, ввиду их мировоззренческой ориентации, важного места религии и теологии в понимании пути социальных преобразований, далее в констатации несправедливости капитализма и, наконец, демонстрации роли и места нравственно-этических аспектов как ведущих в христианском социализме. Одновременно с наличием общности взглядов необходимо отметить и ряд различий.

Во-первых, разнонаправленной была их идейная эволюция. Как известно, и собственно было уже отмечено ранее, взгляды Булгакова в течении его творческой жизни сместились от марксизма в сторону идеализма (причём и идеализм у него претерпел существенную трансформацию от религиозной философии к богословию). Изменение взглядов Боффа было фактически прямо противоположным от «чистого» богословия к религиозной философии, имеющей некоторую светскую и даже марксистскую составляющую. Она видна в основной цели «теологии освобождения», заключающейся, как показано И.Р. Григулевичем в служении бедным, достижении большей экономической и социальной справедливости. Кроме того, представители «теологии освобождения» предпринимали неоднократные попытки воздействия на социальные структуры, то есть проявляли непосредственную политическую активность [6, с. 10]. Видна она и в обращении Боффа к статистическим данным, демонстрирующим бедственное положение людей в странах Латинской Америки [15, с. 461]. Эта разнонаправленность духовной эволюции была далеко не случайной и имела под собой серьёзное основание. Ю. Шеррер замечает по поводу базовой разницы русского и западного подходов, что в русском «христианском социализме» религиозный аспект всегда преобладает над социальным, теоретическое и спекулятивное измерение над конкретной социальной ангажированностью [17].

Во-вторых, среди прочего, произошедшая идейная эволюция предопределила весьма сложное отношение Булгакова к марксизму вообще и марксистскому пониманию социализма как части марксистской социальной

философии. На эту сторону вопроса неоднократно было обращено внимание современными исследователями. В частности, в работе Н.Е. Сизовой отмечено, что Булгаков «критиковал марксистскую идею, главная цель которой заключалась в развитии идеала социального общества, превращающего человека в функциональное средство для достижения идеала социальной среды» [13, с. 100]. Со своей стороны Бофф, демонстрируя непростое и неоднозначное отношение к марксизму, правда на совершенно иных основаниях, нежели Булгаков, принимает марксизм как метод и инструмент. Исследуя этот вопрос, А.М. Хамидулин раскрывает предложенные им (совместно с братом Клодовисом Боффом) правила богословского использования марксизма. Первое – марксизм следует воспринимать как науку, а не как непогрешимую религиозную систему. Второе – эту науку нужно использовать прежде всего как научный метод, с необходимостью способный изменяться и совершенствоваться. Третье – использование марксизма как метода предполагает его применение для анализа исторической ситуации, но не как теорию, объясняющую устройство мироздания. Четвёртое – марксизм есть средство, поэтому его роль инструментальна, важен не он сам, а то понимание реальности, которого можно с помощью него достичь. Пятое – марксизм как инструмент не должен подменять веру [15, с. 471].

В-третьих, между концепциями христианского социализма Булгакова и Боффа, существует различие, обусловленное исторической ступенью развития общества, разной духовной и идеологической ситуацией. Историческая ступень, как в социальном, так и в духовном плане предопределяет наличие или отсутствие тех или иных идей и представлений. В случае Булгакова и Боффа это касается не в последнюю очередь экологической проблематики. Столь зримо присутствующая в христианском социализме Боффа, её правомерно нет у Булгакова, поскольку значимость природоохранных проблем становится ясной лишь с середины XX века в условиях развернувшейся научно-технической революции.

### Литература

1. *Бофф Л.* Социальная экология: бедность и нищета [Электронный ресурс]. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/26\\_ae/koteol/eco\\_282.html](http://krotov.info/libr_min/26_ae/koteol/eco_282.html) (дата обращения 29.06.2021).
2. *Булгаков С.Н.* Христианство и социализм [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergij\\_Bulgakov/hristianstvo-i-sotsializm/](https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/hristianstvo-i-sotsializm/) (дата обращения 29.06.2021).
3. *Бусел А.* Теология освобождения [Электронный ресурс]. URL: <https://forum-msk.org/material/politic> (дата обращения 29.06.2021).
4. *Волков П.* Население Земли устало от капитализма [Электронный ресурс]. URL: <https://yandex.ru/turbo/vz.ru/s/opinions/2020/1/22/1019498.html> (дата обращения: 29.06.2021).
5. *Григулевич И.Р.* «Мятежная» церковь в Латинской Америке. М.: Наука, 1972. 411 с.

6. *Григулевич И.Р.* Латинская Америка: церковь и революционное движение. М.: Наука, 1988. 167 с.

7. *Емельянов А.И., Семенова Д.А.* Генезис теологии освобождения // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Общественные науки. 2016. № 767. С. 38-44.

8. *Казин А.Л.* Православный социализм как русская национальная идея // Вопросы социальной теории. 2020. Т. XII. С. 150-159. DOI: 10.30936.2227-7951-2020-12-150-159.

9. *Корнеев М.Я.* Сущность компаративистского подхода. Место компаративистского подхода в структуре методологии историко-философского познания // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб.: Лань, 1997. С. 9-21.

10. *Крылов П.В.* Теология освобождения в Латинской Америке: социальные идеалы и политическая практика // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2015. Т. 8. № 4. С. 6-18.

11. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955. С. 419-459.

12. *Огурцов А.П.* Сравнительно-исторический метод // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 650-651.

13. *Сизова Н.Е.* Концепция «христианского социализма» как модель общественного идеала у С.Н. Булгакова // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 400. С. 100-103. DOI: 10.17223/15617793/400/15.

14. *Соколов Б.Г.* Сущность компаративистского подхода. Проблема параллелей // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб.: Лань, 1997. С. 31-33.

15. *Хамидулин А.М.* Латиноамериканская теология освобождения как социальная теология // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2018. № 16. С. 459-473.

16. *Шейнман М.М.* Христианский социализм. М.: Наука, 1969. 316 с.

17. *Шеррер Ю.* В поисках «христианского социализма» в России [Электронный ресурс]. URL: [az.lib.ru/s/swencickij\\_w\\_p/text\\_0400\\_sherrer.shtml](http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0400_sherrer.shtml) (дата обращения: 29.06.2021).



## **С.Н. Булгаков и протопресвитер Александр Шмеман о евхаристическом служении: литературоведческий взгляд**

**Щепалина Е.А., Самара**

канд. филол. наук,  
доцент кафедры классического и зарубежного языкознания,  
Самарская духовная семинария

*В статье показано, как опыт русской богословской мысли позволяет расширить литературоведческие возможности понимания художественных произведений. Работы С.Н. Булгакова и протопресвитера Александра Шмемана, посвященные Евхаристии, наиболее ярко высвечивают «аксиологию текста». В исследовании делается вывод о том, жертвенное слово, свобода и творческая синергия лежат в основе как евхаристического служения, так и литературных произведений.*

*Ключевые слова: Евхаристия, русская религиозная философия, С.Н. Булгаков, протопресвитер Александр Шмеман, аксиология текста, синергия, жертвенное слово.*

**Shchepalina E.A., Samara**

### **S.N. Bulgakov and protopresbyter Alexander Schmemann about the Eucharistic ministry: the literary view**

*The article shows how the experience of Russian theological makes it possible to expand the possibilities of the literary criticism. S.N. Bulgakov's and protopresbyter Alexander Schmemann's works, dedicated to the Eucharist, highlight the most important values of the text. The conclusion is made that sacrificial word, freedom and creative synergy underlie both the Eucharistic ministry and the literary works.*

*Keywords: Eucharist, Russian religious philosophy, S.N. Bulgakov, protopresbyter Alexander Schmemann, axiology of the text, synergy, sacrificial word.*

XX век – время ценностного перелома в культуре. Слова Фр. Ницше о том, что «Бог умер» [13, с. 343], можно назвать своеобразным лозунгом начала столетия. Однако, несмотря на ту или иную трансформацию традиционных религиозных воззрений, представители русской религиозно-философской мысли сохраняли в своих работах фундаментальные ценности русской культуры. Такой позиции придерживались В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Вяч. Иванов, Лев Шестов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, протоиерей Павел Флоренский, И.А. Ильин, К.В. Мочульский, Б.К. Зайцев, А.Ф. Лосев и др.

Религиозно-философский Ренессанс в России – время особого духовного подъема, отрывающее новые грани не только в богословии и философии, но и в литературе. Отмечая специфику русской философской мысли, А.Ф. Лосев указывает на особое символическое понимание мира и человека и

«преимущественно литературно-художественное изложение» материала [11, с. 213–214]. В этом отражается связь религиозной философии с литературой: будучи наполнена понятиями-символами, русская философская мысль не переводима полностью на рассудочный язык [10].

Продолжением религиозно-философского Ренессанса становится русское богословие за рубежом, которое, с одной стороны, сохраняло дореволюционные традиции, а, с другой стороны, было направлено на поиск нового, на реализацию идей, сформулированных в России.

Русские религиозные философы и богословы обладают особой «мистической интуицией», улавливающей глубинные духовно-нравственные смыслы в художественных текстах, на что академическое литературоведение зачастую не сразу обращает внимание. Религиозная философия и богословие по-другому реагируют на появление художественных произведений: замечают то, что может ускользнуть от среды литературоведов, тем самым формируя особую методологию рассмотрения словесных произведений.

В связи с этим необходимым видится проанализировать некоторые труды русских богословов: протоиерея Сергия Булгакова и протопресвитера Александра Шмемана о Евхаристии. В работах данных исследователей реализуется особый поэтический потенциал богословия и религиозной философии, позволяющий «по-другому» взглянуть на художественный текст, рассмотреть его «аксиологию».

Отец Сергий Булгаков (1871–1944), русский богослов и религиозный философ, один из ярчайших деятелей русского религиозного Ренессанса, посвятил Таинству Евхаристии две работы.

Первое исследование, *«Евхаристический догмат» (1930)*, связано с особенностями осмысления Таинства Восточной и Западной Церковью. Основное внимание в труде сосредоточено на понятиях «преложение» и «пресуществление» Святых Даров. Римо-католическая церковь в процессе попытки логизации и догматизации Таинства в XVII в. вводит схоластический термин – «пресуществление». Согласно этой теории во время литургии сущность хлеба изменяется в сущность Плоти Христовой, а сущность вина в сущность Крови Христовой. То есть, по мнению католических богословов, после освящения хлеба и вина уже нет – происходит физическое изменение Даров.

Для восточной православной традиции характерно понятие «преложение» Святых Даров. Во время молитвы епиклезиса священник просит Бога, который и является совершителем Таинства, ниспослать Святого Духа на предлежащие Дары и возглашает: «Преложив Духом Твоим Святым» [9, с. 293]. Сохраняя свойства хлеба и вина, Дары силою Духа Святого прелагаются в Тело и Кровь Христовы. Возникает духовная диалектика: как во Христе две природы, Божественная и человеческая, неслитно и нераздельно, так хлеб и вино одновременно, не теряя физических свойств, духовно, незримо становятся Телом и Кровью Спасителя. Примечательно, что «преложение» лежит в основе литературного творчества: слова становятся «значащими», приобретают символическую силу воздействия на умы и сердца читателей.

Можно заключить, что восточному богословию чуждо схематичное и абстрактное «ratio». Подобное можно сказать и о русской философии, задача которой «свести воедино Логос и Рацио, добиться их гармонии, чтобы разум смог выразить сокровенное» [10].

В другой работе, «*Евхаристическая Жертва*» (1940), Булгаков разрабатывает мысль о жертвенном характере Евхаристии. Для отца Сергия жертва есть основной и изначальный феномен религиозной жизни. Ветхозаветные жертвоприношения (от Авеля, Исаака и до исхода из Египта) были лишь тенью и прообразом «единственной», надмирной искупительной жертвы «по чину Мелхиседекову» [1, с. 13]. Предвечным Советом Троицы было уготовано Боговоплощение, как жертва любви Бога к миру: непроходимую пропасть греха, образовавшуюся после грехопадения Адама, мог перейти только Сам Бог, Новый Адам, – Христос. Когда же исполнилась «полнота времен», обетование стало реальностью: спасение человеческого рода было куплено дорогой ценой, кровью Праведника, Великого Архиерея, который «един сый без греха» [1, с. 14].

По Булгакову, жертвой была не только Крестная смерть Христа, но и Его Крестная жизнь, предполагающая добровольный кенозис, Божественное истощание. В таком случае, Христос есть одновременно «жрец, жертва и алтарь, приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый» [1, с. 27].

Важной чертой богомыслия отца Сергия является стирание грани времен, установление взаимосвязи между дольным и горним, временем и вечностью. В Евхаристии небо нисходит на землю, и земля возводится к небесам – происходит обожение человека. Булгаков замечает, что Евхаристия, до сих пор совершаемая по повелению Божию, – «сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22: 19) – «имеет значение не субъективной только памяти о некогда происшедшем событии, но и всю реальность и силу» [1, с. 61].

Н.А. Струве, говоря о евхаристическом богословии протоиерея Сергия Булгакова, показывает, литература в основе своей изначально предполагает своеобразную словесную Евхаристию: «Поэт как творящий тоже приносит своеобразную «священную жертву», он тоже одновременно жрец, жертва, да и алтарь муз неотделим от него самого, хотя он есть и нечто трансцендентное ему» [15, с. 8].

Слово «Таинство» очерчивает круг, внутри которого сходится Евхаристия и словесность и рождается признание жизни, человека как таинства. Именно такое понимание «таинственности» человеческого существования, не объяснимого логическим путем, можно увидеть в русской литературе. Одним из ярчайших примеров этого становится творчество Ф.М. Достоевского. Писатель не приемлет гносеологическое, рационалистическое объяснение божественной и человеческой природы.

Показательным примером рационального и сердечного мироощущения в художественном мире Достоевского могут служить образы Ивана и Алёши Карамазова. Иван воплощает особый «философский тип», зараженный европейским рационализмом, следствием которого является атеизм и богоборчество. В его душе рождается неустрашимый диссонанс: ум у Ивана не может спуститься в сердце (тип «ум ума»). Алёша же, наоборот, привык проверять все сердцем: для

него «пасхальность» христианской веры побеждает все сомнения (тип «ум сердца»). Поэтому существование Бога Алеша познает опытным путем, а не через логические доказательства. Идея Воскресения, живущая в душе Алеши, превосходит ум и побеждает сомнение и логику.

Об этом же свидетельствует Булгаков в статье «Иван Карамазов как философский тип» [2]. Будучи логиком и «скептическим сыном эпохи социализма» [2], Иван не может смириться с мыслью о мировой гармонии, купленной ценой страданий: «Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезками своими к «Боженьке!»» [5, с. 223]. Алогичный мир евхаристической жертвенности, где «всякий перед всеми за всех и за все виноват» [5, с. 262], не устраивает Ивана.

Мысли отца Сергия Булгакова о евхаристичности человеческого существования продолжает протопресвитер Александр Шмеман (1921–1980), выдающийся богослов, ученик протоиерея Николая Афанасьева, близкий по своим взглядам к представителям «парижской богословской школы», в своем итоговом труде «Евхаристия – Таинство Царства» (1983). Подобно Булгакову, Шмемана интересует не как «сделано» Таинство, а как Церковь живет этим Таинством. Сама структура книги отца Александра призвана показать, с одной стороны, «нисхождение» Бога к человеку и, с другой стороны, «восхождение» человека к Трапезе Господней. Каждый момент литургии мыслится богословом как Таинство, что отражено в символических названиях двенадцати глав книги.

Важно отметить, что, по Шмеману, Евхаристия должна рассматриваться, прежде всего, как «Таинство собрания», объединяющее предстоятеля и народ и выражающее «синергию» – *сотрудничество, сослужение*» [16, с. 6]. Не случайно само слово «литургия» в переводе с греческого означает «общее дело». Евхаристия не просто часть литургии или дань традиции: это смысл и цель богослужения, ведущего к реальному Богообщению. Служение и сослужение не ограничивается стенами храма, но органично продолжается в жизни христианина.

Глава «Таинство Слова» является важной для понимания связи христианства и литературы. В христианской традиции слово, прежде всего, ассоциируется с Воплощенным Логосом – Христом. Из слышания и принятия Слова Божьего выростала древнерусская словесность, связь с которой в своей онтологической структуре до сих пор сохраняет русский язык и литература. Чтение Священного Писания и сопряженная с этим процессом проповедь – источник для формирования слова художественного, поэтического языка.

Сейчас, по свидетельству Шмемана, все слова, «как сам падший язык человеческий, выветрились, ослабели, стали значить более или менее «что угодно»: угодно нам, угодно миру сему, угодно дьяволу»: «Только иногда, да и то отчасти – в поэзии, в художественных словах – вспыхивает оно [слово] в своей первозданной чистоте и силе, в своем изначальном, Божественном смысле» [16, с. 340].

Именно такое слово, обладающее житнетворной силой, способно «собрать» мир, обновлять творение, менять ход истории. Об этом убедительно гово-

рит Н. Гумилев в одном из своих стихотворений: *«В оный день, когда над миром новым / Бог склонял лицо свое, тогда / Солнце останавливали словом, / Словом разрушали города»* [4, с. 67]. Так, приобщение к такому подлинному слову, звучащему как первосушное откровение, – смысл литургического возношения и литературного творчества.

Отец Александр показывает: личность, имеющая общение с Богом, обретает истинную творческую свободу в духе благодарения: *«Рожденный от Бога, познавший Его – благодарит, благодарящий – свободен, и в том сила и чудо благодарения, как свободы и освобождения, что он уравнивает неуравнимых: человека и Бога, тварь и Творца, раба и Владыку»* [16, с. 355].

Подобная свобода свойственна художественному творчеству, где автор, герой и читатель существуют в состоянии творческого диалога. Апогеем такого «сорботничества», «синергии» становится приобщение поэта к иномирному бытию: символическое отверзание уст (души, сердца) есть своеобразное таинство Причастия [8, с. 121]: *«И шестикрылый серафим / На перепутье мне явился... / И он к устам моим приник, / И вырвал грешный мой язык, / И празднословный и лукавый, / И жало мудрыя змеи / В уста замершие мои / Вложил десницею кровавой»* [14, с. 149]. Особенно ярко это можно наблюдать в древнерусской словесности и классической литературе: художественная реальность в таком случае воспринимается как «претворенная», «преображенная», а писатель, а вслед за ним и читатель, выражаясь словами П.Н. Евдокимова, является «священником своего бытия», продолжающим «словесную литургию».

В процессе совершения «Таинства Царства» «неотмирная, небесная реальность Евхаристии оказалась «включенной» – в «мир сей» [16, с. 127]. И наоборот, «мир сей» возвышается до мира Божьего: *«Взят в руки целый мир, как яблоко простое...»* [12, с. 114]. Похожим образом живет и художественное произведение: существует не само по себе, а включается в более широкий духовно-культурный, некий «сверхценностный контекст» [7].

Несмотря на ценностный сдвиг в культуре XX века, «человекобожнические» тенденции, опыт русского религиозного богословия позволяет увидеть евхаристический дух благодарения даже в глубине страданий и кровавых перемен: *«Что сказать мне о жизни? Что оказалась длинной. / Только с горем я чувствую солидарность. / Но пока мне рот не забрили глиной, / из него раздаваться будет лишь благодарность»* [3, с. 191].

Богословско-поэтический потенциал работ С.Н. Булгакова и протопресвитера Александра Шмемана позволяет расширить литературоведческие возможности восприятия художественного текста, показать, что *жертвенное слово, свобода и творческая синергия* лежат в основе как евхаристического служения, так и литературных произведений.

## Литература

1. Булгаков С., прот. Евхаристия / предисл. Н.А. Струве. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2005. 208 с.

2. *Булгаков С., прот.* Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Электронная библиотека «Вехи», 2000. URL: <http://www.vehi.net/bulgakov/karamaz.html> (дата обращения: 15.05.2021).
3. *Бродский И.А.* Сочинения Иосифа Бродского. СПб.: Пушкинский Фонд, 2001. Т. 3. 312 с.
4. *Гумилев Н.С.* Полное собрание сочинений: в 10 т. М.: Воскресенье, 2001. Т. 4. 394 с.
5. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. 512 с.
6. *Евдокимов П.Н.* Всеобщее священство мирян в восточной традиции // Православная община. 1996. № 35. URL: [http://pravoslavnaia-obshina.ru/1996/no35/article/pavel\\_evdokimovvseobshchee-svjashchenstvo-mirjan-v-vostochnoi/](http://pravoslavnaia-obshina.ru/1996/no35/article/pavel_evdokimovvseobshchee-svjashchenstvo-mirjan-v-vostochnoi/) (дата обращения 15.04.2021).
7. *Зырянов О.В.* О проблемно-методологическом поле религиозной филологии // Русская литература. Оригинальные исследования. URL: <http://russian-literature.com/ru/o-v-zyryanov-o-problemno-metodologicheskome-pole-religioznoy-filologii/> (дата обращения: 15.04.2021).
8. *Карпенко Г.Ю., Щепалина Е.А.* «Евхаристическое почвенничество»: «Четвертый волхв» С.Н. Дурылина (в сопоставлении с «Мужиком Мареем» Ф.М. Достоевского) // Вестник Самарского университета. Серия «История. Педагогика. Филология». 2016. № 1. С. 117–123.
9. *Кокарев М., священник.* Введение в литургическое предание: учебное пособие. Самара: Книга, 2008. 440 с.
10. *Конева Л.А., Конева А.В.* Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара: СамГУ, 1995. URL: <http://window.edu.ru/resource/289/42289> (дата обращения 15.04.2021).
11. *Лосев А.Ф.* Русская философия // *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 213-214.
12. *Мандельштам О.Э.* Собрание сочинений: в 4 т. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1999. Т. 1. 370 с.
13. *Ницше Фр.* Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2014. Т. 3. 640 с.
14. *Пушкин А.С.* Собрание сочинений: в 10 т. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1960. Т. 4. 565 с.
15. *Струве Н.А.* Евхаристическое богословие протоиерея Сергия Булгакова // *Булгаков С., прот.* Евхаристия. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2005. С. 44-49.
16. *Шмеман А., прот.* Евхаристия – Таинство Царства // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. СПб.: Библиополис, 2006. 440 с.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### О красивых женщинах, атомной бомбе и военных преступлениях

**Журавлев С.И., Самара**

канд. ист. наук, доцент кафедры философии,  
Самарский университет

*В статье рассматривается вопрос принятия военно-политическим руководством США решения об использовании атомной бомбы. Стремление американских политиков оправдать действия, которые могут быть квалифицированы как военные преступления, заставляет их прибегать к услугам такой пропагандистской машины как Голливуд.*

*Ключевые слова: атомная бомба, Хиросима, президент Трумэн, генерал Лемей, Киссинджер, военные преступления, Голливуд, Дженнифер Лопес.*

**Zhuravlev S.I., Samara**

### About beautiful women, the atomic bomb and war crimes

*The article discusses the issue of the decision by the US military and political leadership to use the atomic bomb. The desire of American politicians to justify actions that could be qualified as war crimes makes them resort to the services of such a propaganda machine as Hollywood.*

*Keywords: atomic bomb, Hiroshima, President Truman, General Lemay, Kissinger, war crimes, Hollywood, Jennifer Lopez.*

Дженнифер Лопес известная американская певица, киноактриса и просто красивая женщина. Даже если фильм, в котором она снимается не шедевр, глядя на нее все равно получаешь эстетическое удовольствие. Фильм 2018 года «Начни сначала» (SecondAct) не шедевр. Это мелодрама о нелегкой судьбе женщины без высшего образования, которой трудно построить успешную карьеру без университетского диплома. И фраза, которую героиня Дженнифер Лопес произносит на 71 минуте фильма: «Даже при полной катастрофе нельзя терять надежду» была бы вполне уместна в мелодраме. Если бы речь не шла об атомной бомбардировке Хиросимы 6 августа 1945 года.

После успешного испытания атомной бомбы в июле 1945 года, группа ученых, участников «Манхэттенского проекта» обратилась к президенту США Гарри Трумэну с предложением не использовать бомбу, мотивируя это, прежде всего, гуманистическими соображениями о том, что десятки тысяч мирных людей неизбежно пострадают при этом [5, с. 332].

Военный руководитель Манхэттенского проекта генерал Лесли Гровс вспоминал: «Президент Трумэн знал об этих противоречивых настроениях. На-

верное, он в какой-то степени советовался со своей совестью и сердцем, прежде чем принять окончательное решение. Его вывод – придерживаться первоначального плана – всегда будет примером мужества и государственной мудрости. Я говорю – мужества, поскольку это был первый случай в истории США, когда президент должен был принимать решение о проведении крупной военной операции, за которую отвечал лично. И я говорю – государственной мудрости, поскольку, если учитывать ценность спасенных жизней американцев, история уже доказала его правоту» [4, с.190].

Тезис о том, что атомная бомбардировка ускорила капитуляцию Японии и сохранила сотни тысяч жизней американских солдат в случае их вторжения на Японские острова, до сих пор остается главным аргументом в устах защитников президента Гарри Трумэна. Однако Дэниель Элсберг, бывший консультантом Министерства обороны США в 1960-е годы, утверждает, что «мнение о том, что атомная бомба была не нужна для победы – без вторжения, позднее высказывали генералы Эйзенхауэр, Макартур и Арнольд, а также адмиралы Лихи, Кинг, Нимиц и Холси. (Эйзенхауэр и Холси также были согласны с Лихи в том, что ее использование морально предосудительно). Иными словами, семь из восьми офицеров с пятью звездами на погонах в американских вооруженных силах в 1945 году считали, что бомба не нужна для устранения необходимости вторжения» [6, с. 354-355].

Понимал ли Гарри Трумэн моральную уязвимость своего желания сбросить атомную бомбу на японские города? Безусловно, понимал. Поэтому специально в своем дневнике сделал такую запись: «Я распорядился военному министру Стимсону использовать бомбу для поражения военных объектов, солдат и матросов, но не детей и женщин. Даже если японцы – беспощадные и фанатичные дикари и варвары, мы, как лидеры мира, не сможем сбросить эту ужасную бомбу на старую столицу (Киото) или новую (Токио). Мы оба согласны в этом. Цель будет чисто военной...» [4, с. 192].

Однако, как пишут американские авторы Оливер Стоун и Питер Кузник «Хиросиму, несмотря на наличие в ней порта и штаба Второй основной армии, во время предыдущих бомбардировок не считали важным военным объектом» [3, с. 252]. Поэтому основные кварталы плотной жилой застройки, в отличие от других городов, в Хиросиме полностью сохранились. Это обстоятельство и оказалось роковым для Хиросимы. Военно-политическое руководство США интересовал, прежде всего, вопрос как много людей может убить их новая «атомная игрушка»? И соблюдать Гаагскую конвенцию, запрещающую бомбардировку гражданского населения, американские руководители не собирались. Как цинично заметил авиационный генерал Кертис Лемей: «Не бывает невинных гражданских лиц. Их правительства и вы воюете с народом, вы больше не воюете лишь с вооруженными силами. Поэтому меня не слишком волнует, сколько будет убито невинных наблюдателей» [6, с. 355].

Чтобы не будоражить общественное мнение в стране правительство США официально объявило, что в результате сброса атомной бомбы на Хиросиму 6 августа 1945 года было убито 3242 японских военнослужащих [3, с. 254]. Число



жертв среди гражданского населения достигало 120 тысяч человек, а к концу года увеличилось до 140 тысяч. При этом военные объекты в Хиросиме: склады, порт, штаб 2-ой армии – практически не пострадали. Первоначально заявленные низкие цифры японских потерь даже позволили генералу Кертису Лемею, организовавшему в марте 1945 года массированный налет на Токио, хвастливо заявить: «Мы сожгли, сварили и запекли больше людей в Токио в ту мартовскую ночь с 9-го на 10-е, чем превратили в пар в Хиросиме и Нагасаки вместе взятых» [6, с. 354]. Когда же журналисты стали упрекать военных в страданиях мирных жителей, другой американский генерал Томас Фэррел, заместитель начальника проекта «Манхэттен» по созданию атомной бомбы, невозмутимо заявил: «Все кому выпало умереть, умерли. И от последствий взрывов в Хиросиме и Нагасаки больше не страдает никто».

В отличие от генералов Лемея и Фэррела, научный руководитель Манхэттенского проекта Роберт Оппенгеймер при посещении президента Трумэна заявил ему, что «после варварских бомбардировок японских городов он и его коллеги ощущают кровь на своих руках». На что Трумэн назидательно ответил ему: «Ничего, она легко смывается водой» [4, с. 199-200]. Позже, в разговоре с Динотом Ачесоном Трумэн назвал Оппенгеймера «плаксой» и заявил: «Я больше не желаю видеть здесь этого сукина сына» [3, с. 266].

Сам же президент Гарри Трумэн утверждал, что заявление об атомной бомбардировке Хиросимы было «самым счастливым заявлением, которое ему пришлось делать за всю жизнь». Его ликование было настолько вызывающим, что члену Национального комитета Демократической партии пришлось предостеречь президента телеграммой: «Ни один президент США за всю нашу историю не мог позволить себе радоваться устройству, способному убивать ни в чем не повинных людей. Пожалуйста, объясните народу, что причина вашего ликования – не разрушение, а то, что разрушениям наступает конец» [3, с. 257-258].

Среди современных авторов есть те, кто старается представить действия американского президента едва ли не вершиной морали и нравственности. Так авторы русскоязычной биографии Трумэна в серии «Жизнь замечательных людей» Г.И.Чернявский и Л.Л.Дубова пишут: «Решение президента об атомных бомбардировках было оправданным и с чисто военной, и с морально-психологической точек зрения. По существу, при помощи меньшего зла (а это действительно было зло) предотвращалось несравненно большее зло, оказывалось спасенным огромное число жизней и в войсках союзников, и в самой Японии. Полуфеодально-милитаристская Япония получила такой урок, который предопределил ее мирное и демократическое развитие на протяжении всего периода после Второй мировой войны» [4, с. 200]. По этой извращенной либеральной логике реальная мгновенная и мучительная смерть почти четверти миллиона детей, женщин и стариков оправдывается гипотетическим спасением гораздо большего числа более достойных жизней (вспомните, как Трумэн называл японцев варварами и дикарями). Ну а за такое важное достижение как «демократическое развитие» не грешно сжечь пару городов в ядерном пекле. И по этой логике японцы еще должны и благодарить Трумэна за этот «урок»!

Вторит вышепротитированным авторам и патриарх американской дипломатии Генри Киссинджер. Передавая содержание речи Трумэна 27 октября 1945 года, Киссинджер пишет: «Американская внешняя политика, будучи отражением моральных ценностей нации, «твердо основывается на фундаментальных принципах справедливости и права» и на отказе от «компромисса со злом». Ссылаясь на традиционное для Америки тождество между личной и общественной моралью, Трумэн пообещал, что «мы не пожалеем наших сил, чтобы ввести «Золотое правило нравственности» в международные отношения во всем мире" [1, с. 422].

Громогласно и с пафосом заявляя о «моральных ценностях» и «золотом правиле нравственности», американское военно-политическое руководство подобными речами пытается снять с себя ответственность за нарушение 25 статьи 4-й Гаагской конвенции о законах и обычаях войны, которая гласит: «Воспрещается атаковать или бомбардировать каким бы то ни было способом незащищенные города, селения, жилища или строения» [2, с. 376].

И лауреат Нобелевской премии мира за 1973 год Генри Киссинджер, стремясь оправдать действия Трумэна высокопарной риторикой, тем самым оправдывает и себя, и других американских политиков. Ведь и сам Киссинджер, находясь в администрации президента Никсона, рекомендовал ему использовать атомное оружие во Вьетнаме. И, как отмечают американские авторы Оливер Стоун и Питер Кузник, «страх быть обвиненным в военных преступлениях... будет преследовать его до конца дней» [3, с. 487]. Таким образом, высшее военно-политическое руководство США прекрасно осознавало и осознает преступный характер своих решений и действий. Вот для этого они и используют такой мощный инструмент продвижения идей как Голливуд, стремясь при любой возможности оправдать свои прошлые и настоящие военные преступления. Поэтому голливудские сценаристы и вкладывают в уста героини Дженнифер Лопес предложение видеть надежду даже в такой катастрофе как Хиросима, надеясь, что очарованный красивой внешностью актрисы зритель, согласится оправдать военные преступления правителей США.

### Литература

1. *Киссинджер Г.* Дипломатия. М.: Издательство АСТ, 2018. 896 с.
2. Почему Гитлер проиграл войну? Немецкий взгляд. М.: Яуза-пресс, 2009. 381 с.
3. *Стоун О., Кузник П.* Нерассказанная история США. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2015. 928 с.
4. *Чернявский Г.И., Дубова Л.Л.* Трумэн. М.: Молодая гвардия, 2016. 477 с.
5. *Чертанов М.* Эйнштейн. М.: Молодая гвардия, 2015. 397[3] с.
6. *Элсберг Д.* Машина Судного дня: Откровения разработчика плана ядерной войны. М.: Альпина Паблицер, 2018. 542 с.

## **Некоторые основания сравнения различных подходов к пониманию грамматики языка**

**Сериков А.Е., Самара**

канд. филос. наук, доцент кафедры философии,  
Самарский университет

*В статье обсуждаются некоторые наиболее значимые параметры, на основании которых лингвисты различают различные подходы к пониманию грамматики языка и построению грамматических моделей. Грамматики могут быть дескриптивными либо прескриптивными, синтетическими либо аналитическими, дескриптивными либо генеративными, формальными в отличие от функциональных или когнитивных, формальными в отличие от неалгоритмических, формальными в отличие от не использующих формальную нотацию, грамматиками внутреннего языка либо грамматиками внешнего языка, рекурсивными и нерекурсивными, одноуровневыми либо многоуровневыми, универсальными либо грамматиками конкретных языков, грамматиками конкретных языков с универсальными категориями либо грамматиками со специфическими для каждого языка категориями, грамматиками фразовых структур либо грамматиками зависимости, грамматики на основе предположения о принципиальном различии лексики и синтаксиса либо на основе предположения о континууме языковых конструкций, конкурентными либо неконкурентными.*

*Ключевые слова: язык, языкознание, лингвистика, семиотика, философия языка, лингвистическая теория, модели грамматики.*

**Serikov A.E., Samara**

### **Some bases for comparing different approaches to language grammar**

*The report discusses the most significant parameters on the basis of which linguists distinguish between different theoretical approaches to language grammar and different grammatical models. Grammars can be descriptive or prescriptive, synthetic or analytical, descriptive or generative, formal as opposed to functional or cognitive, formal as opposed to non-algorithmic, formal as opposed to not using formal notation, internal language grammars or external language grammars, recursive or non-recursive, single-level or stratificational, universal or language-specific grammars, language-specific grammars with universal categories, or grammars with language-specific categories, phrase structure grammars or of dependency grammars, grammars based on the assumption of a fundamental difference between lexicon and syntax or based on the assumption of a continuum of language constructions, competition-based or non-competitive grammars.*

*Keywords: language, linguistics, semiotics, philosophy of language, linguistic theory, grammar models.*

В своих исследованиях того, что я называю грамматикой поведения, я столкнулся с одним вопросом, который можно отнести к областям семиотики, философии языка или философии лингвистики. Желая сравнить возможные подходы к описанию грамматики поведения с различными вариантами понимания грамматики языка в современной лингвистике, я убедился, что какой-либо более или менее полной классификации таких подходов в доступной литературе просто не существует. Доступные курсы по истории лингвистических учений обычно останавливаются на походах и грамматических моделях второй половины 20 века, не доходя до описания современных моделей [1], а вводные курсы в лингвистику обычно строятся на том подходе, который близок автору данного курса, уделяя минимальное внимание сравнению данного подхода с альтернативными вариантами. Иногда во вводных курсах предлагается некая упрощённая типология теоретических подходов и моделей, хорошо работающая в дидактических целях, но в силу своей простоты плохо подходящая для описания всего многообразия существующих сегодня моделей [13].

Возникает ощущение, что самим лингвистам построение таких классификаций не очень интересно, а у тех, кому это могло бы быть интересно, не хватает профессиональных знаний в области лингвистики, которая в наше время стала чрезвычайно сложной наукой. Возможно, даже у большинства лингвистов не хватает ресурсов для того, чтобы более-менее подробно изучить все различные теоретические подходы к пониманию языка, поскольку они сосредоточены на реализации своего подхода, что может занимать все силы и средства. Поэтому даже сравнительные исследования грамматики обычно предлагают не некую общую типологию подходов и моделей, а сравнение двух-трёх подходов на основании нескольких наиболее значимых для данных подходов параметров.

Ниже я попробую обобщить те сведения о параметрах сравнения различных пониманий грамматики и грамматических моделей, которые мне удалось найти в литературе. К сожалению, на данный момент мне не удалось построить некую общую типологию подходов. То, что я предлагаю, это просто перечень некоторых наиболее значимых параметров, на основании которых лингвисты различают различные подходы к пониманию грамматики языка и построению грамматических моделей.

\*\*\*

Прежде всего следует чётко обозначить различие между несколькими основными значениями слова *грамматика*. Владимир Михайлович Алпатов выделяет три значения: «Грамматика – 1) часть структуры языка, включающая морфемы, слова, их структуру и сочетаемость (в отличие от фонетики и лексики); 2) разделы лингвистики, ими занимающиеся (в отличие от фонологии и лексикологии); 3) тип лингвистического описания, где не описываются единицы языка по отдельности, а даются типовые правила, охватывающие множество единиц (в отличие от словаря)» [2, с. 240]. К этому я хочу добавить, что современные грамматические описания, в отличие от грамматики как одного из аспектов самого языка, принято называть моделями грамматики, в то время как традиционные описания и предписания называют просто традиционными грамматиками.

Кроме того, в современной лингвистике различают грамматики отдельных языков и универсальную грамматику (и смысле реальности языка, и в смысле моделей). И ещё: не все в современной лингвистике понимают грамматику как морфологию и синтаксис, есть более широкие определения, включающие в грамматику и фонологию, и лексику, и семантику с прагматикой; кроме того, существуют подходы, в которых граница между этими традиционно описываемыми подсистемами языка стирается.

\*\*\*

1. Традиционные грамматики и современные модели могут быть либо *дескриптивными* (описывающими и обобщающими наблюдаемые факты употребления языка), либо *прескриптивными* (предписывающими нормы правильного употребления языка). Очень часто традиционные грамматики классифицируются как однозначно прескриптивные, а большинство современных моделей понимаются как дескриптивные в той или иной мере. Явным примером дескриптивного подхода является применение дистрибуционного анализа в структурализме, особенно в его американском варианте. В наше время явный дескриптивизм возрождается в корпусных исследованиях. Когнитивную лингвистику, отказывающуюся от понятия правила и моделирующую схемы (конструкции) как типы реального употребления, тоже можно рассматривать как современный дескриптивизм [17].

2. Несмотря на то, что все традиционные грамматики предписывают правила языка, они делают это на разной основе. Алпатов пишет, что грамматика Панини *синтетическая* в том смысле, что он во многом был создателем санскритской нормы, а европейские традиционные грамматики, начиная с грамматики Дионисия Фракийца – *аналитические*, поскольку их «задача состояла в обучении уже существующему языку, обладающему набором текстов» [2, с. 18].

3. *Дескриптивные* модели часто отличают от *генеративных* (*порождающих*). Если основная задача дескриптивных моделей (описаний) состоит в ответе на вопрос *как* устроен язык и типичные высказывания, генеративные модели, согласно Ноаму Хомскому, отвечают на вопрос *почему* высказывания имеют именно такую форму [10]. Суть генеративных моделей в том, что описать правила порождения высказываний. При этом генеративные модели нельзя характеризовать однозначно как прескриптивные: с одной стороны, обычно они предписывают алгоритмы, в соответствии с которыми должны формулироваться правильные высказывания, и правильность соотносится лишь с языковой интуицией лингвиста; но с другой стороны, многие генеративисты утверждают, что их модели должны проверяться эмпирически.

4. *Формальный* подход к построению грамматических моделей часто отличают от *функционального* подхода, который в широком смысле включает различные функциональные и когнитивные модели грамматики. Здесь основанием различия является ответ на вопрос об автономности языковых форм. В формализме языковые формы считаются независимыми от передаваемого ими значения, от их употребления. Типичными примерами формализма считается американский дескриптивизм в варианте Зеллига Харриса [14] и генеративизм Хом-

ского. В функционализме формирование того или иного высказывания связывается с его коммуникативной или когнитивной функцией и зависит от контекста употребления. Если упростить, в формализме фонология, морфология и синтаксис не зависят от семантики и прагматики, в функционализме – зависят.

5. Функционализм в широком смысле включает в себя, одной стороны, *функциональные модели* грамматики (функционализм в узком смысле), с другой стороны, *когнитивные модели*. Строгие границы провести между ними довольно трудно, но основной критерий – это акцент либо на коммуникативной функции, когда выбор языковой формы зависит от нюансов передаваемого значения, либо на роли в формировании значения и выражения всей совокупности когнитивных способностей человека, таких как ассоциация, автоматизация, интерпретация, категоризация и т.п. Примеры функциональных моделей – функциональная грамматика Симона Дика, референциально-ролевая грамматика Роберта Ван Валина и Уильяма Фоли, системно-функциональная грамматика Майкла Халлидея [9], лексико-функциональная грамматика Джоан Бреснан и Рональда Каплана [17], теория «Смысл $\Leftrightarrow$ Текст» Игоря Александровича Мельчука [4], функциональный синтаксис Арто Мустайоки [5]. Примеры когнитивных моделей – когнитивная грамматика Рональда Лангакера [17; 18], грамматика конструкций Чарльза Филлмора [12; 17], грамматика слов Ричарда Хадсона [16], когнитивная модель дискурса Ольги Борисовны Йокоямы [3].

5. Формальный подход может также состоять в представлении о том, что порождение языковых высказываний является результатом вычислений, подобных математическим, а грамматика понимается как система вычислительных *алгоритмов*. «Язык – это совокупность предложений конечной длины, построенных на основе конечного алфавита (или, где наш интерес ограничивается синтаксисом, конечного словаря) символов. Поскольку любой язык L, который нас может заинтересовать, представляет собой бесконечное множество, мы можем исследовать структуру L только путем изучения конечных устройств (грамматик), которые способны перечислять его предложения. Грамматику L можно рассматривать как функцию, область значений которой в точности равен L. Такие устройства были названы "грамматиками, генерирующими предложения"» [11, p.137]. С этой точки зрения, противоположным будет *неалгоритмический* подход, основанный на представлении о том, что порождение и понимание языковых выражений не сводится к вычислениям.

6. В качестве варианта неалгоритмического подхода может рассматриваться подход, *основанный на ограничениях* (constraint-based). Если ограничения задаются формально, такой подход может быть одновременно формальным и неалгоритмическим. Иногда в литературе модели, основанные на ограничениях, противопоставляют генеративным моделям, но в современной лингвистике встречаются модели одновременно генеративные и основанные на ограничениях, например, грамматика конструкций [17, p. 49].

7. Грамматическая модель может считаться формальной на том основании, что построена с использованием *формальной символической нотации* и форма-

лизованных схем, в отличие от грамматик, *не использующих формальные символы*.

8. В генеративной лингвистике различают знание языка, внутренний язык (competence, I-language) (внутренний язык) и употребление, внешний язык (performance, E-language). Кроме того, Хомский различает языковую способность в узком смысле (ЯСУ) и в широком смысле (ЯСШ). Минималистская программа Хомского строится на предположении, что «ключевым компонентом ЯСУ является вычислительная система (узкий синтаксис), которая порождает внутренние репрезентации, преобразуя их для сенсорно-моторного интерфейса с помощью фонологической системы и для концептуально-интенционального интерфейса – с помощью (формальной) семантической системы» [15, p. 1571]. ЯСУ взаимодействует с артикулярно-перцептивной (сенсорно-моторной) системой и концептуально-интенциональной системой (системой мышления). ЯСУ и эти две системы в совокупности составляют языковую способность в широком смысле (ЯСШ). Соответственно, грамматика может пониматься либо как *грамматика внутреннего языка*, как система алгоритмов ЯСУ, либо как *грамматика внешнего языка*, как система алгоритмов взаимодействия ЯСУ с артикулярно-перцептивной и концептуально-интенциональными системами. (Соответственно, в русском языке следует различать два значения термина «порождение»: 1) порождение структур и смыслов внутреннего языка и 2) порождение внешних выражений.) Различие между этими двумя подходами хорошо объясняет Наталия Анатольевна Слюсарь:

«С точки зрения Хомского, грамматика – это система языковых знаний, которая существует *отдельно* от систем употребления (порождения и восприятия). Эти системы работают по своим законам и обращаются к грамматике “за консультациями”».

Согласно другой точке зрения, грамматика – это идеализированное порождение и восприятие, т.е. *способность* порождать и воспринимать язык. Системы порождения осуществляют переход от значения к звучанию, системы восприятия – от звучания к значению, а грамматика содержит правила установления соответствий» [6, с. 81].

9. Хомский исходит из того, что принципиальным свойством вычислительной системы языка является её способность к бесконечным рекурсивным вложениям фразовых структур, что отличает человеческий язык от коммуникативных систем животных, «ведь, чтобы перейти от предложений из семи слов к дискретной бесконечности человеческого языка, должна возникнуть та же самая рекурсивная процедура, которая требуется для перехода от нуля до бесконечности» [7, с. 112]. Таким образом, согласно Хомскому, язык – это когнитивная вычислительная система, а не коммуникативная система. Исходя из этого, подход и модели Хомского иногда называют когнитивными. В этом контексте значение данного термина нужно четко отличать от значения в смысле когнитивной грамматики, отличной от формальной грамматики. Когнитивизм Хомского не предполагает зависимость вычислительного алгоритма языка от значений и их связи с другими когнитивными способностями, когнитивная грамматика строит-

ся на этом предположении. Некоторые авторы оспаривают тезис о необходимой рекурсивности языка. Так Дэниэл Эверетт утверждает, что индейцы пирахо способны к рекурсивному мышлению, но в грамматике их языка рекурсии нет [8]. Соответственно, можно различать *рекурсивные* и *нерекурсивные* модели грамматики.

10. Отношения внутреннего и внешнего языков можно понимать как отношение глубинной (логической) и поверхностной (выразительной) структур языка. Например, одна из первых генеративных моделей Хомского называлась трансформационной грамматикой, поскольку содержала правила (алгоритмы) трансформации глубинной структуры высказываний в поверхностную. С такой точки зрения, эта и другие модели Хомского являются *двухуровневыми*, так как моделируют два уровня языка. Другие подходы могут быть *одноуровневыми*, т.е. признавать реальным только один, поверхностный уровень языка, как в некоторых когнитивных моделях, либо *многоуровневыми*, моделируя язык как стратификационную систему, как это делал Мельчук в своих поздних работах [19].

11. Генеративисты различают *универсальную грамматику* и *грамматики конкретных языков*. «По определению теорией какого-либо I-языка является его порождающая грамматика, а общая теория I-языков – это универсальная грамматика» [7, с. 136].

12. Следует различать грамматики конкретных языков, построенные на основе представления об *универсальности грамматических категорий* и грамматических примитивов, с одной стороны, и грамматики, построенные на представлении, что в каждом языке эти категории и примитивы могут быть разными, с другой стороны. Например, лингвистические категории рассматриваются как *специфические для каждого языка* в радикальной грамматике конструкций Уильяма Крофта [17, р. 23].

13. Грамматики *фразовых структур*, примерами которых являются генеративные грамматики Хомского, отличаются от грамматик *зависимостей*, известными примерами которых являются теория «Смысл  $\Leftrightarrow$  Текст» Мельчука и грамматика слов Ричарда Хадсона. Грамматики фразовых структур анализируют предложения в терминах составляющих, таких как именная группа, глагольная группа, которые анализируются в терминах составляющих их частей речи. В грамматиках зависимостей структура предложения обычно анализируется в терминах зависимостей между отдельными словами. В грамматике фразовых структур синтаксическими примитивами считаются составляющие (части речи), в грамматиках зависимостей – сами зависимости. При формальном представлении синтаксических структур в виде древовидных схем, корнем дерева в грамматиках фразовых структур будет предложение, в грамматиках зависимостей, как правило, это будет глагол.

14. Грамматики могут строиться либо, как в большинстве формальных грамматик, на предпосылке о принципиальном *различии лексики* (набор устойчивых сочетаний значений и звучаний) и *синтаксиса* (набор правил комбинации лексических единиц), либо, как в когнитивных грамматиках, на представлении о существовании некоего непрерывного *континуума языковых конструкций*, край-



ними вариантами которого являются, с одной стороны, типичные лексические конструкции (слова и устойчивые словосочетания), а с другой стороны грамматические конструкции (правила).

15. Правильность (*well-formedness*) языковых выражений может пониматься либо *категорически* (выражения могут быть или правильными, или неправильными), либо как некий *континуум* между типичными правильными и типичными неправильными выражениями.

16. Грамматики могут быть *неконкурентными*, т.е. включать правила, которые *не противоречат* друг другу (правильные выражения не должны нарушать ни одного из правил), либо допускать, что правила могут противоречить друг другу, но применяться выборочно, на *конкурентной* основе. Последний принцип реализован в теории оптимальности Алана Принса и Пола Смоленского [17; 20].

\*\*\*

Таковы некоторые из основных параметров и соответствующих им различий между теоретическими подходами к пониманию языка и построению моделей грамматики.

### Литература

1. Алпатов В.М. История лингвистических учений: Учеб. пособие. 4-е изд., испр. и доп. М.: Языки славянской культуры, 2005. 368 с.
2. Алпатов В.М. Языкознание: от Аристотеля до компьютерной лингвистики. М.: Альпина нон-фикшн, 2018. 253 с.
3. Йокояма О.Б. Когнитивная модель дискурса и русский порядок слов. М.: Языки славянской культуры, 2005. 424 с.
4. Мельчук И.А. Опыт теории лингвистических моделей «Смысл  $\Leftrightarrow$  Текст». М.: Языки русской культуры, 1999. 346 с.
5. Мустайоки А. Теория функционального синтаксиса. От семантических структур к языковым средствам. М.: Языки русской культуры, 2010. 512 с.
6. Слюсарь Н.А. На стыке теорий: Грамматика и информационная структура в русском и других языках. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 416 с.
7. Хомский Н., Бервик Р. Человек говорящий. Эволюция и язык. СПб.: Питер, 2018. 304 с.
8. Эверетт Д.Л. Не спи – кругом змеи! Быт и язык индейцев амазонских джунглей / Пер. с англ. И.В. Мокина, П.С. Дронова. М.: Изд-во дом ЯСК, 2016. 384 с.
9. Butler C.S. Structure and Function: A Guide to Three Major Structural-Functional Theories. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2003. URL: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/270688/mod\\_folder/content/0/v.%20e%20vi.%20Butler%20-%20Structure%20and%20Function.pdf?forcedownload=1](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/270688/mod_folder/content/0/v.%20e%20vi.%20Butler%20-%20Structure%20and%20Function.pdf?forcedownload=1) (дата обращения: 29.08.2021).
10. Chomsky N. Linguistics Then and Now: Some Personal Reflections // Annual Review of Linguistics. 2021. 7 (1), 1-11. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-linguistics-081720-111352>

11. *Chomsky N.* On Certain Formal Properties of Grammars // Information and Control. 1959. 2 (2), 137-167. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0019-9958\(59\)90362-6](https://doi.org/10.1016/S0019-9958(59)90362-6)
12. *Fillmore C.J.* The Mechanisms of "Construction Grammar" // Proceedings of the Fourteenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society (pp. 35-55). Linguistic Society of America, 1988. DOI: <https://doi.org/10.3765/bls.v14i0.1794>
13. *Hamawand Z.* Modern Schools of Linguistic Thought. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-42577-7>
14. *Harris Z.S.* Structural Linguistics (formerly entitled Methods in Structural Linguistics) (6th ed.). The University of Chicago Press, Chicago & London, 1963. URL: [https://pure.mpg.de/rest/items/item\\_2346220/component/file\\_2346219/content](https://pure.mpg.de/rest/items/item_2346220/component/file_2346219/content) (дата обращения: 30.08.2021).
15. *Hauser M.D., Chomsky N., Fitch W.T.* The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve? Science. 2002. Vol. 298. November 22. URL: <https://homepage.univie.ac.at/tecumseh.fitch/media/files/HCF2002.pdf> (дата обращения: 29.08.2021).
16. *Hudson R.* Word Grammar // Vilmos Ágel et al. (Eds.) Dependenz und Valenz : ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung = Dependency and valency : an international handbook of contemporary research. Berlin: W. de Gruyter, 2003. URL: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.11.9606&rep=rep1&type=pdf> (дата обращения: 27.08.2021).
17. *Kertész A., Moravcsik E. & Rákosi C.* (Eds.) Current Approaches to Syntax. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1515/978311054025>
18. *Langacker R.W.* An Introduction to Cognitive Grammar. Cognitive Science, 1986. 10, 1-40. DOI: [https://doi.org/10.1207/s15516709cog1001\\_1](https://doi.org/10.1207/s15516709cog1001_1)
19. *Mel'čuk I.* Dependency in Language // *James D. Wright* (Ed.), International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2nd edition, 2015. Vol. 6. Oxford: Elsevier. P. 182–195. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.53005-0>
20. *Prince A., Smolensky P.* Optimality theory: Constraint interaction in generative grammar. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1002/9780470756171.ch1>

## **Достоевский: экзистенциальный поиск, экзистенциальный ответ?!**

**Свобода Н.Ф., Самара**

канд. филос. наук, доцент кафедры философии и истории науки,  
Самарский государственный университет путей сообщения

**Воробьева О.Б., Самара**

канд. филос. наук, доцент кафедры философии и истории науки,  
Самарский государственный университет путей сообщения

*Работа представляет собой авторское эссе о проблематике и ее восприятии творческого наследия Ф.М. Достоевского. В нем показан факт вхождения в мировую литературу идей писателя экзистенциально-персоналистской направленности русской религиозной философии.*

*Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, антропологическая проблематика творчества Достоевского, русская религиозно-философская традиция, русская экзистенциальная философия.*

**Svoboda N. F., Samara**

**Vorobeva O. B., Samara**

## **Dostoevsky: an existential search, an existential answer?!**

*The work is an author's essay on the problems and their perception of the creative heritage of F.M. Dostoevsky. It shows the fact that the ideas of the writer of the existential-personalist orientation of Russian religious philosophy entered the world literature.*

*Keywords: F.M. Dostoevsky, anthropological problems of Dostoevsky's work, Russian religious and philosophical tradition, Russian existential philosophy.*

Так сложилось, что в русской и мировой философской культуре творчество Фёдора Михайловича Достоевского занимает особое место. Прежде чем мы выскажем ряд суждений по заявленной теме, хотелось бы предупредить, что наша статья не относится к числу научного исследования. Мы ограничимся некоторым числом относительно лаконичных выводов, разделяя позицию Германа Гессе: «О Достоевском трудно сказать что-либо новое. Все, что можно было сказать о нем умного и дельного, уже сказано...» [3]. Но эта позиция не противоречит желанию обращаться к творчеству и личности писателя-философа.

А что есть философия? У нее много предназначений. Она может быть утешением или зарядом новой энергии. Она может дарить сладостное наслаждение или взывать к разуму. Известное суждение, что каждый человек – вселенная, микрокосм. В каждом – весь мир с индивидуальным к нему отношением, со своими звездами, со своей интонацией чувств. А что же тогда человек литературы? Макрокосмос? Ибо творчество его – и отражение объективного мира, и соб-

ственные дух и душа, и выражение тех вселенных, которые живут в образах. Он – все явления мира, растянутые в пространстве и сущие во времени.

Так чем же на самом деле реально занимается литература в философском аспекте? В чем высший резон ее существования и внешние побудительные мотивы,двигающие ее создателей? Что же такое творчество Достоевского? Что делает причастным человека к его творчеству?

Это – создание новых смыслов. А они постепенно так или иначе меняют картину мира, которая неизбежно существует у каждого человека во все времена и необходима для целостности его самосознания и в качестве основ его. Значит, новые смыслы меняют и его самосознание.

В истории народов было много периодов, когда появление философии и литературы происходило под непосредственным влиянием противоречивой, а порой и трагической социальной реальности, и важных для своего времени политических событий. И возникали они не только в национальных границах. К их числу относится экзистенциальная философия и экзистенциальная литература.

Кредо классического экзистенциализма: человек выбирает себя сам, делает себя сам, отвечает за себя сам. Следовательно, основное содержание экзистенциализма в двух наиболее общих философско-антропологических утверждениях:

- человек – это бытие в возможности, а не в действительности;
- в действительности у человека хаос ложных представлений и угроза раствориться в неподлинном существовании (не быть!).

Видим мы эти исходные истины классического экзистенциализма в произведениях Достоевского? Признает он их? Признает безусловно. Его сочинения – это практика своего образа жизни и образа мысли, это экзистенциальный проект философского поиска.

«В творчестве Достоевского... оказались представлены оба социокультурных полюса – традиционный и современный, православной традиции и личности современного типа, не чуждой мотивов комплекса сверхчеловека и идейного борца за справедливое общественное устройство», – пишет Бажов С.И. [1, с. 62]. Экзистенциально-персоналистская философская направленность его творчества позволила Достоевскому подтолкнуть к развитию русскую религиозную мысль к новым поискам решения вопросов антропологического характера.

В рамках экзистенциального подхода исследуются различные аспекты бытия человека, среди которых особое место занимает проблема самопознания. Экзистенциальный выбор, обнаруживая себя в повседневной жизни, обращается к абсолютным, всечеловеческим ценностям и началам жизни, к принципам самости человека.

Парадоксальность мысли при абсурдности мира застаёт человека в неожиданной ситуации, заставляет задуматься над сложностью жизни и невозможности свести ее к какой-то жёсткой формуле. Как раз потому, что парадокс логически представляет собой неразвитую форму, в которой мысль представлена в живом развитии, в незавершенном виде, там не всегда возможно обнаружить «выход из лабиринта». Многозначность и неопределенность понятий истины и лжи могут приводить к подмене одного аспекта проблемы на другой. Причем, неоп-

ределенность, двусмысленность и противоречия суждений не строго локализованы в отношении предмета внимания, обладают способностью появиться с самой неожиданной стороны, препятствуя выражению личностной истины о мире.

Когда в очередной раз атмосфера жизни дает яркие, оглушающие картины всевозможных контрастов, что трудно сохранить равновесие души, правда неясна и расплывчата, человек хочет иметь дело только с истиной. Что могло привлекать в этом человеке Достоевского? Возможно различие между идеальным, то есть достойным, должным, бытием и бытием недолжным или недостойным. В этом мы думаем «смысл» Достоевского.

Чтение текста становится фактом появления Достоевского в собственной духовной реальности человека. И мы соглашаемся испробовать его логику, принимая или не принимая какой-то комплекс идей, совпадающих с его духовными устремлениями. Чтение становится не столько поиском новых смыслов, сколько столкновением смыслов как таковых. Именно эти столкновения и расширяют пространство нашего понимания или непонимания, что в сущности единое целое мысли как таковой. И чем больше смыслообразующего пространства, тем больше возможностей у того, кто этот текст намерен по – своему читать или перечитывать. Чтение – движение к неведомому осторожное и смелое одновременно, чем более почтенную историю имеет текст, тем более весомо имя автора в культуре.

Именно поэтому, следуя логике Гессе, так важно принимать во внимание, что у Достоевского мы находим предвосхищение смысла, предчувствие избавления. Отношение согласия – несогласия, в которое читающий вступает с писателем, становится не главным.

Классическая литература, как и классическая философия – кристалл культуры, сквозь который человек может посмотреть на мир и не ужаснуться этому миру в моменты отчаяния, сознания безысходности, понимания стояния на краю... чтоб не сойти с ума от скуки (в экзистенциальном смысле). Нельзя поверить в невозможное? Можно, если поверить в то, что всякое чувство не есть истина. Если у нас есть чуткость к «своеобычности отдельного, ко всему «душевно сокровенному», несказанному и непредсказуемому», по выражению С. Великовского [2, с. 8]. Если для нас ценность – это стремление принять каждый миг и мелочь жизни самой по себе в их неповторимости.

Чтение Достоевского не спасает нас от отчаяния, но готовит его перенести. Поэтому обращение к нему столь важно, согласимся с Г. Гессе, в «годину горя и отчаяния...». Как отмечает Шалина М.А. «Сквозь призму религиозных идей становится очевидным свет и великое жизнеутверждающее начало творчества Достоевского. В трагических романах в противовес безысходности писателем всегда указан выход из тупика» [4, с. 216].

### Литература

1. Бажов С.И. Эволюция мировоззрения Ф. М. Достоевского в сибирский период // Вестник славянских культур. 2020. Т. 58. С. 61-71.

2. *Великовский С.* В скрещенье лучей. Групповой портрет с Полем Элюаром, М.: Советский писатель, 1987. 400 с.

3. *Гессе Г.* О Достоевском. [Электронный ресурс]. URL: <https://omiliya.org/article/o-dostoevskom-german-gesse.html> (дата обращения 08.09.2021).

4. *Шалина М.А.* Антропологическая проблематика творчества Ф.М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2021. Т. 19. № 1. С. 209-220.

### **Некоторые особенности функционирования сознания и различные способы построения семиотических систем**

**Чекалов Л.Л., Самара**  
канд. техн. наук,

*Наше сознание имеет определенные ограничения восприятия и осознания Действительности. Эти ограничения влияют на возможности описания Действительности и применения семиотических схем. На сегодня существуют различные подходы к созданию семиотических систем и их адекватной связи с Действительностью.*

*Ключевые слова: сознание, семиотика, информация.*

**Chekalov L.L., Samara**

### **Some features of consciousness functioning and various ways of constructing semiotic systems**

*Our consciousness has certain limitations of perception and awareness of Reality. These restrictions affect the possibilities of describing Reality and applying semiotic schemes. Today, there are various approaches to the creation of semiotic systems and their adequate connection with Reality.*

*Keywords: consciousness, semiotics, information.*

Последнее время в науке вошло в моду периодически использовать различные мысленные фантастические модели для иллюстрации объяснения тех или иных феноменов Действительности. Чего «стоит» ни живой ни мертвый «кот», при упоминании о котором мне почему-то вспоминается сказка Александра Сергеевича Пушкина о «коте-учёном». Но раз уж в естественных науках не стесняются ставить мысленные эксперименты, то в философии, как мне кажется, это можно делать совершенно спокойно и со «вкусом» – поиска истины в лабиринтах многочисленных научных и не очень теорий.

Активное развитие таких направлений в науке как аналитическая философия и семиотика породило иллюзию о возможности создания «абсолютного» языка описания Действительности и даже формирования новых научных открытий исходя из знаков и правил синтаксиса этого языка. Мысль очень интересная, но в любом случае, для реализации такого языка желательно иметь и понимать адекватное описание особенностей функционирования нашего Сознания, а также некоторые его ограничения познания Действительности. С другой стороны, неплохо было бы замечать и понимать единые повторяющиеся структуры Действительности – «как вверху, так и внизу подобно, но не равно» [7, с. 5].

И несколько слов о некоторых специфических оттенках смыслов привычных терминов, которые будут использоваться в данной работе:

- Информация относительно сознания человека – это Неоднородности, которые человек различает на трех уровнях: Физиологическом, Психическом и Смысловом, о которых мы и поговорим в следующем разделе;

- Реальность – Различаемые человеком Неоднородности на упомянутых выше трех уровнях Информации в пространстве, движении и времени;

- Действительность – полная динамическая структура Неоднородностей Мира, значительная часть которых не Различается человеком и его техническими средствами.

### *1. Особенности функционирования Сознания*

Наши органы чувств накладывают некоторые ограничения на восприятие физической Реальности и Действительности, но можно описать единую схему функционирования всех органов чувств человека. Все известные и неизвестные органы чувств человека способны к Различению только Неоднородностей, которые и являются для нас Информацией. Физические Неоднородности вызывают изменение состояния рецепторов органов чувств, которые человек воспринимает как Чувство. Это Чувство одного или очень небольшой группы рецепторов пока еще дискретно соответствует Физиологическому уровню Чувственной Информации человека. В дальнейшем дискретные Чувства отдельных рецепторов объединяются в непрерывное Чувство (экран) внешней физической Реальности цвета, вкуса, запаха, звука, тактильного ощущения, что соответствует Психическому уровню Чувственной Информации человека. А далее это непрерывное Психическое Чувство снова разделяется на дискретные Смысловые фрагменты Реальности на основе накопленного опыта, что будет соответствовать Смысловому уровню Чувственной Информации человека. В общем, схема единая и все органы чувств человека работают одинаково с Чувственной Информацией – от дискретной Физиологической к непрерывной Психической Информации, которая далее разделяется на дискретные Смысловые фрагменты [9, с. 220].

Также мы прекрасно знаем, что наши органы чувств имеют узкие ограниченные диапазоны Различения Неоднородностей нашей Реальности, относительно гораздо более широкой физической Действительности. В цивилизации, идущей по пути научно-технического прогресса, человек расширяет диапазоны Различения органов чувств, то есть свою Реальность, техническими средствами. Многие такие расширения Различения приводили к смене текущей Научной Па-

радикалы [5, с. 21], например, изобретение микроскопа привело к Различению вирусов и бактерий и, соответственно, к другому пониманию причин заболеваний. То есть, пока не было микроскопа некоторые объекты и процессы воздействия на человека находились вне пределов Различения на трех уровнях трансформации информации – Физиологическом, Психологическом и Смысловом.

А вот на «востоке» расширение Различения Реальности ведется через концентрацию внимания на новых неработающих у человека в данный момент органах чувств и соответственно накоплением опыта Различения новых органов чувств на всех трёх перечисленных уровнях трансформации Чувственной Информации.

На «западе» развивается техника, а на «востоке» развивают человека и на это направлены различные системы Йоги.

Переходы Информации через описанные выше три уровня сохраняются в нашей памяти, что и образует наш опыт или матрицу Сознания, с которой постоянно соединяется текущая ситуация иногда осознанно и несколько управляемо, а чаще всего неосознанно и неуправляемо [3, с. 31], что создает некоторые проблемы для развития познания, которые рассмотрим далее.

Также можно обратить внимание на то, что на формирование преимущественных режимов функционирования Сознания человека серьезное влияние имеет культурная среда его жизни и возможно – способы организации семиотических систем на различных территориях [1, с. 34].

## *2. А что же может представлять собой Действительность*

Условно примем за основу, доминирующую сегодня в научном сообществе, теорию «большого взрыва». Было однородное пространство и в какой-то его точке произошло резкое расширение и в пространстве стали образовываться Неоднородности в некотором широком непрерывном диапазоне частот. Пока не было в этом пространстве Неоднородностей – это была Пустота. И вот после Большого взрыва в пространстве начали образовываться более стационарные формы и динамичные потоки (объекты и процессы), а формы и процессы каким-то странным образом имеют некое общее структурное топологическое подобие. Например, спиральное и вращательное движение и небесных тел, и структур микромира, сферические и тороидальные формы и многое другое. Можно предположить, что структурные формы Неоднородностей как наблюдаемой нами Реальности, так и Действительности имеют подобные топологические образы – «То, что внизу, аналогично тому, что вверху. И то, что вверху, аналогично тому, что внизу...» [7, с. 5]. И в геометрии (или топологии) древних греков Пифагора и Платона были выделены именно повторяющиеся на всех уровнях Действительности пространственные структуры и такой подход вызывает меньше вопросов для достижения адекватного соответствия описания Действительности по отношению к самой Действительности.

Как иллюстрацию воздействия звука или любой вибрации на однородную среду можно предъявить различные причудливые узоры, образуемые песком или любым другим сыпучим материалом под воздействием вибраций различной частоты. Поэтому фразу «В начале было Слово...» или вибрация в однородной сре-



де – Пустоте, и где вибрация породила Неоднородности. Взаимодействуя друг с другом, волны кратных частот, но различной длины, будут образовывать подобной формы Неоднородности, но различных размеров.

В «восточной» индусской религиозной традиции «большой взрыв» называется «выдохом Браммы», а противоположный процесс сжатия Вселенной – «Вдохом Браммы». Является ли «выдох Браммы» – «Словом»? Не знаю, не присутствовал, но некоторая аналогия присутствует.

Другой интересной аналогией «большого взрыва» может быть рост зерна дерева. Проведем мысленный эксперимент – представьте, что Вы Различаете (видите) только зерно, а окружающую среду не видите. Тогда рост зерна – это тоже «взрыв», но с другой скоростью распространения Неоднородностей в Пространстве. И также будут образовываться подобные друг другу формы и при росте дерева. Но здесь отметим, что помимо материи и энергии в зерне присутствует Информация. В обычной гранате, которая тоже может сотворить небольшой взрыв, информации хватает лишь на создание разлетающихся во все стороны кусков материи.

### *3. Знаки и значения как Неоднородности Сознания*

Как только у Человека срабатывает Различение Неоднородностей на Физиологическом и Психическом уровнях чувственной Информации – только после этого он получает возможность присваивать знаки Неоднородностям.

Знаки, могут быть связаны с обозначением Неоднородностями Реальности, и Знаки, связанные с внутренними чувственными состояниями самого человека – любовь, ненависть, зависть, симпатия и прочие. Второй вид знаков в этой работе не рассматриваются.

Можно выделить различные виды присвоения знаков:

- знаки, присваиваемые Неоднородностям Реальности по договоренности или конвенции;

- и знаки, имеющие в большей или меньшей мере топологическое подобие своему значению (иконические).

Допустим, знак «ель» не имеет топологической связи со своим значением, а знак «пиктограмма схематично изображающая ель» уже имеет некоторое топологическое подобие своему значению. Знаками являются как графические и топологические образы, так и их звуковые обозначения, связанные с графическими образами тоже по договоренности.

Рассмотрим некоторые принципы построения известных нам «западных» языковых семиотических систем, которые формируются на основе условного алфавита, в котором буквам соответствуют звуки и буквы не имеют самостоятельных значений. Из букв составлены слова и уже слова имеют самостоятельные значения, присвоенные по договоренности. Из слов на основе синтаксических правил формируются предложения, смысл которых может соответствовать фрагментам Реальности, быть фантазийным или дезинформационным.

Любой текст или семиотическая схема в идеале является попыткой через семиотическую схему передать динамическую структуру Неоднородностей Реальности, конечно, если человек компетентен, семиотическая система обладает

достаточными выразительными средствами и не ставится задача обмана другого человека. Синтаксические правила в «западной» семиотической системе начинают применяться с уровня составления предложений. Но со временем договоренности могут меняться по чьему-либо желанию или недомыслию. Также в условно «западных» семиотических системах обычного повседневного языка отсутствует общая картина Действительности.

В семиотической системе–древнерусской буквице [4, с. 34] изначально присутствует общая картина Действительности, и даже те её фрагменты, которые в данный момент находятся за пределами Различения, осознаваемых и используемых сегодня человеком органов чувств. Каждый знак в таком алфавите имеет соответствие со звуком, собственное имя и обладает определенным смысловым образом, соответствующим некоторым структурным фрагментам Реальности и Действительности. Применение синтаксических правил начинается с уровня составления слов и слова (знаки) соответствуют Реальности и Действительности уже не по договоренности, а в соответствии сосмыслами знаков алфавита, из которых составлено слово. Понимая древнерусскую буквицу и синтаксические правила составления слов человек может, не зная значения конкретного слова, определить его самостоятельно. В такой ситуации сложно со временем поменять значения слов и тем самым исказить образ и понимание Реальности и Действительности. А искажение образа и понимания Реальности и Действительности в любом случае, если это делается с умыслом обмана или просто по недомыслию, ведет рано или поздно к болезненному столкновению с Реальностью и Действительностью.

#### *4. Функции семиотических систем в социуме и их возможности адекватного описания Действительности*

Знаковые или семиотические системы имеют основное назначение – как системы социальной коммуникации, а также функцию сохранения Культуры и накопленных Знаний в социальных системах. Адекватное использование семиотических систем и схем возможно только при некотором совпадении опыта описателя семиотической схемы и его читателя, а также если у обоих есть опыт применения одной и той же семиотической системы [10, с. 81].

Также для нормального выполнения своего назначения Семиотическая система, как набор знаков и синтаксических правил, должна адекватно соответствовать динамической структуре Реальности и Действительности. Отсутствие в семиотической системе достаточных средств адекватного соответствия Действительности однозначно ведет к искажению описания и понимания Действительности. И конечно же возникает закономерный вопрос об особенностях познания в условиях существования двух различных видов алфавитов и синтаксических правил.

Давайте немного подумаем об использовании семиотической системы и направлении познания человека, где знаки соответствуют значениям по договоренности и семиотической системы, где в знаках изначально заложены смысловые поля Реальности и Действительности. С одной стороны, наше чувственное

Физиологическое, Психическое и Смысловое Различение Неоднородностей Реальности является основой для формирования семиотических систем и схем.

С другой стороны, в случае применения «западного» алфавита познание расширяется от Реальности к Действительности и соответственно появляются «новые» знаки (слова), обозначающие объекты и процессы, которые никому не были до этого известны в социуме.

А в случае использования славянского алфавита [4, с. 26] познание каждого отдельного субъекта расширяется и утончается от его личной Реальности к объективной Действительности, уже отраженной в семиотической системе. И тогда понимая проблему фрагментарности Различения Реальности человеком по пространству, движению и времени – можно предположить, что в социальной системе либо были, либо постоянно присутствуют субъекты, имеющие гораздо более обширный доступ и понимание Действительности, чтобы когда-то создать и поддерживать славянский Алфавит.

Семиотические системы и построенные на их основе семиотические схемы описания Реальности и Действительности могут адекватно соответствовать динамической структуре Действительности, а могут и не соответствовать. Здесь можно вспомнить две схемы описания движения небесных тел – Птолемея и Коперника. Обе схемы давали прогноз, но одна из них не была адекватной динамической структуре Реальности. И здесь еще нужно иметь ввиду, что каждой геометрической схеме описания движения соответствует различная физика взаимодействия – небесный купол или гравитация [2, с. 47].

Есть и еще одна проблема у многих людей, связанная с постоянным применением одинаковых семиотических схем: очень часто человек путает описание с Действительностью, что Насим Талев назвал «интеллектуальным идиотизмом» [8, с. 54]. Особенно эта подмена становится незаметной для самого человека, когда наработан определенный опыт применения какой-либо семиотической схемы и человек переходит в автоматический режим функционирования сознания [3, с. 31]. Такой переход часто неосознаваем человеком и обусловлен простой проблемой: мозг человека, составляющий всего 2% от веса его тела, в спокойном состоянии потребляет 10% энергии всего организма, а при необходимости осознанного напряженного мышления – до 25% энергии. Это превышение энергопотребления сказывается на функционировании других органов и поэтому наш организм всегда радуется переводу мышления в автоматический режим. В этой ситуации при переходе функционирования Сознания в автоматический режим семиотические схемы, подобно компьютерным вирусам, перехватывают управление человеком и полностью закрывают собой от Различения человека фактическую Действительность, которая на самом деле и является источником семиотических систем и схем.

В результате человек перестает замечать несоответствие описания (семиотической схемы) динамической структуре Действительности. Это является одной из причин, по которой новые научные открытия с большим трудом воспринимаются в научном сообществе.

Также в социальных системах сознательно и бессознательно применяются семиотические схемы для искажения Действительности и её закрытия, как «транспарантами», так и различными ложными схемами. Это постоянно происходит и в быту, и в политике, и в науке. И в любом случае, желательно помнить, что не Различение Действительности всё равно, рано или поздно, приведет к неприятному столкновению с тем, что не Различаешь.

И завершим данную работу описанием ещё одного не мысленного эксперимента. Как-то в ненаучной литературе попала на глаза заметка об ученых, возможно «британских» – точно уже не помню, которые изучали коммуникацию у дельфинов. Когда дельфин видел человека – ученые записывали звуки, которые издавал дельфин. Потом эти звуки визуализировали на специальных устройствах и проявляющийся рисунок Неоднородностей напоминал человеческое лицо.

И ещё: в коммуникации можно применять сами объекты как в старой сказке Джонатана Свифта про путешествия Гулливера, когда ученые не произносили слов, а предъявляли сами объекты [6, с. 64], и этот вариант можно рассмотреть в следующих работах, хотя сейчас кому-то может показаться, что здесь всё очень просто. Но это на первый взгляд.

### Литература

1. Александров Ю.В., Александрова Н.А. Комплементарность культуроспецифичных типов познания // Вестник Московского Университета. Серия 14. ПСИХОЛОГИЯ. 2010. № 1. С. 22-35.
2. Бартини Р.Л., Кузнецов П.Г. Множественность геометрий и множественность физик // Сборник «Моделирование динамических систем». Вып. 2. Труды семинара «Кибернетика электроэнергетических систем». Брянск: АН СССР, 1974. С 45-50.
3. Канеман Д. Думай медленно... Решай быстро. М.: АСТ, 2019. 653 с.
4. Клименкова Т.М. Древняя русская грамота в свете Всеобщих Законов Мира. Глаголица и буква как элементы древней системы образования. М.: ООО «Традиция», 2016. 256 с.
5. Кун Т. После «Структуры научных революций». М.: «АСТ», 2014. 443 с.
6. Свифт Д. Путешествия Гулливера. М.: «АСТ», 2021. 190 с.
7. Странден Д. Герметизм. Его происхождение и основные учения (Сокровенная философия египтян). СПб.: Издание А.И. Воронец, 1914. 85 с.
8. Чекалов Л.Л. Герменевтика, фантастика и психологические особенности функционирования сознания человека // Четвертые Лемовские чтения: сб. материалов Всероссийской научной конференции с международным участием памяти Станислава Лема / отв. ред. А.Ю. Нестеров. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2018. С. 219-227.
9. Эко У. Роль читателя. Исследование по семиотике текста / пер. С. Серебряного. М.: Издательство АСТ, 2016. 640 с.

## Сведения об авторах

**Балаклеец Наталья Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук Самарского государственного технического университета.

**Баринова Екатерина Петровна** – доктор исторических наук, профессор кафедры отечественной истории и историографии Самарского университета.

**Бахметьев Артур Эдуардович** – кандидат философских наук.

**Быстрыков Владимир Юрьевич** – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории, права и методики обучения Самарского государственного социально-педагогического университета.

**Воробьева Ольга Борисовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки Самарского государственного университета путей сообщения.

**Воробьева Светлана Викторовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии культуры Белорусского государственного университета.

**Гильмутдинова Нина Амировна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ульяновского государственного технического университета.

**Даренский Виталий Юрьевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета.

**Демин Илья Вячеславович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского университета.

**Журавлев Сергей Иванович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Самарского университета.

**Заломкина Галина Вениаминовна** – доктор филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы и связей с общественностью Самарского университета.

**Кабытов Петр Серафимович** – доктор исторических наук, заслуженный деятель науки РФ, заведующий кафедрой российской истории Самарского университета.

**Казанцева Светлана Генриховна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Самарского университета.

**Карпенко Геннадий Юрьевич** – доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы и связей с общественностью Самарского университета, профессор кафедры философии и культурологии Самарского государственного медицинского университета.

**Каспаров Игорь Викторович** – кандидат технических наук, профессор кафедры общеобразовательных и профессиональных дисциплин Нижегородского филиала Самарского государственного университета путей сообщения.

**Качанова Валентина Вадимовна** – магистрант Самарского университета.

**Комиссаров Иван Игоревич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Российского университета транспорта (МИИТ).

**Конев Владимир Александрович** – доктор философских наук, заслуженный деятель науки РФ, профессор кафедры философии Самарского университета.

**Кочеров Сергей Николаевич** – доктор философских наук, профессор департамента социальных наук Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Нижний Новгород).

**Кудрина София Альбертовна** – кандидат философских наук, заведующая кафедрой философии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова.

**Леонов Михаил Иванович** – доктор исторических наук, профессор кафедры российской истории Самарского университета.

**Леонтьева Ольга Борисовна** – доктор исторических наук, профессор кафедры российской истории Самарского университета.

**Лишаев Сергей Александрович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского университета.

**Лойко Александр Иванович** – доктор философских наук, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета.

**Нагорнов Евгений Александрович** – кандидат культурологии, доцент кафедры общеобразовательных и профессиональных дисциплин Нижегородского филиала Самарского государственного университета путей сообщения.

**Наурханова Анастасия Александровна** – кандидат психологических наук, доцент кафедры реабилитологии Медицинского университета «Реавиз» (Самара).

**Огнев Александр Николаевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Самарского университета.

**Осипова Тамара Анатольевна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков и межкультурных коммуникаций Международного университета «МИТСО» (Минск).

**Родионов Денис Алексеевич** – аспирант кафедры философии Самарского университета.

**Сайганова Вероника Святославовна** – кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии культуры Белорусского государственного университета.

**Свобода Наталья Фёдоровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки Самарского государственного университета путей сообщения.

**Сергеева Елена Николаевна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы и связей с общественностью Самарского университета.

**Сериков Андрей Евгеньевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Самарского университета.

**Сундукова Ксения Алексеевна** – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры русской и зарубежной литературы и связей с общественностью Самарского университета.

**Трафимова Галина Анатольевна** – кандидат социологических наук, доцент кафедры философии Самарского университета.

**Устинов Олег Александрович** – кандидат философских наук, заведующий научно-просветительским отделом Культурно-просветительского центра «Дубрава» имени протоиерея А. Меня.

**Фаритов Вячеслав Тависович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук Самарского государственного технического университета.

**Фатенков Алексей Николаевич** – доктор философских наук, профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

**Филатов Тимур Валентинович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского университета.

**Фозилзода Елизавета Николаевна** – аспирант кафедры философии Самарского университета.

**Ходыкин Владимир Владимирович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Самарского университета.

**Чекалов Леонид Леонидович** – кандидат технических наук.

**Шетулова Елена Дмитриевна** – доктор философских наук, профессор кафедры методологии, истории и философии науки Нижегородского государственного технического университета им. Р.Е. Алексеева.

**Щепалина Екатерина Александровна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры классического и зарубежного языкознания Самарской духовной семинарии.

**Яркеев Алексей Владимирович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Удмуртского филиала Института философии и права Уральского отделения РАН.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**История. Семиотика. Культура**

Сборник материалов  
Международной научной конференции,  
посвящённой 200-летию Фёдора Михайловича Достоевского и 150-летию  
Сергея Николаевича Булгакова (Самара, 22-23 октября 2021 г.)

Ответственный редактор – *Демин И.В.*

Технический редактор – *Цыганова Я.М.*

Компьютерная верстка – *Цыганова Я.М.*

В оформлении обложки использована репродукция картины  
Михаила Васильевича Нестерова «Философы»

Подписано в печать 10.10.2021

Печать оперативная. Формат 60x84. Усл. печ. л. 17,5

Тираж 1000 экз.

Издательство Самарской гуманитарной академии  
443011, Самара, 8-я Радиальная, 31. E-mail: [rio@samgum.ru](mailto:rio@samgum.ru)  
Тел.: (846) 926 26 40 (112)

Отпечатано с оригинал-макета  
в типографии ООО «Прайм»  
443079, Самара, Байкальский переулок, 12  
Тел.: +7 (846) 922-62-90