



ВЫПУСК 2
ИССЛЕДОВАНИЯ

Книга 2
**РЕЛИГИОЗНАЯ
И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ:**
история и современность



Кафедра
государственно-конфессиональных
отношений РАГС



Кафедра
философии религии
и религиоведения МГУ

Научно-теоретическое приложение к журналу
«ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М.В. ЛОМОНОСОВА

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЫПУСК 2
Книга 2

ИД «МедиаПром»
Москва
2011

УДК 21; 21:316.3
ББК 86.2
В 74

Рекомендовано к печати
кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС;
Ученым советом философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Редакционный совет:

Егоров В.К., д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ (председатель)
Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф. (зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений — гл. редактор, зам. председателя)
Кравчук В.В., канд. филос. наук, доц. (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе — зам. гл. редактора, отв. секретарь редакции)
Шмидт В.В., д-р филос. наук (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по научной работе в ранге советника Российской Федерации 1 кл. — зам. гл. редактора, секретарь-координатор советов редакции)
Барццц И.Н., д-р юрид. наук, проф. (проректор по научной работе РАГС)
Турчинов А.И., д-р соц. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ
Бойков В.Э., д-р филос. наук, проф. (гл. редактор журнала «Социология власти»)
Шевченко А.В., д-р полит. наук, проф. (гл. редактор журнала «Государственная служба»).

Советы при редакции:

наблюдательно-координационный,
научно-консультативный, международный

Редакционная коллегия:

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф.; *Винокуров В.В.*, канд. филос. наук, доц.; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук, доц.; *Кимелев Ю.А.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ;
Кравчук В.В., канд. филос. наук, доц.; *Миронов В.В.*, член-корр. РАН, д-р филос. наук, проф.;
Никонов К.И., д-р филос. наук, проф.; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук, проф.; *Шмидт В.В.*, д-р филос. наук; *Яблоков И.Н.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ

Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования [Текст]: сборник / сост. И.С. Севюрко, В.В. Винокуров, И.П. Давыдов, К.И. Никонов, М.М. Шахнович, В.В. Шмидт, И.Н. Яблоков; общ. ред. К.И. Никонова, В.В. Шмидта. Книга 2: **Религиозная и философская антропология: история и современность.** — М.: ИД «МедиаПром», 2011. — 776 с.
ISBN 978–5–904722–17–3

В издании представлены работы, посвященные проблемам религиозной и философской антропологии в российском религиоведении.

УДК 21; 21:316.3
ББК 86.2

ISBN 978–5–904722–17–3

© Никонов К.И., Шмидт В.В., общ. ред., 2011
© ООО ИД «МедиаПром», оформление, 2011

Содержание

Предисловие	8
Антропология религии в структуре религиоведения <i>Яблоков И.Н.</i>	12
Религиоведческие аспекты философской и теологической антропологии: опыт обзора <i>Никонов К.И.</i>	29

Начала христианского учения о человеке

Учение о любви в контексте христианской антропологии <i>Зенько Ю.М.</i>	67
Антропология посланий апостола Павла (опыт систематизации) <i>Вевюрко И.С.</i>	81
Антропология и герменевтика в древней Церкви (Александрийская школа и ее наследие) <i>В.Я. Саврейн</i>	101
Природа человека в антропологии Каппадокийской школы <i>Неганов В.В.</i>	138
Философско-религиозная антропология Августина <i>Макаров Н.О.</i>	151

Учение о человеке в западной религиозной мысли

Учение о человеке в средневековой схоластике <i>Аполонов А.В.</i>	169
Алхимик: <i>elixir vitae</i> и искусство умирать <i>Винокуров В.В.</i>	185
Кьеркегор <i>post mortem</i> : влияние идей датского мыслителя <i>Левичева Е.Н.</i>	201
На границе: философско-религиозная антропология П. Тиллиха <i>Пименов С.С.</i>	217
Понятие предвосхищения бытия в контексте антропологии К. Ранера <i>Хромец И.С.</i>	230
Антропологические аспекты англиканской идентичности: сексуальность человека и ее библейская интерпретация в экклесиологии Церкви Англии <i>Фадеев И.А.</i>	239

Учение о человеке в русском православии

Антропологические идеи в древнерусской книжности конца XV–XVI вв. <i>Чумакова Т.В.</i>	261
---	-----

Антропологические аспекты православной акафистографии <i>Давыдов И.П.</i>	274
Антропологические и нравоучительные воззрения Патриарха Никона <i>Шмидт В.В.</i>	297
«Наука о человеке» В.И. Несмелова: философия религии как антропология <i>Вевюрко И.С.</i>	312
Антропологические проблемы в духовных исканиях русской интеллигенции в начале XX в. <i>Лузина Т.И.</i>	339
Телесное и плотское отца Сергия Булгакова <i>Козырев А.П.</i>	349
Коллизии всеединства и личности в русской религиозной мысли <i>Грановский В.В.</i>	356

Учения о человеке в религиях Востока

Мизогинизм в пехлевийских текстах в контексте религиозной антропологии маздаяснизма <i>Крупник И.Л.</i>	385
Преемственность представлений о человеке в индуизме как пример феномена религиозного догматизма <i>Канаков Д.В.</i>	393
Буддийская концепция обмана Брахмы и ее связь с учением об отсутствии вечной души <i>Оренбург М.Ю.</i>	404
Человек и ум: онтологическая перспектива ваджраянской антропологии <i>Дмитриев С.В.</i>	411
Учения о человеке в японском буддизме <i>Трубникова Н.Н.</i>	431
Три источника исламской хамартиологии <i>Костылев П.Н.</i>	463

Представления о человеке в этнических религиях

Образ человека в традиционном мировоззрении алтайцев <i>Тимофеев Д.Г.</i>	471
Антропологический аспект религиозных представлений цыган Юго-Восточной Европы <i>Трофимова К.П.</i>	488
Критический анализ антропологических и расологических концепций в современном неоязычестве в России (на примере работ В.Б. Авдеева) <i>Ярцев А.Б.</i>	501

Художественная антропология и антропология искусства

Художественная антропология: изображение персонажей в древнегреческих исторических сочинениях <i>Осипова О.В.</i>	519
Православная иконография Богородицы в контексте антропологии искусства <i>Давыдов И.П.</i>	529
Методология современной типологизации икон Иисуса Христа (антропологический аспект) <i>Давыдов И.П.</i>	539
Художественная антропология образа Иуды Искарота в европейской литературе XX в. <i>Макеева (Замлелова) С.Г.</i>	552

Антропологические аспекты религиоведения

Учение о человеке в философии религии софистов <i>Шахнович М.М.</i>	569
Понятие «новый человек» в домарксистской вольнодумной традиции России <i>Тажуризина З.А.</i>	577
Американская антропология религии исторической школы антропологии Ф. Боаса <i>Барашков В.В.</i>	613
Человек в классической и современной феноменологии религии <i>Винокуров В.В.</i>	629
Проблемы философской антропологии в трудах англо-американских свободомыслящих (XX – начала XXI в.) <i>Трофимова З.П.</i>	653
Я-концепция религиозной личности: религиоведческие и философско-антропологические аспекты исследования <i>Крюков Д.С.</i>	667

Приложение:

Философская и религиозная антропология: избранная библиография <i>Зенько Ю.М.</i>	683
--	-----

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник научных трудов современных философов и религиоведов «Религиозная и философская антропология: история и современность» посвящен широкому спектру вопросов, связанных с философским, психологическим и теологическим осмыслением феномена человеческого существования; его проблемное поле охватывает как европейские, так и азиатские и американские светские (секулярные) и религиозные учения о человеке — от современного американского свободомыслия и средневековой алхимии до традиционного мировидения алтайских народов и классического японского буддизма.

Тематическое разнообразие повлекло за собой необходимость рубрикации публикуемого здесь материала. Демаркация же по одному, единому для всех авторов признаку при полифоничности их взглядов оказалась невозможной, а потому в основу был положен комплексный подход. В результате выкристаллизовалось несколько полюсов тяготения в сфере научных интересов членов авторского коллектива: раннехристианская антропология, западноевропейская религиозная мысль, русская православная антропология, ориенталистика, представления о человеке в этнических религиях, художественная антропология и антропология искусства, теоретическое антропологическое религиоведение.

Блок востоковедческих тем органично включил в себя не только буддологический пласт, представленный исследованиями концепции обмана Брахмы, антропологии Ваджраяны и дзэн, но и статьи по маздаяснизму и индологии. К сожалению, в данном издании не нашли своего отражения африканистика, арабистика и исламоведение. Раскрытие антропологических аспектов этих направлений — задача будущих публикаций.

Своеобразным логическим переходом от ориенталистики к этнографии стал разговор о традиционном представлении о человеке у алтайских народов. Этнографическая проблематика присутствует также в следующих за ним статьях, посвященных изучению антропологических аспектов религии цыган и расологических концепций современного российского неоязычества. Религиоведческая этнография продолжает обсуждаться на теоретическом уровне в разделе «Антропологические аспекты религиоведения» — в статье о научном наследии школы Франца Боаса. Помимо

этой, в нем также затрагиваются предметные области классической и современной феноменологии религии, психологии религии (на примере анализа Я-концепции религиозной личности), современной истории англо-американского свободомыслия и представлений о «новом человеке» в русской мысли досоветского периода.

Особое внимание в сборнике уделяется вопросам христианской антропологии. Как представляется, это имеет объективные причины: именно христианская религия ставит человека в центр мира и впервые поднимает вопрос о *совершенном человеке*, который не является продуктом идеализации — богом, полубогом, избранником богов, героем, предком, представителем поколения Золотого века, совершенномудрым, гностиком и т.д., — а выводится в полноте своих духовных, телесных, эмоциональных и моральных качеств в евангельском Иисусе Христе. Хотя догматически нередуцируемость человеческой (так же как и Божественной) природы Христа была зафиксирована только в середине V в. на IV Вселенском соборе, нельзя отрицать наличия предпосылок этого решения в практике интерпретации Нового Завета предшествующих столетий, равно как и в самих Евангелиях, где к Иисусу нередко прилагается эпитет «Сын Человеческий», что представляет собой семитский идиоматический оборот (ивр. בן אדם, араб. — ابن آدم, позднее также сир. ܒܢ ܐܕܡ), означающий буквально «некто, принадлежащий к роду людей».

Результаты развития богословской дифференциации Божественных и человеческих аспектов образа Иисуса Христа, имевшей целью дистилляцию именно человеческого начала (поскольку акциденции Божества были выяснены еще в дохристианский период в рамках как еврейской, так и эллинской мысли), можно видеть в первом же самостоятельном памятнике русской мысли — «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского (XI в.). Для отечественной культуры вопрос о том, каков предел человеческих стремлений, был и остается животрепещущим. Не менее актуальным он является и для других культур, что, в частности, убедительно показано на примере англиканской антропологии и еклесиологии.

От новозаветной идеи совершенного человека, совершенство которого определяется как отсутствие греха при сохранении всех человеческих качеств (разума, воли, чувства, уязвимости для собственных и чужих страданий, страха, гнева и т.п.), расходятся пути многообразной антропологической проблематики европейской интеллектуальной мысли, вплоть до настоящего времени. Фактически во всех случаях, включая философию истории Г.В.Ф. Гегеля, теологию освобождения или «безрелигиозное христианство» Д. Бонхёффера, речь идет об истолковании Христа, остающегося для человека максимальным образцом его самого в неизбежности переживаний своего и чужого страдания, несправедливости, предательства, смерти. Историческое (ортодоксальное) христианство принимает эту неизбежность как *спасение* именно в силу того, что Христос в одно и то же время есть совершенный Человек и совершенный Бог. Сохранение идеала Христа без догмата о воплощении Слова неизбежно превращает его, с одной стороны, в историческую идеализацию (по отношению к прошлому), с другой стороны — в историческую цель (по отношению к будущему) с возможностью для отдельного человека быть причастным к этой цели только через участие в историческом процессе. Поэтому отказ от исторического процесса, конец истории знаменует и отказ от Христа теперь уже по человеческой,

а не только по Божественной природе. Наоборот, всякое возвращение к Христу означает и возвращение к истории, пробуждает волю к истории.

Христианская антропология представлена в монографии пунктирной линией, которую удалось провести от начала до современного состояния вопроса. Представлен опыт системного рассмотрения антропологии наиболее продуктивного из авторов апостольского корпуса — апостола Павла. Эпохе патристики посвящены три главы, освещающие учения Александрийской, Каппадокийской школ на Востоке и Аврелия Августина на Западе. В статье, посвященной александрийской экзегезе, рассказывается также о ее взаимоотношениях с Антиохийской школой.

Аспекты средневековой традиции учения о человеке рассматриваются в статьях, посвященных католической схоластике и православной иконографии в контексте антропологии искусства. Православная агиография исследуется в ее дальнейшем историческом развитии на материале акафистов русским святым. Обзор учения Патриарха Никона по его трудам, долгое время пребывавшим в забвении, дает видение проблематики русской антропологии до Петровских реформ. Отечественная религиозная философия представлена в двух аспектах — духовно-академическом, в лице выдающегося антрополога этой школы В.И. Несмелова и протоиерея Сергия Булгакова, и в аспекте философии всеединства извода Серебряного века, вплотную подходящей к феномену русской революции. Классическая эпоха в европейской философии Нового времени нашла отражение в содержательном очерке о Кьеркегоре и его влияниях. Современная западная философско-богословская мысль исследуется на примере творчества теолога и философа культуры Пауля Тиллиха, уже ставшего классиком, но еще прочитываемого в качестве теоретика сегодняшнего дня, русская — по трудам Георгия Гачева.

Отдельный сюжет представляет статья об Иуде Искарите, образ которого получил чрезвычайно разнообразное отражение в мировой литературе. Думается, что интерес к Иуде, проявляемый на протяжении столетий, неслучаен. С одной стороны, в нем человечество постоянно возвращается к роковому вопросу о предопределении, а тем самым и о свободном самоопределении, но не столько в теологическом, сколько в художественном ракурсе. С другой стороны, Иуда неотступно следует за Христом — как фоновый рисунок и одновременно как отрицание, альтернатива. Иуда есть прямое отрицание Христа именно в самой примитивной трактовке этого образа, которая исторически является исходной: он вор, сребролюбец, следовательно, уже поэтому неизбежно предатель. Попытки возвысить образ Иуды, романтизировать его отвечают потребности человека переосмыслить факт неверности как неизбежного состояния сознания, придать ему больший вес за счет рефлексии, выработки внутренних страданий; в конце концов, они суть превращенное выражение раскаяния, которое отчуждается и приобретает здесь почти метафизическую объектность. Вопрос о свободе тем самым решается в сторону неизбежности, а библейская трагедия выбора переходит в классическую трагедию рока. Но упрек, обращенный к Иуде в евангельском тексте, всегда сохраняет свою вневременную антропологическую новизну: «Иуда, целованием ли предаешь Сына Человеческого?»

Не остался без внимания исследователей и танатологический аспект — он прослежен не только на христианском материале, но и в эзотерической традиции на примере алхимии.

Раздел «Художественная антропология и антропология искусства» объединяет антиковедческую работу, посвященную анализу литературных портретов исторических лиц, упоминаемых древнегреческими историками и историографами V–IV вв. до н.э. (Фукидидом, Геродотом, Ксенофонтом), и две искусствоведческие, в которых делается вывод о необходимости пересмотра устоявшихся в иконологии критериев типологизации икон Иисуса Христа и Божией Матери и предлагается новая система таксонных единиц для классификации памятников раннехристианской и православной иконографии на основе учета возрастных характеристик изображаемых персонажей.

Самостоятельную ценность имеет опубликованная в качестве приложения к сборнику библиография по теме «Философская и религиозная антропология», которая дает представление об исторической и предметно-теоретической динамике интереса к проблеме как в философско-религиоведческой, так и в религиозной среде.

Разумеется, собранный материал сформирует у читателя лишь фрагментарное представление об истории учений о человеке в христианстве и вокруг него. Многие важные темы остались без освещения: Ветхий Завет, антропологическая проблематика междузаветной литературы и Апокалипсиса Иоанна Богослова, взгляды мужей апостольских и апологетов (одному из них, а именно Феофилу Антиохийскому, принадлежат слова: «Если ты скажешь — покажи мне твоего Бога, я отвечу — покажи мне твоего человека»), аскетические учения основателей восточного и западного монашества, образ человека в средневековых ересьях, антропология основателей протестантизма, учителей русского старообрядчества, немецких мистиков. Ожидает внимательного изучения образ Иисуса Христа в антропологических воззрениях Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха, раннего Маркса, Ницше. Лишь в рамках общего обзора, за исключением Тиллиха, удалось коснуться антропологической проблематики в западной теологии XX в. и последствий знаменитого антропологического поворота — собственно философской антропологии в трудах европейских мыслителей Новейшего времени, так или иначе работавших и работающих в диалоге с христианским наследием западной цивилизации.

Настоящий сборник по своему замыслу не претендует на полноту освещения вопроса; это потребовало бы издания целой серии капитальных трудов. Его следует рассматривать как призыв к широкому научному диалогу, предмет которого представляется актуальным не только в своей академической отвлеченности, но и в собственно антропологической, человеческой жизненности.

АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В СТРУКТУРЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Формулировка темы статьи включает признание антропологии религии одним из разделов религиоведения. Это признание требует обоснования, а исходным началом обоснования в данном случае является понимание предмета и строения религиоведения. Наше понимание содержания и строения религиоведения изложено в ряде работ¹. Разумеется, мы не считаем такое понимание единственно возможным, но в данном случае будем следовать именно ему.

Сегодня религиоведение изучает закономерности возникновения, изменения, развития и функционирования религии, ее качественные, сущностные характеристики, ее строение и различные компоненты (с учетом особенностей различных религий), ее многообразные феномены, как они представляли в истории общества (синхронно и диахронно), взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры, а также историю самого религиоведения. Религиоведение рассматривает религию на уровне общества, группы, индивида(ов), личности(ей).

По-разному решается вопрос о строении религиоведения. Одни авторы сводят число разделов до минимума, другие предлагают широкий спектр религиоведческих дисциплин. Так, Ю.А. Кимилев выделяет историю религии и феноменологию религии и полагает, что «сочетание этих двух подходов и должно составлять сердцевину современной науки о религии... Религиоведение в значительной его части можно отождествлять с *историей религии*»². В то же время М.Г. Писманик выделяет иной ряд основных разделов: начала метатеории и методологии, эволюция религии (история религии вместе с компаративистикой), социология религии, психология религии, история религиоведения, учение о свободомыслии и секуляризации, культурология религии, когнитивное религиоведение, а также подструктуры: археология, этнография, география, семиотика религии, герменевтика священных текстов, этический и эстетический анализ религиозной морали и религиозного искусства³.

¹ См., напр.: Яблоков И.Н. *Философия религии: актуальные проблемы*. М., 2007; Игорь Николаевич Яблоков: к 75-летию со дня рождения [избранное] // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2011. № 1. С. 162–230.

² Кимилев Ю.А. *Философия религии: систематический очерк*. М., 1998. С. 26.

³ См.: Писманик М.Г. *Религиоведение*. М., 2009. С. 38–39.

На наш взгляд, в современном религиоведении можно выделить ряд разделов, среди которых основными являются следующие: философия религии, социология религии, психология религии, феноменология религии, история религии, антропология религии, история религиоведения. Единство разделов религиоведения обусловлено одним объектом и функциями философии в системе религиоведческого знания.

Вызывает сожаление, что не все авторы выделяют в структуре религиоведения антропологию религии, а между тем осмысление предметного поля науки о религии в истории этой науки (в истории религиоведения) дает основания для такого выделения. Развитие научного знания есть объективный процесс; на каждом историческом этапе он обусловлен общим состоянием культуры, экономическими, политическими, языковыми, идеологическими, мировоззренческими и прочими процессами, сложившимися средствами познания. Значит, исследовательские задачи возникают объективно, а ученый осознает и формулирует эти задачи, стремится их решить. Конечно, исследовательский интерес мотивирует научный поиск, но сам этот интерес исторически обусловлен, так сказать, извне, и познающий субъект берется за те проблемы, которые поставлены самим ходом развития культуры, науки, состоянием и фазой движения объекта познания. Обращение к определенным темам, постановка и определенное решение каких-то проблем не являются продуктами произвола. Если это так, то история религиоведения дает нам важные уроки, помогающие решать современные научные задачи.

Выдающийся российский ученый, этнограф и антрополог Л.Я. Штернберг в конце XIX в. в статье «Сравнительное изучение религии» использовал по отношению к такому изучению термин «наука о религии». «Сравнительное изучение религии (вернее — наука о религии), — писал он, — позитивная наука, занимающаяся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества»⁴. Уточнение «вернее — наука о религии», данное ученым в скобках, имело принципиальное значение: словосочетание «наука о религии» входило в перечень названий формировавшихся и развивавшихся в России наук. Проследив становление и развитие науки о религии, Л.Я. Штернберг показал, что в числе разделов науки о религии выделяются следующие: история религии, философия религии, психология религии, *антропология религии*, феноменология религиозных явлений. Среди методов науки о религии учёный называл индукцию с последующим конструктивным синтезом, эволюционизм, сравнительно-исторический метод, приемы классификации, психологические методы.

В современной отечественной литературе предмет, методы и содержание антропологии религии обстоятельно рассматриваются профессором М.М. Шахнович⁵. «*Антропология религии*, — пишет М.М. Шахнович, — изучает разнообразные формы религиозной жизни человека, сравнивая религиозные верования и практики в различ-

⁴ Сравнительное изучение религии // Энциклопедический словарь / изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. 61. СПб., 1900. С. 323–324.

⁵ См.: Шахнович М.М. Антропология религии // Религиоведение / под ред. М.М. Шахнович. СПб., 2006; Она же. «Антропология религии»: программа учебной дисциплины // Религиоведение. 2011. № 3. С. 193–201.

ных культурах в диахронном и синхронном аспектах, т.е. “как живую деятельность и как продукт прошлого” (Ф. Соссюр)⁶.

Антропология религии формировалась начиная с XIX в. на стыке с народоведением — этнографией, этнологией и фольклористикой, а также во взаимодействии с другими оформившимися религиозными дисциплинами — историей, социологией, психологией, феноменологией религии. Этнография ориентирована прежде всего на историко-конкретные исследования, этнология же в большей мере занимается теоретическими проблемами.

Антропология религии развивалась и развивается в связи с социальной (культурной) антропологией. Исторически сложилось так, что в американской литературе термин «этнология» обозначает часть культурной антропологии или употребляется как синоним этого понятия, в английской и французской — тождествен «социальной антропологии», а в немецкой означает самостоятельное направление исследований.

Изначально усилия антропологов религии были направлены на изучение религии в культуре традиционных обществ. Со временем произошел поворот к рассмотрению религии в определенных пластах культуры в условиях индустриального и постиндустриального общества. В различные периоды истории в разных школах антропологии религии в качестве методологии выступали эволюционизм, диффузионизм, функционализм, структурализм и др.

Предпосылки становления антропологии религии были созданы в XVIII–XIX вв. Шло накопление этнографических данных, был собран обширный материал о быте и верованиях древних индийцев, персов, германцев, римлян, африканских и американских племен. Уже в XVIII в. были предложены сравнительные описания различных религий. Во Франции был издан объемный труд «Религиозные обряды и церемонии всех народов мира», опубликованы книги Ж.Ф. Лафито («Нравы дикарей Америки») и Н. Фрере («Общее рассуждение о сущности религии греков», «О религиозных праздниках в персидском годовом цикле», «Исследования религиозных и философских традиций индейцев», «Наблюдения в области религии галлов и германцев»). Шарль Дюпюи издал многотомный труд под названием «Происхождение всех культов, или Великая религия». Была опубликована работа Шарля де Бросса «О культе богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии». В 20-х годах XIX в. появился труд Бенджамена Констана де Ребека «О религии, рассматриваемой в ее происхождении, формах и развитии».

В дальнейшем развитие антропологии религии шло как в связи с полевыми исследованиями, так и по линии обобщения данных этих исследований и разработки теории. Рассмотрим некоторые вехи разработки теории.

С середины XIX в. складывалась антропологическая школа в исследовании первобытного общества, истории культуры и религии, базировавшаяся на методологических принципах эволюционизма. Ее основателями считаются Э. Тайлор, Г. Спенсер, Д. Лёббок. Значимую роль в утверждении антропологической традиции сыграл Э. Тайлор. Главный его труд — «Первобытная культура». В аспекте же

⁶ Шахнович М.М. «Антропология религии»: программа учебной дисциплины // Религиоведение. 2011. № 3. С. 199–200.

формирования проблемного поля антропологии религии необходимо отметить и другую его работу — «Антропология (Введение в историю изучения человека и цивилизации)».

Э. Тайлору принадлежит приоритет в создании анимистической теории.

Анимизм — «дикарская религия» — анализируется в контексте исследования первобытной культуры, главным образом духовной. По мнению Тайлора, «культура... в широком этнографическом смысле складывается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»⁷. Исследование явлений культуры в различных человеческих обществах позволяет выявить законы человеческой мысли и деятельности. Тайлоровский эволюционизм в науке о культуре исходит из того, что история человечества есть часть или даже частичка истории природы. К числу важнейших законов он относит «общее сходство природы человека» и «общее сходство обстоятельств его жизни». Эти законы обуславливают единство человечества и единообразие его культуры, в том числе и верований, на сходных ступенях развития. Ученый принимал и отстаивал идею прогресса в культурной истории человечества. Все явления культуры: материальные объекты, обычаи, верования и т.п. — развиваются одни из других. Реализуя эту установку, Тайлор разработал ряд приемов сравнительно-исторического метода, в частности ввел понятие «пережитки», определяя их как явления, которые были свойственны более ранней стадии культуры и в силу обычая перенесены в другую, более позднюю стадию. Этим термином обозначается исторический факт сохранения многих элементов старого обычая, хотя сам обычай, приняв новую форму, настолько приспособился к новым обстоятельствам, что продолжает занимать свое место в силу своего собственного значения.

При изучении религии примитивных обществ определение ее через верования в верховное божество, в суд после смерти и т.п. неправомерно: тогда из категории религиозных пришлось бы исключить многие племена, поскольку у них эти верования отсутствуют. Для определения религии, которое было бы применимо в изучении верований в примитивных обществах, Тайлор вводит понятие «первобытный анимизм» (лат. *anima* — «душа», *animus* — «дух»), под которым понимает веру в духовные существа и определяет его как «минимум религии». «Целесообразнее всего, — пишет он, — будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ»⁸. Верования в духовных существ обнаруживаются у всех примитивных обществ, поэтому Тайлор отстаивает идею «естественного и постепенного развития религиозных идей в человеческом роде»⁹, подчеркивая «объяснительное значение низших фаз религии для высших»¹⁰, для «развитых религий». Так, *анимизм* составляет основу философии как дикарей, так и цивилизованных народов.

Тайлор был одним из зачинателей дискуссии по вопросу о том, что явилось исходным — ритуал или миф, культ или религиозное верование. Решал он этот

⁷ Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989. С. 18.

⁸ Там же. С. 210.

⁹ Там же С. 211.

¹⁰ Там же. С. 459.

вопрос в пользу первичности религиозных представлений и производности культа, считая, что культ возникает позже их. Исходная форма ритуала — культ предков. Этот культ по своему существу консервативен, так как тормозит изменения в социальной и религиозной областях.

Исследования Тайлора первобытного анимизма и его исторической эволюции внесли значительный вклад не только в историю, но и в теорию религии, благодаря им был открыт ряд важных сторон религиозного мировоззрения и поведения. Однако последующее развитие этнологии дало материал для вывода, что анимизму должны были предшествовать какие-то другие верования.

Английский антрополог, исследователь религии Джеймс Джордж Фрэзер в ряде работ, наиболее известной из которых является «Золотая ветвь», теории анимизма противопоставил исследование магии.

В истории человечества он выделил три этапа духовного развития: магию, религию, науку. По его мнению, «магия предшествовала религии в эволюции мышления»¹¹, «эпоха магии повсеместно предшествовала эпохе религии». Магическое мышление основывается на двух принципах: первый — подобное производит подобное, или следствие похоже на свою причину; согласно второму, вещи, которые хоть один раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Первый принцип может быть назван законом подобия, а второй — законом соприкосновения, или заражения. Колдовские приемы, основанные на законе подобия, Фрэзер называет *гомеопатической магией*, а колдовские приемы в соответствии с законом соприкосновения, или заражения, — *контагиозной магией*. Обе разновидности магии он объединяет общим названием «симпатическая магия», поскольку в обоих случаях допускается, что благодаря тайной симпатии вещи воздействуют друг на друга на расстоянии и импульс передается от одной к другой посредством чего-то похожего на невидимый эфир. Логической предпосылкой как гомеопатической, так и контагиозной магии является ложная ассоциация идей.

Магию ученый разделяет на теоретическую и практическую. Теоретическая представляет собой систему законов, т.е. совокупность правил, которые «определяют» последовательность событий в мире; это «псевдонаука». Практическую образуют предписания, которым люди должны следовать, чтобы достичь своих целей; это «псевдоискусство». Фрэзер различает позитивную магию, или колдовство, и негативную магию, или табу¹². Правило позитивной магии, или колдовства, гласит: «Поступай так-то, чтобы произошло то-то». Негативная магия, или табу, выражается в другом правиле: «Не делай того-то, чтобы не случилось то-то и то-то». Цель позитивной магии — сделать так, чтобы желаемое событие произошло, а цель негативной — поступить так, чтобы нежелательное событие не произошло. Магия разделяется также на частную и общественную. Частную магию составляет совокупность магических обрядов и заклинаний, направленных на принесение пользы или вреда отдельным лицам. Но в первобытном обществе осуществляется и общественная магия, практи-

¹¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1983. С. 39.

¹² См. там же. С. 27.

куемая на благо всей общины; в этом случае маг становится как бы общественным должностным лицом.

Фрэзер дает следующее определение понятия религии: «...под религией я понимаю умиловивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни. Религия в таком понимании состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умиловивить их и угодить им. На первом месте, конечно, стоит вера... Но если религия не ведет к религиозному образу действий, то это уже не религия, а просто теология... в религии заложена, во-первых, вера в существование сверхъестественных существ, во-вторых, стремление снискать их благосклонность...»¹³.

Религия радикально, фундаментально противоположна магии и науке. Для последних ход природных процессов определяется не страстями или причудами личных сверхъестественных существ, а действием неизменных механических законов. Природные процессы жестки и неизменны. Если в магии это допущение содержится имплицитно, то наука его эксплицирует. Стремясь к умиротворению сверхъестественных сил, религия подразумевает, что управляющие миром силы, умиротворяемое существо являются сознательными и личными. С другой стороны, стремление снискать благосклонность предполагает, что ход природных процессов в какой-то мере эластичен и изменчив. Магия часто имеет дело с духами, те — с личными агентами, что роднит ее с религией. Но магия обращается с ними точно так же, как с неодушевленными силами; к тому же, вместо того чтобы, подобно религии, умиловивлять и умиротворять их, она их принуждает и заставляет. Магия исходит из предположения, что все личные существа, будь они людьми или богами, в конечном итоге подчинены безличным силам.

В разные эпохи слияние и соединение магии и религии встречается у многих народов, но такое слияние не является изначальным. Было время, когда человек полагался исключительно на магию, использовал ее при полном отсутствии религии. В истории человечества магия древнее религии¹⁴, она выводится непосредственно из элементарных процессов мышления и является ошибочным применением простейших интеллектуальных операций (ассоциации идей по сходству и смежности), является ошибкой, в которую человеческий ум впадает почти спонтанно. Религия за видимой завесой природы предполагает действие стоящих над человеком сознательных или личных сил, а значит, недоступна примитивному, неразвитому интеллекту. Для обоснования идей о том, что в эволюции человеческого рода магия возникла раньше религии, Фрэзер ссылается на аборигенов Австралии, которые, по его мнению, являются наиболее отсталыми из всех известных в его время племен дикарей. Эти аборигены повсеместно прибегают к магии, тогда как религия в смысле умиловивления и умиротворения высших сил им, по-видимому, неизвестна.

Фрэзер — один из авторов концепции примата ритуала над мифом. По его мнению, мифы измышляются с целью объяснить происхождение того или иного

¹³ Там же. С. 54.

¹⁴ См. там же. С. 58.

религиозного культа. Ритуалистическая установка Фрэзера оказала большое влияние на развитие религиоведения и теории мифа. В первой половине XX в. эта установка превалировала, пока не появились работы Э. Стеннера, обнаружившего аμιφные ритуалы и аритуальные мифы у племен Северной Австралии.

Английский антрополог, этнолог и историк Р. Маретт в работах «Начало религии», «Антропология», «Психология и фольклор», «Таинства простого народа» и в других своих трудах развивает идею преанимизма, вводит термин «аниматизм» (лат. *animatus* — «одушевленный»), сосредоточив главное внимание на теоретическом осмыслении представлений о *мана* (на языке народов Меланезии и Полинезии — «сила»). С этим связано название концепции ученого — «динамизм». Маретта не удовлетворяют теория Э. Тайлора, согласно которой анимизм (в тайлоровской трактовке этого термина) является «минимумом определения религии», и концепция Дж. Фрэзера, согласно которой магия и религия не имеют ничего общего с точки зрения их происхождения. Для описания феноменов стадии «дикой», «примитивной», «рудиментарной» религии Маретт использует такие категории, как табу и мана. Идеи, подобные названным, имеют широкое распространение во всем мире, поэтому ученый считает формулу табу—мана «минимумом определения религии». Табу и мана представляют собой *«соответственно негативный и позитивный модусы сверхъестественного»*¹⁵. Для обоснования своей точки зрения Маретт использует материалы английского миссионера и исследователя религиозных верований меланезийцев Р. Кодрингтона.

Рудиментарное мышление, полагает Маретт, признает, если не всегда в абстрактной форме, то во всяком случае на уровне конкретных представлений, существование универсального опыта, выделяя в нем непостижимое и ужасное. Так, пигмеи Боканы, сталкиваясь с частными явлениями, а иногда и с различными типами явлений, могли с большей точностью определить, присутствует ли в этих явлениях *oudah*, или «таинственное» (если такое туманное понятие вообще выразимо в наших терминах). Между тем подобрать слово, при помощи которого наука смогла бы охарактеризовать этот аспект, достаточно трудно. По мнению Маретта, «сверхнормальное» или «экстранормальное» были бы вполне подходящими терминами, но в них отсутствуют мистические ассоциации. Ученый отдает предпочтение понятию «сверхъестественное», хотя и подчеркивает, что не намерен приписывать дикарям какие-либо абстрактные концепции единообразной «природы», которые постулированы мышлением цивилизованных людей.

Сверхъестественное, взятое в таком значении, обладает двумя экзистенциальными модусами — негативным и позитивным. Его негативной стороной является табу: «не смей легкомысленно приближаться». Этот запрет не распространяется на все отношения со сверхъестественным (в противном случае был бы невозможен культ), он налагается на беспечные и нечестивые отношения. Позитивной стороной сверхъестественного является мана — «инстинктивное чувство чудодейственной силы». Об этом можно сказать «иметь мана»; мистическая сила, испытываем

¹⁵ *Маретт Р.* Формула табу—мана как минимум определения религии // Религиоведение: хрест. / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 2000. С. 424.

мы ее воздействие или нет, присутствует во всем; мана может быть скрытой или потенциальной. Изучение использования данного термина или его эквивалентов показывает, что фундаментальным является понятие силы и что данный термин соответствует тому, что называют «сверхъестественной силой». Поэтому формулу табу—мана можно считать пригодной для исчерпывающего выражения универсальной природы сверхъестественного. Табу и мана описывают сверхъестественное в его первичном, или экзистенциальном, измерении; другие термины предназначены для выражения вторичного, или морального, измерения. Например, табу содержит в себе значение как святого, так и профанного. С другой стороны, в языках дикарей можно обнаружить обилие слов, имеющих самостоятельное значение чистого или нечистого в их религиозном понимании. Мана также является сверхъестественной силой, способной причинять добро или зло, призываемой для благословения или проклятия, используемой для исцеления или насылания порчи.

Маретт полагает, что термины «магия» и «религия» в обыденном языке, вероятно, не всегда обладают нормативной функцией (хотя мы можем говорить о ложной религии или о белой магии), однако в научных целях они должны быть наделены оценочной характеристикой, поскольку соответствующее выделение морального смысла прослеживается в священной логике языка мира. Термин «магико-религиозный» (хотя он, несомненно, является подходящим для выражения того, что магия и религия имеют общий источник в признании сверхъестественного) не может быть напрямую применен по отношению к сверхъестественному, которое понимается только как табу—мана, так как в своем экзистенциальном качестве сверхъестественное не является магическим или религиозным — напротив, немагическим, нерелигиозным.

По мнению Р. Маретта, понимание сверхъестественного, которое можно обнаружить у коренных жителей тихоокеанского региона, включает в себя представление о табу и мана, но исключает анимистическую интерпретацию в тайлоровском смысле. И хотя он называет эти явления преанимистическими, однако оговаривается, что этот термин не совсем точен, ибо подразумевает хронологическую последовательность. В то же время исследования показывают, что в Меланезии представления о табу и мана всегда сосуществовали с анимизмом в достаточно гармоничной системе идей.

При рассмотрении истории религии с генетической точки зрения, полагает Маретт, «должна быть прослежена не только центральная, или “ортогенетическая”, линия человеческой эволюции, но и одновременно должен быть произведен полный учет огромного множества боковых ветвей развития, которым дало рождение постоянно растущее “материнское дерево” нашей культуры... Ключ для религиозной эволюции, несомненно, следует искать в эволюции социальной»¹⁶. При рассмотрении сложных религий анимизм не достиг успехов в преодолении безличной концепции сверхъестественного; не достиг успехов в этом деле и антропоморфический теизм. В результате аниматизм получил гораздо большее распространение, чем тайлоровский анимизм. Буддизм представляет собой выдающийся пример сложной религии, который возвеличивает безличное. Двусмысленность, заключенная в понятии мана,

¹⁶ Там же. С. 429.

сохраняется в той или иной степени на протяжении всей истории религии. Между тем, подводит итог Маретт, все религии, рудиментарные или сложные, могут присоединиться к словам псалмопевца: «Сила принадлежит Богу».

Английский антрополог, этнограф Б. Малиновский известен рядом своих трудов: «Магия коралловых садов», «Научная теория культуры и другие очерки», «Магия, наука и религия и другие очерки» и др. Разрабатывая в функциональном аспекте идеи социальной антропологии, он берет в качестве исходного понятие культуры. Культура представляет собой сложную органическую совокупность институтов, своего рода инструментальный аппарат, посредством которого человек осваивает окружающий мир и удовлетворяет свои потребности — первичные (самосохранения и сохранения вида) и вторичные (формируемые и развиваемые самой культурой). Вторичные потребности образуют социальный опыт, и культура обеспечивает формирование, приобретение, закрепление и передачу этих потребностей. На поведение человека оказывают влияние врожденные факторы, а культура поднимает его над биологической детерминированностью, сублимирует и оформляет побуждения. Каждый из образующих культуру институтов выполняет определенную функцию. Понятие «функция» необходимо имплицитно подразумевает удовлетворение потребностей. Витальные задачи удовлетворения побуждений решаются в формах, приспособленных к окружающему миру, не в изоляции, а в культурной общности.

Элементы культуры взаимосвязаны, образуют систему предметов, действий, установок, внутри которых каждая часть выступает как средство достижения какой-то цели, вносит вклад в удовлетворение вторичных, а в конечном счете и первичных потребностей. Религия рассматривается в качестве всеобщего феномена культуры, она составляет внутри культуры определенную процессуальную (событийную) область наряду с другими процессуальными типами. Религиозные процессы находятся в корреляции с другими процессами.

Малиновский анализирует религию в ее соотношении с наукой и магией (с точки зрения культурной функции каждой из них) на материалах бесписьменной культуры, главным образом жителей Тробрианских островов. Ученый разделяет области сакрального и профанного. По его мнению, не существует народов, на каких бы стадиях развития они ни находились, без религии и магии, так же как нет ни одного дикого народа, у которого бы полностью отсутствовали научные воззрения. В каждом первобытном коллективе были обнаружены эти две различные сферы — сакрального (магии и религии) и профанного (науки). С одной стороны, это традиционные действия и обряды, которые туземцы выполняют с благоговением и трепетом, окружают запретами и особыми правилами поведения; такие действия и обряды всегда связаны с верованиями в сверхъестественные силы, особенно в магические, или с понятиями о сущностях высшего порядка, духах, призраках, умерших предках или богах. С другой стороны, ни искусство, ни ремесло, сколь бы примитивными они ни были, ни организованные формы охоты, рыбной ловли, земледелия или собирательства не могли существовать без внимательного наблюдения за природными процессами, без твердой уверенности в их регулярности, без способности к размышлениям и без веры в силу разума, т.е. без зачатков науки. Рациональное отношение к миру существовало на всех ступенях развития культуры. Наука, по Малиновскому, представляет собой

«рациональное обращение» с окружающим миром в соответствии с имеющимися знанием и техникой, она конституирует повседневный, осваиваемый, профанный мир, в котором живет туземец какой-либо бесписьменной культуры. Первобытная наука, содержащая элементарные знания, дает человеку представления об окружающем мире, позволяет ему использовать силы природы и тем самым дает ему огромное биологическое преимущество, возвышает его над остальным миром.

Магия определяется Б. Малиновским как «вера в возможность достижения успеха с помощью волшебных формул и ритуалов». Ученый обнаружил связь магии с теми видами трудовой деятельности, где «присутствуют элементы случая», где нет уверенности в благоприятном результате действий. Если меланезийцы выходят на лов рыбы в лагуну, то ритуал производственной магии не совершают, если же в открытое море, то такой ритуал перед выходом выполняется. Магические приемы практикуются при промысле акул и других крупных и опасных рыб, при ловле же мелкой рыбы эти процедуры считаются излишними. Магические обряды совершаются в земледелии при посадке клубневых растений, урожай которых неустойчив, но к магии не прибегают при уходе за плодовыми деревьями, дающими стабильный и обильный урожай. Постройка лодок всегда сопровождается магическими действиями, а при строительстве домов магические обряды не практикуются.

Магия является рефлексом на ситуации, в которых практическая деятельность человека ставит его в безвыходное положение, когда пробелы в знаниях и ограниченность способностей к наблюдению и размышлению делают его бессильным в самые критические моменты. Хотя магические акции не приводят к достижению внешних целей, они результативны в аспекте восстановления внутреннего равновесия.

Наука является рациональным освоением действительности, основывается на разуме и корректируется наблюдением, магия же неподвластна им, существует «в атмосфере мистицизма». Наука рождается из опыта — магия создается традицией. Наука открыта, она служит благу всего общества — магия сокровенна, ею овладевают путем таинств посвящения, она передается из поколения в поколение или в крайнем случае ближайшим родственникам. Наука основывается на понимании естественных сил — магия возникает из идеи об определенной мистической безличной силе, в которую верит большинство первобытных людей. Теория познания руководствуется логикой, а теория магии — ассоциацией идей, возникающих под влиянием страстного желания. Структура рационального знания и структура магических учений имеют различные традиции, разную социальную природу и предполагают разные типы деятельности. Наука образует сферу профанного — магия составляет половину области сакрального; вторая половина последней занята религией.

Если магия имеет дело с конкретными действиями и целями и эти цели точно определены и ограничены, то в религии ритуал организован иначе, и она решает всеобщие человеческие проблемы: «Смерть и бессмертие, почитание сил природы как чего-то общего и целостного, гармонизация человека с властью судьбы»¹⁷. Религия имеет дело не с конкретными фрустрациями повседневной жизни, а с фундаментальными проблемами человеческого бытия. «По своей догматической структу-

¹⁷ Malinowski B. Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. Bonn, 1975. S. 191.

ре, — говорит Б. Малиновский, — религия постоянно предлагает себя в качестве системы вероучительных положений, которая определяет место человека в универсуме, объясняет его происхождение и полагает цель. Обычному индивиду религия прагматически необходима для того, чтобы преодолеть ошеломляющее, парализующее предчувствие смерти, несчастье и судьбу»¹⁸. В религии перед нами предстает целостный сверхъестественный мир — пантеон духов и демонов, благоприятных влияний и тотемов, духа-хранителя, отца всего племени. Образ будущей жизни создает вторую сверхъестественную реальность. Религиозная мифология обычно концентрируется вокруг различных догматов вероучения, предлагает космогонии, излагает рассказы о культурных героях, о делах богов и полубогов.

Первобытная религия по своему составу является гетерогенной (греч. *ετερος* — «другой», *γενος* — «род», «происхождение»), неоднородной. Религия не может быть определена через свой предмет в узком смысле как поклонение духам, культ предков или культ природы. Она включает в себя анимизм, аниматизм, тотемизм и фетишизм, но не сводится ни к одному из них, не цепляется за какой-то один объект или их совокупность, имеет дело как с жизнью, так и со смертью, не может быть отождествлена с обществом. Религия имеет в виду установление сверхъестественной связи, добавляющейся к изначально биологическому фактору, ритуалы превосходят биологические явления, придавая им социальную значимость, но воплощаясь в культуре религиозная вера обладает и биологической ценностью, открывает первобытному человеку «истину» как нечто прагматическое.

Религия, как и магия, возникает и функционирует в ситуациях эмоционального стресса, связанных с периодами жизненных кризисов, неудач, смертью, посвящением в тайны племени, несчастной любовью, невымещенной ненавистью. Магия и религия предлагают выход из таких ситуаций и тупиков, но не практическим путем, а исключительно с помощью ритуалов и веры в сверхъестественное. И магия, и религия непосредственно основываются на мифологической традиции, окружены запретами и ритуалами, которые отличают их действия от действий в мире профанного. Магия и религия не просто учения или виды философии, но особые способы поведения, прагматические позиции, базирующиеся на чувствах и воле. Они и личный опыт, система верований, и образ жизни — некоторый социологический феномен.

Но религия отнюдь не тождественна магии. Внутри сферы сакрального магия может быть определена как прикладное искусство — совокупность действий, являющихся средством достижения определенной цели, а религия — как самодостаточные действия, имеющие цель в самих себе. Главное отличие религии от магии в том, что религиозные церемонии не имеют определенной цели, являются самоцелью, в них нет направленности на последующие события. В магическом же действии идея и цель всегда ясны. Прикладное искусство магии имеет ограниченные технические формы (заклинания, ритуал, условия, в которых действует маг). Религия не имеет простых технических приемов, и ее единство проявляется не в форме религиозной деятельности и даже не в единообразии ее предметного содержания, но скорее в функциях, которые она выполняет, в ценности ее учения и ритуала. Вера в магию, поскольку

¹⁸ Ibidem.

она носит практический характер, проста: магия является утверждением человеческой силы, которая может вызвать определенные явления с помощью заклинаний и ритуалов. Область применения магии всё более сокращается, расширяющиеся возможности рациональности, которые обуславливают всё большее овладение миром, ограничивают применимость магии, религиозных же проблем эти процессы не касаются, поскольку они принципиально неустранимы.

Особое место в этнологических дискуссиях в первой трети XX в. занимает французский философ, этнолог, исследователь первобытного мышления Люсьен Леви-Брюль. Наиболее известные его труды — «Первобытное мышление», «Сверхъестественное в первобытном мышлении», «Первобытная мифология». Леви-Брюль полагал, что различным социально-историческим типам общества соответствуют различные типы мышления, и различал первобытное мышление и мышление цивилизованных обществ. Своеобразие первобытного мышления обуславливает характер соответствующих «коллективных представлений» (термин Э. Дюркгейма). Первобытное мышление является мистическим. Первобытный человек в каждый данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь, поскольку ощущает какие-то действия, исходящие от объекта или воздействующие на него. Эти действия (влияние, сила, таинственная мощь) признаются реальностью и составляют один из элементов представления о предмете. Однако первобытное мышление является не только мистическим, но одновременно и пралогическим, нечувствительным к противоречиям и непроницаемым для опыта. Оно вместо установления логических отношений (включений и исключений) подчинено закону партиципации (сопричастия). Оно не антилогично и не алогично, но относится к противоречиям с безразличием и не стремится избежать их, «безразлично к логической дисциплине». Партиципация состоит в том, что мышление всюду видит разнообразные формы передачи свойств путем переноса, соприкосновения, передачи на расстояние путем заражения, осквернения, овладения. Сопричастность проявляется и в другом аспекте. Знание в логическом мышлении является обладанием объекта, но по сравнению с сопричастностью, которая реализуется пралогическим мышлением, это обладание несовершенно, как бы внешне. Знать — значит объективировать, т.е. проецировать вне себя как нечто чужое, то, что подлежит познанию. Реализуемая пралогическим мышлением интимная сопричастность обеспечивает тесную общность между существами, сопричастными друг другу. «Сущность сопричастности, — пишет Леви-Брюль, — заключается как раз в том, что всякая двойственность в ней стирается, сглаживается, что вопреки принципу противоречия субъект является одновременно самим собой и существом, которому он сопричастен»¹⁹. Истинное обладание отличается от объективирующего восприятия. В первобытном мышлении эмоциональные и моторные элементы являются составными частями представления, идеи и образы неразрывно связаны с чувствами, эмоциями, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими, пралогическое и логическое, иррациональное и рациональное, закон противоречия и закон партиципации сосуществуют. Но если

¹⁹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 369.

в первобытном обществе преобладает пралогическое, то в дальнейшем происходит расширение сектора логического мышления. У нас образ, эмоция и движение отдифференцированы, происходит различение объекта и субъекта, мышление схватывает противоречия. Однако и в наших обществах потребность в сопричастности остается более властной и интенсивной, чем потребность в познании или в сообразовании с требованиями «логической дисциплины»: «...наша умственная деятельность одновременно рациональна и иррациональна: пралогический и мистический элементы сосуществуют с логическим»²⁰.

Л. Леви-Брюль к коллективным представлениям наряду с обычаем и языком относил и верования. Коллективные представления служат основанием религиозных институтов (и не только их) в силу следующих свойств: они носят императивный повелительный характер, передаются из поколения в поколения, навязываются отдельным личностям, пробуждая в них чувства уважения, страха, поклонения и т.д. в отношении своих объектов, не зависят в своем бытии от отдельной личности; не являются продуктом интеллектуальной обработки, в них образ не отдифференцирован от чувств, слит с эмоционально-моторными элементами.

В первобытном мышлении объект веры не просто воспринимается сознанием в форме идеи или образа: сообразно обстоятельствам с ним связываются страх, надежда, радость, желание и потребность слиться с общим началом, призыв к охраняющей силе и т.д. Существуют церемонии, в которых коллективные представления периодически драматизируются. Первобытное мышление владеет объектом, и оно им одержимо. «Оно сопричастно ему не только в репрезентативном, но одновременно в физическом и мистическом смысле слова — пишет Леви-Брюль. — Оно не только мыслит его, оно его переживает... в отношении этой стадии следовало бы говорить не столько о коллективных представлениях, сколько о коллективных психических состояниях, отличающихся крайней эмоциональной интенсивностью, в которых представление еще не дифференцировано от движений и действий, осуществляющих для группы ту сопричастность, к которой она стремится»²¹.

В цивилизованных обществах мышление способно анализировать объект веры рационально-логически, но он дается и в коллективных представлениях: и в современном молении в состоянии экстаза происходит слияние субъекта и объекта. «Достаточно, — приводит пример Леви-Брюль, — рассмотреть один объект, Бога, например, как его рассматривает и исследует логическое мышление и как он дан в коллективных представлениях иного строя. Рациональная попытка познать Бога одновременно как будто и соединяет мыслящего субъекта с Богом, и отделяет от него. Необходимость подчиняться логической дисциплине противопоставляет себя партиципациям между человеком и Богом, не могущим быть представленными без противоречия. Таким образом, познание Бога приводит к нулю. А между тем, какая нужда в этом рациональном познании у верующего, чувствующего себя соединенным со своим Богом? Разве сознание сопричастности своего существа божественной сущности не дает ему такой уверенности, по сравнению с которой логическая до-

²⁰ Там же. С. 371.

²¹ Там же. С. 349.

стоверность остается всегда чем-то бледным, холодным и почти безразличным?»²² В нашем обществе, с одной стороны, логическая дисциплина стремится навязать себя всему, что представляется и мыслится. С другой стороны, коллективные представления социальной группы, даже когда они носят чисто пралогический и мистический характер, стремятся сохраняться возможно дольше, подобно религиозным, политическим и другим институтам, выражением которых, а в другом смысле и основанием которых они являются²³.

К. Леви-Строс, один из главных представителей французского структурализма, — автор ряда фундаментальных трудов: «Структурная антропология», «Печальные тропики», «Неприрученная мысль», «Мифологии», «Структурализм и экология». Он применил методы структурной лингвистики в ходе этнографических исследований, развивал идеи структурной антропологии. Леви-Строс отверг резкое противопоставление естественных и гуманитарных наук, методов объяснения и понимания, утверждая единство научного метода, попытался придать гуманитаристике естественно-научную строгость. Структурная антропология вместо противопоставления причинного объяснения пониманию стремится использовать эти процедуры одновременно.

Ученый свою позицию называет суперрационализмом, имеет в виду интеграцию, восстановление ныне утраченного единства чувственного и рационального начал, не жертвуя ни одним из их свойств. Человек, культура, общество возникают не на основе производства орудий труда и не благодаря им, а на базе появившегося артикулированного языка. Леви-Строс различает «холодные» и «горячие» общества, сосуществующие в пространстве современного мира. «Холодные» (т.е. лишенные энтропии, близкие к нулю исторической температуры), примитивные, общества хранят структуры первобытных коллективов, сопротивляются изменению социальных структур, тяготеют к стабильности, воспроизводят простые и скудные условия существования. «Горячие», цивилизованные, общества индустриально развиты, имеют тенденцию к всё большему производству и потреблению энергии и информации. Однако эти общества не противостоят друг другу, их объединяют всеобщие законы культуры, человеческого мышления.

К. Леви-Строс занимается изучением различных явлений культуры как совокупностей знаковых систем. Вместе со своими единомышленниками акцентирует внимание не на элементах, а на структурах (отношениях), отдает предпочтение синхронному рассмотрению структур, выявляющему их константы, неизменность, перед диахронным, прослеживающим их изменение в истории.

Леви-Строс различает два типа познания — примитивное (магическое, мифическое) и современное, научное. Оба типа имеют некоторый инвариант — «дикое» мышление. Последнее не есть мышление дикарей, хотя именно у них оно получает наиболее адекватное выражение. Необходимо узаконить формы такого мышления, которые обычно наблюдают у диких, но которые продолжают быть нашими, поскольку мы некоторым образом продолжаем оставаться дикими. Главной харак-

²² Там же. С. 369–370.

²³ См. там же. С. 371–372.

теристикой «дикого» мышления является априорное стремление внесения порядка в беспорядочное.

Первобытное и научное мышление имеют и отличия. Первое подчинено логике чувственных качеств, которая развертывается не в понятийной, а в образной и метафорической форме. В научном мышлении понятие является логическим воплощением и обозначением образа, в первобытном же мышлении образ обозначает понятие, внутренняя логика понятий, воплощающаяся в знаках, скрыта за чувственно воспринимаемыми образами. Леви-Строс считает, что в первобытном, «диком», мышлении существовала гармония чувственного и рационального: оно подчинилось «логике» чувств, оперируя логическими структурами, и в то же время было конкретным, образным, метафорическим. «Логика» чувственных качеств считается прообразом современной науки. «Анатомия» человеческого ума, его важнейшие структуры едины и у первобытного, и у цивилизованного человека. Первобытная логика, несмотря на чувственную конкретность, была мощным орудием классификации и рационального освоения окружающего мира, создала предпосылки неолитической технической революции и возможности для становления современной цивилизации. Леви-стросовский суперрационализм признает научную ценность не только собственно научного знания, но и других духовных структур. Например, считается, что неолитическая и галилеевская наука различаются лишь количественно, а также по способам закрепления знаний: первая использует знаки, вторая формулирует понятия, но получаемые результаты и там и там одинаково научны. По мнению К. Леви-Строса, все формы мышления, в том числе обычно признаваемые венаучными, способны продуцировать научные знания.

Существенное место в методологии Леви-Строса занимает концепция соотношения сознания и бессознательного. Сознание появляется на пересечении множества бессознательных структур, знаковые системы подчиняются скрытым закономерностям, недоступным прямому наблюдению. Глубинные пласты культуры включают бессознательные ментальные структуры, опосредствующие связь сознания с миром. Бессознательно возникающие на ментальном уровне фундаментальные неизменные структуры внедряются в социальную жизнь. Видами символизации бессознательного считаются метафора (греч. *μεταφορά* — «переносное значение слова»; «перенесение свойства одного явления на другое на основании общего признака») и метонимия (греч. *μετωνυμία* — «переименование»; «замена одного слова другим на основе связи их значений по смежности»). Символизируются, по Леви-Стросу, не столько предметы и состояния, сколько отношения между объектами и лицами.

В своей структурной антропологии К. Леви-Строс отвел значительное место исследованию мифов, религии, тотемизма, магии; его считают автором структурной типологии мифов. Мифы, согласно Леви-Стросу, представляют собой прежде всего поле бессознательных логических операций, инструмент разрешения противоречий. Ученый пишет: «...миф обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию — медиации»²⁴. Могут появляться медиаторы первого, второго, третьего и последующих порядков; каждый член порождает последующий

²⁴ *Леви-Строс К. Структура мифов // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2008. С. 262..*

через оппозицию и корреляцию. Элементы этого мышления конкретны, связаны с ощущениями, с чувственными свойствами предметов, но могут выступить и в качестве посредников между образами и понятиями, в качестве знаков, преодолевающих противоположность чувственного и рационального. Мифологическая логика достигает результата окольными путями, с помощью материалов, для этого специально не предназначенных. Эту процедуру Леви-Строс называет «бриколажем» (от франц. *bricoler* — «играть рикошетом от борта», «прибегать к уверткам», «действовать окольными путями»). Выделяются многочисленные бинарные оппозиции: высокий—низкий, левый—правый, теплый—холодный, сухой—влажный, твердый—мягкий, стабильный—нестабильный, пустой—полный, содержащее—содержимое, гнилой—свежий, сырой—вареный, растительное—животное, природа—культура. Бинарные оппозиции содержатся и в сакральных текстах. В качестве примера можно привести ветхозаветное разделение животных на «чистых» и «нечистых».

Противоречия разрешаются, а точнее, ускользают путем медиации, прогрессивного посредничества. Например, фундаментальная противоположность жизни и смерти заменяется менее резким противостоянием растительного и животного царства, эта — еще менее острой оппозицией травоядных и плотоядных, а последняя преодолевается с помощью «культурного героя» в образе зооморфного существа, питающегося падалью (в мифах индейцев Северо-Западного побережья таким существом-медиатором является ворон).

Разработанная теория мифов может быть применена и к тем мифам, которые включаются или включают религиозные верования: магическим, тотемным, мифам, связанным с понятием мана, украшениями. По мнению Леви-Строса, понятия «мана», «вакан», «оренда»²⁵ являются сознательным выражением семантической функции, дают возможность обнаружиться символическому мышлению, несмотря на свойственное ему противоречие. Мана — это символ в чистом виде, нулевой символ, т.е. знак, указывающий на необходимость содержания, дополняющего то, которое уже несет с собой означающее.

Понятия типа мана присущи не только первобытному мышлению, но и мышлению современного человека; мы используем понятие того же типа, когда называем неизвестный или поражающий силой своего воздействия объект трюком. Слово «трюк» — производное от средневекового термина, означающего удачный удар в азартных играх; таково же точное значение индонезийского термина, от которого происходит слово «мана». Дух повсеместно бессознательно вырабатывает инвариантный смысл этой категории.

«Дикое» мышление идентифицирует украшение и амулет (фетиш)²⁶. Украшая себя материалами — прочными и долговечными, не поддающимися разрушительному действию времени, — люди переносили на собственное тело противопоставление стабильного нестабильному. Это противопоставление соответствует оппозиции твердое—мягкое, являющейся самым главным в представлении бесписьменных на-

²⁵ См.: Леви-Строс К. Работы Марселя Мосса. Введение // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1980. С. 85–90.

²⁶ См.: Леви-Строс К. Почему люди носят украшения? // За рубежом. 1991. № 47. С. 21.

родов о человеческом теле. У индейцев племени бороро в Центральной Бразилии в мифе говорится, что основатель племени когда-то открыл «эти презренные вещи — мягкие части тела» и проткнул уши, ноздри, губы, чтобы заменить эти части тела твердыми предметами, в число которых входят ногти, когти, зубы, клыки, раковины, скорлупа и растительные волокна. Именно эти предметы первоначально служили основным материалом для украшений. Последние как бы делают мягкое твердым, заменяют те части тела, которые олицетворяют смерть, и тем самым даруют жизнь. Ссылаясь на собственные наблюдения, Леви-Строс пишет, что индеец, потеряв украшение, которое он носил в носу, ушах или губе, ценное по материалу или работе, стремился не найти его, а спешно заменить первым попавшимся кусочком дерева. По представлению индейцев, эти предметы охраняют отверстия, которые находятся на мягких частях тела и наиболее уязвимы для злых сил или пагубных влияний. Индейцы Бразилии полагают, что деревянный диск, который они вставляют в специально проделанное отверстие в нижней губе, придает авторитет их словам, а диски, которые вставляются в мочки ушей, дают способность понимать и усваивать речь других людей. Леви-Строс приводит пример выражения этой мысли в негативной форме. В Канаде индейцы Тихоокеанского побережья говорили о женщине с непроколотыми ушами, что «у нее нет ушей», а о не имевшей украшений на губе — что у нее «нет рта». Неразличение украшения и амулета (фетиша) часто обнаруживается и в современных цивилизованных обществах.

Творческое наследие Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, Р. Маретта, Б. Малиновского, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Строса задавало и задает векторы исследований в антропологии религии в настоящее время как в аспекте сбора этнографических данных, так и в контексте поиска объяснительных теорий. М.М. Шахнович, например, обращает внимание на проблемные области антропологии религии, которые ныне активно разрабатываются: антропологические теории мифа, антропологические теории ритуала, изучение народной религиозности, когнитивные исследования, этологический и социобиологический подходы к рассмотрению религии, изучение измененных состояний сознания и др.²⁷

© Яблоков И.Н. *, 2011

²⁷ См.: Шахнович М.М. Антропология религии // Религиоведение / под ред. М.М. Шахнович. С. 363–383.

* Автор выражает благодарность аспирантке кафедры философии религии и религиоведения МГУ Е.В. Золотовой за техническую помощь в подготовке статьи к публикации.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКОЙ И ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: опыт обзора

Слово «антропология»¹ в значении «учение о человеке» (от греч. ἀνθρωπος — «человек», λόγος — «учение») появляется в Германии XVI в. и связано с выделением в философии и богословии концепций сущности, существования, природы человека, соотношения в нем духовного и телесного, его возникновения, назначения и места в мироздании. Однако знания о человеке восходят к первым памятникам мысли.

В религии представления человека о самом себе сопряжены с отношением к предмету своей веры и надежды². Учения о человеке содержат единство взаимосвязанных

¹ См.: Антропология // Католическая энциклопедия. Т. 1. М., 2002. С. 303–308; Философско-энциклопедический словарь (Человек) / под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 2000; Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия: итоги тысячелетия / сост. В.М. Жаминашвили. Екатеринбург, 1997; Бубер М. Проблема человека / пер. Ю.С. Терентьева // Бубер М. Два образа веры / пер. с нем. / под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. М., 1995. С. 157–232; Вальверде К. Философская антропология. М., 2000; Гиренок Ф.И. Антропологические конфигурации философии // Философия хозяйства. 2001. № 1; Григорьян Б.Т. Философская антропология: Критический очерк. М., 1982; Губин В., Некрасова Е. Философская антропология: уч. пособие для вузов. М.; СПб., 2000; Гуревич П.С. Философия человека. Ч. 1. М., 1999; Ч. 2. М., 2001; Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; Иерусалим, 2000. Кувакин В.А. Личная метафизика надежды и удивления. М., 1993; Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб., 1997. Омельченко Н.В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград, 1997; Паничава И.Д. Человек, его жизнь и бессмертие. М., 1967; Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. М., 2004; Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича, общ. ред. Ю.Н. Попова. М., 1988; Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения / сост. П.С. Гуревич. М., 1991; Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М., 1995; Реати Ф.Э. Проблема человека сегодня. Введение в антропологическую философию. Гатчина, 1999; Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор // Человек. 2003. № 4–5; Он же. Региональные антропологии // Человек. 2004. № 1; Haeffner G. Philosophische Anthropologie. Durchgesehene und ergänzte Auflage. T. 4; Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart, 2005; Neue Anthropologie / hrsg. H.-G. Gadamer, P. Vogler. Bd. 6/7. Stuttgart, 1975; Landmann M. Creatura creatrix: Ursprünge und Zielsetzungen der Philosophischen Anthropologie. Berlin, 1965; De Homine: Der Mensch im Spiegel seines Gedankens / hrsg. M. Landmann. Freiburg; München, 1962; Landmann M. Fundamental-Anthropologie. Bonn, 1979; Marquard O. Anthropologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie / hrsg. J. Ritter. Basel; Stuttgart, 1974.

² См.: Никонов К.И. Критика современной религиозной антропологии. М., 1979; Он же. Die religiöse Anthropologie der Gegenwart // Der Mensch. Neue Wortmeldungen zu einem alten Thema. Berlin, 1982,

моментов реальности и идеала, сущего и должного, существования и сущности³. Общим для религиозных учений о человеке является то, что он понимается как точка пересечения могущественного и слабого, спасительного и нуждающегося в спасении порядков бытия. Религиозная антропология⁴ есть способ самоосознания человека, и особенность ее состоит в том, что сущность, существование, природа, назначение человека понимаются исходя из признания высшего первоначала (силы, духов, богов, божества или единого личного бога) и его особых взаимоотношений с человеком — начала, дарующего блаженную вечность, спасение в жизни и после смерти. В религиозной антропологии утверждается решающая роль такого начала в происхождении человеческого рода (протологический аспект, антропогенез) и каждого индивида (онтогенез), выделяется в природе человека соотносящаяся с высшим началом инстанция, или природа человека полагается двойственной (душа и тело); оценивается (аксиологический аспект) существование человека в свете установленного этим началом назначения человека; указывается на неподлинность, греховность человека (хамартиология), на потребность в восстановлении утраченной подлинной сущности, спасении (сотериологический аспект); полагается продолжение существования после смерти и усматривается призвание человека к воссоединению с первоначалом (эсхатологический аспект, танатология).

Вместе с тем в религиозном и философском самосознании человечества присутствует рефлексия отношения к высшей силе, духам, богам, божеству, Богу, т.е. элементы религиоведения. Религиоведение развивается не только как понимание религии извне, с точки зрения исторического, философского, политического, правового сознания, но и как осознание религии в конфессиональных учениях, в теологии.

Религиозную и религиоведческую антропологию охватывают теория и история религиозных учений о человеке⁵. Многие ученые, особенно в англоязычных и фран-

S. 324–360; *Он же*. Современная христианская антропология (Опыт философского критического анализа). М., 1983; *Он же*. Религиозные концепции человека в современной борьбе идей. Критический анализ. М.: 1986; *Он же*. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989; *Он же*. Религиозен ли человек по природе? М., 1990; *Он же*. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиоведение: учебник / под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 488–564; *Он же*. Антропология теологическая // Энциклопедический словарь (Религиоведение). М., 2006. С. 54–56; *Он же*. Проблемы философской религиоведческой антропологии: предмет и метод // Точки. 2010. № 1–2 (июль–декабрь). С. 289–293; *Он же*. Религиоведческие аспекты современной философской теологии // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования. Кн. 1 (1): Религиоведение в России в конце XX — начале XXI в. М., 2010. С. 367–375.

³ См.: *Платон*. Государство. Книга седьмая. 514 а–517 d; *Он же*. Федон. 109 а–111 d; *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В.В. Библихина. М., 1997. С. 2–38, 114–230; *Ясперс К.* Философская вера. Третья лекция: Человек // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 442–455. См. также: *Забияко А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. *Павлова О., Зубов А.* Реальность падшести и парадигма совершенства // Совершенный человек. Теология и философия образа / сост. и отв. ред. Ш.М. Шукуров. М., 1997. С. 173–212; *Скола А., Маренго Дж., Прадес Лопес Х.* Богословская антропология / пер. с итал. Ю. Ромашева. М., 2000. С. 52–56.

⁴ О понятии и структуре религиозной антропологии см.: *Кимелев Ю.А.* Философия религии: систематический очерк. М., 1998. С. 257–260.

⁵ См.: *Аринин Е.И., Тюрин Ю.Я.* Религиозная антропология: учеб. пособие для студентов специальности «Религиоведение»: в 2 ч. Ч. 1. Владимир, 2005; *Зенько Ю.М.* Основы христианской антропологии и пси-

кочязычных странах, понимают под антропологией вообще и религиоведческой антропологией в частности этнографию и этнологию. Эта точка зрения принята религиоведами и фиксируется термином «антропология религии» (anthropology of religion). В американском словаре дается следующее определение этой дисциплины: «Антропология религии — это исследовательское направление, занимающееся живым значением религиозных идей, опыта, институтов и формулирующее общие предположения касательно роли религии в человеческом существовании»⁶. В таком значении термин «антропология религии» вошел и в отечественные учебные пособия. В учебнике под ред. М.М. Шахнович указывается, что антропология религии входит в число пяти научных дисциплин, составляющих современное религиоведение⁷. Антропология религии и в таком смысле предполагает предельно широкую проблематику — вопросы о происхождении, т.е. сущности религии, ее основаниях и строении; притязает на целостное и наиболее обоснованное понимание религии. Луи Венсан Тома, известный французский социолог и этнограф, изложил результаты своих исследований в монографии «Антропология смерти», в которой этнографические материалы, социологические и психологические разработки использованы для прояснения ключевой религиоведческой и философской проблемы⁸.

Философская антропология одновременно предстает как философия религии⁹, теория религии и религиозной антропологии¹⁰. При всех дифференциациях антропологии неистребимо в религиозной и философской мысли стремление к инте-

хологии. СПб., 2007; *Лоргус А., свящ.* Православная антропология. М., 2002; *Никонов К.И.* Религиозная антропология: христианское учение о человеке... С. 405–466, 488–564; *Он же.* Антропология религиозная. Антропология теологическая // Энциклопедический словарь (Религиоведение). М., 2006. *Он же.* Антропология религиозная. Танатология религиозная. Теомония человека // Философско-энциклопедический словарь (Человек). М., 2000; *Он же.* Критика антропологического обоснования религии; *Он же.* Современная христианская антропология (Опыт философского критического анализа); *Он же.* Die religiöse Anthropologie... S. 324–60; *Позов А.* Основы древнецерковной антропологии: в 2 т. СПб., 2008; *Скола А., Маренго Дж., Прадес Лопес Х.* Богословская антропология; *Смирнов С.А.* Религиозная антропология // Человек. 2004. № 2. *Филарет (Вахромеев), митр. Минский и Слуцкий.* Вступительное слово на конференции «Учение Церкви о человеке» (Москва, ноябрь 2001 г.) // *Филарет (Вахромеев), митр. Минский и Слуцкий.* Богословие добрососедства. К., 2002; *Хоружий С.С.* Антропология христианская // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. М., 2000–2001; *Чуковенков Ю.А.* Формирование христианского человековедения (религиоведческий анализ). М., 2002; *Anthropologie religieuse: L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des Religions* / hrsg. C.J. Bleeker. Lei, 1955; *Man, Culture and Religion. Studies in Religious Anthropology.* Rome, 1970; *Sanna I.* L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità. Brescia, 2001. *Waldenfels H.* Begegnung der Religionen. Theologische Versuche 1. Bonn, 1990.

⁶ Anthropology of religion // The Harper Collins Dictionary of Religion / gen. ed. J.Z. Smith, as. ed. W. Scott Green with the American Academy of Religion. San Francisco, 1995. P. 891.

⁷ См.: Религиоведение / под ред. М.М. Шахнович. СПб., 2009. С. 13.

⁸ См.: *Thomas L.-V.* Anthropologie de la mort. P., 1975. Также см.: *Caillois R.* L'Homme et le sacré. 2-е éd. P., 1950; *Dupront A.* Anthropologie religieuse // Faire de l'histoire / dir. J. Le Goff, P. Nora. T. II. P., 1974. P. 105–136; *Das Menschenbild in den Religionen — Religionsphänomenologische Texte* / hrsg. G. Lanczkowski und H. Schmogro. Verlag, 1979.

⁹ См.: *Шохин В.К.* Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: альманах. М., 2007. С. 15–88; *Он же.* «Философия религии»: становление авторефлексии // Философия религии: альманах 2008–2009 / отв. ред. В.К. Шохин. М., 2010. С. 16–38. См. также: *Шеффлер Р.* Понимать религии — оценивать религии // Там же. С. 39–62.

¹⁰ См.: *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М., 1998.

гральной антропологии¹¹, побуждаемое еще и тем, что каждая специализировавшаяся ее ветвь являет философские притязания.

В такой перспективе религиозная антропология содержит в себе как представления о человеке, выражающие его отношение к высшим силам и существам, так и концептуализацию, исследование религиозного самопонимания человека. Религиозная антропология как теория и история религиозных учений о человеке — это философия, изучающая с помощью сравнительного анализа самопонимание человека в истории мировых религий, дискуссии философской и теологической антропологии. Тем самым она входит в состав философии религии, теоретического религиоведения. Философское религиоведение* исследует религиозные представления и учения о человеке, антропологические предпосылки религии.

Религиоведческая проблематика в философской антропологии и компаративистике

После Первой мировой войны появились антропологические проекты Макса Шелера, Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена. В 1927 г. М. Шелер (1874–1928) выступил с докладом «Особое положение человека», а в 1928 г. издал книгу «Положение человека в космосе»¹². В том же году вышла и работа Х. Плеснера (1892–1985) «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию»¹³. В 1940 г. был опубликован труд Арнольда Гелена (1904–1976) «Человек. Его природа и его положение в мире». Эти работы заложили основы особого направления в современной философии — философской антропологии. В специальном смысле этого термина философская антропология представляет собой течение в философии XX в., частный случай антропологической философии, т.е. философии, основывающейся на антропологическом принципе.

Центральной для антропологии проблемой, согласно М. Шелеру¹⁴, является «особое положение человека» «во всем строении биопсихического мира»¹⁵. Для Шелера это положение человека определяется духом: «Человек как духовное существо

¹¹ См.: Борзенков В.Г., Юдин Б.Г. Человек как объект комплексного междисциплинарного исследования. Методологические аспекты // Человек. 2003. № 6. С. 59, 62–63.

* Предмет и структура дисциплины аналогичны трактовке религиозной антропологии в ее соотношении с философской антропологией и философией религии, например, в монографии Ю.А. Кимелева «Философия религии: систематический очерк» (М., 1998), особенно в главе 9 («Общие характеристики философско-религиозной антропологии»), § 1 («Философско-религиозная антропология в контексте теоретического антропологического знания»). См. также: Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор; Он же. Региональные антропологии; Он же. Религиозная антропология.

¹² Шелер М. Положение человека в космосе / пер. А.Ф. Филиппова // Шелер М. Избр. произв. / пер. с нем., под ред. А.В. Денежкина. М., 1994. См. также: Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Там же.

¹³ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А. Гаджикурбанова. М., 2004. См. также: Проблема человека в западной философии. С. 96–151.

¹⁴ См.: Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. С. 272–284.

¹⁵ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1974. S. 11.

есть существо, превосходящее мир и само себя как живое существо»¹⁶. Сущность духа Шелер понимает как его отделенность от давления биологического, зависимости от жизни. Духоносное существо более не связано инстинктами, оно не оказывается, подобно животному, в своей среде, но оно способно возвыситься среду до предметности, дистанцируясь от нее. Специфически человеческое — это определимость человеческого познания и действия бытием самих вещей, безотносительно к тому, имеют ли они биологическое значение или нет. Таким образом, у человека есть «мир», он «мирооткрыт» (*weltoffen*). Человек может опредмечивать самого себя, у него есть самосознание, и это самоопредмечивание (*Sich-selbst-Vergegenständlichen*), дистанцирование-к-себе-самому делает его способным к тому, чтобы сказать «нет» и самому себе, и жизненным явлениям в себе самом, подавлять свои собственные побуждения и стремления, что означает свободу изнутри вовне и делает человека моральным существом.

А. Гелен обращает внимание на то, что Шелер интерпретирует человека не в сравнении с Богом или в отношении к Нему, но ставит вопрос о сущностном отличии человека от животного¹⁷. Делая это, Шелер вводит вновь в вопрос о человеке биологическую проблему, которую привыкли оставлять зоологам или медикам в качестве так называемой физической антропологии¹⁸.

В то же время Шелер указывает на «строгую сущностную необходимость связи», которая «существует между сознанием мира, самосознанием и формальным сознанием Бога у человека, причем Бог понимается здесь только как снабженное предикатом “священное” “бытие через себя”, которое, конечно, может получить самое разнообразное наполнение». По Шелеру, «эта сфера абсолютного бытия вообще, всё равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, столь же конститутивно принадлежит к сущности человека, как и его самосознание и сознание мира»¹⁹. Открытый миру человек «должен был как-то укоренить свой центр вне и по ту сторону мира»²⁰.

По мнению Гелена, Шелер только обострил давно известный дуализм, только теперь это стал дуализм не между телом и душой, а между духом с одной стороны, и одушевленным телом — с другой.

Согласно Х. Плеснеру²¹, человек выделяется своей способностью к самовыражению²², которая выявляет его «эксцентрическую позициональность»²³. Человек, ука-

¹⁶ Ibid. S. 44.

¹⁷ См.: *Gehlen A. Zur Geschichte der Anthropologie* (1957) // *Gehlen A. Anthropologische Forschung*. Reinbek bei Hamburg, 1961. S. 14, 7–25.

¹⁸ См. там же. S. 15.

¹⁹ Шелер М. Положение человека в космосе. С. 187–188.

²⁰ Там же. С. 189.

²¹ См.: *Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк*. С. 142–149.

²² См.: *Portmann A. Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde* // *Wesen und Wirklichkeit des Menschen* / *festschrift H. Plessner*. 1957. S. 40.

²³ См.: *Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию* / пер. А. Филиппова // *Проблема человека в западной философии*. С. 122–127.

зывает Плеснер, постоянно выходит за пределы любого своего конечного состояния, даже за границы собственного «я». В каждый последующий момент он становится другим. Обладая «я», человек двояким образом относится к своему существованию. Он одновременно и является физическим бытием, и имеет его. Эксцентричность человека, его пребывание в собственном теле, отделение себя от своего собственного тела, дистанция по отношению к миру и к самому себе выражается, по Плеснеру, в частности, в том, что человек знает, что он «имеет внешность», сознает собственную наготу, способен смеяться и плакать, нуждается в платье и украшениях. По мнению Плеснера, животные связаны окружающей средой, а человек открыт миру. Животное владеет своим телом, но оно «растворено» в нем, тождественно ему. Человек, напротив, пребывает в теле, как в футляре. «Там, где я, — пишет Плеснер, — не может быть ничего другого. Я в пункте нуль, из которого всё, и мое тело также, представляется как пребывающее ближе или дальше, но “там”. Благодаря этому переживанию своего пребывания здесь я переживаю мое тело как оболочку, а себя в нем — как вложенного в футляр»²⁴.

Натурфилософское рассмотрение человека соединяется Плеснером с историческим, а исторический мир исследуется путем «понимающей» герменевтики, исходящей из человека как «созидательного центра своего мира». В методологии Плеснера, соответственно полагаемым им основным антропологическим законам («естественной искусственности», «опосредованной непосредственности», «утопического местоположения»), любую область культуры, в том числе и религию, можно использовать в качестве средства познания человека, отправного пункта, из которого можно восходить к человеку, создавшему соответствующую сферу культуры, те или иные ее феномены. Человек, пишет Плеснер, пробуждается «к сознанию абсолютной случайности существования, а тем самым — к идее мироосновы, покоящегося в себе необходимого бытия, абсолютного, идеи бога, только у этого сознания нет непоколебимой достоверности»²⁵. Религия, по мнению Плеснера, дает человеку то, чего не могут дать ему природа и культура, — «последнее “это так”»: «Последнюю связь и включение, место его жизни и смерти, укрытость и примирение с судьбой, истолкование действительности, родину дарит лишь религия»²⁶. Отсюда Плеснер делает радикальное заключение: «Поэтому между ней и культурой существует абсолютная враждебность, несмотря на все исторические мирные договоры и редкие откровенные заверения, столь излюбленные, например, ныне. Кто хочет домой, на родину, в укрытие, должен принести себя в жертву вере. Но кто водится с духом, не возвращается»²⁷.

Арнольд Гелен²⁸ стремится «найти род ключевой темы, в которой проблема тела–души вообще бы не поднималась»²⁹. Чтобы устранить вместе с дуализмом также

²⁴ Plessner H. Der Mensch als Lebewesen // Philosophische Anthropologie heute / hrsg. von R. Rocek und O. Schatz. München, 1972. S. 56.

²⁵ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А. Гаджикурбанова. М., 2004. См. также: Проблема человека в западной философии. С. 147.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ См.: Гелен А. О систематике в антропологии / пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии. С. 152–201. См. также: Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. С. 149–156.

²⁹ Gehlen A. Zur Geschichte der Anthropologie. S. 17.

все метафизические вопросы, т.е. такие, на которые невозможно получить ответ, эта тема должна обсуждаться в пределах эмпирических наук. В качестве такого предположения предстает «действие», т.е. понимание человека как прежде всего действующего существа, причем «действие» в первом приближении должно обозначать усилия, направленные на изменение природы в целях человека»³⁰. При этом Гелен сохраняет два главных тезиса Шелера: исходный пункт сравнения человека с животным и учение об открытости миру (Weltoffenheit).

В противоположность шелеровской и плеснеровской иерархическим схемам живого, высшую ступень которого составляет человек, укорененный вне мира либо конститутивно беспочвенный, Гелен усматривает в том, что составляет специфику человека, не столько высший этап естественного развития, сколько его изъян, отклонение от него. Возвращаясь к Гердеру и обновленному им учению о *natura noverca* (природе-мачехе)³¹, Гелен говорит о человеке как о — по сравнению с уровнем развития новорожденного животного³² — неспециализированном, «недостаточном существе» (Mängelwesen). Это влечет за собой необходимость развития человеком «деятельности, направленной на изменение природы»³³, причем эта деятельность должна служить самосохранению человека. Человек, в противоположность животным, характеризуется биологическим отставанием: он существо, которое не могло бы жить в дикой природе и потому вынуждено восполнять эти свои недостатки путем построения искусственной природы, а именно культуры.

А. Гелен испытал влияние американского философа-прагматиста Джона Дьюи (1859–1952), профессора Колумбийского университета в Нью-Йорке, соединившего прагматизм с бихевиоризмом. Дьюи опубликовал в 1922 г. работу «Человеческая природа и поведение» («Human nature and conduct»), в которой полагает, что человек начинает мыслить под давлением необходимости преодолевать материальные трудности. Гелен также анализирует человеческое побуждение к действию и находит, что его недостаточность, слабая оснащенность инстинктами приводят к избытку побуждений, который нуждается в снижении посредством выбора, преднамеренного поведения. По Гелену, человеческая деятельность руководствуется принципом разрядки (Entlastung)³⁴, которая создает для человека возможность снизить свой риск в жизни. Компенсацию — создание эрзац-мира вместо отсутствующей среды обитания — человек осуществляет посредством институтов, в которых он стабилизирует себя и может преодолевать недостатки и опасности своей естественной оснащенности.

К числу ведущих институтов Гелен относит религию. В силу «мыслящей и истолковывающей интерпретации» человек «постигает данный ему мир как часть *не данного*». «Таким образом, — пишет Гелен, — он “проламывает” воспринимаемый

³⁰ Ibid.

³¹ См.: Geblen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin, 1940; 1974. S. 44.

³² См. там же. S. 33

³³ Geblen A. Anthropologische Forschung Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Reinbek bei Hamburg, 1961. S. 17.

³⁴ См.: Geblen A. Ur-Mensch und Spätkultur. Bonn, 1956. S. 62 ff.

мир и “интерполирует” всюду невоспринимаемое, будь то демоны, демокритовы атомы, боги или что-то еще»³⁵.

Философская антропология опирается не только на биологию, медицину (В. фон Вайцзеккер), психологию (В. Франкл³⁶), но и на этнологическую антропологию и культурологию. Этнология указывает на многообразие человеческих культур и следующее из этого разнообразие ценностных систем. Философским исследованием человека в связи с его ценностями и выражением их в деятельности занимался Эрнст Кассирер (1874–1945), для которого человек определяется своей способностью создавать символы, т.е. человек — это *animal symbolicum*³⁷.

Со второй половины XX в. культурантропология разрабатывается немецкими философами Михаэлем Ландманом (1913–1984) и Эрихом Ротхакером (1888–1965), ее проблематика и методы присутствуют в философии культуры, религиоведении, теологии. «Взгляд на человека, — пишет Ландман, — пробивается вольно или невольно во всем, что мы мыслим, делаем и производим... Все культурные сферы народа и эпохи содержат невысказанное и многообразно преломленное человеческое самопонимание, некую, как можно было бы сказать, “имплицитную антропологию” и обретают в ней одну из детерминант своего действующего строения»³⁸. По мнению М. Ландмана, «каждая философия может быть переписана в антропологию»³⁹. Культурантропология, провозглашаемая Ландманом «антропологией будущего»⁴⁰, пытается избежать недостатков биологически ориентированной антропологии. Ландман согласен с тем, что не следует искусственно изолировать человека от его естественного жизненного мира. «Но его жизненный мир, — настаивает он, — это его культура»⁴¹. По формулировке Ландмана, человек — это не только создание, но и «творец культуры»⁴², так как его «неспециализированность» означает недетерминированность, он свободен и «сам может определять свои способы поведения»⁴³.

Человеческое стремление к самопознанию ставит вопрос о сущности человека и сущности культуры, а философские ответы на этот вопрос предстают самовыражением культуры каждого народа и человеческой культуры в целом. Вопрос о сущности человека может быть расширен, по мнению маститого католического богослова, профессора христианского мировоззрения и философии религии Мюнхенского

³⁵ Гелен А. О систематике в антропологии. С. 172.

³⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

³⁷ См.: Cassirer E. An essay on Man. New Haven; L., 1944. P. 26; *Idem*. Was ist der Mensch? 1960, S. 40; Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры: Что такое человек? // Проблема человека в западной философии. С. 3–30, особенно 28–30. См. также: Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998; *Он же*. Философия символических форм: в 3 т. М.; СПб., 2002.

³⁸ Landmann M. De Homine: Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg; München, 1962. S. 11.

³⁹ Ibid. S. 12.

⁴⁰ Landmann M. Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. Berlin, 1955. S. 222.

⁴¹ Ibid. S. 223.

⁴² См.: Landmann M. Creatura creatrix. Ursprünge und Zielsetzungen der philosophischen Anthropologie. Berlin, 1960.

⁴³ Landmann M. Philosophische Anthropologie... S. 223.

университета Евгения Бизера (род. 1918), вплоть до тезиса о том, что «вся культура во всем многообразии своих самовыражений должна рассматриваться как единая и единственная экспликация основного антропологического вопроса». В созданной им культуре человек созерцает самого себя и «обретает данный в конечном счете им самим ответ на вопрос, который он столь же ставит, сколь им и является»⁴⁴.

Проблемой отмеченного здесь герменевтического круга и связи культурологии с философской антропологией занимались многие мыслители, в том числе Хельмут Плеснер, предложивший свои антропологические законы. Отто Фридрих Больнов (1903–1991) сформулировал на их основе четыре методических принципа философской антропологии: антропологической редукции, органа, антропологической интерпретации и открытого вопроса⁴⁵. Эти методические принципы используются не только в философской, но также и в теологической антропологии, ими руководствуются и в религиоведческих исследованиях антропологии, и в философско-антропологическом осмыслении феноменов религиозной культуры.

Типологический метод, примененный М. Ландманом в его культурологической антропологии, представляет собой попытку теоретического построения, в котором природа человека и его историческое развитие соотносятся с идеальными типами ценностных ориентаций. Историко-культурная изменчивость сущности человека предстает в культурантропологии вариациями природы человека — деятельности, рассматриваемой как прафеномен человеческого мира. Культурантропология показала, что эволюция представлений о божестве связана с развитием самого человека, с эволюцией его представлений о самом себе. «То, как человек видит богов, — подчеркивает Ландман, — зависит от того, как он видит самого себя». Предложенная этими мыслителями методология культурантропологии используется религиоведами и религиозными философами. Влияние этого направления философии существенно усилило интерес теологов к антропологии, стремление обосновать границы и специфику богословского учения о человеке.

Немецкий исследователь Райнер Дёберт рассматривает самопонимание человека как постепенное возрастание пространства свободы субъекта и общества. В книге «Системная теория и развитие религиозных систем истолкования»⁴⁶ он указывает на такое становление, выразившееся в переходе от представлений, свидетельствовавших о первоначальной зависимости человека от природы и сближавших его с мифологическими существами, ко всё менее мифологизированному сознанию, к утверждению самостоятельности человека. «...Прежде всего, следовало бы сказать, — пишет Дёберт, — что в общем ходе развития религиозного сознания манифестируется процесс рефлексии, в котором человечество во всё возрастающей мере добивается ясного осознания своей собственной сущности и освобождается от представляющегося

⁴⁴ Biser E. Mensch // Lexikon der Religionen. Pänomene — Geschichte — Ideen. 3 Aufl. Herder; Freiburg; Basel; Wien, 1996. S. 405.

⁴⁵ См.: Bollnow O.F. Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien // Philosophische Anthropologie heute. München, 1972. S. 19–36.

⁴⁶ Döbert R. Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Frankfurt a. M., 1973.

естественным бременем господствующих ценностных систем»⁴⁷. В последовательном переходе от магии через почитание духов, через пропициальный культ богов к поиску истинной веры, в изменениях систем вероучения, всё более выражающих требование преобразовать общество, Дёберт находит «тенденцию к возрастанию автономии человека и его ответственности за самого себя»⁴⁸. По мнению Дёберта, представление о богах как спонтанных, самопроизвольно действующих существах являет собой интеллектуальное средство, с помощью которого человек впервые развивает понятие своей собственной автономии, чтобы затем суметь отказаться от богов. Требование исторического анализа религиозных представлений об отношении человека к божеству Дёберт основывает на восходящей к идеалам Просвещения концепции становления человека как автономного общественного субъекта, эмансипирующегося от гетерономных ценностных систем. Примечательно, что такая секулярная, по сути своей иррелигиозная методология сочувственно рассматривалась и теологами, обсуждавшими проблему общественной роли религии⁴⁹.

Продуктивным теоретическим методом религиоведения является сравнительное философско-историческое исследование религиозных представлений и учений о человеке, выявление их антропологических предпосылок. На сравнительном подходе к человеку и религиозным учениям о нем настаивают последователи различных направлений философии, от позитивистов до неиндуистов и христиан. Компаративная философия, в том числе сравнительное исследование религиозных учений о человеке, развивалась российским востоковедом Ф.И. Щербатским⁵⁰ и французским философом Полем Массоном-Урселем (*Masson-Oursel P. La philosophie comparée*, 1923)⁵¹. Сравнительными религиоведческими исследованиями антропологии занимались такие известные философы и теологи, как Рудольф Отто (1869–1937)⁵², Макс Шелер (1874–1928)⁵³, Герардус ван дер Леув (1890–1950)⁵⁴, Фридрих Хайлер

⁴⁷ Ibid. S. 140.

⁴⁸ Ibid. S. 144.

⁴⁹ См.: Religionsgespräche: Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion. Darmstadt, 1975. S. 79–80.

⁵⁰ См.: Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.

⁵¹ См.: *Masson-Oursel P. La Philosophie comparée*. P., 1923. См. также: Корнеев М.Я. У истоков концептуализации сравнительной философии: Поль Массон-Урсель // История философии, культура и мировоззрение: к 60-летию профессора А.С. Колесникова. СПб. С. 77–84; Сравнительная философия. М., 2000; Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008; Алиева Ч.Э. Проблема концептуализации сравнительной философии: история, теория и методология философской компаративистики. СПб., 2004; Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток–Запад: уч. пособие. СПб., 2004; Петякишева Н.И. Философская компаративистика (материалы к спецкурсу). М., 1998.

⁵² См.: Otto R. Naturalistische und religiöse Weltansicht. Tübingen, 1904; *Idem*. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917; München, 1963; *Otto P.* Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб., 2008; *Otto R.* West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha, 1926; *Idem*. Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum/ Gotha, 1930.

⁵³ См.: Шелер М. Избр. произв. / пер. с нем., под ред. А.В. Денежкина. М., 1994; *Scheler M.* Vom Umsturz der Werte. Lpz., 1919; *Idem*. Vom Ewigen im Menschen. Lpz., 1921; Bern, 1954; *Idem*. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle, 1921; *Idem*. Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, 1923; *Idem*. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928; München, 1947; *Idem*. Tod und Fortleben // *Idem*. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. I. Bern, 1947.

⁵⁴ См.: *Leeuw G. van der*. Phänomenologie der Religion. 3 Aufl. Tübingen, 1970.

(1892–1967)⁵⁵, Сэмьюэл Брэндон (1907–1971)⁵⁶, Ниниан С্মарт (1927–2001)⁵⁷, Мирча Элиаде (1907–1986)⁵⁸, Питер Бергер (род. 1929)⁵⁹. Карл Кереньи (1897–1973)⁶⁰ усматривает задачу исследования религиозных представлений о человеке в том, чтобы вскрывать истинное и типическое антропологическое содержание мифов, вероучительных доктрин.

Клаас Юко Блеекер (1899–1983), нидерландский историк религии, в статье «Концепция человека в феноменологии религии» указывает на фундаментальное различие между философской феноменологией и феноменологией религии. «Философия религии, — пишет он, — стремится формулировать сущность религии в кратких, емких определениях. Феноменология религии старается уразуметь сущность больших или меньших комплексов религиозных феноменов». Блеекер дистанцируется от распространенного тезиса, что философская или этнографическая антропология способна стать базисной наукой в исследовании религии, и полагает, что антропология имеет только относительное значение для исследования феноменологии религии. В то же время религию, по мнению Блеекера, невозможно понять только из эмпирического бытия человека. Объектом феноменологии религии является не понимание верующего человека как антропологического феномена, но раскрытие более глубокого проникновения в концепцию святого, того, что может столь сильно ошеломить людей и преобразовать их антропологическую природу. Феноменология религии упорядочивает концепции человека, представленные в различных религиях, выявляет скрытые в них проблемы и пытается проследить

⁵⁵ См.: *Heiler F.* Das Gebet. 1918; *Idem.* Christlicher Glaube und indisches Geistesleben, 1926; *Idem.* Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung. München, 1950; *Idem.* Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, 1961; *Idem.* Die Religionen der Menschheit. Neu herausgegeben von Kurt Goldammer. Frankfurt a. M.; Wien, 1991.

⁵⁶ См.: *Brandon S.G.F.* Man and his Destiny in the Great Religions. Manchester, 1962.

⁵⁷ См.: *Smart N.* Reason and Faith. L., 1959; *Idem.* The phenomenon of religion. L., 1973; *Idem.* The religious experience of mankind. Glasgow, 1978; *Idem.* Worldviews: Cross-cultural Exploration of Human Beliefs. N.Y., 1981; *Idem.* The scientific study of religion in its plurality // Contemporary approaches to the study of religion / ed. F. Whaling. Vol. 1. Berlin, 1984. P. 365–378; *Смарт Н.* Исследование религии и образование; *Он же.* Новый взгляд на религиоведение: Ланкастерская идея; *Он же.* После Элиаде: будущее теории религии (переводы с англ. К.А. Колкуновой); *Колкунова К.А.* Ниниан С্মарт и современное религиоведение // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4. С. 143–151, 152–154, 155–163, 137–142.

⁵⁸ См.: *Eliade M.* The Myth of the Eternal Return, L., 1955; *Idem.* Myth and Reality N.Y., 1963; *Idem.* Shamanisme. Archaic Techniques of Extasy. L., 1964; *Idem.* Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions. Chicago, 1976; *Idem.* Histoire des croyances et des idees religieuses: De l'age de la pierre aux misteres d'Eleusis. P., 1978; *Элиаде М.* Космос и история: избр. работы. М., 1987; *Он же.* Священное и история. М., 1994; *Он же.* Аспекты мифа. М., 1995; *Он же.* Шаманизм и архаические техники экстаза. К., 1997; *Он же.* Избранные сочинения: Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999; *Он же.* Йога: свобода и бессмертие. К., 2000; *Он же.* История веры и религиозных идей. Т. 1–3. М., 2001–2002.

⁵⁹ См.: *Berger P. (and Lucmann Th.).* The social construction of reality. N.Y., 1966; *Idem.* The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. N.Y., 1967; *Idem.* A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. N.Y., 1969; *Idem.* The Homeless Mind: Modernisation and Consciousness. N.Y., 1973; *Idem.* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt, 1973; *Idem.* The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. N.Y., 1979.

⁶⁰ См.: *Kerényi K.* Die anthropologische Aussage des Mythos // Philosophische Anthropologie. Bd. I. München, 1975. S. 316–341.

религиозный смысл этих концепций. Религиозная антропология, по мнению мыслителя, является частью системы, в которой собираются и классифицируются религиозные феномены.

Схема, посредством которой, по Блеекеру, упорядочивается этот многообразный и хаотический материал, трехчастная. Каждая религия стоит на трех устоях. Это 1) идея святого, божества, богов; 2) концепция человека; 3) действия, которые человек должен совершить, индивидуально или коллективно, чтобы осуществить свою веру в делах и в контексте религиозного понимания жизни и мира, его развития и будущего, во многих случаях в эсхатологической перспективе. Эти действия принадлежат к культу и к личному освящению. Первостепенное значение в религиозной антропологии, согласно Блеекеру, имеет идея Бога. Характер концепции Бога определяет специфику антропологии, которая с этой идеей соединена. Феноменологический анализ религиозной антропологии должен прояснить, как рассматривается человек в свете определенной идеи божества⁶¹.

Показательным является проект *компаративной философии*, основывающейся на антропологическом подходе, предложенный известными индийскими учеными Сарвапалли Радхакришнаном и Пуллой Тирупати Раджу. Методология и результаты данного проекта изложены в подготовленной под их руководством группой философов и теологов, принадлежащих к разным религиям и философским направлениям, включая марксизм, книге «Понятие человека. Исследование по компаративной философии»⁶².

Сарвапалли Радхакришнан (1888–1975) в своих работах «Индийская философия» (пер на рус., т. 1–2, 1956–1957), «Восток и Запад в религии»⁶³, «Философия Упанишад»⁶⁴, «Восточные религии и западная мысль»⁶⁵ отождествляет «вечную философию», основанную на внутреннем опыте воссоединения с первоосновой бытия, с «духовной религией» как видением этой первоосновы. Пулла Тирупати Раджу (1904–1992)⁶⁶, профессор Раджастанского университета (Индия), был близок к Радхакришнану и написал исследование о его творчестве⁶⁷, но основывается он

⁶¹ См.: *Bleeker C.J.* The Conception of Man in the Phenomenology of Religion // *Man, Culture and Religion*. Rome, 1979. P. 13–38. См. также: *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions* / eds. C.J. Bleeker, G. Widengren. Vol 1, 2. Leiden, 1969–1971.

⁶² The concept of man: A study in comparative philosophy / ed. by S. Radhakrishnan and P.T. Raju. L., 1960; 2-d ed. — L., 1966.

⁶³ East and west in religion. L., 1933.

⁶⁴ The philosophy of the Upanishads. L., 1935.

⁶⁵ Eastern religions and western thought. L., 1955.

⁶⁶ См.: *Алиева Ч.Э.* Антропологический поворот в сравнительной философии П.Т. Раджу // *Алиева Ч.Э.* Проблема концептуализации сравнительной философии: история, теория и методология философской компаративистики. СПб., 2004. С. 80–85; *Колесников А.С.* Компаративистские идеи П.Т. Раджу // *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток–Запад: уч. пособие. СПб., 2004. С. 105–121; *Романова И.К.* Философия «вечной религии» Сарвапалли Радхакришнана и абсолютный идеализм П.Т. Раджу // *История современной зарубежной философии: компаративистский подход*. СПб., 1997. С. 282–286.

⁶⁷ См.: *Raju P.T.* The Idealism of Sir S. Radhakrishnan. Calc., 1940; *Idem.* Introduction to Comparative Philosophy. Lincoln, 1962.

не только на веданте, но и на мимансе, которую считает «философией жизненной активности»⁶⁸.

Следует принять во внимание то, что панентеистическая философия предрасположена к религиозному экуменизму и синкретизму. Радхакришнан (в «Предварительных замечаниях»)⁶⁹ и Раджу (в предисловии и послесловии ко второму изданию упомянутого коллективного труда)⁷⁰ признают, что истина «духовной религии» в какой-то мере содержится во всех вероисповедных традициях и философских учениях, но никто из мыслителей не может претендовать на всецелое обладание истиной, безошибочное ее выражение, «ни одна из традиций не содержит всей истины»⁷¹. Философия означает поиск истины, подразумевающий преодоление распространенного еще догматизма, когда «некоторая религия или философия избирается образцом, содержащим высшую истину, другие же изучаются и оцениваются как приближающиеся к ней или удаляющиеся от нее». Конфессионализм неприемлем в компаративной философии, так как «это ущемляло бы чувства последователей других религий»⁷². Всякое сравнение нуждается в своем основании, критерии, предполагает поиск меры. Важным требованием к компаративной философии является наличие «общего знаменателя», от которого зависит, в каких терминах определяется ценность сравниваемых традиций.

Раджу справедливо полагает, что в XX в. проблема человека, самопознания, смысла жизни, изначально занимавшая философскую мысль, приобретает чрезвычайное значение. «В настоящую эпоху, когда религия, философия и сама человеческая жизнь оказываются в опасности, — пишет он, — настало время для каждого из нас осмыслить то, что мы признаем своей собственной философией, тем более выяснить, в чем наша сила, найти слабые места и соединить сильные моменты всех традиций»⁷³. Главную задачу компаративной философии, рассматривающей любую традицию в свете других и таким путем выясняющей истину, содержащуюся в каждой, Раджу усматривает в том, чтобы всем стали доступными ценности других, чтобы каждая традиция могла развиваться, включая всё ценное⁷⁴. В основе такой философии заключена, как видим, идея человеческого общения и сотрудничества, обмена знаниями. Методология сравнительной философии, согласно Раджу, призвана ясно осознать свой антропологический базис, так как ценности любой традиции могут быть оценены только в отнесении к человеку.

Воспроизводя древнейший постулат антропологической философии со времен Протагора, Раджу настаивает на том, что основой и мерой в сравнении различных философских и религиозных традиций, их «общим знаменателем» должен быть

⁶⁸ The concept of man. P. 12. См. также: *Raji R.T.* Introduction to comparative philosophy; *Корнеев М.Я.* Раджу П.Т. Понятие человека в сравнительной философии: введение // *Позиции современной философии*. Вып. 1: Новые образы философии XX века. СПб., 1999. С. 77–89.

⁶⁹ The concept of man. P. 23–27.

⁷⁰ Ibid. P. 9–21, 536–539.

⁷¹ Ibid. P. 14.

⁷² Ibid. P. 11.

⁷³ Ibid. P. 13.

⁷⁴ Ibid. P. 38.

человек, притом не догматические утверждения о человеке, скрепляющие исключительность и обособленность отдельной традиции, но «жизнь и благосостояние человека как индивида, общества и человечества»⁷⁵. «Человек, — пишет Раджу, — становится общим знаменателем компаративной философии... не как материальное тело, но как живое, действующее, целеустремленное, самосознательное материальное тело. Содержание концепции такого существа, включая всё, что такая концепция имплицитно или предполагает, становится центром философии и, следовательно, компаративной философии»⁷⁶. Критерием сравнения философских учений, согласно Раджу, «должно быть следующее: приложимы ли они к жизни человека и к миру, в котором он живет и действует»⁷⁷.

Компаративная философия призвана искать «главную идею концепций человека, которые влияют на судьбы современного мира»⁷⁸. Каждый человек осознает самого себя в отношениях и взаимодействии с другими людьми. Прояснить свое самопонимание, понять, что человек каждой традиции мыслит сам о себе, можно только размышляя о том, что мыслили люди других культур о человеке и его судьбе. И лишь посредством такого размышления и саморефлексии можно выяснить, как следует понимать человека и его судьбу. «События и ситуация нашей эпохи, — пишет Радхакришнан, — заставляют нас основываться на идее разумности человека, без которой не может быть сотрудничества, поиска компромисса, взаимоприемлемых решений, но также и на идее склонности человека ошибаться как постоянного фактора в человеческих делах»⁷⁹. Цель компаративной философии Раджу усматривает в «обогащении концепции человека». Речь в ней идет не столько о создании нового определения человека или нового его понимания, сколько о том, чтобы «раскрыть содержание концепции человека», «обрести понимание полноты природы человека, понять его природу в свете важных мировых традиций» и таким образом найти «базис для компаративной философии»⁸⁰. Сравнительная философия призвана выделить в религиозных и философских взглядах на человека те ценности, которые следует развивать. По мнению Раджу, нужно соединить достижения разных антропологических традиций, всего признаваемого ценным на основе гуманистического критерия. Общими для всех религиозных вероучений Радхакришнан считает «базисные принципы достоинства и свободы индивида»⁸¹.

Что касается критики других религий и философских систем, то она может иметь только подчиненное значение и основываться на общечеловеческих гуманистических критериях. Раджу подчеркивает, что компаративная философия человека и религиоведение имеют смысл только тогда, когда ставят своей целью развитие более богатых понятий и ведут к более глубокому пониманию человека и религии. Так было и в прошлом в тех случаях, когда критика была плодотворной и преследовала

⁷⁵ Ibid. P. 16.

⁷⁶ Ibid. P. 19.

⁷⁷ Ibid. P. 36.

⁷⁸ Ibid. P. 14.

⁷⁹ Ibid. P. 24.

⁸⁰ Ibid. P. 11.

⁸¹ Ibid. P. 23.

гуманистические цели, основывалась на размышлениях о человеческой жизни. «Когда христианские миссионеры, — замечает Раджу, — критиковали ислам и индуизм за их учение о женщине, то апеллировали к человеческим ценностям»⁸². Теперь, признает Раджу, и сама религия подвергается обоснованной критике с гуманистических позиций. В этом суждении он опирается и на мнение Радхакришнана, писавшего в работе «Открытие веры»: «Гуманизм — это законный протест против тех форм религии, которые разделяют мирское и священное, время и вечность и разывают единство души и тела... Каждая религия должна иметь достаточно уважения к достоинству человека и правам человеческой личности»⁸³.

Отмечая, что «проблемами компаративной философии являются не только те, которые порождены столкновением культурных и философских традиций, но также и те, которые рождены конфликтом науки и научного мышления, с одной стороны, и великими философскими и религиозными традициями — с другой»⁸⁴, Раджу предупреждает против редуccionизма, настаивает на том, что и «концепции науки нуждаются в переоценке в терминах человека и его жизненных идеалов»⁸⁵. Чисто религиозный взгляд на мир, замечает Раджу, склонен игнорировать нерелигиозные ценности и потому «также является формой редуccionизма»⁸⁶. Поэтому ни одно из мировоззрений не может быть признано в качестве полностью удовлетворительного. Успешным не может быть никакой голый критицизм, критерием успешной критики может быть только человек и его жизнь⁸⁷.

В качестве религии в антропологической компаративистике Радхакришнана и Раджу понимается и марксизм. «Марксизм, — пишет С. Радхакришнан, — тоже может рассматриваться как религия, которая хоть и отрицает Бога, делает это именно потому, что верит в потенциальное достоинство человека»⁸⁸. Индийский философ обращает внимание на древность такого подхода в истории религий: «Джайнские мыслители тоже верили, что человек может достичь божественности, а Бог — это только высшая, благороднейшая и полнейшая манифестация всех тех сил, что скрыты в душе человека»⁸⁹.

Возглавленный Радхакришнаном и Раджу коллективный труд призван представить концепции человека в разных религиозных и философских традициях в надежде на то, что в результате может быть достигнута более всесторонняя идея человека, чем данная в каждой из традиций, и что в свете этой идеи может быть найдено разрешение современных проблем⁹⁰. Так, полагает Раджу, может быть обретена «новая философия» как «идеал, модель и норма», универсальное учение, выражающее существо религии как жизненного пути и философии как размышления о нем. Если различ-

⁸² Ibidem.

⁸³ S. Radhakrishnan. The Recovery of Faith. L., 1956. P. 49.

⁸⁴ The concept of man. P. 33.

⁸⁵ Ibid. P. 34.

⁸⁶ Ibid. P. 39.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibid. P. 23.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibid. P. 34.

ные религии, традиции, философские системы и взгляды оцениваются в терминах некоторой идеальной философии, которая либо подсознательно предполагается, либо сознательно выстраивается, то сам этот идеал должен оцениваться в терминах его приложимости ко всей жизни человека⁹¹. Такое учение Раджу считает близким индуистическим веданте и мимансе. «Религия для народа Индии, — пишет он, — это путь жизни, а философия есть размышление об этом жизненном пути, сколь бы ни была она доказательной и академичной»⁹². Стремление к сохранению человеческой жизни и обеспечению благосостояния для всякого человека составляют существо гуманизма, с которым Раджу отождествляет идеал философской антропологии, общую сферу интересов всех учений о человеке, точку сближения философских концепций и оценки их вклада в сокровищницу мировой мысли. По мнению Раджу, компаративная философия религии соответствует гуманистической философской антропологии, гуманизм, философская антропология и поиски общего знаменателя для сравнения и оценки философий и религий Востока и Запада взаимно предполагают друг друга⁹³.

Апологетические и критические аспекты в современной философско-теологической антропологии

Общественные потрясения начала XX в. побудили значительную часть теологов к защите традиционных воззрений на человека. С такими концепциями в католицизме выступили неомисты, в протестантизме — представители различных фундаменталистских течений, в православии — богословы, подчеркивающие необходимость святоотеческого подхода. В православной антропологии, как греческой, так и российской, первые попытки систематизации учения отцов церкви были сделаны только в XIX в. В католицизме также лишь в XIX в. «словосочетание “богословская, или сверхприродная”⁹⁴, антропология» начинает обозначать систематическое собрание богословских утверждений о человеке»⁹⁵. Появляются «компендиумы, относящиеся к литературному жанру учебных пособий», «учебник, специально посвященный антропологии и объединяющий в своем составе разнообразную проблематику, которая в более ранней традиции, прежде всего в святоотеческих и схоластических трудах, рассматривалась в совершенно разных контекстах»⁹⁶. Во второй половине XIX в. создается «трактат под названием “De Deo creante et elevante”⁹⁷», в котором был собран значительный материал, относящийся к человеку, рассеянный прежде в разных богословских произведениях»⁹⁷.

⁹¹ Ibid. P. 19–20.

⁹² Ibid. P. 36.

⁹³ Ibid. P. 11.

⁹⁴ См.: *Pusinieri G.* Introduzione a A. Rosmini: *Antropologia soprannaturale* (Edizione Nazionale delle Opere 27), Roma; Milano, 1959.

⁹⁵ *Скола А., Маренго Дж., Прадес Лонес Х.* Богословская антропология. С. 16.

⁹⁶ Там же. С. 17.

⁹⁷ «О творящем и возвышающем Боге». — см.: *Flick M.* La struttura del trattato «De Deo creante et elevante» // *Gregorianum*, 36. 1955. P. 284–290.

⁹⁷ *Скола А., Маренго Дж., Прадес Лонес Х.* Богословская антропология. С. 18.

Большинство богословов, обновляя отдельные аспекты христианского понимания человека, используя некоторые положения современной философии, оставили в неприкосновенности догматические определения человека — выстраивали «антропологию сверху». Однако значительные группы теологов на Западе встали на путь существенного пересмотра учения о человеке, обратились к построению «антропологии снизу или изнутри». Начиная с 20-х годов XX столетия ряд теологов ставят вопрос об оформлении богословской антропологии в качестве самостоятельной дисциплины со своим специфическим предметом и ролью в системе теологии⁹⁸.

После Первой мировой войны как реакция на крушение оптимизма либерально-протестантского учения о человеке складывается «теология кризиса», или диалектическая теология⁹⁹. Ее основатель Карл Барт (1886–1968), швейцарский реформатский священник, выступил против антропологизации богословия и призвал вернуться к ортодоксии Лютера и Кальвина. Заложив фундамент неоортодоксии в «Послании к Римлянам» (1919; 2-е изд., перераб. — 1922; признается наиболее сильным выражением диалектической теологии), он возводит ее здание в «Церковной догматике» (1932–1965)¹⁰⁰.

Учение Барта является критикой всякой философской антропологии, как натуралистической, так и идеалистической. Все подобные воззрения на сущность человека, отмечал Барт, «имеют между собой то общее, что человек... рассматривается в самозамкнутости своего существа, существующего в себе, посредством себя и для себя, как субъект, являющийся объектом для самого себя, прозрачным и принципиально доступным самому себе»¹⁰¹. Барт находил преимущество экзистенциализма в том, что феноменологический анализ выявляет экзистенцию человека, человеческий прафеномен в его специфике, в его фундаментальной открытости, в акте отношения к Иному, во встрече с этим Иным¹⁰². Однако и в религиозном экзистенциализме К. Ясперса, по мнению Барта, человеческая субъективность трактуется из самой себя. Барт стремился привлечь экзистенциально-феноменологический подход для того, чтобы в диалектической теологии подвести к мысли о Божественном Откровении, взрывающем все автономные человеческие самоопределения. Антропология, по его мнению, тождественна христологии и хамартиологии. «Богословская антропология, — писал Барт, — может состоять только в указании на открытое в Иисусе Христе истинное состояние человека и на имеющее сейчас силу состояние извращенности...»¹⁰³. Человека Барт понимал как партнера Бога (это отношение вытекает из самого факта творения), далее рассматривал его как индивида в обществе, как

⁹⁸ Подробнее о соотношении философской и теологической антропологии, антропологии богословской и философско-теологической см.: *Кимелев Ю.А.* Философия религии: систематический очерк. С. 256–269.

⁹⁹ См.: *Гараджа В.И.* Протестантская концепция человека // *Буржуазная философская антропология XX века.* М., 1986.

¹⁰⁰ См.: *Барт К.* Христианин в обществе: Познаваемость Бога // *Путь.* 1992. № 1; См. также: *Лёзов С.В.* Христианство и политическая позиция: Карл Барт // Там же.

¹⁰¹ *Barth K.* Phänomene des Menschlichen (Zu Karl Jaspers Anthropologie) // *Karl Jaspers in der Diskussion.* München, 1973. S. 319.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. Bd. I. 1. München, 1932. S. 134–135.

целостное существо (единство души и тела), как существо, конечное во времени. В общем теологическом рассмотрении человека Барт подчеркивал его свободу, которую понимал как самотрансценденцию, коренящуюся, в конечном счете, во внутритринитарной свободе Бога.

На североамериканском континенте влияние экзистенциальной мысли сказалось на антропологических воззрениях Райнхольда Нибура (1892–1971). В книге «Природа и судьба человека»¹⁰⁴ он, следуя учениям Б. Паскаля и С. Кьеркегора, изображает человека, с одной стороны, конечным существом, детерминированным своей физической и социальной средой, а с другой стороны — существом, ищущим высшую цель и обретающим ее в Боге. При этом, в отличие от К. Барта, гуманитарные и естественные науки, философская антропология рекомендуются Нибуром для описания и постижения сущности человека как чего-то сформировавшегося в природных и социальных условиях; глубинный же уровень постижения этой сущности оставляется только теологической антропологии, открывающей высший, богооткровенный смысл человеческого бытия.

Влияние неоортодоксии (к Барту и Нибуру прислушивались не только протестантские, но и католические богословы) свидетельствует о том, что трагический опыт двух мировых войн, революций и непрерывных, более ограниченных, но не менее жестоких конфликтов подорвал веру в прогресс человека и его разум. «Современный человек, — писали во второй половине XX в. американские богословы, — слишком хорошо знает размеры человеческой жестокости и извращенности, чтобы поверить в божественность или бесконечное совершенствование человечества. Он находит кьеркегоровский образ человека более точным отражением условий существования, чем фейербаховское представление обожествленной человечности»¹⁰⁵.

Выступившие за антропологизацию богословия видные протестантские теологи Э. Бруннер, Р. Бульман, Ф. Гогартен предложили концепцию диалогического персонализма. В ней использовались идеи С. Кьеркегора и воззрения либеральной теологии конца XIX в., антропология и феноменология Э. Гуссерля, М. Шелера и М. Хайдеггера; традиционный христианский персонализм (доктрина о личности как самостоятельной духовной сущности) соединялся с учением о диалоге, с попыткой понять сущность человека исходя из коммуникации “я” и “ты”, которая для Бруннера, Бульмана и Гогартена означала прежде всего диалог человека и Бога¹⁰⁶.

Швейцарский реформатский теолог Эмиль Бруннер (1889–1966) в ряде своих сочинений («Природа и благодать», 1934 и др.) высказывался за разработку богословской антропологии, утверждал, что во всеобщих определенностях природы человека: в его разумности, личности и ответственности — заложены возможности естественного познания Бога. В работе «Человек в противоречии. Христианское учение об истинном и действительном человеке» он рассматривал человека как существо, противоречивость которого можно объяснить лишь в свете веры, как «теологическое» существо, «ответствующее слову Божию бытие»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Niebur R. The Nature and Destiny of Man. N.Y., 1955.

¹⁰⁵ Raschke C.A., Kirk J.A., Taylor M.C. Religion and the Human Image. N.J., 1977. P. 224.

¹⁰⁶ См.: Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.

¹⁰⁷ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. Zürich, 1965.

Немецкий лютеранский теолог Рудольф Бультман (1884–1976)¹⁰⁸ назвал богословие «понятийным изложением определенной Богом экзистенции человека»¹⁰⁹. Он воспринял от Хайдеггера концепцию человеческой природы как того, что создается только в момент выбора, а не чего-то постоянного и статического. По мнению Бульмана, это — отношение к Богу, которое проявляется в вопросе о Боге, заключенном в человеческом существовании. Человек — это воплощенный вопрос о Боге, в самой своей основе он всегда указывает на Бога, обращен к Нему. В поисках ответа на этот вопрос человек избирает сам себя как свою возможность. В «Теологии Нового Завета» Бультман пытается обновить паулинистское понимание человека с помощью экзистенциализма. Библейские термины «грех», «плоть», «дух» интерпретируются им в свете хайдеггеровского учения об «экзистенциалах», о выборе между подлинным и неподлинным существованием. Основой богословской антропологии Бульмана является его тезис: «Говорить о Боге — значит говорить о человеке, говорить о человеке — значит говорить о Боге».

Пауль Тиллих (1886–1965), немецкий лютеранский богослов¹¹⁰, после Первой мировой войны выступил с критикой либеральной теологии, призывал вернуться к исконному наследию Реформации. Но, в отличие от Барта, Тиллих утверждал человеческую активность в религии и религиозную ценность культуры¹¹¹. «Бартовскую теологию, — писал Тиллих, — еще называют диалектической. Но это вводит в заблуждение. Это не диалектика. Диалектика включает глубокий прогресс от одной стадии к другой. У Барта каждая последующая стадия представляет альтернативу предыдущей»¹¹². Отмечая заслугу Барта, состоящую в том, что он сохраняет божественное верховенство, Тиллих одновременно настаивает на том, что человек тоже должен обладать некоторыми возможностями, хотя бы возможностью вопрошать о Боге.

В эмиграции Тиллих в трехтомном труде «Систематическая теология» (1951–1963)¹¹³ и в других известных работах [«Протестантская эра» (1936)¹¹⁴, «Мужество быть» (1952)¹¹⁵, «Новое бытие» (1955), «Теология культуры» (1959)] разрабатывал на основе своего понимания экзистенциальной диалектики философию и теологию религии, теологию культуры, которая синтезирует с богословской точки зрения

¹⁰⁸ См.: Бультман Р. Новый Завет и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. 1992. Т. 11; Он же. Иисус // Путь. 1992. Т. 2; Он же. Избранное: Вера и понимание. Т. I–II. М., 2004; Bultmann R. Die Geschichte der synoptischen Tradition. 1921; Idem. Offenbarung und Heilsgeschehen. 1941; Idem. Theologie des Neuen Testaments. 1948; Idem. Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. 1949; Idem. Geschichte und Eschatologie. Tübingen, 1958; Idem. Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1–3. Tübingen, 1952, 1958–1962.

¹⁰⁹ Цит. по: Kamlab E. Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann // Anthropologie als Thema der Theologie. Göttingen, 1978. S. 21–38.

¹¹⁰ См.: Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995.

¹¹¹ См.: Tillich P. The shaking of the foundations. 1948; Idem. Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit. Stuttgart, 1950; Idem. The perspectives on 19-th and 20-th century of protestant theology. N.Y., 1967; Idem. A history of Christian thought. N.Y., 1972.

¹¹² Idem. The perspectives on 19-th and 20-th century of protestant theology. N. Y., 1967. P. 249.

¹¹³ Idem. Systematic theology: in 3 vols. Chicago, 1951, 1957, 1963; Тиллих П. Систематическое богословие: в 3 т. М.; СПб., 2000.

¹¹⁴ Idem. The protestant era. 1936; Chicago, 1948.

¹¹⁵ Idem. The courage to be. 1952.

проблемы культурологии, философии истории, теологической и философской антропологии, социологии, этики, педагогики¹¹⁶, стремился дать философское и теологическое обоснование экуменическому движению. Тиллих истолковал богословские понятия как символы экзистенциального понимания человека в его отношении с Богом и выдвинул метод «корреляции теологии и человеческой действительности». Метод корреляции, по Тиллиху, призван включить философию и теологию в определенную универсальную диалогическую структуру, где «философия должна анализировать человеческое бытие, а теология — показать, что окончательные ответы могут быть даны лишь при помощи символов откровения»¹¹⁷.

Тиллих указывает три основных вида беспокойства, которые связаны, во-первых, с осознанием неизбежности смерти; во-вторых, с растущей бессмысленностью существования; в-третьих, с чувством вины. Все они отражают конечность человека, греховность, стремление противостоять угрозе небытия. В основе всех форм экзистенциальной озабоченности (ultimate concern) предполагается некая первичная, последняя, абсолютная озабоченность. Это, в экзистенциальном смысле, онтологическое основание и суть веры, которая и составляет средоточие религии. Вера — ответ на эту озабоченность. Человек озабочен бесконечностью, к которой он принадлежит и от которой он оторван.

Выступая 6 мая 1963 г. по случаю 40-летнего юбилея престижного «Time Magazine» в Нью-Йорке, Тиллих говорил о ситуации человека¹¹⁸. Он высказал свое убеждение в том, что «ситуация человека, как и всей жизни, определена фактом двусмысленности» (Zweideudigkeit), двойственности, противоречивости. Согласно Тиллиху, «признание двусмысленности в величайших человеческих достижениях (как и в величайших поражениях), без сомнения, является симптомом человеческой зрелости... Тот, кто не видит двусмысленности в себе самом и в своем деле, даже совершеннейшем, незрел еще человечески, и нация, которая не сознает двусмысленности своего величия, обнаруживает недостаток зрелости».

В этом выступлении Тиллих высказал одно из самых емких своих определений религии в отношении к культуре: «Религия как опыт вертикального измерения действует в каждом творческом произведении, будь оно художественным, научным, этическим, политическим, техническим, хозяйственным, даже в способности к игре — в этом великом символе человеческой свободы. Религия в этом смысле есть состояние, в котором мы захвачены бесконечной значительностью вопроса о смысле нашей жизни и готовы слушать ответы и соотносить с ними свои поступки... Вертикальное измерение глубины присутствует... и в нашей одномерной культуре, хотя и затемненным, и подавленным силами горизонтального и их непрестанной деятельностью»¹¹⁹.

Человек, акцентирует Тиллих, как конечное существо, отдаваясь бесконечному, всегда рискует. Вследствие своей конечности он не может обрести подлинной беско-

¹¹⁶ См.: *Tillich P. Theology of Culture*. Oxford, 1959; *Тиллих П. Избранное. Теология культуры*.

¹¹⁷ *Tillich P. Systematic theology*. Vol. I. P. 26.

¹¹⁸ *Idem. Die Situation des Menschen. Rede zum 40-jährigen Bestehen des «Time Magazine» in New York am 6.5.1963 // Gesammelte Werke. Bd. XIII. Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*. Stuttgart, 1972. S. 429–433.

¹¹⁹ *Idem. Die Situation des Menschen...* S. 432–433.

нечности со всей уверенностью и надежностью. Предположение такого свершения возможно лишь как «мужество веры». Человек не должен обольщаться конечным, принимая его за бесконечное. Такая ошибка представляет собой идолослужение, признаками которого предстают отчаяние и деструкция личности. Тиллих считал обоснованным протест атеизма против представления о Боге как особом частном бытии, надмирной совершенной личности. Утверждение существования Бога, замечает он, является столь же атеистическим, как и отрицание Его существования¹²⁰. Подлинную религию невозможно себе представить без элемента атеизма.

Тиллих критиковал секулярную антропологию, рассматривая ее как разновидность автономии, интерпретации человека, превращающей его в центр бытия, но также усматривал дуализм и гетерономию в традиционном богословском учении о человеке. В «Систематической теологии»¹²¹ Тиллих предложил учение о человеке, которое пытается разрешить противоречие его существования и сущности. Это концепция самотрансцендирующей автономии, или теонмии, когда высший закон предстает сокровенным законом самого человека, раскрывается присутствие Бога в самом секулярном мире, в светской культуре. Доктрина Лютера об оправдании одной только верой содержит, по Тиллиху, принцип соотнесения эссенции и экзистенции, направлена на преодоление отчуждения и обретение человеком своей подлинной сущности, укорененной в трансценденции. Соединение богословия с экзистенциальным анализом, которое приводит к учению о том, что высшей и последней является безличная основа всего сущего, воспринимается многими теологами как пантеистические, если не атеистические, воззрения. Но именно этот отказ от супранатуралистического теизма привлек к учению Тиллиха многих интеллектуалов¹²².

Обновление традиционного католического учения о человеке предприняли томисты, в частности Ж. Маритен (1882–1973)¹²³, Э. Пшивара, К. Ранер¹²⁴, Э. Корет¹²⁵, персоналисты Э. Мунье (1904–1950)¹²⁶, Г. Марсель (1889–1973)¹²⁷, Р. Гвардини¹²⁸,

¹²⁰ См.: *Tillich P. Systematic theology. Vol. I. P. 237.*

¹²¹ *Tillich P. Systematische Theologie. Bd. 1–3. Stuttgart, 1956–1958–1966* (рус. пер.: *Тиллих П. Систематическая теология: в 3 т. М.; СПб., 2000*).

¹²² Об антропологии П. Тиллиха см. также: *Гараджа В.И.* Пауль Тиллих: Синтез христианства и культуры // *От Лютера до Вайцзеккера: Великие протестантские мыслители (очерки)*. М., 1994. С. 236–251; *Пименов С.С.* Протестантский принцип Пауля Тиллиха (онтологический аспект) // *Историко-философский ежегодник*. М., 2006. С. 265–282; *Он же.* Теология культуры Пауля Тиллиха: дис. ... канд. филос. наук. М., 2006.

¹²³ См.: *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // *Проблема человека в западной философии*.

¹²⁴ См.: *Кимелев Ю.А.* Философия религии: систематический очерк. С. 309–314.

¹²⁵ См. там же. С. 295–300.

¹²⁶ См.: *Мунье Э.* Персонализм. М., 1992.

¹²⁷ См. *Марсель Г.* К трагической мудрости и за ее пределы // *Проблема человека в западной философии; Marcel G. Homo viator, Philosophie der Hoffnung. 1949; Idem. L'homme problématique. P., 1955; Idem. Der Mensch als Problem. Frankfurt, 1956.*

¹²⁸ См.: *Guardini R. Sorge um den Menschen. Werkbund; Würzburg, 1962; Гвардини Р.* Конец Нового времени // *Вопросы философии*. 1990. № 4. См. также: *Радугин А.А.* Персонализм и католическое обновление. Воронеж, 1982.

сторонники «новой теологии» И. Конгар, А. де Любак¹²⁹, П. Тейяр де Шарден. Эрх Пшивара (1889–1972) в книге «Человек, типологическая антропология» (1958) полагал: смысл всех противоречий, фиксируемых методом горизонтальной аналогии (сравнения человека с другими сущими), может быть постигнут только путем выхода за ее пределы и дополнения аналогией вертикальной, что символизирует структуру Креста, сотворенность и эсхатологическое будущее человека, боговоплощение и крестную смерть Христа¹³⁰.

Один из создателей философско-теологической антропологии — немецкий теолог и философ Карл Ранер (1904–1984), труды которого католические исследователи считают «гениальным и зрелым синтезом христианской веры». Ранер сформировался во многом под влиянием М. Хайдеггера. Он издал многотомную серию «Богословские исследования»; известны его работы «Дух в мире» (1939), «Слушатель Слова Божия» (1941), «К теологии будущего» (1971), «Основание веры» (1976)¹³¹ и др.

Решающие импульсы для философской мысли Карла Ранера приходят, с одной стороны, от Жозефа Марешаля, которого сам Ранер охотно называл «моим отцом церкви»¹³², а с другой стороны, от М. Хайдеггера¹³³. От Марешаля Ранер воспринимает трансцендентальный подход, стремление показать изначальную динамическую направленность человеческого существования на абсолютное бытие Бога, а от Хайдеггера — фундаментально-онтологическое основание, стремление посредством экзистенциально-феноменологической аналитики человеческого существования поставить вопрос о бытии. Этот путь рассуждений Ранера характеризуется той формой мысли, которую сам он обозначает как «трансцендентально-антропологическую»¹³⁴.

Основное воззрение и направленность мысли Ранера означены уже в названии его книги — «Дух в мире» («Geist in Welt», 1939), названии, в котором сам Ранер усматривает определенность сущностного своеобразия человека. «Дух подразумевает название способности, которая, выходя за пределы мира, постигает метафизическое. Мир — это название действительности, которая доступна непосредственному опыту человека», — считает Ранер¹³⁵. В этом заключено основоположение, что «человеческое познание сначала находится в мире опыта, а всё метафизическое постигается только в мире и от мира»¹³⁶. Чтобы показать это, Ранер реконструирует у Фомы Аквинского учение о «направленности и устойчивой обращенности интеллекта к явлению»,

¹²⁹ См.: Любак А. де. Католичество: Социальные аспекты догмата. Милан, 1992; Он же. Драма атеистического гуманизма. М., 1997.

¹³⁰ См.: Przywara E. Mensch, typologische Anthropologie. Nürnberg, 1958.

¹³¹ Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / пер. с нем. М., 2006.

¹³² См.: Coreth E. Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners // Stimmen der Zeit. 1994. № 212. S. 528, 525–536.

¹³³ См.: Park Luis Byoung Jun S.J. Anthropologie und Ontologie: Ontologische Grundlegung der transzendental-anthropologischen: Philosophie bei Emerich Coreth. Roma, 1999. P. 149.

¹³⁴ См.: Muck O. Die deutschsprachige Maréchal-Schule — Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u.a. // Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts / hrsg. E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer. Bd. I–III. Bd. II: Rückgriff auf scholastisches Erbe. Graz, 1988. S. 590, 590–622.

¹³⁵ Rahner K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquinas. München 1957. S. 14.

¹³⁶ Ibid. S. 15.

учение о *conversio intellectus ad phantasma*¹³⁷. «Вопрос *conversio ad phantasma* является, таким образом, вопросом о возможности метафизики на основе созерцания, которое происходит в горизонте времени и пространства»¹³⁸, — пишет Ранер.

Почва, или основа, на которой человек, как пребывающий в мире, может и даже способен ставить вопрос о бытии в целом, — это двойственность (*Zweideutigkeit*) познания человека как духа в мире, т.е. взаимодействующее единство чувственности (*praesentia mundi*) и мышления, или интеллекта (*oppositio mundi*)¹³⁹. Исходя из этого, человек сначала определяется как дух, который, пребывая в мире, выходит за его пределы. Эта метафизика познания далее разрабатывается в «Слушателе Слова» («Hörer des Wortes», 1941) в экзистенциально-трансцендентальную антропологию человека, предстоящего Богу¹⁴⁰. Там человек понимается как существо, которое открыто Богу; т.е. как такое, которое «в основе есть не что иное, как послушание провозвестию Божию, каковое есть вечный свет и вечная жизнь в открывающихся нам в милости глубинах живого Бога»¹⁴¹.

Человек, согласно Ранеру, в сущности своей вопрошающее существо, и вопрошание как таковое являет его неизбежное самоосуществление, т.е. только человек вопрошает необходимо. Но у каждого вопроса, задаваемого человеком, есть, по мнению Ранера, «откуда своего начала» (ein «Woher ihres Beginnnens»), т.е. «метафизический вопрос», который восходит «не к вот этому или другому, но ко всему вместе взятому, к бытию в целом»¹⁴². Итак, человек по своей сущности необходимо вопрошает о бытии в целом, о бытии всего сущего. Это своеобразие человеческого существования сам Ранер характеризует следующим образом: «Человек существует как вопрос о бытии»¹⁴³. Вопрос о бытии «созерцывается в каждом суждении, которое мыслит или высказывает человек, без мышления или высказывания которого он вообще не мог бы быть человеческим»¹⁴⁴. Тем самым Ранер с самого начала связывает антропологию с метафизикой: «Анализ [метафизического вопроса] должен в переплетенности и единстве вопрошания о бытии и самом вопрошающем человеке, которые проистекают из сущности каждого такого метафизического вопрошания, всегда уже быть одновременно общей онтологией и метафизической антропологией»¹⁴⁵. Человек постольку в своей сущности трансцендентен и метафизичен, поскольку сам существует как вопрос о бытии. Человек обладает направленностью к абсолютному бытию Бога как основному трансцендентальному условию самоосуществления.

Карл Ранер отмечает, что самопознание человека «всегда обусловлено плюрализмом опытов», который не может быть адекватно синтезирован самим человеком

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibid. S. 42.

¹³⁹ Ibid. S. 79.

¹⁴⁰ См.: Muck O. Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck, 1964. S. 199.

¹⁴¹ Rahner K. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Freiburg, 1941. S. 41.

¹⁴² Idem. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquinas. Innsbruck, 1939. S. 35; 2 Aufl. — München 1957. S. 71–72.

¹⁴³ Idem. Geist in Welt. Zur Metaphysik... München, 1957. S. 71.

¹⁴⁴ Idem. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Freiburg, 1941. S. 47.

¹⁴⁵ Ibid. S. 48.

(философия и теология), тем более что этот многообразный опыт еще не закончен. Так же и «теологическая антропология поэтому сталкивается с тем, что ей следует всякий раз заново продумывать и лучше понимать свои суждения, сколь бы истинными они не могли быть и являются в своей конечной “определенной” субстанции, исходя из того, что может еще дать о человеке исторически продолжающийся опыт (также и светских антропологических наук как момента истории человека)». Так что для Ранера не удивительно, что «церковная антропология в своей истории... фактически была в большой зависимости от светской антропологии и нередко поставляет мирскому самопониманию человека идеологические оправдания мнимого теологического рода». Специфику теологической антропологии Ранер видит в том, что она рассматривает человека «как то сущее, которое имеет дело с Богом, и то, что подразумевается под “Богом”, может быть высказано только указанием на опыт (трансценденции...)». Соответственно, полагает Ранер, «каждое антропологическое высказывание является только тогда теологическим, когда эксплицитно или имплицитно содержит указание на Бога, а не может быть понято только как региональное содержательное высказывание о чем-то при человеке»¹⁴⁶.

Ранер признавал не только взаимное влияние философии и теологии, но и единство антропологии и философии религии, полагал, что философия религии должна стать «метафизической аналитикой человеческого бытия». Такой характер носит его учение о человеке как «слушателе Слова»¹⁴⁷. Ранер признает единственно адекватным пониманием человека антропологию, мыслящую его как «существо безграничной трансцендентальности, как духовного субъекта, который в постоянной вопросительности выходит за границы любого отдельного конечного предмета»¹⁴⁸. Он возражает против абстрактного понимания сущности человека как неизменной данности: «Человек — это то сущее, которое задано самому себе в познании (самосознании) и свободе (притом индивидуально и коллективно) и тем самым только и действительно становится тем, что он есть, так как это самоосуществление, которое не просто приходит как нечто внешнее к статически готовой сущностной субстанции как в случае “акцидентального” изменения “вещей”, не всегда дано одинаково, но происходит как индивидуальная и коллективная история во времени и еще не пришло к своему завершению»¹⁴⁹. Человек, по Ранеру, творит свою сущность в истории, но этой истории свободы Богом положены начало и конец. «Можно, конечно, и с известным правом, — пишет Ранер, — назвать этот заданный горизонт совершаемой человеком истории его “неизменной сущностью”. Но тогда только следует уяснить себе, что велика опасность мыслить о человеке с помощью модели, которая подходит более “вещам”, но не человеку, так как таковые никогда воистину и окончательно не затронуты в своей “сущности” своим действием»¹⁵⁰.

¹⁴⁶ См.: *Rahner K. Mensch. III: Zum theologischen Begriff des Menschen // Sacramentum mundi*. S. 410, 407–417.

¹⁴⁷ См.: *Rahner K. Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München, 1941; Neubearb. von J.B. Metz. Freiburg i. Br., 1971.

¹⁴⁸ *Rahner K. Der Mensch — die unbeantwortbare Frage // Rahner K. Wer ist das eigentlich — der Mensch?* München, 1973. S. 119.

¹⁴⁹ *Idem. Mensch. III: Zum theologischen Begriff des Menschen // Sacramentum mundi*. S. 409.

¹⁵⁰ *Ibid.* S. 410.

Человек, согласно Ранеру, представляет собой существо, которое уже по самой своей природе должно воспринимать откровение Бога. Фундаментом антропологического синтеза Ранера является идея «сверхприродного экзистенциала», согласно которой человек по своей сущности предназначен к оправданию и с самого начала пребывает в пределах искупительной воли Бога. Из такого понимания вытекает экзистенциальный факт партнерства, призванности к диалогу с Богом.

По мнению Ранера, в теологической антропологии базу для определения человека должно составлять то, что «человек — это сущее, которое отослано к Богу, призвано понимать себя исходя от Него и по направлению к Нему. Притом специфика богословского суждения о человеке требует, чтобы оно не толковалось как региональное, местное положение, в котором о человеке высказывается нечто такое, что предполагает наличие в нем еще и многого другого. Там, где человек не достигает этой отосланности или свободно ее отклоняет, он упускает свою сущность как целое, как то, что отличает его от внутримирных вещей»¹⁵¹. Человек, утверждает Ранер, есть «существо, отосланное к абсолютной тайне, указующее на нее». Для подтверждения этого философ ссылается на онтологический опыт, данный каждому человеку: «...В самопознании и свободе человек необходимо переживает самого себя (ибо это есть условие возможности всякого фактического и ему заданного действия познания и свободы) как всегда уже перемещенного за конкретно познаваемое (т.е. однозначно определимое посредством дефинитивных, элементарных данных опыта), манипулируемое и осуществимое в неизреченное, непланируемое; он переживает, что, исходя из этой отосланности, постигает определимое и действует с ним, исходя из этого, отделяет себя как субъекта от всего прочего»¹⁵². Единство философско-богословского учения о человеке выступает в том, что «предположение отосланности к тайне — это (тематически или нетематически осуществляемое) предположение бытия Бога как пребывающего основания открытости человеческого существования, так как ни определенное отдельное конечное сущее (будучи всегда уже трансцендированным), ни ничто (если слово не мистифицировано, то означает именно ничто) не может обосновать этой открытости»¹⁵³.

«Эта отосланность к тайне [Verwiesenheit in das Geheimnis], — пишет Ранер, — отосланность, которой является человек, определяет все исторические измерения человека как субъекта: она превращает его всегда данную соотношенность со своим прошлым в происхождение из некоего не самостоятельно положенного, но происходящего из начала, в свободе присланного самой тайной; она делает настоящее мгновением ответственного свободного решения о здесь и теперь действующем индивиде (а в этом о самом человеке); она превращает (запланированное и полагаемое в вере) будущее в нечто преходящее и релятивируемое (просто стадию) в соотношенности с тайной как вопросом, на который невозможно ответить исходя из самого человека, вопросом о том, как желала бы сама тайна, в которой Бог присутствием Своим полагает Себя и сокрывает, свободно и окончательно отнестись к человеку»¹⁵⁴.

¹⁵¹ Ibid. S. 411.

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibid. S. 411–412.

Ранер выработал даже «краткую антропологическую формулу веры»: «Человек по-настоящему приходит к самому себе в полном самоосуществлении лишь тогда, когда он отваживается радикально отдать себя другому. Если он поступает так, то он постигает (нетематически или эксплицитно) то, что имеется в виду под Богом как горизонтом, гарантом и радикальной степенью такой любви, Богом, делающим себя в своем самосообщении (экзистенциально и исторически) пространством возможности такой любви. У этой любви есть внутренний и социальный смыслы, и в радикальном единстве двух этих моментов она составляет основу и существо церкви»¹⁵⁵. Сущность человека, по Ранеру, — это трансцендирование к тайне; его познавательная деятельность должна иметь результатом не знание, а самоотдачу высшей тайне, этой последней глубине человеческого существования. Тайна пронизывает исконные основания человеческого духа, истоки разума, воли и свободы.

Ранер различает философское познание сущности человека и богословское: философия только подводит исследователя к тайне, сокрытой в человеке, к тайне богообщения, а открывает эту тайну богословская антропология. Объявляя стремление к тайне сущностью человека, Ранер и самого человека определяет как тайну¹⁵⁶. Предлагая максимально учитывать характеристики социального и исторического существования, Ранер считает, что сущность человека может быть адекватно постигнута лишь в теологической антропологии, в «критическом восприятии всеми прочими ограниченными антропологиями тайны Божией и тайны вочеловечивающегося Логоса Божия»¹⁵⁷. «Всякое теологическое высказывание о человеке, — пишет он, — находится всегда в том неопределенном пункте, где, с одной стороны, человек сам по себе исчезает внутри тайны Божией и где, с другой стороны, можно сказать о человеке очень многое и также точное, дабы он не столь фиксировал и очерствлял известные конкретные определения [прочих антропологий], чтобы их нельзя было более удалить из тайны Божией»¹⁵⁸.

Ранер не ограничивается идеей богословской антропологии, венчающей всё здание науки о человеке и питаемой ее достижениями. По его мысли, богословская антропология — это не частный аспект или раздел теологии, а средоточием богословской антропологии является догматическое богословие. Богословская антропология, полагал Ранер, по необходимости антропология трансцендентальная, открывающая в субъективности человека условия возможности его бытия человеком и тем самым указывающая на тайну такого бытия, т.е. философская теология. «Но там, — писал он, — где наука... действительно становится в специфическом смысле философской — а такой должна быть теология по своей сущности, — там каждый вопрос о каком-либо предмете формально имплицитно включает вопрос о познаю-

¹⁵⁵ Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / пер. с нем. М., 2006. С. 628.

¹⁵⁶ См. также: Кузмицкас Б.Ю. Трансцендентальная антропология Карла Ранера // Вопросы философии. 1978. № 1; Он же. Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982. Харьков С.А. Философско-теологические источники трансцендентальной теологии К. Ранера // Религиоведение. 2006. № 3. С. 119–129; Он же. Влияние «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы на становление антропологической концепции Карла Ранера: дис. ... канд. ист. наук. М., 2008.

¹⁵⁷ Rahner K. Anthropologie. Theologisch // Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. I. Freiburg, 1957. S. 618.

¹⁵⁸ Idem. Mensch. III: Zum theologischen Begriff des Menschen // Sacramentum mundi. S. 410–411.

щем субъекте»¹⁵⁹. Критикуя абстрактную теологическую «сущностную антропологию» (*Wesensanthropologie*), Ранер настаивает на том, что «вся антропология как теологическая дана только тогда, когда включает в себя историю спасения (вместе с протологией) и эсхатологию». В связи с этим Ранер даже выступал против выделения богословской антропологии в дисциплину, являющуюся только частным, пусть и важнейшим, разделом теологии.

Такая точка зрения не является преобладающей. Многие теологи пытаются развести философскую и теологическую антропологии, выделяя последнюю в особую дисциплину или раздел богословия. Формальный предмет богословской антропологии как самостоятельной дисциплины, согласно А. Ганочи, «обнимает все структуры и все формы организации человеческой природы, происходящие из специфического отношения человека к Богу во Христе и через Христа, поэтому формальный предмет христианской антропологии следует искать в христотеологии»¹⁶⁰. Христианская теологическая антропология, по мнению католического философа и богослова Иоганна Лотца, — это учение о человеке, которое «черпается из Слова Божьего и принимается в веру»¹⁶¹. С такой концепцией согласны и большинство протестантских богословов. «Отличие теологической антропологии от философской состоит в том, — пишет Регин Прентер, — что теологическая антропология всегда рассматривает человека в свете Божественного Откровения в Иисусе Христе, в то время как философская антропология опирается на эмпирическое самонаблюдение»¹⁶².

Католическая антропология, отмечают польские богословы, принимает все достоверные результаты общих наук из области человековедения, сохраняя осторожность только в отношении гипотетических результатов. «Эта тенденция вытекает из необходимости принятия всей истины о человеке. В противном случае Церковь не была бы верна своей вере в Бога как Творца мира и источника истины; отказ от какого-либо из ее фрагментов является в некотором смысле отвержением Бога. Церковь обеспечивает спасение целостного человека, в его индивидуальной и общественной реальности»¹⁶³. Это традиционное для католицизма стремление к универсальности было актуализировано Вторым Ватиканским собором в папской конституции, где отмечено, что Церковь отдает себе отчет в том, «как много она сама получила от истории и эволюции рода людского. Опыт минувших столетий, научный прогресс, богатство различных форм человеческой культуры, в которых всё полнее выявляется природа самого человека и открываются новые пути к истине, приносят пользу также и самой Церкви» (*Gaudium et spes*, 44).

Иначе представляется отношение теологической антропологии к философской антропологии, поскольку она встречается здесь с системами, предлагающими такие решения проблемы человека, которые не всегда согласуются с данными христиан-

¹⁵⁹ *Idem.* Theologie und Anthropologie // *Rahner K.* Beiträge zur Christologie. Leipzig, 1974. S. 165.

¹⁶⁰ *Ganoczy A.* Nowe zadania antropologii chrześcijańskiej // *Zycie i mysl.* 1979. № 6. S. 37–38.

¹⁶¹ *Lotz J.B.* Christliche Anthropologie // *Philosophische Anthropologie heute.* München, 1972. S. 70.

¹⁶² *Prenter R.* Anthropologie, dogmatisch // *Religion in Geschichte und Gegenwart.* Tübingen, 1958. Bd. 1. S. 420–421.

¹⁶³ *Hryniewicz W., Nossol A.* Antropologia V: Antropologia teologiczna: A–B // *Encyklopedia katolicka.* T. I. Lublin, 1973. Col. 694.

ского Откровения. По отношению к близким христианству системам допустима традиционная ассимиляция, как это было осуществлено с платонизмом и аристотелизмом. Из других систем, методов и течений философии, например феноменологии или экзистенциализма, рекомендуется усваивать только элементы, согласующиеся с церковным учением.

Обрисовывая задачи современной апологетической антропологии и религиозноведения, немецкий католический богослов, профессор систематической теологии университета Регенсбурга Христиан Шютц исходит из того, что вопрос о сущности человека может быть поставлен с разных точек зрения. Смысл и основание этого вопроса в том, что человек пребывает в поисках самого себя, своей идентичности. Если принять во внимание религиозный контекст вопроса, то он может быть направлен как от человека к Богу, так и от Бога к человеку. Вокруг проблемы сущности человека сосредоточиваются различные наблюдения и опыты, которые открывают проблематику человеческого бытия перед Богом¹⁶⁴.

Взаимодействие философских, теологических и религиозноведческих аспектов современной антропологии Евгений Бизер, профессор христианского мировоззрения и философии религии Мюнхенского университета, связывает с тем, что проблема происхождения человека и его образ в современной науке и сознании людей позволяют выразить весь размах напряжения человеческого бытия, так как человек нуждается в образе самого себя, к которому он мог бы стремиться, как к своей цели, чтобы дать лучшее употребление полученным при своем возникновении способностям и стать тем, чем он и является по своей природе¹⁶⁵.

В отличие от классической антропологии, которая пытается дать определения сущности человека по образцу аристотелевских дефиниций (*animal rationale, animal sociale*), отмечает Е. Бизер, возникают контуры «модальной антропологии», которая объемлет формы интеграции и деградации человеческого бытия. Исходным пунктом этого истолкования являются способы поиска идентичности, смысла, опыт самоотчуждения и неспособности современного человека принять свою судьбу и самого себя. Соответственно, модальная антропология рассматривает человека не только как такового, но и в его соотносительности с обесценивающей и разочаровывающей его повседневностью, функционализирующим его обществом. Этих тенденций не было бы, полагает Бизер, если бы им не соответствовала в самом человеке склонность к отчуждению, которая, в свою очередь, указывает на его предназначенность к личностной интегрированности.

Бизер находит, что данное воззрение находится в согласии с библейским учением о призвании человека к богосыновству, которое, по истолкованию Николая Кузанского, направлено не на то, чтобы сделать из человека нечто иное, но на то, чтобы помочь ему более полно и в высших богоподобных формах принять самого себя, стать самим собой. Своим противоположным, негативным полюсом концепция «модальной антропологии» дает ключ к пониманию «различных деформаций, кото-

¹⁶⁴ См.: Schütz Ch. Mensch VII: Im Christentum // Lexikon der Religionen. Pänomene — Geschichte — Ideen / begründet von Franz Kardinal König. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Hans Waldenfels. 3 Aufl. Herder; Freiburg; Basel; Wien, 1996. S. 412–413.

¹⁶⁵ См.: Biser E. Mensch. I: Philosophisch // Ibid. S. 405.

рыми страдает современный человек, прежде всего под влиянием средств массовой информации, разросшихся теперь уже в судьбоносный и определяющий все оценки и меры порядок жизни»¹⁶⁶.

Соответственно, в центре «модальной антропологии», по мнению Е. Бизера, находится представление об истории взаимоотношения человека с самим собой, о победах в актах счастливого самоосуществления и о поражениях в многообразных формах самоотчуждения. Органом этой истории является «экзистенциальная совесть», которая лежит в основе форм совести, связанных с отношением к порядкам нравственно благого, истинного и прекрасного.

Задача теологической антропологии, как ее формулирует Е. Бизер, состоит в критическом диалоге с существующими антропологиями. Вера и теология заинтересованы в антропологических знаниях и касательно самопонимания человека должны обращаться к гуманитарным наукам. Возложенная на веру задача поиска подлинной человечности не позволяет узко сфокусироваться на точке зрения Откровения, нуждается в дополнении со стороны различных антропологий. Это необходимо прежде всего в вопросах о происхождении человека, его отношения к миру и среде, сферам социального, культуры и истории. Здесь, признает Е. Бизер, возникают проблемы, на которые Откровение не дает общепринятых и обязательных ответов. Теологическая антропология обязана ценной информацией сравнительному исследованию поведения, психологическим и социальным наукам, философской антропологии, но подвергает эти сведения критической оценке в отношении степени их достоверности и объективности. Задача теологической антропологии — корректировка содержательных положений светской антропологии касательно познания человека.

Теологическая антропология должна определить общий знаменатель всех вероучительных положений о человеке. Таковой, по мнению Е. Бизера, указан К. Ранером, в следующем положении: «Человек, верующий-христианин, сознает себя вопреки своей тварности и греховности и в них тем, кого призывает Бог словом абсолютного, свободного, благодатного самооткровения»¹⁶⁷. Отсюда проистекают основные положения антропологии, такие как субъективность человека, его историчность, свобода, ответственность, направленность на трансценденцию, способность к ошибкам и устремленность в будущее. Мерой и образцом для человека является Иисус Христос. В Нем, как в исходном пункте и исполнении всех самооткровений Божиих, отчетливо явлено, что такое облагодатствование, потерянности, исцеление и завершение человека и человечества. Еще одна задача теологической антропологии состоит в раскрытии трансцендентально антропологических предпосылок веры и теологии¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Ibid. S. 406.

¹⁶⁷ Sacramentum Mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis: in 4 Bd. Bd. I / hrsg. K. von Rahner, A. Darlapp. Freiburg u. a. 1967–1969. S. 182. Цит. по: *Schütz Ch. Mensch IX. Theologische Anthropologie // Lexikon der Religionen...* S. 415. См. также: *Biser E. Menschsein in Anfechtung und Widerspruch*. Düsseldorf, 1980; *Idem. Menschsein in utopisch-anachronistischer Zeit*. München, 1986.

¹⁶⁸ См.: *Rahner K. Grundentwurf einer theologischen Anthropologie*. Bd. II/1 // *Handbuch der Fundamentaltheologie* / hrsg. W. von Kern u. a. S. 20–38; *Raffelt A., Rahner K. Anthporologie und Theologie*. Freiburg, 1981; *Schütz Ch. Mensch IX. Theologische Anthropologie // Lexikon der Religionen...* S. 415.

В концепциях К. Ранера и Е. Бизера результируется стремление теологической антропологии прошлого столетия ассимилировать понятийную систему трансцендентализма и экзистенциализма, а также проблематику и научный аппарат философской антропологии и других антропологических дисциплин с целью обновленного восприятия христианского провозвестия. Такая концептуализация богословской антропологии становится философско-богословским основанием для педагогической и гомилетической антропологии.

Со второй половины XX в. еще более остро осознается, что «разрыв между Евангелием и позитивным мышлением больше, чем тот, который, по Тертуллиану, когда-то разделял Афины и Иерусалим, языческую мудрость от библейской истины»¹⁶⁹. Обновление антропологических концепций предпринимается в решениях Второго Ватиканского собора Католической Церкви¹⁷⁰ (1962–1965) и в документах конференций и ассамблей Всемирного совета Церквей.

Немецкий лютеранский пастор Дитрих Бонхёффер (1906–1945)¹⁷¹ во время Второй мировой войны писал свой труд «Этика», изданный уже после его смерти. В 1951 г. под заголовком «Сопrotивление и покорность» были опубликованы письма и записки Бонхёффера из тюрьмы, в которых содержится мысль о том, что в мире, достигшем «совершеннолетия», неприемлемы традиционные представления об отношении человека к Богу. В письме от 30 апреля 1944 г. Бонхёффер формулирует главную идею своей теологии: «Эпоха религии в истории западной цивилизации прошла». Миру, в котором люди научились преодолевать свою слабость, утверждает пастор, нужна секулярная теология, которая ищет Бога не вне мира и не над миром, но внутри самого человеческого мира. Антропология Бонхёффера, как и Барта, основана на христологии, но в ней Иисус — это «человек для других», Его существование «для других» и есть трансцендентный опыт, а вера есть причастность к нему, и поэтому трансцендентность каждый раз открывается в ближнем, в реальном человеке, в конкретной ситуации. Христианство поэтому с необходимостью становится безрелигиозным. Это означает, что оно становится основой нравственного отношения к людям, опорой активности и ответственности в мире. «Быть христианином, — пишет Бонхёффер, — не значит быть религиозным на тот или иной манер... быть христианином значит быть человеком... Христианином человек становится не в религиозном обряде, а участвуя в страданиях Бога в мирской жизни».

Радикальные протестантские богословы, развивавшие идеи Д. Бонхёффера¹⁷², рассматривают человека как «совершеннолетнее» существо, призванное быть партнером Бога и нести ответственность за управление секулярным обществом, когда Бог в процессе эволюции переходит из трансценденции в полную антропологическую имманентность.

¹⁶⁹ Vahanian G. Kultur ohne Gott? Göttingen, 1973. S. 43.

¹⁷⁰ См.: Второй Ватиканский собор: Конституции: Декреты: Декларации. Брюссель, 1992.

¹⁷¹ См.: Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность // Вопросы философии. 1989. № 10–11; Он же. Сопrotивление и покорность / пер. и предисл. С.В. Барабанова. М., 1994; Он же. Следуя Христу / пер. и предисл. М. Маргулиса. М., 1995. Посмертно изданы следующие труды Д. Бонхёффера: Ethik. München, 1949; Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München, 1951; Gesammelte Schriften. Bd. I–IV, München, 1957–1961; Gesamtausgabe. München, 1986.

¹⁷² См.: Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность.

Доротея Зёлле (1929–2003) в книгах «Страдание» (1973), «Путешествие» (1976), «Изберите жизнь» (1980)¹⁷³ пытается осуществить наиболее полную демифологизацию христианского учения о Боге и человеке. Упрекая «буржуазную теологию» в проповеди эгоизма, «антропологического пессимизма», «сексизма», она разрабатывает «посттеистическую» антропологию, основанную на методе социальной контекстуализации, анализе общественных отношений, в которые включен человек. «Только соприкоснувшись с гегельянско-марксистской традицией, — пишет Д. Зёлле, — я поняла, сколь верно говорит Павел: есть в действительности власть созданных вещей над человеческими существами. Производство, изделие наших рук, становится богом и законодателем нашей жизни». С точки зрения Зёлле, грех является «порядком превратного существования», задается господствующими в обществе социальными и духовными отношениями. «Грех, — заявляет она, — это... климат конкуренции вместо взаимопомощи». Он представляет собой извращение жизни: «мертвый капитал господствует над живыми мужчинами и женщинами», над людьми, с которыми «обращаются, как с колесиками в машине», тогда как вещи «почитаются теоретически и практически в качестве Бога-жизнедавца». Концепция Д. Зёлле «нетеистического теизма» предполагает полное сведение Божественного к человеческому; верить в Бога означает «принимать и утверждать самого себя как целостность», «выразить еще не достигнутую целостность нашего мира, еще не явившуюся истину нашей жизни»¹⁷⁴.

Феминистская теология (от лат. *femina* — «женщина»), которая разрабатывается в разных конфессиях¹⁷⁵, требует освободить христианскую антропологию от патриархализма и сексизма, от отношения к женщине как объекту собственности, вождения и угнетения. В протестантской теологии известность получили Летти Рассел, Пенелопа Вошборн, Кэтрин Гонсалес, Элизабет Мольтман-Вендель. Второй Ватиканский собор способствовал движению женщин-католичек, феминистской проблематикой занялись Розмари Руэта (Rosemary Radford Ruether), Элизабет Шюслер-Фьоренца (Elisabeth Schüssler-Fiorenza), Катарина Халкес. В своем большинстве последователи феминистской теологии заинтересованы не в стирании различий между женщинами и мужчинами, но в преодолении принижения женщины в теологии. Главным требованием феминистской антропологии является решительный отход от андроцентризма (от греч. *ἀνήρ*, род. п. *ἀνδρός* — «мужчина»), от усмотрения нормативного человека только в мужчине.

Крайние сторонники и сторонники этого направления отстаивают позиции гинеоцентризма (от греч. *γυνή* — «женщина»), апологию женских уникальных талантов и способностей, переосмысливают библейское сказание о сотворении женщины из ребра Адама. С их точки зрения, Адам создан из «праха земного», а женщина — из

¹⁷³ См.: Sölle D. Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes". Stuttgart, 1965; *Eadem*. Atheistisch an Gott glauben. Olten, 1968; *Eadem*. Politische Theologie: Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann. Stuttgart, 1971; *Eadem*. Das Leiden. Stuttgart, 1973; *Eadem*. Die Hinreise: Zur religiösen Erfahrung. Stuttgart, 1976; *Eadem*. Wählt das Leben. Stuttgart, 1980.

¹⁷⁴ *Eadem*. Die Hinreis: Zur religiösen Erfahrung. Stuttgart, 1976. S. 128, 172.

¹⁷⁵ См.: Мольтман-Вендель Э. И сотворил Бог мужчину и женщину: феминистская теология и человеческая идентичность // Вопросы философии. 1991. № 3.

высокоорганизованной субстанции, предварительно уже обработанной Богом; она и является венцом творения. Умеренные сторонники этого течения выступают за равноправие женщины.

«Сексистской» считает традиционную христианскую антропологию Хусто Гонсалес, профессор церковной истории Евангелической семинарии Пуэрто-Рико. Этот сексизм проявляется, по его мнению, не только в языке, где слово «человек» — мужского рода, но и в том, что в традиционной антропологии бытие мужчиной рассматривается как нормативное, а бытие женщиной часто трактуется как нечто ущербное. «Нам следует понять, — заявляет он, — что многие из методов и подходов, с помощью которых мы пытаемся строить теологическую антропологию, сами несут на себе печать сексизма...»¹⁷⁶.

По мнению Катарины Халкес, преподавательницы теологического факультета в Неймегене (Нидерланды), феминизм означает фундаментальное и радикальное освобождение женщины и поэтому предлагает анализ социальных и экономических факторов ее закрепощения. Последователи феминистской теологии освобождения утверждают, что божественный патриархат служит для узаконивания патриархата в человеческом обществе и принижения положения женщин в Церкви и государстве. «Некогда богословская антропология, — признает Х. Гонсалес, — превратилась в идеологический инструмент на службе у власти имущих и status quo»¹⁷⁷. Западная богословская антропология, с ее «сексуализацией» и «приватизацией» греха, по мнению Х. Гонсалеса, имела зловещие последствия для женщин и других угнетенных групп. Все формы господства и подавления человека человеком, заявляет Катарина Халкес, суть социальные формы выражения того дуализма, который уходит в самую глубину возвышения мужского пола над женским. С точки зрения феминистской теологии, полагает Херлинда Писсарек-Гуделист, каждый всегда партиен и останется партиен, так как останется мужчиной или женщиной со специфическими для своего пола переживаниями и затруднениями своей индивидуальной истории, которые невозможно полностью осознать и высказать.

Юрген Мольтман (род. 1926), немецкий реформатский богослов, создает «теологию надежды» и антропологию, которая объясняет природу человека из его будущего, притекающего из свободного творчества Бога. В книге «Теология надежды» (1964)¹⁷⁸ он использует для обновления христианской эсхатологии и теологии «философию надежды» Эрнста Блоха (1885–1977), разрабатывавшего в книге «Принцип надежды» (1954) философскую антропологию на почве своего понимания марксизма, соединяя представление о неотчужденном цельном человеке с философским и социологическим анализом существования человека, истории как движения к совершенному будущему, которое входит в настоящее, определяет его и предвос-

¹⁷⁶ González J.L. Searching for a liberating anthropology // *Theology Today*. 1978. № 4. P. 388.

¹⁷⁷ Ibid. P. 393.

¹⁷⁸ См.: Мольтман Ю. Теология надежды // *Вопросы философии*. 1990. № 9; Он же. Теология сегодня // *Путь*. 1994. № 5; Он же. Христианские мученики современности // *Социально-политическое измерение христианства*. М., 1994; Moltmann J. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München, 1965; 1968; Idem. *Mensch: Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*. Stuttgart, 1971; Idem. *Das Experiment Hoffnung: Einführungen*. München, 1974; Idem. *Ökologische Schöpfungslehre: Gott in Schöpfung*. München, 1985.

хищается в надежде. Мольтман подчеркивает политический аспект эсхатологии, освободительную функцию надежды в истории, поэтому его «теология надежды» рассматривается и как разновидность политической теологии. Правильно понять историческую реальность и открыть в надежде путь к преобразованию общества помогает, по мнению Мольтмана, учение о страдании Бога вместе со всем страждущим человечеством. «Вопль о свободе, — пишет он в 1977 г. в статье «Вера в борьбе за освобождение», — несется не только от человечества, это также и собственный вопль Божий. В стенаниях голодных, в мучениях узников, в безмолвном умирании природы стенает, голодает и воздыхает сам Дух Божий». «Теология освобождения, — пишет он в той же статье, — видит... отдельные страдания в мире на фоне всеобъемлющей истории страданий Божиих. Поэтому она рассматривает и частные освобождения в перспективе истории окончательного божественного освобождения».

Грех оценивается Мольтманом как отчуждение человека от его богозданной сущности и выражается в глубоко укорененном изначальном страхе, который делает людей агрессивными. Проистекающий из греха страх — это источник всех страданий людей в условиях патриархата, капитализма, тоталитаризма и нигилизма. Освобождение понимается Мольтманом как духовное, нравственное преобразование человека. «Свобода как завершенный процесс освобождения, — утверждает Мольтман, — является для христиан надеждой, эсхатологической целью первого творения Божия». Эти идеи проводятся немецким богословом и в его работе «Человек. Христианская антропология в конфликтах современности» (1971)¹⁷⁹. В последующих работах: «Триединство и Царство Божие» (1980), «Бог в творении» (1984) и др. — Мольтман стремится ориентировать теологию на жизненную практику человека, экологическую и культурную проблематику.

Вольфхарт Панненберг¹⁸⁰, профессор систематической евангелической теологии Мюнхенского университета, в книгах «Что такое человек» (1962), «Антропология в теологической перспективе» (1983)¹⁸¹ принимает положения философской антропологии с тем, чтобы истолковать «открытость человека миру», его способность преобразовывать действительность как открытость Богу. Фундаментально-теологическая антропология, по мысли Панненберга, развивает обоснование бытия Бога в самом материале антропологического исследования. Панненберг стремится указать во всех сферах человеческого сознания, в его заданности человеческой природой и в его исторической определенности границы человеческого бытия, отсылающие к ограничивающей его трансценденции, к «тотальности всякого бытия», к «абсолютному будущему». Как природа человека, так и вся структура реальности, согласно Панненбергу, оказываются ориентированными на будущее, предвосхищающими его, «пролептическими». В эсхатологической теологии надежда, базисное доверие обретают примат над настоящим.

¹⁷⁹ См.: Moltmann J. Mensch: Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. Stuttgart, 1971; Мольтман Ю. Теология надежды // Вопросы философии. 1990. № 9; Он же. Теология сегодня // Путь. 1994. № 5.

¹⁸⁰ См.: Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. С. 302–309.

¹⁸¹ См.: Pannenberg W. Was ist der Mensch: Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen, 1976; Idem. Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen, 1983.

Немецкий католический философ, профессор Высшей философской школы в Мюнхене Йорг Шплетт (род. 1936) обосновывает неразрывную связь и взаимную обусловленность философской антропологии и философии религии. В 1967 г. Шплетт издал свою первую книгу по философской антропологии — «Человек в своей свободе»¹⁸². Это сочинение было затем переработано в книгу «Контуры свободы. К христианскому обсуждению человека»¹⁸³ и дополнено опубликованной в 1978 г. книгой «Человек-личность. К христианскому оправданию человеческого бытия»¹⁸⁴. Шплетт выдвигает концепцию антропотеологии как основы для религиоведения, направляя свои философские рассуждения в конечном счете к согласию с католической традицией. Эти идеи проводятся и в его книгах по философии религии «Речь о святом»¹⁸⁵ и «Богопостижение в мысли»¹⁸⁶. «...Философское рассуждение о человеке, — утверждает Шплетт, — говорит всегда в действительности о Боге, и это должно делаться и приниматься осознанно»^{*}.

Швейцарский католический теолог Ганс Урс фон Бальтазар (1905–1988) близок к французской «новой теологии» Анри де Любака (1896–1975), Жана Даниэлу в попытке обновить учение о «естественном влечении к созерцанию Бога». В своих трудах, среди которых трехтомный «Апокалипсис немецкой души» («Немецкий идеализм», «Под знаком Ницше», «Обожествление смерти»), многотомные «Слава. Теологическая эстетика» и «Теодраматика»¹⁸⁷, он испытал влияние не только Бонавентуры, Николая Кузанского, Терезы Авильской и Хуана де ля Крус, философии Паскаля и Гамана, но и восточных теологов и философов, Оригена и Григория Нисского, Вл. Соловьёва и С. Булгакова. Бальтазар хотел представить отношения человека и Бога, историю как «универсальный театр драмы спасения». В первой части задуманной им трилогии, «Слава», он пытается изъяснить понятие красоты («Теоэстетика»), во второй, «Теодраматика», — свободы, в третьей, «Теолирика», — истины. Метод Бальтазара характеризуют как «теологическую феноменологию». Основной принцип, определяющий существо католической теологии: «благодать поддерживает, возвышает и совершенствует природу», — означает, как полагает Бальтазар, то, что «естественная» драматика движется по направлению к «сверхъестественной», которая

¹⁸² Splett J. Der Mensch in seiner Freiheit. Mainz, 1967.

¹⁸³ Idem. Konturen der Freiheit: Zum christlichen Sprechen vom Menschen. Frankfurt a. M., 1974.

¹⁸⁴ Idem. Der Mensch ist Person: Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt a. M., 1978.

¹⁸⁵ Idem. Die Rede vom Heiligen. Freiburg; München, 1971.

¹⁸⁶ Idem. Gotteserfahrung im Denken. Freiburg; München, 1973.

^{*} «...Philosophisches Reden vom Menschen spricht tatsächlich immer — und soll dies in wissender Bejahung tun — von Gott» (Splett J. Konturen der Freiheit. S. 154).

¹⁸⁷ См.: Бальтазар Г.У. фон. Ты имеешь глаголы вечной жизни. М., 1992; Он же. Достоина веры лишь любовь. М., 1997; Baltazar H.U. von. Apokalypse der deutschen Seele: Der deutsche Idealismus. Salzburg, 1937; Idem. Im Zeichen Nietzsches. Salzburg, 1939; Idem. Die Vergöttlichung des Todes. Salzburg, 1939; Idem. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Kriese des griechischen Weltbildes. Freiburg; Breslau, 1941; Idem. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt. Einsiedeln, 1961; Bd. 2: Fächer der Stille. Einsiedeln, 1962; Bd. 3.1: Im Raum der Metaphysik. Einsiedeln, 1965; Bd. 3.2: Theologie: Tl. 1: Alter Bund. Einsiedeln, 1966; Tl. 2: Neuer Bund. Einsiedeln, 1969; Idem. Theodramatik. Bd. 1: Prolegomena. Einsiedeln, 1973; Bd. 2: Die Personen des Spiels: Tl. 1: Der Mensch in Gott. Einsiedeln, 1976; Bd. 2.2: Die Personen in Christus. Einsiedeln, 1978; Bd. 3. Einsiedeln, 1980; Bd. 4: Das Endspiel. Einsiedeln, 1983.

и является ее подлинным назначением. История «всемирного театра» позволяет, по мнению швейцарского теолога, выделить символы драматики существования, которые получают метафизическое и религиозное истолкование. Основная антропологическая идея, выражаемая в терминах драматики, — это идея человеческого существования как перехода от «роли» к «миссии». Человек, полагает Бальтазар, это существо, предназначенное к прославлению, к персональному общению с Богом, он должен постигать себя как предстоящий славе, великолепию Божью. Это означает, что человек призван постоянно отваживаться на переход из замкнутости к универсальному, жить надеждой на высшее откровение Славы Божией, черпать в ней силы для активности в этом мире.

С требованием радикального обновления католической теологии выступил швейцарский богослов Ганс Кюнг (род. 1928). Во время понтификата Иоанна XXIII Кюнг был назначен официальным консультантом на Втором Ватиканском соборе (1962–1965). В книгах «Церковь» (1967), «Истинность. О будущности церкви» (1968) он обосновывал экуменическое учение о церкви. К столетию догмата о непогрешимости Папы (1970) Кюнг опубликовал книгу «Непогрешим? Попытка разобраться», где подвергал сомнению догмат о безошибочности Папы, который, по его мнению, препятствовал установлению экуменических отношений между католиками и представителями других христианских конфессий. Позиция Кюнга стала предметом расследования в Конгрегации по делам веры. В 1974 г. Кюнг опубликовал свой знаменитый труд «Быть христианином» («Christ sein»), в котором предпринял попытку «сделать традиционные положения вероучения доступными для понимания современного человека». Книга породила сомнения, соответствует ли позиция Кюнга по некоторым ключевым вопросам христологии официальному учению Римско-Католической Церкви. Вслед за «Быть христианином» вышли такие важные работы Кюнга, как «Существует ли Бог?» («Existiert Gott?», 1978) и «Вечная жизнь» («Ewiges Leben», 1982). После издания этих книг Конгрегация по делам веры 15 декабря 1979 г. постановила: Кюнг «не может далее ни считаться католическим богословом, ни преподавать в этом качестве», ибо «отклоняется от полноты истины католического вероучения». Покинув католический факультет теологии Тюбингенского университета, Кюнг продолжал работать в Институте экуменических исследований, который возглавил в 1964 г.

В 1980-е и 1990-е годы Кюнг обращается к исследованию мировых религий и проблемам межрелигиозного диалога. Этой теме посвящены его труды «Христианство и мировые религии. Предисловие к диалогу с исламом, индуизмом и буддизмом» («Christentum und Weltreligionen», 1984), «Теология у нового начала» («Theologie im Aufbruch», 1987), «Христианство и китайская религия» («Christentum und Chinesische Religion», 1988), «Иудаизм» (Das Judentum, 1991), «Христианство» («Das Christentum», 1994), «Христианство и ислам» (1995). Основное внимание он уделяет вопросу объединения христианских Церквей.

В 1990 г. Ганс Кюнг опубликовал свое программное сочинение «Проект “Всемирный этос”» («Projekt Weltethos»). Оно послужило отправной точкой на пути, который привел к утверждению Декларации всемирного этоса Парламентом мировых

религий (Чикаго, 1993) и к организации фонда «Всемирный этос» (1995). С тех пор внутридисциплинарная и международная дискуссия об основных устремлениях этого проекта стала трудно обозримой¹⁸⁸. Проект вызвал разные оценки¹⁸⁹.

Проект всемирного этоса, поясняет ученик и последователь Кюнга Карл-Йозеф Кушель, понимается его создателем не как попытка «стряхнуть конкретные эмпирически данные религии (с их различными учениями, ритуалами и заповедями), словно старую кожу», чтобы затем пропагандировать «гуманные ценности» (по возможности на основе неизменной человеческой природы). Не предполагается также смешивать из различных религий нечто вроде этического коктейля или «дистиллировать некий этический минимум, с которым мог бы согласиться и последний человек»¹⁹⁰. Общий этос не абстрагируется, но эмпирически отслеживается в отдельных религиях, он может быть указан посредством сравнительного исследования в источниках отдельных религий. Пример — золотое правило, которое обнаруживается в классических текстах великих религий и этических систем от Конфуция до Канта.

Важным Карлу-Йозефу Кушелю представляется и следующий момент: ориентация на этос с самого начала соединяет верующих и неверующих. Пропагандируется не новый эксклюзивизм религиозных людей против нерелигиозных, но указывается устойчивый межрелигиозный консенсус, который становится приглашением разделить этот конкретный этос с людьми без религиозной привязанности¹⁹¹. При правильном понимании христианская вера не должна дисквалифицировать секулярную мысль как безбожную, а «секулярный разум» христианскую веру — как иррациональную. В мире третьего тысячелетия новой эры рядом друг с другом живут религиозные и нерелигиозные люди и могут делать это только при сохранении мира, если разделят друг с другом общий порядок идеалов и ценностей. Только взаимно критическая модель соотношения веры и разума служит правильно понимаемому благу человека.

В 1985 г. Кюнг издал работу «Теология на пути к новой парадигме», где писал о том, что «пригодной для нашей эпохи может быть только та теология, которая критично и конструктивно полагается на опыт современного человечества, переживающего переход от модерна к постмодерну»¹⁹². В этом труде Кюнг рассмотрел «силы, которые изменили теологию», назвав, в частности, естествознание, философию, демократию и критическое религиоведение Нового времени, и пришел к выводу, что современная теология находится на середине пути, ведущего от парадигмы модерна к парадигме постмодерна, которая выдвигает новые требования к теологии и стоит перед новым открытием религии в первом, втором и третьем мирах. В книге «Великие христианские мыслители» (1993) Кюнг формулирует программные требования к теологии, которую он называет «критико-экуменической»: она должна быть одновременно католической, работающей на благо универсальной Церкви,

¹⁸⁸ См.: *Wissenschaft und Weltethos* / hrsg. H. v. Küng, K.-J. Kuschel. München, 1998. S. 493–511 (Bibliographie zur Weltethos-Debatte); *Dokumente zum Weltethos* / hrsg. H. v. Küng. München, 2002.

¹⁸⁹ См.: *Шохин В.К.* Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 65–73.

¹⁹⁰ См.: *Kuschel K.-J.* Wohin steuert Benedikt XVI? // *Stimmen der Zeit*. 2006. № 5. S. 293–294.

¹⁹¹ См. там же. S. 294.

¹⁹² *Кюнг Г.* Куда идет христианство? Теология на пути к новой парадигме // *Путь*. 1992. № 2. С. 386.

евангелической (традиционной) и современной (христоцентричной) — и всё же экуменической, научно-теоретической и пастырско-практической¹⁹³.

Даже краткий и фрагментарный обзор философско-теологической антропологии показывает, что и в настоящее время сохраняются особенности православной, католической и протестантской антропологии, но учения современных богословов менее определяются вероисповедными традициями и более подвержены влиянию различных социально-культурных ориентаций (глобалистских или регионалистских, выступающих за экуменизм или отстаивающих самоидентичность) и философских направлений. Догматические положения христианства о сотворении человека, грехопадении, спасении и воскресении истолковываются таким образом, чтобы представить религиозную антропологию совместимой с современными научными знаниями. Богословы заявляют о своей приверженности к эволюционному пониманию человека. Традиционные вопросы богословской антропологии подчиняются решению новых проблем, поставленных современной эпохой, в частности проблемы общественного прогресса и возрастания в нем роли творческой деятельности человека, активного исторического самопреобразования человека, зависимости человека от изменения общественных отношений.

Богословская антропология выступает как базовая дисциплина, или ядро, апологетического богословия, как форма освоения современных социальных явлений и феноменов религиозности. В условиях религиозного плюрализма это порождает усиление напряженности во взаимодействии экуменических тенденций и стремления сохранить и упрочить традиционные конфессиональные основы самобытности, которое существенно повышает значимость антропологической проблематики и роль антропологии в системе философских и богословских дисциплин.

© Никонов К.И., 2011

¹⁹³ См. там же. С. 358–362.



Начала христианского учения о человеке

УЧЕНИЕ О ЛЮБВИ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Антропологические идеи в наше время становятся всё более актуальными практически и просто жизненно необходимыми. Известный западный антрополог Клод Леви-Строс писал по этому поводу: «XXI век будет веком наук о человеке или его вообще не будет»¹. Будущее покажет, насколько окажется прав ученый, но и прошедший XX в. с этой точки зрения крайне показателен. Он выявил важную закономерность: в какой мере у человечества не было знания и понимания человека, в такой мере оно шло либо по пути открытого подавления человеческой личности (как в советской системе), либо по пути манипулирования ею (как в американской и западной демократии).

Закономерен и поучителен тот исторический факт, что первыми среди наук, пострадавших в России в начале советской власти, были именно науки о человеке², а оправиться от этого удара они в общем-то не смогли и до сих пор. Нетерпимое отношение власти к наукам о человеке шло рука об руку с непомерно пренебрежительным отношением к самому человеку, который превращался в статистическую рабочую силу (по выполнению плана пятилетки). Об этом писал выдающийся советский философ М. Мамардашвили, проводя параллели с нашумевшим теперь экологическим кризисом: «...напомню, что Байкал был “жив-целехонек”, когда мы имели перед собой уже в 20-е годы (и далее) дикое зрелище вырожденного лика человека»³. И дальше: «...среди множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX в., одной, главной и часто скрываемой от глаз, является антропологическая катастрофа»⁴.

И в самом деле, антропологическая катастрофа не так бросается в глаза, как экологические, экономические или политические проблемы. Но от этого не легче: с человеком как таковым становится всё хуже и хуже. Врачи говорят о генетическом и биологическом вырождении человека, психологи — о росте числа психических

¹ Цит. по: *Иванов В.В.* Нейросемиотический подход к знаковым системам искусства // *Человек в системе наук*. М., 1989. С. 360.

² См.: *Ломов Б.Ф.* Изучение человека на основе системного подхода // Там же. С. 6.

³ *Мамардашвили М.К.* Сознание и цивилизация // Там же. С. 332.

⁴ Там же. С. 317.

аномалий, социологи — об ухудшении межчеловеческих отношений и т.д., причем чаша сия не миновала не только Россию, но и другие, в том числе развитые и богатые, страны. Просто в нашей стране эти проблемы более заметны и более остро выражены, но в целом антропологическая катастрофа давно является общепланетарным явлением, которое уже невозможно не заметить: «Расщепленный человек в расщепленном мире — истина, которую нам открывает современное бытие»⁵.

Это и в самом деле так, но каковы причины этого? А. Горелов пишет: «Мир расщеплен, потому что расщеплен человек, а человек расщепляется, потому что живет в расщепленном мире»⁶. Другими словами, яйцо получается от курицы, а курица вылупляется из яйца. Подобный подход к поставленной проблеме, безусловно, не самый продуктивный. Может быть, в 1991 г., когда писались приведенные выше слова, было еще не время решать подобные проблемы на глубинном уровне, а значит, переходить к духовному, религиозному анализу этих проблем. Может быть, это несвойственно самому автору по его мировоззренческим и другим убеждениям. Но как бы там ни было, в настоящее время можно и нужно называть подобные вещи своими именами. Тайна человека глубока и решение его проблем не просто, но многое становится более понятным, если не блуждать в оккультных или эзотерических, квазифилософских или парапсихологических потемках, а обратиться к христианскому учению о человеке. Вдвойне это актуально и потому, что как русская, так и европейская культура имеют глубинные христианские корни, незнание которых, безусловно, мешает решению не только антропологических, но и множества других проблем.

С христианской точки зрения человеческие проблемы имеют глубинные, *духовные* корни и являются последствиями грехопадения. Постигание этого — залог физического и морального выживания современного человечества. Поэтому, как мне кажется, единственно верным решением в данной ситуации является обращение к многовековому антропологическому, психологическому и духовному опыту христианства.

Блаженный Августин в своей «Исповеди» восклицал: «Люди идут дивиться горным высотам, морским валам, речным просторам, океану, объемлющему землю, круговращению звезд, — а себя самих оставляют в стороне!»⁷ Да и в самом деле, основной и главный интерес христианства и во время Августина, и сейчас заключается в человеке (в его очищении и спасении). На место *космологизма*, присущего античному мировоззрению, христианство поставило *антропологизм* — обращенность к человеку. Как религия личного спасения, оно адресовалось индивидуальному человеку, что нашло свое выражение в концепции личного бессмертия и индивидуального воздаяния за гробом⁸.

Эта антропологическая направленность закрепились в европейской культуре, которая появилась и развивалась под влиянием христианства. Часть этого антропологизма, но уже, правда, в секулярной, оторванной от христианства форме, перешла

⁵ Горелов А.А. Расщепленный человек в расщепленном мире. М., 1991. С. 63.

⁶ Там же.

⁷ Аврелий Августин. Исповедь. М., 1992. С. 135.

⁸ См.: Чуковенков Ю.А. Истоки христианского человековедения (религиовед. анализ). М., 1997. С. 98.

и в современную европейскую науку. Таким образом, в настоящее время вслед за христианством и секулярное мировоззрение признает важность и центральность человека, а значит, и важность науки о человеке — антропологии. Но здесь, конечно, не приходится закрывать глаза на то, что в исторической перспективе между секулярной и христианской антропологией определились достаточные различия по их методам, предметам, способам описания человека и другим важным методологическим и концептуальным вопросам.

Остановимся на некоторых особенностях христианской антропологии в ее отношении к секулярной антропологии.

Во-первых, это фактор *целостности*. Любое положение святоотеческой антропологии самым тесным образом соединено с христианским учением в целом⁹. Поэтому христианская антропология строится по принципу целостности: когда целое больше частей, оно дает смысл и жизнь частям¹⁰. Но отсюда проистекает и некоторая недифференцированность как всего христианского богословия, так и христианской антропологии в качестве самостоятельной области анализа. Кстати, эту недифференцированность до сих пор ставят в вину христианской антропологии и вообще христианству, но не всё здесь так просто (о чем дальше).

Во-вторых, христианство является религией *откровения*, поэтому в нем нет опоры на привычное в миру дискурсивное мышление, которое пытается выводить всё из себя самого. Поэтому и христианская антропология не строится на строго логическом, *индуктивном* подходе, что умаляет ее в глазах ревнителей строго научного подхода. С христианской же точки зрения здесь всё абсолютно закономерно, ибо сокроуенному Богу отвечает человек сокроуенный, апофатическому богословию соответствует *апофатическая* антропология¹¹.

В-третьих, христианство является религией *спасения*, и к этому в христианском учении направлено всё, в том числе и антропология. Поэтому антропология существует внутри христианства не как некая самодостаточная, упорядоченная система знаний, в которой самое важное — разложить всё по полочкам, а как инструмент и метод духовного роста, очищения и спасения человека, т.е. она *сотериологична*.

В-четвертых, что особенно важно, христианская, православная антропология конкретна и *онтологична*, она является *онтологией обожения*¹², т.е. она берет человека в модусе его *возможного* духовного просветления, а не только его *реального* теперешнего существования.

Надо сказать, что все вышеперечисленные особенности христианской антропологии могут оцениваться негативно только теми, кто слишком узок в своем научном академизме. Интересно, что многие направления современной науки, развиваясь, выходят за пределы академических рамок, приводя к появлению интересных пересечений с указанными выше особенностями, или «недостатками», христианства и христианской антропологии. Приведем несколько примеров.

⁹ См.: Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001. С. 110.

¹⁰ См.: Кураев А., диакон. Человек перед иконой (Размышления о христианской антропологии и культуре) // Квинтэссенция: филос. альманах. М., 1992. С. 258.

¹¹ См.: Евдокимов П. Православие / пер. с франц. М., 2002. С. 98–99.

¹² См. там же. С. 136.

1. В западной науке после нескольких кризисов и методологических революций появился так называемый холистический (целостный) подход, который как раз и заключается в попытке целостного анализа явлений. Таким образом, оказывается, современная наука постепенно пришла к пониманию важности того, что христианская антропология содержала в себе изначально, и поэтому данная ее особенность ни в коей мере не является ее недостатком.

2. В современной науке всё большее применение находит не индуктивный (снизу вверх), а дедуктивный (сверху вниз) подход, одним из примеров которого является теория систем. Этот научный дедуктивный подход, хотя и имеет ряд своих особенностей (особенно в содержательном плане), тем не менее по форме своей направленности похож на принцип дедуктивности в христианской антропологии.

3. Очередная задача современной науки — переход ее от абстрактной научности к решению жизненно важных проблем. Как провозглашали в советское время, «ученые — практике!». Но оказалось, что сделать это не так легко, и эта проблема не решена и по сей день (как у нас, так и на Западе). Скорее всего, дело здесь в том, что сначала наука слишком долго и упорно боролась за свою самостоятельность и независимость, отмежевываясь от прикладных задач, и после того как стала фундаментальной наукой, потеряла почти все связи с конкретными проблемами жизни. Поэтому можно только приветствовать практичность и духовную устремленность христианской антропологии, ее неоторванность от жизни. Было бы хорошо, если бы современная христианская антропология и в ее дальнейшем развитии избежала бы соблазна наукообразности и чистого академизма (познания ради познания).

Исходя из всех вышеперечисленных особенностей христианской антропологии (целостность, дедуктивность, сотериологичность, онтологичность) *учение о любви* занимает в ней особое, важнейшее положение, в определенном смысле являясь ее методологическим основанием, что мы и попытаемся раскрыть в данной работе.

Невозможно переоценить *важность любви* в христианстве. «Не вдаваясь в подробный анализ догматики христианства, не касаясь земной жизни и Богочеловеческой Личности его Основателя, не обращая также к истории Церкви — его хранительницы и распространительницы, мы можем охарактеризовать нашу религию одним словом, исчерпывающим ее догматическую и нравственную сущность в той мере, в какой она по воле Божьей нам открыта: слово это — Любовь... Ничего подобного мы не находим ни в какой другой религии»¹³, — отмечал архиепископ Михаил (Мудьюгин). Понятно, что по-другому и не может быть для религии, в которой «Бог есть любовь» (1Ин. 4: 16), а основные ее заповеди заключаются в любви к Богу (Мф. 22: 37) и в любви к своим ближним (Мф. 22: 39).

Об особой важности любви для христианина емко и необычайно эмоционально писал апостол Павел (мы расположили апостольский текст в форме своеобразной лесенки, подчеркивающей, как нам кажется, его содержание):

Если я говорю языками
человеческими и ангельскими,
а любви не имею,
то я — медь звенящая
или кимвал звучащий.

¹³ Михаил (Мудьюгин), архиеп. Введение в основное богословие. М., 1995. С. 31.

Если имею дар пророчества,
и знаю все тайны,
и имею всякое познание и всю веру,
так что могу и горы переставлять,
а не имею любви, — то я ничто.
И если я раздам всё имение мое
и отдам тело мое на сожжение,
а любви не имею,
нет мне в том никакой пользы.

(1Кор. 13: 1–3)

Кстати, не менее важно понятие любви и для психологии. «Существуют понятия, которые с полным правом можно отнести к основам основ психологии. Это — “Любовь”. Всякая общая психологическая теория без любви — это фикция, игра во второстепенные бирюльки. Любовь — опора души, а следовательно, опора и всей науки о душе»¹⁴, — писал В. Селиванов. Однако в подавляющем большинстве учебников по психологии советского времени не нашлось места для любви, впрочем, как и для дружбы, совести и многих других нравственно-духовных понятий. В перестроечной и постперестроечной психологии в этом вопросе наметилась положительная тенденция, но до сих пор, к сожалению, приходится констатировать, что происходит это недостаточно быстро и, увы, не всегда верно. В некоторое оправдание указанного явления можно сказать, что оно обусловлено не только чисто психологическими причинами, но и тем, что разные типы мирской любви, вплоть до самых плотских, в русском языке также называют любовью, как бы смешивая этим их с любовью истинной, божественной. Эта языковая проблема существует не только в психологии, но и, конечно же, в нашей педагогике, и в философии, и во всех культуuroобразующих дисциплинах и направлениях, да и просто в нашей повседневной жизни.

«Любовь зла — полюбишь и козла», — утверждает русская народная пословица. О какой любви здесь идет речь? О той же самой, которой нужно возлюбить Бога и своего ближнего, как об этом говорится в Евангелии? Понятно, что нет, но разные смыслы слова «любовь» в русском языке определяются только из контекста самого высказывания.

В плане терминологического неразличения различных видов любви русский язык не одинок — подобная ситуация наблюдается и во французском, и во многих других европейских языках. Однако, например, в английском есть уже два соответствующих термина, хотя традиция их обоюдного использования постепенно исчезает. «В моем поколении детей еще поправляли, когда мы говорили, что “любим” ягоды; и многие гордятся, что в английском есть два глагола — “love” и “like”... но у нас теперь всё чаще говорят про всё: “I love”. Самые педантичные люди то и дело повторяют, что они любят какую-нибудь еду, игру или работу»¹⁵, — отмечал выдающийся английский и ирландский писатель, учёный и богослов Клайв Льюис.

В греческом же языке можно найти по крайней мере уже четыре основных слова для обозначения любви (сторгос, филиа, агапе, эрос). Они существовали

¹⁴ Селиванов В.Л. Мистика и рационализм души: Основы метапсихологии. Саратов, 1999. С. 195–196.

¹⁵ Льюис К. Любовь // Льюис К. Собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М., 1998. С. 210.

и в древнегреческом языке времен земной жизни Иисуса Христа, и их анализ по текстам Нового Завета интересен и важен с богословско-психологической точки зрения (кроме того, мы расширим и дополним выводы этого анализа, применив их к некоторым злободневным проблемам современности). Остановимся кратко на каждом из этих слов.

Στοργος (στοργος) обозначает нежное, сердечное отношение, привязанность, главным образом родителей к детям или детей к родителям. В Новом Завете это слово встречается редко и не в прямой форме, например с отрицанием: ἀστοργος — «нелюбовный», «бессердечный», «лишенный чувства любви» (Рим. 1: 31; 2Тим. 3: 2); или в составе с другим словом: φιλοστοργος — «нежно любящий» (Рим. 12: 10).

Термин *агапе* (ἀγαπή) и производные от него имели наиболее возвышенный смысл из всех относящихся к любви слов. Их значения — «любить (бескорыстно и самоотверженно)», «желать добра», «ценить». Это любовь, в которой проявляется готовность служить людям и помогать им. Это наиболее конструктивный в личностном плане вид любви, ибо таинственным образом дело обстоит так, что чем больше личность отдает, тем более она остается самой собой¹⁶. Именно это понятие употребляется в тех евангельских местах, где говорится о любви Бога к человеку и любви человека к Богу или другим людям.

В полном смысле этого слова можно сказать, что христианство явилось именно как *откровение о любви*, но такой любви, какой еще никогда прежде не знал мир. Эту любовь явил Собою Бог-Сын: «Любовь являет нам Свою тайну на Кресте, раскрываясь как Жертва, когда искупительный путь Господа предстает пред нами в виде превосходящих всяческое разумение страданий и унижений, вобрав всю немощь человеческой природы, чтобы растерзать на Кресте Послушания смерть»¹⁷ — и описание этой любви выразилось в Слове Божиим вполне конкретным и однозначным способом, в виде понятия любви-агапе.

Слово *филия* (φιλία) в древнегреческом языке обозначало любовь, привязанность, дружбу. Оно произошло от глагола «филео» (φιλέω) — «любить», «относиться по-дружески», «испытывать привязанность», «питать чувства» и даже «целовать». Оно имело широкое и часто не очень дифференцированное употребление — от дружеских чувств к товарищу до любви к пищевым деликатесам.

Кроме того, если *φιλία* означает любовь в смысле естественной склонности, в виде аффекта с оттенком *непроизвольности*, то в понятии ἀγαπή на первый план выступает момент именно *свободного избрания* объекта любви¹⁸.

В тексте Нового Завета слова «филия», «филео» используются в различных подобных значениях: «друг», «приятель» (Лк. 16: 9; Ин. 15: 13; Деян. 19: 31; Иак. 4: 4 и др.), «целовать» (Лк. 7: 38, 7: 45, 15: 20, 22: 48; Мф. 26: 48), «любить есть» (Мф. 11: 19), «любить предвозлежание на пиршествах» (Мф. 23: 6), «сребролюбие» (Лк. 16: 14;

¹⁶ См.: Вальверде К. Философская антропология / пер. с исп. М., 2000. С. 366.

¹⁷ Сидорова С. Любовь Божественная и любовь человеческая: Размышления о Книге Иова // Альфа и Омега. 1999. № 4 (22). С. 45.

¹⁸ См.: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996 (репринт с: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению: этико-богословское исследование. Т. I: Основоположительный. Кн. 2: Опыт систематического раскрытия вопроса. СПб., 1907). С. 370–371.

1Тим. 6: 10; 2Тим. 3: 2), «самолюбие» (2Тим. 3: 2), «любящий спорить» (1Кор. 11: 16), «любящий первенствовать» (3Ин. 1: 9), «любящий удовольствия», «сластолюбивый» (2Тим. 3: 4), «любящий неправду» (Откр. 22: 15), «не любящий добра» (2Тим. 3: 3).

Глубоко символично, что филическая «любовь» Иуды аналогична его поцелую, который и обозначается через филический синоним: «Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую (φιλησω), Тот и есть, возьмите Его» (Мф. 26: 48).

Филическая любовь неправильна и в отношении *самого себя*: «любящий (φιλων) душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12: 25). Если по евангельскому слову (Мф. 22: 39) ближнего нужно возлюбить (αγαπησεις) «как *самого себя*», то, безусловно, здесь предполагается, что и себя надо любить именно любовью *агапической*; это подтверждается и тем, что такое негативное качество, как *самолюбие*, обозначается именно филически (2Тим. 3: 2). Поэтому дело не в том, как это обычно думают, что в христианстве *вообще* нельзя любить себя самого, а в том, что это рекомендуется делать не филически, а агапически. Таким образом, всего в двух словах христианство сформировало целую богословскую, психологическую и педагогическую концепцию, которую полезно было бы знать специалистом разных профилей (в первую очередь психологам и педагогам).

С точки зрения концептуального анализа слов *филиа* и *агапэ* в Новом Завете особенно интересен диалог между Иисусом Христом и апостолом Петром (Ин. 21: 15–17), внутренняя подоплека которого стала практически непонятной при переводе на русский язык:

«Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они? *Петр* говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. *Иисус* говорит ему: паси агнцев Моих.

Еще говорит ему в другой раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? *Петр* говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. *Иисус* говорит ему: паси овец Моих.

Говорит ему в третий раз: Симон Ионин! любишь ли ты Меня? *Петр* опечалился, что в третий раз спросил его: любишь ли Меня? и сказал Ему: Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя. *Иисус* говорит ему: паси овец Моих».

Прежде чем выискивать какие-нибудь тонкие, например числовые, соответствия (тройное отречение Петра от Христа и вот это тройное утверждение Петром своей любви перед Самим Христом), нужно понять первичный, базальный смысл высказывания, который был утерян при переводе с греческого на другие европейские языки.

Приведем схематически структуру этого диалога с точки зрения употребляемых глаголов любви (указывая в скобках их греческие формы):

- 1) вопрос — агапас (αγαпас); ответ — фило (φιλω) (Ин. 21: 15);
- 2) вопрос — агапас (αγαпас); ответ — фило (φιλω) (Ин. 21: 16);
- 3) вопрос — филеис (φιλειс); ответ — фило (φιλω) (Ин. 21: 17).

Тогда общую мысль апостола Иоанна можно выразить приблизительно так:

1. Христос спрашивает апостола Петра о самоотверженной любви — той самой, которой нужно возлюбить (αγαπησεις) Бога и своего ближнего (Мф. 22: 37–39); в ответ же Он слышит, что апостол Петр любит Его близкой, но заземленной филической любовью. Заостряя ситуацию, можно сказать, что Христос спрашивает о готовности умереть за Него, ибо нет большей любви, чем та (αγαπη), как если

кто положит душу свою за друзей своих (Ин. 15: 13), а слышит в ответ, что к Нему питают дружеские чувства.

2. И второй раз Христос вопрошает о том же, но уже усиливая значимость вопроса, что выражается в самом факте его повтора. Петр отвечает так же, он не улавливает этих тонкостей или не особенно обращает на них внимание.

3. Поэтому неудивительно, что «Петр опечалился» при третьем вопрошании Христа: он-то думает, во-первых, что отвечает верно, и во-вторых, что отвечает на один и тот же вопрос. Однако при третьем вопрошании, и это принципиально важно, звучит глагол «филео», а не «агапас» — Христос идет навстречу используемому Петром языку, но при этом как бы вопрошает: «Так все-таки ты меня не агапао, а филио?» И теперь уже, в третий раз, Петр отвечает тем же глаголом, что и звучит в вопросе, *подтверждая* филичность своей любви к Христу. Но Богу дороги и те крупинки любви, которые в нас есть или которые мы не можем осознать и выразить, и это делает понятным, почему после каждого вопрошания Христос благословляет Петра на его служение другим («паси овец Моих»), ибо только в таком служении и будет очищаться любовь филическая и взращиваться настоящая агапическая любовь.

В этом, как нам представляется, и состоит этот один из многих непростых уроков, который преподавал Господь не только апостолам, но и всем христианам и всему миру. В качестве же дальнейшего возможного развития этого урока можно заметить, что евангельская фраза Христа Петру «паси овец Моих» (Ин. 21: 15) совсем необязательно должна означать главенство Петра над другими апостолами в деле управления Церковью, как это нередко утверждают католические авторы. Наоборот, если представить апостола Петра в виде прообраза Католической Церкви, то будет понятным, что трояким вопрошанием к нему Христос показал слишком филический, человеческий, земной тип любви Католической Церкви, и главное, отсутствие понимания ею этой своей проблемы. И точно так, как Петру предписывалось «паси овец» не в награду за особые заслуги или особую любовь (которых у него не было), а для исправления филической любви и приобретения любви агапической, так и современному католицизму нужно «паси овец» не в смысле стремления к первенству в Церкви и руководству народами и людьми, а в диаметрально противоположном значении — в служении всем им и умалении себя, в чем и состоит суть подлинной, христианской, агапической любви.

И наконец, слово *эрос* (ερος) употреблялось в древнегреческом языке для обозначения желания, стремления, страсти к кому-либо, страстной любви; в нем явно прослеживался половой оттенок. В настоящее время оно употребляется практически только в физиологическо-сексуальном смысле.

В Новом Завете мы не нашли *ни одного* употребления слова «эрос» (или его производных), при этом мы исследовали древнегреческий Textus Receptus в электронной форме с помощью печатных греческо-русских словарей Нового Завета (где отражены все слова, встречающиеся в греческом тексте всего Нового Завета). Это *вопиющее молчание* Нового Завета говорит об очень многом: до христианства именно слово «эрос» использовалось чаще других греческих слов, обозначающих любовь, и оно уже стало претендовать на обозначение любви вообще — и вдруг, как гром среди ясного неба, во всех текстах Нового Завета, написанных в разное время разными

авторами, оно вообще не употребляется. Скорее всего, здесь можно предполагать *специальное и сознательное* дистанцирование от такого общеупотребительного и широко используемого в древнегреческой философии и культуре термина, имеющего неприемлемый для христианства контекст (подробнее о этом дальше).

Для сравнения приведем пример. В платоновском диалоге «Федр» [мы просматривали в греко-русском параллельном издании (М., 1989)] «эрос» и производные от него слова встречаются около 153 раз, «филео» — 62, а «агапэ» — только один раз (с. 19), и то во второстепенном контексте. Тенденция опять же налицо, но с прямо противоположным знаком, чем в христианстве. Поэтому вполне обоснованно и с точки зрения содержания, и с точки зрения названия описывать христианскую, евангельскую любовь не только как любовь-агапэ, но и как любовь-не-эрос или -анти-эрос.

Исходя из всего этого, полагаем вполне обоснованной критику использования в некоторых современных философских и даже богословских текстах такого, например, словосочетания, как «божественный Эрос», тем более по отношению к Богу-Отцу, Иисусу Христу или Св. Духу (но это отдельная, большая тема, на которой мы здесь не останавливаемся).

Но что есть любовь в собственно христианском контексте?

Приведем новозаветное описание любви апостола Павла из 1-го Послания к Коринфянам. Это настоящая *песнь о любви*:

Любовь долготерпит, милосердствует,
любовь не завидует,
любовь не превозносится,
не гордится, не бесчинствует,
не ищет своего, не раздражается,
не мыслит зла, не радуется неправде,
а сорадуется истине;
всё покрывает, всему верит,
всего надеется, все переносит.

(1Кор. 13: 4–8)

Таким образом, основные *качества* христианской любви — это долготерпение, милосердие, стремление к истине, вера и надежда, и кроме того, отсутствие зависти, превозношения, гордости и раздражения. Если всё это есть, значит, есть и агапическая любовь. И это настолько ясный и четкий критерий, что он понятен каждому без исключения христианину, независимо от его интеллектуальных способностей или полученного образования.

И наоборот, существует множество неверных стереотипов понимания христианской любви, к анализу которых мы и обратимся.

Отдельно нужно сказать о бытующем сегодня стереотипе понимания любви только как *эмоции* или *чувства*: с соответствующими эмоциональными волнениями, терзаниями и т.д. С христианской точки зрения это слишком узко, а поэтому и неверно.

Обратимся к тексту Нового Завета. Наибольшая заповедь в законе по слову Господа сформулирована так (в Евангелии от Матфея): «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» (Мф. 22: 37).

В Евангелиях от Марка и Луки к перечисленным душе, сердцу и разумению добавлено «всею крепостию твоею» (Мк. 12: 30; Лк. 10: 27).

Разберем эти понятия:

1. Слово *сердце* в узком смысле — это эмоции и чувства. Сердечный человек — это человек добрый, отзывчивый, эмоциональный. Правда, есть и широкое понимание слова «сердце» — как середины, центра не только тела, но и души человека.

2. Слово *разумение* (διανοια) обозначает: а) разум, разумение, сознание; б) мысль, мнение, смысл; в) образ мыслей. Использование этого слова в заповеди означает, что Бога надо любить всем своим разумом, сделать Его *смыслом* своей жизни и центром своего *образа мысли*, или, выражаясь современным языком, своего мировоззрения.

3. Словом *крепость* (ισχυς) обозначают силу, мощь, крепость. В данном контексте «крепость» есть синоним *волевой* силы, *волевого* стремления, т.е. человек должен стремиться к Богу и всей своей *волей*.

Перечисленные эмоции, разум и воля составляют основные, центральные силы души, т.е. фактически их совместное перечисление — отсылка ко всей душе как таковой в ее целостности. Однако Слово Божье точно и в деталях, ибо есть еще и другие силы души, поэтому, чтобы не перечислять их все, сказано, что любить Бога надо и «всею *душею* твоею».

Таким образом, целостная христианская любовь-агапэ возможна только тогда, когда человек любит Бога всей своей *душой* в ее *целостности* и всеми отдельными ее силами-органами: эмоциями, чувствами, разумом, волей и т.д. В земном плане это отношение *целостного* человека к другому человеку как *целостности*, по большому счету это отношение человека как *личности* к другому человеку как *личности* (сотворенной по образу Божьему).

Следовательно, любовь-агапэ есть самый *целостный* вид любви и в нем в свернутом и очищенном виде могут присутствовать все остальные виды любви: не отвергается здесь и *телесная* любовь (эрос), и специфически родительская любовь (сторгия), и приятельско-дружеские отношения (фило). Но все они переплавляются и облагораживаются в агапической любви и в ней уже несут другой внутренний смысл (по сравнению с древнегреческой и вообще языческой религией):

– *эрос* теперь не просто неистовое половое вожделение, а законное отношение христианских супругов (но только так и только в таком виде, потому что половые отношения вне брака есть *блуд*, а измена одного из супругов есть *прелюбодеяние*, один из самых страшных с христианской точки зрения грехов, поскольку это грех против любви, которая должна быть образом Божественной любви);

– *филия* теперь не просто приятельские отношения, которые нередко бывают не очень глубокие и не очень длительные, — дружба в христианстве есть полная ответственность за друга перед Богом, готовность «положить душу свою» за него, как об этом сказано в Евангелии от Иоанна (Ин. 15: 13);

– *сторгия* теперь не слепая любовь родителей к детям, когда родители больше развращают детей своей любовью, чем воспитывают их, и в итоге плачут: «Мы всю жизнь свою ему посвятили, пылинки с него сдували!.. Ну что ему еще надо?» *Разумная* же любовь родителей к детям предполагает, что родители будут предоставлять детям всё большую свободу и ответственность по мере их телесного возрастания и духов-

ного возмужания. Укажем на пример самого Бога по отношению к каждому человеку: всё может Всемогущий Бог, но не может и не хочет насильно приводить к себе человека — Господу дорог именно *свободный* выбор, поскольку сам человек наделен свободой как свойством образа Божьего, по которому он и сотворен. И родители, которые слишком опекают своих детей, фактически поступают против воли Божьей. В воспитании, как и везде в православии, лучше придерживаться золотой *середины*.

Второй существующий стереотип восприятия любви заключается в том, что она сводится, выражаясь языком психологии, к одному из психических *процессов*, т.е. к чему-то протекающему достаточно быстро, кратковременно.

На психический процесс в силу его подвижности и, так сказать, восприимчивости могут влиять чуть ли не любые факторы окружения человека: случайно наступили на ногу в транспорте — и у человека тут же возникают негативные эмоции. К слову, возникновение таких ситуативных эмоций контролировать очень и очень трудно, что описывается и в святоотеческой литературе, поэтому св. отцы советуют претерпеть это состояние, как, например, зубную боль, раз уж она появилась. Этому состоянию надо стараться *не поддаваться* и при самой ближайшей возможности покаяться в нем как в грехе, и тогда в таинстве исповеди Бог очистит душу от последствий и, главное, предрасположенности к этому. Кстати, замечу о действенности причастия как душевного лекарства. Давно подмеченный факт: те христиане, которые стараются регулярно исповедоваться и причащаться, становятся менее гневливыми и раздражительными.

Бывают и быстрые смены психических состояний, например перепады настроения, но в целом психические состояния меняются медленнее и по более веским причинам. Одного негативного воздействия для этого недостаточно, нужно, чтобы произошло несколько неудач подряд. Психические же *свойства*, например черты характера, меняются медленнее всего, и сделать это очень непросто (особенно во второй половине жизни): нужно длительное время постоянно и целеустремленно прикладывать к этому усилия.

Так что же представляет собой любовь-агапэ с точки зрения подобной классификации? Любовь может быть и как процесс, и как состояние, и как свойство личности.

Приведу пример: пришли молодожены через месяц после свадьбы в ЗАГС разводиться. Их спрашивают: «Почему женились?» — «Полюбили!» — «А почему разводитесь?» — «Разлюбили!». Понятно, что это не любовь как *состояние*. Хотя вполне может быть, что вначале у этих молодых людей и была определенная эмоция, чувство друг к другу, но это была только искра, которую надо было сберечь и раздуть в огонек (это состояние), из которого только и может получиться сильный и постоянно горящий костер настоящей любви как черты характера.

Для того чтобы прийти к любви как к *черте характера*, нужно пройти долгий и трудный путь. Фактически это и есть стяжание любви как христианской *добродетели*, что и является целью и задачей жизни каждого христианина.

Существует и множество других обыденных стереотипов в отношении любви: гуманистическая любовь, роковая, платоническая, сгоревшая любовь и другие ее

подделки. Каждая из них заслуживает подробного анализа и критики, поскольку это не просто некоторые теоретические построения, а разбитые и искаженные человеческие жизни.

Из ложного понимания любви происходит ложное устройство всех типов человеческих отношений: супружеских, родительско-детских, товарищеских и т.д.; возникает множество межличностных и внутренних психологических проблем, которые переживаются очень тяжело и болезненно.

В качестве *позитивного* раскрытия христианского учения о любви укажем на несколько его важнейших моментов.

Во-первых, остановимся на христианском *учении о сердце* как органе любви.

Мы перевариваем пищу желудком, думаем мозгом, а чем нужно любить? Св. отцы отвечают на этот вопрос однозначно: *сердцем*, но не в обыденном, узком понимании этого слова. За нашим физическим сердцем находится некая духовно-душевная реальность, которую св. отцы как раз и называли «сердцем». Сердце есть *середина, центр* всего человека, его тела и души. В *очищенном* сердце собираются и соединяются все силы души, до этого враждовавшие между собой [и находившиеся в разных частях тела: ум — в голове, эмоции — в сердце (в узком понимании), пожелания — в чреве]. В монашеской традиции исихазма есть специальные наставления о «сведении ума внутрь сердца». Тогда такое целостное и очищенное сердце становится *сосудом* для вмещения дарованного Богом неугасимого огня любви. Но это является последней, самой сложной и самой важной стадией стяжания христианской любви. И по большому счету, прежде чем просить у Бога любви (или роптать на то, что Бог не дает просимой любви), нужно до конца осознать: а что, собственно, мы у Него просим. Никто из людей в здравом уме не будет хвататься за высоковольтный провод, который находится под напряжением в 1000 вольт, иначе результат будет просто плачевным, а от человека может остаться только кучка пепла. А Божественная любовь есть миллион вольт (хотя и не в физическом эквиваленте), и, если мы не предпочистим свои тело и душу для правильного действия в них Божественной любви, последствия могут быть не менее печальными как в физическом, так и в душевно-духовном плане. Вот по этой причине Богом и не дается любовь-агапе тем, кто ее неправильно понимает (в мирском, обыденном контексте), или тем, кто не сможет ее сохранить (потушит «искру любви»), равно как и тем, кто сам может сгореть от такой любви, поскольку не в силах ее вынести.

Во-вторых, очень важно христианское *учение о личности* как субъекте и объекте любви.

Можно ли, например, любить кошку или вареники со сметаной? Дело в том, что по базальным христианским представлениям любить может только *личность* и обращаться с любовью она может также только к другой *личности*. Личностями же являются Лица Св. Троицы и сотворенные по образу Божьему люди. Некоторые авторы включают сюда также и ангелов, но это тема для дальнейшего анализа, поскольку, если ангел и обладает личностью, то закономерно, что личность ангела значительно отличается от личности человека, причем по православному богословию личность человека ближе к личности Бога, чем ангельская личность. Согласно святоотеческой традиции, при всех необычайных и чудесных способностях ангелы

не выше человека (так считали многие св. отцы вплоть до Григория Паламы), и основная причина этого в том, что ангелы не являются образом Божиим¹⁹. Таким образом, как утверждал Макарий Египетский, «один человек сотворен по образу и подобию Божию»²⁰. «Человек, — писал он, — драгоценнее всех тварей, даже, осмелюсь сказать, не только видимых, но и невидимых тварей, то есть служебных духов. Ибо об Архангелах Михаиле и Гаврииле не сказал Бог: *сотворим по образу и по подобию Нашему* (Быт. 1: 26), но сказал об умной человеческой сущности, разумя бессмертную душу»²¹. И далее: «...выше Ангелов поставил тебя Бог, когда Сам в лице Своем приходил на землю быть за тебя Ходатаем и твоим Искупителем»²². Анастасий Синаит писал об этом так: «Когда Бог создал почтеннейшие, подлинно святейшие, небесные, вечные, божественные и служебные чины Херувимов, Серафимов и всех горних Сил, которые были действительно чистыми и непорочными, Он не сказал: “Сотворим Херувимов и Серафимов по образу и по подобию Нашему”, хотя Херувимам, по сравнению с перстным человеком, более приличествовало бы называться “по образу Божию”»²³.

В-третьих, имеется непосредственная *связь любви и образа Божия*.

Если «Бог есть любовь» (1Ин. 4: 8), то, безусловно, это имеет первостепенное значение и для человека, сотворенного по образу Божию. Как писал об этом Григорий Нисский: «Бог есть также любовь и источник любви; об этом говорит великий Иоанн: *Любы от Бога есть, и Бог любви есть* (1Ин. 4: 7–8). Это Зиждитель и нашего естества сделал отличительной чертой. Ибо говорит: *О сем разумеют вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* (Ин. 13: 35). Следовательно, где нет этой любви, там искажены все черты образа»²⁴. Таким образом, возрастание христианина в любви есть одновременно и очищение в нем самом первоначального образа Божия, который непосредственно соотносится с Божественной любовью.

В-четвертых, любовь имеет *онтологический статус*.

Внутритроическая любовь в Св. Троице есть *способ ее бытия*. Поэтому и человек как образ Божий создан таким образом, что любовь есть — или должна быть (после очищения от греха) — его способом бытия. Человек призван нести в мир любовь, просветлять самого себя и других людей Божественной любовью. Тогда любовь в жизни человека перестает быть одной из эмоций в ряду других, она приобретает онтологический статус и становится способом духовного, душевного и телесного бытия человека в мире.

В-пятых, любовь в христианстве имеет ярко выраженный *социальный аспект*.

После заповеди о любви человека к Богу второй наиважнейшей заповедью является любовь к своим ближним (Мф. 22: 39). Таким образом, христианская антропология

¹⁹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996 (репринт с: П., 1950). С. 141.

²⁰ Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова (репринт с 4-го изд. Св.-Тр. Серг. Лавры, 1904). М., 1998. С. 132.

²¹ Там же. С. 121.

²² Там же. С. 132.

²³ Анастасий Синаит. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово первое / пер. и прим. А.И. Сидорова // Альфа и Омега. № 1 (19). С. 89.

²⁴ Григорий Нисский. Об устройении человека / пер., прим. и послесл. В.М. Лурье. СПб., 1995. С. 17.

не пренебрегает и социальным, как сказали бы психологи, аспектом личности, но при этом не выпячивает и не делает его самодовлеющим. Здесь можно определять личность как «бытие в общении», «бытие в любви к другим людям».

Подлинное человеческое бытие не эгоцентрично, не замкнуто само на себе. Человек не является лицом, личностью, пока он, по образу Троицы, не обращен лицом к другим, не смотрит им в глаза и не позволяет им смотреть в свои. Человек реализует себя как личность не в качестве изолированного индивидуума, но только поскольку он воспринимает и приветствует других в качестве личностей²⁵.

* * *

Итак, в целостном контексте христианской антропологии любовь есть любовь-агапе, как она описана в Новом Завете. Это свободное, осмысленное и целостное стремление к встрече с Богом и с другим человеком, в котором должны быть задействованы не только эмоции, но и воля, разум и вся душа человека. Любовь представляет собой не только кратковременный психический (душевный) процесс — это только искра любви, — но и душевное состояние (разгоревшийся огонек) и свойство личности (неугасимый костер, пылающий в очищенном сердце человека). В последнем случае человек стяжает любовь как христианскую добродетель, уподобляющую его самому Богу, Который есть Любовь (с большой буквы). Поэтому христианских святых и называют *преподобными* — они воочию являют не только различные чудеса, но в первую очередь чудо настоящей, христианской любви. Однако стремление к такой любви не является уделом только святых: Господь призвал каждого из людей восходить к совершенству (Мф. 5: 48), призвал каждого из христиан стяжать такую любовь, чтобы любить ею всех людей и самого Бога.

Истинное понимание любви-агапе необходимо не только в личной жизни христиан — не менее важно оно и в современной педагогике, психологии, других научных направлениях, так же как и в искусстве, литературе, экономической, политической и обычной, повседневной жизни. Все люди стремятся к любви, это заложено в самой человеческой природе, но этим стремлением часто пользуются в корыстных целях, а нередко и сами люди обманывают себя, чтобы иметь хоть какую-то видимость любви. И здесь христианское учение о любви могло бы стать тем методологическим принципом, который способствовал бы гуманизации нашей педагогики, психологии и других направлений гуманитарных наук, да и всей нашей жизни в целом*.

© Зенько Ю.М., 2011

²⁵ См.: *Филарет, митр. Минский и Слуцкий. Богословие и антропологические концепции XX века* // Человек. 2002. № 1. С. 126.

* Поскольку в объеме одной статьи невозможно не только раскрыть, но даже обозначить всё многообразие идей и проблем, связанных с христианским учением о любви, рекомендуем информационный ресурс — специализированный сайт «Христианская психология и антропология»: www.xpa-spb.ru

АНТРОПОЛОГИЯ ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ПАВЛА (опыт систематизации)

Святой апостол Павел был одним из самых авторитетных проповедников Христа и, в глазах древних толкователей, автором второго Евангелия¹. В критической науке он считается наиболее достоверной исторической фигурой апостольского времени², а некоторые исследователи даже видели в нем первого христианского писателя³. Так как апостол не привел своего учения в законченную систему, его тексты представляют собой яркий образец того, что экзегеты первых веков называли «морем писания». Каждый исследователь, приступающий к анализу посланий, должен избрать свой собственный метод систематизации.

Самый естественный подход к антропологии апостола Павла для теолога открывается со стороны истории спасения. Хорошим примером современного анализа нарративной логики Павловых писаний служит книга Б. Виферингтона⁴. Другой метод, более философский и религиоведческий, состоящий в выявлении категорий, или основных понятий, апостольской концепции человека, был задействован Дж. Данном⁵, а в русской научной литературе архим. Ианнуарием (Ивлевым)⁶. Их предшественниками, создавшими аппарат для такого рода исследований антропологии Павла, были Г. Людеман, О. Пфлейдерер, В. Гутборд. Слабая сторона этого метода заключается в том, что необходимо вместить апостольское употребление таких понятий, как «тело» и «плоть», «душа» и «дух», в плохо приспособленные для этого категориальные схемы. Например, широко распространенное убеждение, согласно которому слово «плоть» (σάρξ) в посланиях Павла всегда означает низменную сто-

¹ См.: *Аверкий (Таушев), еп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Ч. 2. М., 1995. С. 187.

² См.: *Noack B.* Teste Paulo: Paul as the Principal Witness to Jesus and Primitive Christianity // *Die Paulinische Literatur und Theologie* / Herausgegeben von Siegfried Pedersen. Göttingen, 1980. P. 9–29.

³ См.: *Мень А.В.* Павла св. апостола послания // *Библиологический словарь*. М., 2002. С. 333.

⁴ *Witherington B.* Paul's Narrative Through World. The Tapestry of Tragedy and Triumph. Louisville: Westminster, 1994.

⁵ См.: *Dunn J.D.G.* The Theology of Paul the Apostle. Cambridge, 1998. P. 51–101.

⁶ См.: *Ианнуарий (Ивлев), архим.* Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла // *Православное учение о человеке: избр. статьи*. М., 2004. С. 18–23.

рону природы человека, в целом ряде случаев не оправдывается текстом (Рим. 1: 3; 9: 3, 5; 1 Кор. 6: 16; Ефес. 2: 15; 5: 29, 30; Кол. 1: 22; 1 Тим. 3: 16)*.

На принципе анализа одного понятия, интегрального для всего корпуса посланий, строились труды протоиерея Илии Гумилевского⁷, А. Швейцера (о мистике Павла, но с несомненным значением для антропологии)⁸, Р. Скроггса⁹, Ф. Йонеса¹⁰ и многие другие. Существуют научные работы, в которых одно послание или одна глава из всего корпуса сделаны основанием для скрупулезного анализа темы человека**. В таких произведениях, однако, почти неизбежно некоторое сужение темы. Антропология Павла изучалась также в качестве этапа развития христианской антропологии, причем такой широкий контекст исследования заведомо не предполагал ее детального анализа***. Исходя из необходимости максимально широкого охвата материала, довольно плодотворным представляется проблемно ориентированный метод, направленный, например, на изучение «антропологических полярностей», коренящихся в «неустранимой двойственности» человека¹¹. Немало было сделано также для изучения жизненной среды тех или иных аспектов антропологии апостола Павла; здесь можно отметить часто цитируемые труды У. Микса¹² и Д. Бойарена¹³.

Несмотря на перечисленные выше достижения, а также тысячи других книг и статей****, нет оснований утверждать, что на сегодняшний день антропология влиятельнейшего «учителя вселенной» (так поныне величает апостола Павла Православная Церковь) изучена всесторонне и исчерпывающим образом. Сомневаться в этом позволяет такой верный признак, как отсутствие обобщающих трудов на данную тему. Большие разделы в теологических комментариях, посвященные учению

* Более дифференцированным и по существу более верным является объяснение, данное в «Библиологическом словаре» о. Александра Меня, который замечает, что в посланиях святого апостола Павла «плоть» есть обозначение соединения души и тела, но вместе и «неможного и греховного состояния человека», причем в последнем смысле «плотский» есть то же, что и «душевный», зато единение «духа» и «плоти» создает истинную полноту человека (см.: Антропология библейская // *Мень А., свящ.* Библиологический словарь. Т. 1. М., 2002. С. 75).

⁷ Гумилевский Илия, *прот.* Учение святого апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913.

⁸ Schweizer A. Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen, 1930.

⁹ Scroggs R. The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology. Philadelphia, 1966.

¹⁰ Jones F.S. "Freiheit" in den Briefen des Apostels Paulus. Göttingen, 1987.

** См., напр.: Тярк О.А. Послание к Ефессянам (Церковь — Тело Христово) // Братский вестник. М., 1972–1974; Kümmel W.G. Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament: Zwei Studien. München, 1974.

*** См., напр.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. П., 1950. С. 73–84; Чуковенков Ю.А. Генезис христианской православной антропологии: дис. ... д-ра филос. наук. М., 2004. С. 192–207.

¹¹ См.: Скола А., Маренго Д., Лопес Х.П. Богословская антропология. М., 2005. С. 194. (Отчасти этот диалектический метод находит свое применение в отмеченной выше работе Джеймса Данна. Непревзойденным, конечно, остается его применение у Карла Барта, однако радикальный аисторизм снижает ценность его интерпретаций для специфических задач религиоведения.)

¹² Meeks W.A. The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul. New Haven, 1983.

¹³ Boyarin D. A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity. Berkeley, 1994.

**** Работая в начале XX в. над своим, до сих пор не превзойденным, исследованием всех аспектов проповеди апостола Павла, русский библиист Николай Никанорович Глубоковский использовал более 3 тыс. работ на иностранных языках (см.: Глубоковский Н.Н. Благовестие апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 1–3. СПб., 1905–1912).

о человеке (К. Барта, Дж. Фицмайера, Г. Шлиера и др.), как правило, подчиняют свой предмет общему конфессиональному интересу комментатора, вследствие чего являются скорее обзорами принятых мнений, чем анализом текста.

Основная проблема состоит в том, что при отсутствии эксплицитной систематичности легко можно впасть в произвол интерпретации. В то же время отказ от системного подхода является типичной ошибкой исследователя, не желающего брать на себя ответственность и предпочитающего раствориться в деталях. Вполне оправданное опасение навязать посланиям систему, им не принадлежащую, должна развеять ориентация на *телеологию* автора, т.е. на те цели, которые видел перед собой апостол Павел, когда диктовал свои тексты писцам и мысленно представлял себе их декламацию в церквях. Жанр посланий особенно к этому располагает. При анализе произведений данного жанра, тем более полностью сохранившихся, обычно есть возможность установить, чего именно хотел автор от своих адресатов. Отправляясь от этой точки, можно восстановить логическую связность текста, которая не всегда очевидна в первом приближении; наконец, можно понять текст не просто как нарратив и компендиум авторских идей, но как логически выстроенный, а потому и поддающийся систематизации материал.

Но позволяют ли послания Павла восстановить его антропологию как целое, и если да, то в какой мере? Ответ на этот вопрос должен быть дан не как презумпция, но как результат исследования. Он будет целью настоящей статьи, а ее предметом — сам принцип систематизации воззрений на человека при анализе посланий Павла.

Целеполагание

Corpus Paulinum неслучайно в каждом издании начинается Посланием к Римлянам. Весь жизненный путь апостола язычников был «окольной дорогой в Рим»¹⁴, где он впервые должен был проповедовать уже состоявшимся христианам, принося им, по его собственным словам, некий дар для укрепления единомыслия (Рим. 1: 11, 15: 5). Из контекста послания видно, что оно предваряет посещение Павлом Рима, где он должен был завершить свою миссионерскую деятельность, и действительно, завершил ее мученически. В отличие от других посланий, оно наименее контекстуализировано, наиболее чисто как программный документ — исповедание веры, засвидетельствованное апостолом перед чужими учениками.

Поэтому можно ожидать, что в Послании к Римлянам изложены наиболее теоретические, т.е. свободные от контекста, цели апостола Павла как писателя. Мы видим, что первой из них было достижение определенности в вопросах веры: «Я весьма желаю увидеть вас, чтобы... утешиться *верою общею*, вашею и моею» (Рим. 1: 11, 12)*. В дальнейшей речь пойдет не просто о вере как убеждении, а о вере, оправдывающей человека перед Богом. Это вера в Спасителя, «которого Бог предложил в жертву умилостивления... для показания правды» (Рим. 3: 25). *Правда* заключается в прощении грехов, доставшемся человечеству не даром, а за кровь Иисуса Христа.

¹⁴ Bruce F.F. The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction? // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Vol. II. Berlin, 1982. P. 2575.

* Здесь и далее в тексте все курсивы наши. Пояснения в синодальных переводах посланий, обычно выделяемые курсивом, мы отмечаем квадратными скобками. — И.В.

Получение оправдания Павел расценивает как «спасение», «благодать», «искупление» и «дар». То, что не могло достаться даром, само по себе, дано без всяких дополнительных условий за жертву «возлюбившего нас» (Рим. 8: 37), «когда мы были еще немощны» (Рим. 5: 6). Спасенный таким образом от истления, человек более не имеет нужды в иудейском ритуальном законе, о чем апостол подробно рассуждает в центральной части послания. Но далее мы сталкиваемся с некоторой неожиданностью. Как бы отвергая мысль, что спасение достигнуто одной верой, Павел призывает римлян к особой бдительности. «Наступил уже час пробудиться нам от сна. Ибо ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали» (Рим. 13: 11). «Ближе» — но не достигнуто.

То, что *еще* не является осуществленным, должно быть понято как процесс. Именно так рассматривает спасение апостол Павел, при этом ясно представляя себе цель движения: «слава, честь и бессмертие» (Рим. 2: 7). Вечная жизнь служит наградой праведнику (там же). Но выше было недвусмысленно сказано, что праведность христианина полагается в вере. На основании этой краеугольной мысли апостол выводит новый моральный императив, новое определение нравственного и безнравственного: «Всё, что не от веры, грех» (Рим. 14: 23).

Тем самым Павел, не входя в противоречие со своим учением о спасении как даре, избегает морального релятивизма, который мог быть (и для многих уже стал в его время) следствием отказа от ветхого закона*. «Праведный верою жив будет» (Рим. 1: 17); неправым является любой поступок христианина, сделанный не исходя из его веры. Очевидно, такое важное по своим последствиям утверждение требовало глубочайшей разработки *содержания* самой веры. Ниже мы рассмотрим антропологические аспекты этого содержания, приняв за основу то, что его главной идеей является «закон духа жизни», который «освободил меня от закона греха и смерти» (Рим. 8: 2).

Прораствание в жизнь

Смерть и жизнь вступают на страницах Павловых посланий в такие сложные диалектические взаимоотношения, что даже для опытных комментаторов и переводчиков они оказываются не всегда ясными.

Например, фраза «если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. 8: 10) представляет не вполне точный перевод оригинального текста: «εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην». Такой же натянутый перевод-толкование, как и приведенный выше, дает Библия Лютера¹⁵, тогда как более консервативная Библия короля Иакова — видимо, следуя Вульгате¹⁶, — предлагает буквальный вариант¹⁷, которого придерживается

* Апостольские послания насыщены предостережениями против псевдохристианских сект I в., которые «обращают благодать Бога нашего в [повод к] распутству» (Иуд. 1: 4). Об этих либертинистских группах упоминают и авторы II–IV вв., причем они представляются одним из источников происхождения гностицизма.

¹⁵ «Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen» (Römer 8: 10).

¹⁶ «Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vita propter iustificationem» (Ad Romanos 8: 10).

¹⁷ «And if Crist be in you, the body is dead because of sin; but the Spirit is life because of righteousness» (Romans 8: 10).

и славянский переводчик: «Ѣще же Хрѣтосъ въ вѣсѣ, плоть оубо мертвѣ грѣхѣ рѣднѣ, а҃хъ же живѣтъ прѣбды рѣднѣ».

Буквальный русский перевод этого стиха был бы таким: «Если же Христос в вас, то, хотя тело и мертво из-за греха, но дух жив из-за праведности»^{*}. Такое чтение соответствует развитию в Послании к Римлянам темы оправдания, лучше согласуется с последующим стихом^{**} и, сверх того, венчает раскрытие этой темы автором. Согласно апостолу Павлу, тело «мертво из-за греха», так как именно за грех человек предан смерти по закону (ср.: Рим. 6: 23). Соответственно, дух «жив из-за праведности», так как Христос, умерев на кресте, стал искупительной жертвой по закону. Но человек, пока его плоть не истлела, не может совсем не грешить, опять-таки по закону, «находящемуся в членах» его (Рим. 7: 23). Поэтому *наряду* с праведностью продолжает действовать осуждение.

Логику этого хода мысли трудно понять без хорошего знания ее ветхозаветных предпосылок; то, что эти предпосылки были системным элементом в богословии святого апостола Павла, доказано неоспоримо^{***}. В религии Моисея и пророков уже имела место такая диалектика осуждения-оправдания, которая представлена выше. И даже беспрецедентный, по-видимому, акт прощения Иисусом Христом женщины, при свидетелях взятой в прелюбодеянии, на самом деле был заранее предусмотрен в литературе пророков допленного периода: «Слушайте слово Господне... Я оставляю наказывать дочерей ваших, когда они блудодействуют, и невесток ваших, когда они прелюбодействуют, потому что вы сами на стороне блудниц» (Ос. 4: 14). Разумеется, описанный в четвертом Евангелии поступок Христа ввиду этих слов Осии, пророка 8 в. до н.э., не делается менее беспрецедентным, поскольку Иисус в данном случае поступил так, как мог бы поступить один Бог. Но для апостола Павла Он и есть Господь, который будет судить мир.

Этим объясняется еще одна фраза, неясная в синодальном переводе: «Кто осуждает? Христос Иисус умер, но и воскрес: он и одесную Бога, он и ходатайствует о нас» (Рим. 8: 34). Будучи внутренне вполне связным, этот стих русской Библии является парафразом более «темного» греческого пассажа. В славянском варианте начало его переведено следующим образом: «Кто ѡбѣждѣтъ; Хрѣтосъ ѿнѣ оумерый, плче же ѿ воскресый», что вполне соответствует греческому оригиналу: «τίς ὁ κατακρινών; Χριστός Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθεὶς». По буквальному толкованию выходит, что Христос и осуждает, и оправдывает. Осуждает как умерший, потому что именно

^{*} Отметим, что славянское «рѣднѣ» может означать как «по причине», так и «для». Такая двусмысленность, пожалуй, оптимально выражает смысл этой фразы.

^{**} «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8: 11).

^{***} Новооткрытый интертекстуальный метод позволил протестантским ученым обнаружить в текстах апостола Павла значительно больше аллюзий на Ветхий Завет, чем предполагалось ранее (см.: *Hays R. Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven; L., 1989). На этом основании был сделан вывод, впрочем, совершенно тривиальный с точки зрения древнецерковных экзегетов: Евангелие у Павла не отменяет, а исполняет Закон (см.: *Borgen P. In accordance with the Scripture // Early christian thought in its jewish context* / ed. by J. Barclay. Cambridge, 1996. P. 195). О преемственности экзегетических методов апостола от междубетветной иудейской традиции см.: *Сантала Р. Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников*. СПб., 1997.

грехи людей стали подлинной причиной Его смерти, оправдывает как воскресший, потому что смерть эта, итог всей греховной жизни на земле, была отменена воскресением. Отсюда понятно, что «если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших» (1Кор. 15: 17).

Теперь можно подвести некий промежуточный итог. Павел мыслит парадоксами, но это не случайный набор тезисов, а стройное диалектическое развитие основной идеи: *жизнь побеждает смерть, а не уходит от нее*. В соответствии с тем, что Христос есть одновременно самый строгий судья, предъявивший на кресте преступление мира, и самый милостивый заступник, приобретший право искупления ценой жертвенной крови, человек-христианин умирает и оживает с одинаковой необходимостью. Смерть и жизнь действуют как две силы в процессе времени, борющиеся и соработствующие друг другу. Нельзя достичь вечной жизни, не перейдя долину смерти. Для объяснения этой истины (столько же антропологической, сколько и сотериологической) апостол Павел использует один из наиболее популярных метафоричных образов Нового Завета — образ зерна (ср.: Ин. 12: 24).

Посеянное в землю и прорастающее, зерно не только живет, умирает и вновь живет, но живет именно *тем самым*, что умирает. Оно теряет форму за счет высвобождения содержания и в то же самое время приобретает новую форму за счет качественного развития этого содержания. На этой метафоре святой Павел строит и свое объяснение воскресения плоти: «То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело... Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное... не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1Кор. 15: 36–49).

Очевидно, что апостол понимает воскресение не как одномоментный чудесный акт, совершаемый при звуке трубы. Напротив, «глас архангельский и труба Божия» представляют собой в его глазах некий условный знак, подведение черты под всей мировой историей, тогда как воскресение как таковое — итог длительного «прорастания» в жизнь многих поколений, жатва созревшего поля, состоявшееся и опытно прожитое перерождение человека.

Воскресения праведных нельзя дожидаться, но можно войти в него. И момент смерти при таком понимании также становится не более чем условностью, которая должна будет уступить событию более широкого значения: «Не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою» (1Кор. 15: 51–54).

Существенно важно заметить следующее: святой апостол Павел не обещает своим ученикам избавления от смерти, он перестраивает самое их понятие о ней.

Смерть как мгновение, радостное или печальное, по его убеждению, есть не более чем вымысел. «Я каждый день умираю: свидетельствуюсь в том похвалою вашей, братья, которую я имею во Христе Иисусе, Господе нашем» (1Кор. 15: 31). «Мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (2Кор. 4: 11).

Обетование

Нравственное учение апостола Павла, о котором говорилось выше, непосредственно связано с его диалектическим видением жизни и смерти. Вера, положенная в основу новой морали, — это собственно вера в Иисуса Христа, «умершего за нас и воскресшего», Которому каждый христианин сопричастен душой и телом. Павел так и определяет высшее предназначение человека: «Быть наследниками, стелесниками (σώσμαι) и сопричастниками обетования Его» (Ефес. 3: 6).

Трудно установить, какое обетование имеет в виду автор этих строк, ведь Мессия в Ветхом Завете имел множество обетований, а устное предание прибавляло к ним еще множество других*. Но из контекста посланий можно с большой вероятностью установить, что речь идет о власти над миром: «Ибо не ангелам Бог покорил будущую вселенную, о которой говорим; напротив, некто негде засвидетельствовал, говоря: “что есть человек, что Ты помнишь его?.. Не много Ты унижил его пред ангелами... Всё покорил под ноги его”. Когда же покорил ему всё, то не оставил ничего непокоренным ему» (Евр. 2: 5–8)**.

Власть над миром в контексте учения святого апостола Павла не похожа на то господство, которого чаяли философы Нового времени, но не сродни оно и стоической свободе от условий внешнего мира, неуклонно тяготеющей к равнодушию. С одной стороны, действительно, утверждается свобода: «мы... были поработаны стихиям мира» (Гал. 4: 3), но теперь «вы со Христом умерли для стихий мира» (Кол. 2: 20). При этом с помощью омонимии отождествляется служение вещественным началам

* Об устных мессианских преданиях начала н. э. см.: Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб., 1995.

** Что касается Послания к Евреям, большинство современных ученых считают, что оно не принадлежит Павлу, главным образом из-за стилистических особенностей, а частью также из-за принятых в библейской критике представлений об эволюции христианского вероучения, впрочем, спорных. Литературные отличия этого текста привлекли внимание и древних церковных экзегетов. Александрийский ученый Климент (ум. ок. 215 г.) считал, «что написано оно было для евреев и по-еврейски, а Лука старательно перевел его для эллинов» (*Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica. VI. 14.1*). Вне зависимости от атрибуции послания писатели первых веков не считали его противоречащим учению Павла. Те из современных исследователей послания, кто разделяет эту точку зрения, расходятся во мнениях о его авторстве. Так, Н.Н. Глубоковский аргументированно признавал послание аутентичным (см.: *Глубоковский Н.Н. Послание к Евреям и историческое предание о нем // Годишник на Софийский университет: Богословский факультет. 1937. № 14. С. 1–62*), но существует и гипотеза, согласно которой «составители послания — итальянские христиане... верные ученики апостола Павла» (см. *Безобразов Кассиан, еп. Христос и первое христианское поколение. М., 2003. С. 481*). Мы считаем возможным цитировать это послание как аутентичное на основании следующих соображений: а) его принадлежность Павлу не была надежно опровергнута; б) в первые века оно влияло на умы как Павлово; в) это послание недвусмысленно продолжает и развивает многие мысли апостола и в то же время нигде явным образом не противоречит им.

природы и букве иудейского Закона: по-гречески *στοιχείον* значит «буква». Человек освобождается от элементов мира, господствовавших над ним.

С другой стороны, такое освобождение не предполагает безучастия к миру. Христиане должны знать, что «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно... в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только [она], но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего. Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. 8: 19–25).

Вышеприведенный пассаж позволяет многое понять в антропологии апостола Павла. Во-первых, рабство «стихиям» есть рабство тлению, т.е. вся деятельность мира и человека имеет своим итогом разрушение. Зная об этом, человек впадает в уныние и предается греху (см.: 1Кор. 15: 32). Во-вторых, человек-христианин имеет лишь «начаток Духа», но еще не усыновлен полностью, и его тело еще не искуплено. В-третьих, областью спасения оказывается надежда. Иными словами, спасение находится за пределами наличного, видимого бытия. В этих словах заключается призыв к мужеству.

Итак, власть человека над миром — это свобода от истления и «слава детей Божиих», слава существ, хотя и сотворенных, но в порядке «нового творения» (ср.: 2Кор. 5: 17) оказывающихся *прежде* мира, это власть изначального и подлинного, самодержавие духа. Состояние это не дано христианину, а предзадано ему в обетовании, достойным которого является только Христос. Человек получает обещанное постепенно, по мере того как становится причастным Христу. Павел пишет об этой причастности: «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп. 2: 5).

Ошибочно было бы думать, что речь идет о мистико-психологическом опыте замещения и отождествления: в отличие от средневековых латинских мистических трактатов, апостольские тексты не дают основания для таких выводов. Чтобы понять библейское мышление, свойственное апостолу Павлу, следует отрешиться от персонализма и встать на почву родовых отношений, столь органичных для изначальной жизни всех человеческих обществ. Признаки соответствующего мышления сохранились еще в XI в. у Ансельма, который дает удивительный ответ на вопрос, вынесенный в заглавие своей книги: «Необходимо, чтобы приносящий удовлетворение [за грех] был одним лицом с грешником или принадлежал к его роду. Ведь иначе ни Адам, ни род его не дадут за себя удовлетворения»¹⁸.

На многочисленных примерах из посланий можно показать, что христиане действительно, по мысли апостола Павла, составляют род Христов. «Мы, многие, составляем одно тело во Христе» (Рим. 12:5), — пишет он. От Павла идет важное для патристической экклесиологии представление о Церкви как собственном теле и невесте Христа; связываются эти два момента через аллюзию на Бытие (2: 23): «...мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его» (Ефес. 5: 30). Род человеческий во Христе иерархичен, что является в глазах апостола Павла основанием и для церковной

¹⁸ *Cantuariensis Anselmus*. Cur Deus homo. II. 8.

иерархии. Он призывает учеников не обольщаться «самовольным смиренномудрием» расколуучителей, не держащихся «главы, от которой всё тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим» (Кол. 2: 18–19).

Это делает более ясной сотериологию Павла. Согласно традиционным представлениям*, глава рода страдает за своих людей, и наоборот. Равным образом грех людей ложится на главу их рода, а праведность главы рода принадлежит и людям. Весь вопрос в том, кто именно может считать себя принадлежащим роду Христову? Павел предоставляет это право верующему: «Если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (Рим. 10: 9). Подразумевается, что вера действует через таинство: «Будучи погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою» (Кол. 2: 11). Причастие крови Христа есть возобновление завета с Ним. «Смерть Господню возвещаете», — говорит Павел (1Кор. 11: 26) и поясняет в другом месте: «...без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9: 22). Вникая в мистериологию посланий, можно прийти к выводу, что в процессе литургической жизни человек постепенно *заменяет* кровь свою, грешную, на праведную кровь Христову. Такое осязательное, чуждое античному философскому дуализму представление о духовной жизни коренится в Ветхом Завете, где кровь представляется как носительница души.

Вернемся к теме предназначения человека. По мысли апостола Павла, человек изначально создан для того, чтобы сделаться причастным Христу. Это и была *тайна*, «о которой от вечных времен было умолчано, но которая ныне явлена... возвещена всем народам для покорения их вере» (Рим. 14: 24–25), которую следует принять как «сокрытую от веков и от родов, ныне же открытую святым Его» (Кол. 1: 26), которая была «от вечности в Боге... по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе» (Еф. 3: 11). Тайна заключалась в спасении не только язычников, как полагают многие комментаторы, но и евреев, потому что практика следования ветхозаветному Закону привела их к сознанию, что «делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть» (Рим. 3: 22). История человечества для Павла выглядит так: «Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11: 32). Новый глава человеческого рода, пришедший на смену Адаму, характеризуется апостолом как «образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари... всё Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и всё Им стоит» (Кол. 1: 15–18).

Только теперь мы можем аргументированно раскрыть содержание новой этической формулы Павла: «Всё, что не от веры, грех». Все дела христианина, как члена живого тела Церкви, возглавленного Христом, *относятся* непосредственно к Христу. Любой поступок христианина может быть или достойным главы тела, или противоестественным. Это правило имеет силу для действий в отношении себя самого, своего ближнего и всего человечества. Моральное отношение к самому себе определяется Павлом исходя из того, что «тела ваши суть члены Христовы» и «храм живущего в вас Святого Духа» (1Кор. 6: 15, 19); к своему ближнему — тем, что

* Речь идет о традиционных представлениях всех народов. Множество примеров такого рода мы находим, например, в тюркском эпосе VIII в., никак не связанном с ветхозаветной религией: «Но согрешил каган и умер потому, / и весь народ его пошел в рабы — к другим» (см.: Большая надпись в честь Кюльтегина: Историко-героическая песнь. Симферополь, 2004. С. 31).

«Христос не Себе угождал... посему принимайте друг друга, как и Христос принял вас» (Рим. 15: 3, 7); «согрешая... против братьев... вы согрешаете против Христа» (1Кор. 8: 12); к человечеству в целом — тем, что «от одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли» (Деян. 17: 26).

Единство человеческого рода для Павла обладает всеобщим значением. Это и конкретно-исторический, и духовный, и юридический принцип, объясняющий как всеобщее действие закона греха, так и общедоступность оправдания. Это главный задел антропологии апостола, на котором следует остановиться отдельно.

Единство человечества

В современной науке есть специальный термин, выражающий описанное выше учение о сопричастности рода и его главы, — «соборная личность»^{*}. Одним из первых в Европе о соборной личности заговорил английский теолог-баптист Генри Уилер Робинсон в своей книге «Становление и сущность Ветхого Завета» (1936), но на полвека раньше о «коллективной личности» рассуждал профессор-протоиерей Иван Алексеевич Орфанитский в статье о мессианских главах пророка Исаии¹⁹. Во второй половине XX в. появился обзор де Фрайна, свидетельствующий о том, что понятие «соборная личность» прочно закрепилось в науке²⁰.

Неслучайно первые исследования, в которых поднималась тема соборной личности, были посвящены Ветхому Завету, тексты которого сохранили признаки родового сознания эпохи библейских патриархов. Однако уже вскоре эта тема проникла в герменевтику Нового Завета как значимый аспект христологии, поскольку было замечено, что именно «грядущий Мессия — страждущий Агнец и Сын Человеческий — открывался пророкам как таинственная корпоративная Личность, объединяющая в Себе народ Божий»²¹. Здесь имеет место ситуация, когда Ветхий Завет помогает нам, привыкшим к другому типу антропологии, понять то, что первые слушатели Нового Завета знали по умолчанию^{**}. В своей работе по

^{*} Нам представляется более оправданным употребление в русской научной литературе перевода «соборная личность», а не кальки «корпоративная личность» (*corporate personality*) не только в силу того что первый имеет выход к важным идеям, разработанным в отечественной философии, но и в силу неблагозвучности и двусмысленности дословной кальки.

¹⁹ Орфанитский И.А. Пророчество Исаии о страданиях и прославлении Раба Иеговы // Христианское чтение. 1881. № 11, 12.

²⁰ Fraine J. de. Adam und seine Nachkommen: Der Begriff der "Korporativen Persönlichkeit" in der Heiligen Schrift. Köln, 1962.

²¹ Мень А., свящ. Библиологический словарь. Т. 3. М., 2002. С. 388.

^{**} Надо заметить, что антропология апостола Павла много ближе к традиционным библейским представлениям о соборной личности, чем к александрийским — выраженным, в частности, у Филона Иудея — концепциям «небесного Адама» (см.: Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 272). Впрочем, апостол и не вполне безучастен к данной теме, когда замечает: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1Кор. 15: 47). В понимании апостолов Господь — это Слово Божие, по образу Которого был сотворен человек. Филон также считал, что человека создал Божественный Логос по своему образу. Но при внимательном анализе становится ясно, что Господь в понимании апостолов более соответствует предвечному Мессии палестинского иудаизма, нежели предвечному человеку александрийской философии (см.: Муретов М.Д. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885).

древнеизраильскому богослужению Зигмунд Мовинкель отмечает, что «основной реальностью человеческой жизни для израильтянина был не индивид, а община»²². Олицетворение общины как субъекта, предстоящего перед Богом и отвечающего Ему, — не абстракция; в общине наличествует то же самое «я», что и в индивиде, но большее²³. Тем не менее ошибочно было бы думать, что сама община обладает личностью. Источником ее коллективного «я» является конкретный глава рода, предок. Израиль — это Иаков.

Псалмы, созданные в царский период еврейской истории, свидетельствуют о сакральной роли царской власти, которая была оговорена при самом установлении монархии: «Найдет на тебя Дух Господень, и ты будешь пророчествовать... и сделаешься иным человеком» (1Цар. 10: 6). З. Мовинкель поясняет, что «царь есть представитель целого; Израиль его дом, а он его отец»²⁴. Таким образом, царь выполняет функцию не только военного и политического предводителя, но и отца. Тем не менее считаться подлинным прародителем всего народа он не может, так как и сам несет на себе грехи своих отцов, множество примеров чего представляют книги Царств и Паралипоменон. Отсюда, в особенности со времени вавилонского плена, зарождается в Израиле напряженное ожидание Царства Божия, которое, что для нас особенно примечательно, трактуется как Царство Сына человеческого. В отличие от прежних царств, оно будет непоколебимым: «Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7: 13–14).

Пророк Даниил отнюдь не случайно назвал этого таинственного царя «как бы Сыном человеческим» (אֲנִשׁ כְּבָר)^{*}. Он, по всей видимости, не является потомком кого-либо из людей. В сущности, Павел комментирует Даниила, когда пишет: «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной» (Рим. 8: 3). Видение Савла на дороге в Дамаск, после которого он сделался христианином^{**}, убедило его в том, что Иисус и был тем «как бы Сыном человеческим», а в сущности — Сыном Божиим. Если ветхозаветный патриарх Исаак был отцом всех евреев (Рим. 9: 10), Авраам — всех верующих (Рим. 4: 11), Адам — всех смертных (Рим. 5: 14), то Иисус Христос по воскресении стал «первенцем из умерших» (1Кор. 15: 20) и «первородным между многими братьями» (Рим. 8: 29), через которого сам Бог есть Отец верующих. Тайна Павлова благовествования, о которой он часто упоминает в посланиях и о которой уже говорилось выше, по всей видимости состоит в предназначении всех людей быть сынами Отца, «от Которого именуется всякое отечество на небесах

²² Mowinckel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. 1. Nashville, 1979. P. 42.

²³ Ibid. P. 43.

²⁴ Ibid. P. 44.

^{*} Глава 7 книги пророка Даниила написана по-арамейски. В словаре Штейнберга (1878) *энош* переводится не только как «человек», но и как «род человеческий»; в словаре арамейского языка Талмуда Марголиса (1910) *бар энош* трактуется как «человек», «индивид».

^{**} Это событие, о котором дважды упоминается в Деяниях святых апостолов и, видимо, косвенно в Послании к Галатам, произвело самое глубокое впечатление на молодого иудейского ревнителя Савла, будущего апостола Павла. Значение этого события для Павловой антропологии разбирается в статье: Вевюрко И.С. Антропологическое значение мистики света у апостола Павла // Религиоведение. 2005. № 4. С. 19–29.

и на земле» (Ефес. 3: 15), в связи с чем апостол уверенно цитирует слова языческого поэта, отражающие представление о *родстве* человеческого рода с богами: «Его мы и род» (Деян. 17: 28).

Анализ учения апостола Павла об искуплении дает значимые результаты для исследования его антропологии. Он опровергает суждение, согласно которому, «формируясь в античном обществе, христианство восприняло индивидуалистическую, личностную направленность духовной жизни этого общества, утратившего к тому времени традиционный общинный уклад... Свою проповедь христианство обращает к “внутреннему человеку”, имея в виду прежде всего отдельную личность. Оно обожило в лице Иисуса Христа самого человека, распространив на Бога-Сына трагизм человеческого существования»²⁵. В действительности, как мы видим, раннее христианство посрамило и переломило индивидуалистические тенденции позднего античного общества, наполнив качественно иным содержанием самый архаичный элемент антропологии — понятие о соборной личности^{*}. Из племенного и сословного это понятие стало общечеловеческим при условии веры во Христа.

Человек в мире

Только исходя из учения о соборной личности можно понять пресловутое миротридание раннего христианства, на которое часто указывают исследователи. Церковь не была замкнутой сектой, противопоставившей себя миру как безусловное добро безусловному злу. Она была иным образом самого мира и отрицала его за несоответствие победной уверенности, что «проходит *образ* мира сего» (1Кор. 7: 31). Поэтому апостол Павел совершенно чужд социального эскапизма, страха оскверниться от общения с миром. Он только выводит ясный и вполне жесткий критерий христианской жизни в мире: «Имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся» (1Кор. 7: 29–31).

Будучи единым телом с Церковью, верующие предъявляют окружающему их обществу минимум требований: им желательно «проводить жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1Тим. 2: 2). Поэтому Павел не приемлет мысли, что благодать упразднила социальную иерархию, позволила нарушать установленный порядок. Утверждающие так, по его словам, «думают, что благочестие служит для прибытка» (1Тим. 6: 5). Напротив, апостол сохраняет в силе право господ над рабами, мужей над женами, отцов над детьми, старейшин над общинами. Впрочем, следует иметь в виду, что все эти явления не имели еще того окраса, который они приобрели для этики современной цивилизации, взошедшей на дрожжах христиан-

²⁵ Чуковенков Ю.А. Генезис христианской православной антропологии: дис. ... д-ра филос. наук. М., 2004. С. 3–4.

^{*} Этот факт не ушел от внимания западных исследователей, хотя начал осознаваться ими достаточно поздно (учитывая интенсивность изучения Павловых посланий). Возможно, с кризисом уже современного индивидуализма связано то, что после Второй мировой войны британский теолог Уильям Дэвис пришел к заключению: «“Закон”, “послушание” и “община” являются интегральными для Павлова христианства не менее, чем для иудаизма» (Davies W.D. Paul and Rabbinic Judaism. L., 1948. P. 323). Впрочем, еще до и в годы войны на это указывали К. Барт и Д. Бонхёффер.

ской морали. В посланиях рабство предстает как основная форма организации труда, которая имеет место и в Церкви, где «рабы Христовы» управляются «надзирателями» (ἐπίσκοπος). Павел желает, чтобы как рабы, так и господа с одинаковым усердием служили церковной общине (здесь характерно Послание к Филимону). Такой же взгляд он выражает и на патриархальное устройство семьи, которое является благом постольку, поскольку «всякому мужу глава Христос» (1Кор. 11: 3).

Хотя Павел не видит реальной альтернативы рабовладению, он видит его историческую относительность — в том, что господин и раб тождественны друг другу с точки зрения новой антропологии: «Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов» (1Кор. 7: 22). А там, где есть отождествление представителей разных классов, уже нет и не может быть безусловного закрепления социального порядка. Но апостол вовсе не призывает умножать число вольноотпущенников, а только требует оказывать рабам «должное и справедливое» (Кол. 4: 1), «умеряя строгость» (Ефес. 6: 9). Рабство в понимании Павла не является чем-то унижительным, если человек осознает его как служение Богу: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь быть свободен, тем больше поработи себя» (1Кор. 7: 20–21)*. Пояснение к этому правилу звучит парадоксально: «Вы куплены ценою; не делайтесь рабами человеков» (1Кор. 7: 23). Однако парадокса здесь нет: апостол указывает на то, что именно желание изменить свой социальный статус выдает рабскую зависимость от людей.

Нельзя понять социальных аспектов антропологии апостола Павла без учета его оценки богатства. Именно Павлу принадлежит громовая фраза, впоследствии нередко повторявшаяся в проповедях Златоустого: «Корень всех зол есть сребролюбие» (1Тим. 6: 10). Отказ от желания обогащаться провозглашается как неперемненное условие христианских отношений между людьми. Более того, Павел ставит любовь к стяжанию денег в один ряд с блудом и неверием, объявляет ее «идолослужением», вызывающим гнев Божий (Кол. 3: 6). Подобные грехи, пишет он ученикам, «не должны даже именоваться у вас» (Ефес. 5: 3); любостяжатель «не имеет наследия в Царстве Христа и Бога» (Ефес. 5: 5). То же самое касается всех алчных, «хищников» (ἄρπαγες — 1Кор. 6: 10).

Апостол также просит своих учеников регулярно жертвовать беднейшим общинам, не просто подавая им, но соблюдая принцип «изравнения», содержать вдов; также он порицает любое тунеядство. Его знаменитая фраза: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2Фес. 3: 10) имела статус правила в древней Церкви. Особый вес этому закону придавало то, что неизменной нормой жизни самого Павла было «трудиться, работая своими руками» (1Кор. 4:12). Он признавал право апостолов жить на содержании церквей, но не пользовался им, для того чтобы подать пример

* Так в славянском тексте. Синодальный перевод следует иному варианту с противоположным смыслом: «если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся». Вульгата переводит: *et si potes liber fieri magis utere*. И все же буквальный смысл, кажется, не связан с освобождением вольноотпущенников. Скорее, следует понимать так: «если ты можешь быть свободен, тем больше пользуйся этим для добровольного служения». Эта версия лучше согласуется с другими местами посланий, где поднимается тот же вопрос.

братии: «Будучи свободен от всех, я всем поработил себя» (1Кор. 9: 19)*. Согласно апостолу Павлу, ручной труд — основа независимости церковной общины, в тесной связи с которой находится и ее авторитет в глазах язычников: «Умоляем вас, братия... усердно стараться о том, чтобы жить тихо, заниматься своим [делом] и работать своими собственными руками, как мы заповедывали вам; чтобы вы поступали благоприлично перед внешними и ни в чем не нуждались» (1Фес. 4: 10–12).

Вообще говоря, социальный порядок должен поддерживаться христианами посредством нравственности, без которой он обязательно упадет, и именно тогда, «когда будут говорить: “мир и безопасность”, тогда внезапно постигнет их пагуба... и не избегнут» (1Фес. 5: 3). Крушение ожидает и саму христианскую общину, достаточно лишь одного условия: «Если вы друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом» (Ефес. 5: 14). И далее, в Послании к Ефесянам раскрывая понятие христианской свободы, апостол указывает на единственный способ избежать этого: «Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожелений плоти» (Ефес. 5: 16). Здесь корень Павлова отношения к «веку сему», в котором он видит *антитезу* Церкви. При всем при том что христиане призваны повиноваться «всякому человеческому учреждению» (1Пет. 2:13)**, они с неизбежностью оказываются вне мира, потому что не «ходят по плоти».

Метафоры, которые употребляет апостол для описания этой ситуации, сочетаются, мягко говоря, парадоксально. Члены Церкви подобны и сияющим светилам (Флп. 2: 15), и сору (1Кор. 4: 13), они суть «незнатное мира» (1Кор. 1: 28) и «узнаваемое... всеми человеками» (2Кор. 3: 2). «Сокровище» благодати они носят в «глиняных сосудах» тела (2Кор. 4: 7). Это уже упоминавшаяся диалектика жизни и смерти. В мире действует смерть, а в Церкви — жизнь; они обмениваются своим содержимым, как два сообщающихся сосуда. Поэтому в Церкви много порочных людей, о чем красноречиво свидетельствуют все документы ее истории, начиная с посланий апостолов, но и в мире благодаря Церкви сокрыты праведники, ради которых он существует: «Говори и не умолкай... потому что у Меня много людей в этом городе» (Деян. 18: 9).

Человек в Церкви

Если положение человека в мире определяется тем, что он и принадлежит, и не принадлежит миру, причем первое по необходимости, а второе по благодати, то его положение в Церкви как уделе «будущего века» определяется только благодатью. В антропологическом аспекте благодать — это свобода. Во-первых, она освобождает от греха и, как следствие, от Закона, данного для обнаружения греха (Рим. 7: 5). Во-вторых, она есть чистый дар Божий, для снискания которого недостаточны никакие средства (Ефес. 2: 8). В-третьих, сам человек имеет свободу принять ее или отвергнуть (Рим. 11: 22).

* Профессией Павла было скинотворчество (делание палаток), и он не переставал работать в местах своих проповедей (см.: Деян. 18: 3).

** Мы приводим здесь мысль апостола Петра, так как она вполне тождественна с учением Павла и весьма точна по форме. Приводим, впрочем, по славянскому тексту: «всѣмъ члвчѣмъ воздѣнъ» (πάση ἀνθρώπῳ κτίσει), ибо синодальный перевод в данном случае является интерпретацией.

Максима свободы в устах апостола Павла звучит следующим образом: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к [угождению] плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5: 13). Структура этой фразы ясна: угождение себе и служение другому представляют собой альтернативу, причем служение может быть свободным только в том случае, когда оно есть проявление любви.

Павел возносит любовь на высоту, незнакомую древнему миру. Она — «путь превосходнейший» по сравнению со всеми другими духовными дарами (1Кор. 12: 31). Эта любовь, разумеется, не совпадает ни с платоновской влюбленностью, ни с аристотелевской добродетелью дружбы, ни со стоической дружбой мудрецов. Ее свойства, вероятно, перечислить нельзя, потому что ко всякой жизненной ситуации она применяется живо и творчески. «Любовь» у Павла опять же непригодна для категориального аппарата, настолько тонки ее границы с тем, что ею не является. Он дает ей вдохновенное поэтическое описание в 13-й главе 1-го Послания к Коринфянам — одной из немногих глав, имеющих специальное название в библиологии: «Гимн любви апостола Павла».

В древнегреческом языке было несколько слов, выражающих то или иное понятие любви. В данном случае апостол употребляет слово «ἀγάπη», указывающее на любовь бескорыстную, не требующую ничего взамен и даже, может быть, одностороннюю, т.е. не нуждающуюся во взаимности. Такая любовь «милосердствует... не ищет своего... всё покрывает, всему верит... никогда не перестает» (1Кор. 13: 4–8). Типологически она больше всего напоминает истинную родительскую любовь: это чувство скромное, таящееся, проявляемое в делах, а не в словах или жестах. По точному замечанию одного из русских богословов, «сила ее проявляется больше всего в терпении», при этом она «не потворствует, но, прикрывая, изживает»²⁶.

Возможна ли такая любовь как норма человеческих отношений? В том и состоит, по апостолу Павлу, сущность христианства, что возможна. Это не человеческая сила, а любовь Отца Небесного, которая подается людям как благодать: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5: 5). Так как вера достигает совершенства только в любви, апостол предупреждает: «Любовь [есть] исполнение закона» (Рим. 13: 10). И здесь мы возвращаемся к тому, с чего начали, — к теме жизни и смерти. «Любовь Христова, — пишет Павел строптивым христианам Коринфа, — объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2Кор. 5: 14–15).

Эта не-для-себя-жизнь и есть истинная жизнь человека в Церкви. Она же является и постоянным «умерщвлением плоти», т.е. эгоистических помыслов, смертью «внешнего» человека и обновлением человека «внутреннего», духовного. Отсюда видно, как неправы те, которые утверждают, что христианство ставит во главу угла личное спасение. Апостол Павел вообще не знает, что такое личное спасение: «Никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя» (Рим. 14: 7). Христиане спасаются не только сообща, но и вместе со своими духовными предками — патриархами и проро-

²⁶ Лука (Войно-Ясенецкий), *свт.* Наука и религия. Симферополь, 2006. С. 97–98.

ками: «Им открыто было, что не им самим, а нам служило то, что ныне проповедано вам» (1Пет. 1: 12). Те исключительные люди, «которых весь мир не был достоин... не получили обещанного, потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства» (Евр. 11: 39–40).

Со своей стороны Павел готов даже пожертвовать вечной жизнью, если бы это могло спасти его сродников: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильтян» (Рим. 9: 3–4). Последний пассаж должен стать предметом отдельного рассуждения. В нем озадачивает особая, в высшей степени жертвенная любовь Павла к «братьям по плоти». Ведь он сам пишет в другом месте: «отныне мы никого не знаем по плоти» (2Кор. 5: 16). Казалось бы, христианство совершенно чуждо любым формам единения людей, кроме церковной. Если стоические философы называли себя «гражданами мира», то христиане первых веков — «гражданами неба». Неизвестный автор начала III в. писал: «Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужая страна»²⁷. Однако существенным отличием христианства от стоицизма была проповедь любви. Весь вопрос в том, имелся ли у христиан свой *ordo amoris*^{*}.

Послания апостола Павла не позволяют сомневаться в том, что в любви он усматривал определенный порядок, обусловленный иерархичностью всего творения: «Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе» (1Кор. 15: 41). Силы человека, естественно, ограничены, поэтому в их расходовании, отрекаясь от всякой жалости к себе, он должен еще правильно направлять их. В первую очередь — на свою семью: «Кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1Тим. 5: 8); далее — на своих супругов: «Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя» (Ефес. 5: 28); на своих детей (Тит. 2: 4); на обездоленных из своего рода: «Если какой верный или верная имеет вдов, то должны их довольствовать и не обременять церкви» (1Тим. 5: 16).

Но чаще других добродетелей в отношении к ближним упоминается Павлом «братолюбие», которое прежде всего, естественно, распространяется на соотечественников. «О братолюбии же нет нужды писать к вам, — обращается он к христианам Солуни, в то время македонской столицы, — ибо вы сами научены Богом любить друг друга, ибо вы так и поступаете со всеми братьями по всей Македонии» (1Фес. 4: 9–10). При этом отношение к «братьям», открыто нарушающим заповеди, должно быть более строгим, чем к язычникам: «Я писал вам в послании — не сообщаться с блудниками; впрочем не вообще с блудниками мира сего... ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира; но я писал вам не сообщаться с тем, кто, называясь братом, остается блудником... с таким даже и не есть вместе» (1Кор. 5: 9–11). Родственные обязательства перед язычниками не отменяются (1Кор. 7: 13–16).

²⁷ Anonymi Epistola ad Diognetum, V.

* «Ordo amoris» (с лат. — «порядок любви») — название работы М. Шелера (1916), где нарушение иерархии в любви обоснованно представляется как одна причин возникновения ненависти. Такое же название носит последняя глава книги Д. фон Гильдебранда «Сущность любви», в которой *ordo amoris* рассматривается как инструмент анализа относительной ценности любой вещи.

В свете вышеизложенного отношение христиан к своему отечеству представляется уже не стоическим равнодушием, а скорее односторонней любовью, не питающей иллюзий по поводу возможной взаимности: «Они... ведут жизнь, ни в чем не отличающую от других... имеют участие во всем, как граждане, и все терпят как чужестранцы... Повинуются постановленным законам, но своей жизнью превосходят самые законы. Они любят всех и всеми бывают преследуемы... Иудеи вооружаются против них как против иноплеменников, и эллины преследуют их, но враги их не могут сказать, за что их ненавидят»²⁸. Нетрудно заметить, что в таком — обязательном и бескорыстном — отношении к языческому отечеству скрываются семена преданной и самоотверженной любви к тому же отечеству, когда оно сделается христианским.

Человек перед Богом

Выше обоснованно говорилось о том, что Павел не признает и даже не знает личного спасения. Тем не менее *личная ответственность* им признается и всячески выставляется на вид: «Каждый да испытывает свое дело, и тогда каждый будет иметь похвалу только в себе, а не в другом; ибо каждый понесет свое бремя» (Гал. 6: 3–4). Примечательно, что эта фраза помещена в контекст между двумя другими, как бы противоположными по смыслу: «Носите бремена друг друга» и «Наставляемый словом делись всяким добром с наставляющим». Возможно ли носить бремена друг друга, если каждый понесет свое бремя?

Объяснение находим в Послании к Римлянам: «Каждый из нас за себя даст отчет Богу. Не станем же более судить друг друга, а лучше судите о том, как бы не подавать брату [случая к] преткновению или соблазну» (Рим. 14: 12–13). Здесь хорошо видно, что индивидуальное относится к отчету перед Судьей, а призыв думать о ближнем — к земному пути христианина. Далее уточняется: «Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных и не себе угождать. Каждый из нас должен угождать ближнему, во благо, к назиданию» (Рим. 15: 1–2).

Таким образом, Церковь представляет собой, согласно апостолу Павлу, иерархическую организацию не только по форме, но и по существу, причем действительное место каждого в ней определяется его духовной силой. Эта мера силы делает всех зависящими друг от друга: слабых — как слабых и нуждающихся в помощи, а сильных — как сильных и предназначенных к ее оказанию. Однако отвечать перед Богом за свое усердие каждый из них будет по отдельности: «Всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2Кор. 5: 10). Именно Бог является тем, что примиряет в себе противоположность индивидуального и соборного. Призывая верующих не разделяться по принадлежности к тому или другому апостолу, Павел пишет: «Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему ни насаждающий, ни поливающий есть что, а Бог возращающий. Насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду» (1Кор. 3: 6–8).

²⁸ Anonymi Epistola ad Diognetum, V.

Предпосылкой персональной ответственности, очевидно, является человеческая воля. Несмотря на то что тексты Павла, особенно глава 9 Послания к Римлянам, стали основанием для отрицания свободы воли человека в средневековом богословии (впрочем, эта точка зрения нигде, кроме кальвинизма, не была господствующей), мы находим в них и другие свидетельства. Сама фраза «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к [угождению] плоти» (Гал. 5: 13) явно свидетельствует о том, что апостол не только не считал свободу выбора исключительным даром благодати, но и видел возможность злоупотребления ею со стороны христиан. Однако необходимо, по-видимому, разделить в его терминологии «волю» (θέλημα) и «свободу» (ἐλευθερία). Их отношения выражаются таким образом: «Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу» (Рим. 7: 18).

Бог может и ослепить разум человека, и ожесточить его, сделать неспособным к восприятию веры, а может, наоборот, внезапно «призвать благодатию Своею», как это произошло с самим Павлом (Гал. 1: 15). Но всякое такое ожесточение производится «до времени», входит в единый план спасения: «Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11: 32). Наряду с этим бывает иное ослепление, происходящее оттого, что человек сам направил свои глаза на другого бога: «Если же и закрыто благовествование наше, то закрыто для погибающих, для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого» (2Кор. 4: 3–4).

Итак, дар личной воли человека проявляется в его выборе одной из возможных форм единения с миром: во Христе или в каком-либо из многообразных грехов и страстей человеческих. Павел не утверждает, что этот выбор всегда осознан. Истина осознается тогда, когда ее избирает сердце. Те, кто не избрал истину, «осустились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце» (Рим. 1: 21). Грех этих людей, таким образом, заключается не в сознательном избрании лжи вместо истины, но в леностном отказе от самого искания истины. Примечательно, что высшим органом, ответственным за принятие решений, Павел, в соответствии с ветхозаветной антропологией и вопреки античной философской традиции*, назначает сердце.

И еще один аспект персонального бытия должен быть отмечен. В конце жизни, перед отходом в вечность, когда рвутся все оставшиеся связи с миром, христианин испытывает глобальное одиночество. Любовь праведника, подобно солнцу, излучает тепло и получает взамен лишь холод. Все вещи холодны по сравнению с солнцем. Так апостол Павел, брошенный учениками, думает не о себе, а о том, чтобы его проповедь «услышали все язычники». Одиночество — расплата за высоту духа, и естественное желание *приобщиться* удовлетворяется теперь только в Боге. «Я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало, — говорит Павел. — Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь... и не только мне, но и всем, возлюбившим явление

* Хрестоматийное изложение философской точки зрения у Альбина (в новой традиции — Алкиноя): «Создав человека, боги сочетали с его телом душу, господствующую над ним, причем ведущую часть души сознательно поместили в области головы... Несколько ниже они поместили чувственное начало души, а пылкое — в области сердца» (Εἰς τὴν τῶν Πλάτωνος δογμάτων. XVII, 4).

Его... При первом моем ответе никого не было со мною, но все меня оставили. Да не вменится им! Господь же предстал мне и укрепил меня, дабы через меня утвердилось благовестие и услышали все язычники... И избавит меня Господь от всякого злого дела и сохранит для Своего Небесного Царства, Ему слава во веки веков. Аминь» (2Тим. 4: 6–18).

* * *

В столь кратком очерке невозможно дать не только исчерпывающего, но даже чисто схематического описания антропологии апостола Павла. Вероятно, это и не нужно, потому что у его мысли была другая структура, чем у привычных нам систематических изложений. По центральным разделам антропологии (природа человека, происхождение, развитие, разум, воля, пол и т.п.) она часто лишь «скользит». Ее систематизация должна строиться скорее как реконструкция той *среды смыслов*, которая существовала между автором посланий и его аудиторией. Результаты подобной реконструкции мы и попытались представить, выстраивая систему не как таблицу, но скорее как древо.

От корня веры мысль апостола восходит к вершине — венцу правды, которым увенчивается человек, явивший свою веру всей жизнью, восходит через диалектику жизни и смерти, соборного и личного, свободы и необходимости, любви к человеку вообще и любви к ближнему, персональной и универсальной ответственности. Сердцевиной всего этого является Христос, и всю силу роста древу Церкви, по Павлу, дает только событие Христа.

В заключение можно внести некоторую ясность в вопрос об антропологических категориях. Мы сознательно обошли стороной эту проблему, хотя в других работах рассматривали ее довольно подробно*. Здесь коснемся только того, что связано с понятием «плоть». Когда утверждают, что «плоть» в терминологии апостола Павла есть указание почти исключительно на греховный аспект телесности**, обычно не принимают в расчет одну важную особенность: «плоть» в Павловых посланиях практически синонимична слову «человек». Поступать и мыслить «по плоти» — то же самое, что и «по человеку», а говорить иносказательно, «по-человечески», значит говорить «ради немощи плоти вашей» (Рим. 6: 19).

На самом деле такое словоупотребление несколько не удивительно: еще в Ветхом Завете слово *בשר* употреблялось практически в том же значении, что и *βρώς* («смертный») у древних греков. Апостол Павел в данном случае просто пользуется принятым языком. Примечательно другое: коль скоро «человек» и «плоть» одно и то же, не означает ли это, что спасение человека будет и спасением плоти?

* В диссертации автора настоящей статьи «Апостол Павел: начала христианской антропологии» (М., 2007) категориям «тело», «душа» и «дух» посвящена целая глава. См. также статьи автора: Значение тела в христианской антропологии апостола Павла // Философское образование. 2006. № 15. С. 46–54; Понятие о душе в антропологии апостола Павла // Право, мировоззрение, философия. 2006. № 2. С. 35–41.

** Так, архим. Ианнуарий (Ивлев) пишет: «В отличие от тела *плоть всегда* обозначает человека в его слабости, смертности... не просто натуральное, но греховное существование» [Ианнуарий (Ивлев), архим. Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла // Православное учение о человеке: избр. статьи. М., 2004. С. 23].

Действительно, учение святителя Ириния Лионского о спасении плоти (*salus carnis*)²⁹ прямо вытекает из антропологии святого апостола Павла, в которой есть такое понятие, как «тело плоти» Христа, одно из определений Церкви (Кол. 1: 22). Тело — очертание, образ; плоть — материя, наполнение. Зачем человек создан во плоти — это было загадкой для многих поколений богословов. Ответ, на котором остановился святой Иоанн Дамаскин (VIII в. н.э.), звучит так: «В предупреждение гордости»³⁰. Замечательно, что, согласно апостолу Павлу, не сотворивший ничего скверного Бог (Рим. 14:14) именно в существе, которое «немного унизил пред ангелами» (Евр. 2:7), устроил Себе жилище: «явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (1Тим. 3: 16).

© Вевюрко И.С., 2011

²⁹ Joppich G. *Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lion*. Münsterschwarzach, 1965.

³⁰ *Damascenus J. Expositio accurata fidei orthodoxe*. II. 12.

АНТРОПОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ (Александрийская школа и ее наследие)

Христианская антропология изначально формировалась вокруг образа Христа как совершенного Человека. Этот образ был представлен в Новом Завете, однако уже с первых лет христианства и Ветхий Завет начал рассматриваться как монументальное предвосхищение того же идеального человеческого образа, вбирающего в себя всё лучшее, что только созерцается или мыслится в человеке. Даже отрицательные поступки героев священной истории — такие, как вероломный грех Давида, требующий наказания, искупления, — были как бы негативом праведности Того, Кого эти герои должны были предызображать и Кому они не смогли соответствовать. Этот негатив естественно превращался в свою противоположность именно через Искупление — центральное событие земной жизни Христа. Невыносимые страдания Иова, экзистенциальные муки Ионы, которого «обошли воды до души его», предзнаменовали горькую тайну Голгофы. Уже в таком раннем памятнике, как Деяния Апостольские, эфиопский вельможа, читая 53-ю главу пророка Исаии: «В унижении Его суд Его совершился. Но род Его кто разъяснит? ибо вземлетса от земли жизнь Его» — обращается к апостолу Филиппу с вопросом: «о ком пророк говорит это? о себе ли, или о ком другом?» (Деян. 8: 34). Иисуса часто называли «пророком, или одним из пророков», а также «сыном Давида», «сыном Авраама», принимали за воскресшего Иоанна Крестителя, наконец, Он Сам Себя называл «Сыном человеческим». Все ветхозаветные образы, начиная от самых древних, от убитого Авеля, двоятся между современниками их возникновения и грядущим Мессией, которого ожидал еврейский народ. Все праведники невидимо содержат в себе одного Праведника: «Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделали ныне вы» (Деян. 7: 52).

Эта исходная интуиция, уходящая корнями еще в иудейский палестинский мессианизм дохристианского времени, легла в основу развития христианской экзегетики, теоретическое обоснование которой была призвана дать христианская герменевтика.

Первым научным центром, где начала разрабатываться герменевтика как особая дисциплина, стала знаменитая Александрийская школа.

* * *

Фундаментом александрийской герменевтики является учение об уровнях смысла сакрального текста. Согласно Филону Александрийскому, ставшему основателем аллегорического метода и предшественником христианской экзегетики Александрийской школы, как человек состоит из души и тела, а Вселенная из идей и вещей, так и текст Библии обладает уровнем чувственным, приспособленным для восприятия, и уровнем идеальным, умообразным, который в свою очередь делится на физический (этический) и мистический (богословский). При этом Филон опирается на убеждение, что буквальный смысл есть удел многих, тогда как аллегория — немногих избранных (De Abr. 147). Для полного и глубочайшего понимания Библии необходимо специальное *посвящение в тайны аллегории* (De fuga 32, 179). Цель этого труда как Божественного Откровения состоит в познании Бога и достижении богоподобия.

Вся александрийская экзегетическая традиция находилась под глубоким влиянием Филона. Для позднейших аллегористов Филон был не только «резервуаром» александрийских толкований, но и «литературным образцом» (С.Н. Трубецкой). Интерес иудейского экзегета к эллинской философии, элементы которой он вплетал в свои толкования, имеет не только культурную, но и антропологическую природу. По мнению Даниэлу, «Филон видел в греческой культуре одну из ступеней в формировании совершенного человека, и он, в свою очередь, должен был столкнуться с вопросами об истоках тех элементов культуры, которые он воспринимал положительно»¹. Хотя формирование совершенного человека едва ли мыслилось Филоном исключительно как прерогатива эллинов, Даниэлу прав, подчеркивая значение и обаяние идеи пайдеи. Философия стояла на вершине греческой образованности. Она, по Филону, занимается «целой природой вещей (τῶν ὄντων); ибо этот космос и все видимые и невидимые сущности вещей являются для нее материалом» (De congr. 25).

Философия — это путь ума в познании высшей реальности. Главный предмет познания — Бог (De plantat. Noe 339), и Он же — всё существующее (Leg. alleg. I, 52). Для того чтобы познание было успешным, от человека требуется «теоретическая или созерцательная жизнь» — βίος θεωρητικός (De prof. 476; De migrat. Abrah. 395, 413; De decal. 759; De vita Mos. I, 610), ἀρετὴ θεωρητική (Leg. alleg. I, 50), ἡ θεωρία (Ibid. I, 50), подобная той, которую ведут терапевты. Но в эпоху пифагорейских веяний такая жизнь больше всего отождествлялась с тем, что называли φιλοσοφικός βίος. Теория не отделялась от практики; философия принималась Филоном как единое целое, хотя он вслед за классиками и разделял ее формально на логику, физику и этику (см. Leg. alleg. I, 50; De agric. 189; De mutat. Nom. 1056).

Аристотелевы десять категорий (субстанция, качество, количество, отношение, действие, страдание, обладание, положение, время, место) также включены в антропологический контекст; они непосредственно приводятся в сочинении «О десяти заповедях» (De decalogo. 30–31). По словам Христиансен, Филон не просто цитирует категории Аристотеля, но «прежде всего применяет их в технике аллегорезы»². Для Филона немаловажно, что все они могут описывать человека. Будучи образом Бога,

¹ Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. P., 1961. P. 39.

² Christiansen I. Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria // Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 7. Tübingen, 1969. S. 97.

человек связывает собой все земные явления с Божественным замыслом. Значит, все библейские события могут обращаться в логическую структуру человека, и наоборот, эта структура является основой для того, чтобы транслировать истины откровения в тексте, изображающем исторические реалии.

Но кто тот человек, посредством которого может быть возведено сверхъестественное божественное откровение, содержащее в себе ответы на все философские вопросы? Для Филона ответ очевиден: это Моисей, как эталон пророка. Вся его жизнь, которую Филон предаёт аллегорической интерпретации значительно меньше других библейских нарративов, представляет искание Бога, ревность по Богу, внимание Богу. Этих устремлений достаточно. Их было достаточно и для эллинов, многие из которых получали вдохновение подобно пророкам. Но Бог распорядился так, что евреям дал Закон, а эллинам — философию. Последнюю эллины во многом почерпнули из Закона, но не только из-за его исключительности, а еще из-за того, что эллины (по убеждению, распространенному в начале новой эры среди них самих) вообще все знания заимствовали у «варваров». Мировое распространение эллинизма сделало философские идеи, «украденные» из откровения, общедоступными. Моисей рассматривается Филоном фактически как философский учитель человечества³.

Моисей освободился от чувственности, которая порождает страсть и неведение. Он стал не только «мистом», но и «иерофантом» и «дидаскалом» (*De gigant.* 54), а также «хранителем» и «стражем» (φύλαξ) тайн Божьих (*De plantat.* 26). Сказанное о нем в Библии: «Моисей вззошел к Богу на гору» (Исх. 19: 3) — нельзя обойти вниманием, особенно в парадигме абсолютного монотеизма. Мрак (νόσφος), в который вступил Боговидец (Исх. 20: 21), на многие века делается предметом самой возвышенной философско-мистической и богословской экзегезы. Тот факт, что лишь Библия содержала в себе эту парадигму из всей александрийской (а на самом деле и мировой) литературы, служил Филону аргументом в пользу исключительности Библии. Текст, написанный Моисеем, содержит высшие истины, данные непосредственно, полученные нерелексивно. Значит, он должен быть вообще безошибочным.

Но Моисей не мог бы даже услышать эти истины, если бы не был образован в классическом смысле. Одной из причин его избранничества были занятия философией (*De vita Mos.* II, 66). Познание, которого удостоился Моисей, было и конкретно-мистическим, и, одновременно, высшим философским познанием. Согласно Никипровецкому, «у Филона произошедшее на горе Синай, без сомнения, понимается двойственно и на внешний взгляд противоречиво: некоторые пассажи носят у него аллегорический характер, что побуждает к тому, чтобы поставить под сомнение исторический характер данного эпизода (*Quaest. Ex.* II, 45–47; *Vita Mosis* II, 70). Даже само наименование *Синай* этимологически указывает на недоступное место, где Бог проявляет Себя и к вершине коего стремится вознестись душа»⁴. Но эта двойственность необходимо должна была иметь место как антиномия Боговидения, которое не может совершиться, по Филону, ни без сверхъестественного озарения, ни без предшествующей философской рефлексии. «Уровень совершенной мисти-

³ Morris J. The Jewish Philosopher Philo // Schürer E., Vermes G. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Edinburgh, 1973–1987. P. 876.

⁴ Nikiprowetzky V. Philon d'Alexandrie. I.5.5^o // Dictionnaire de spiritualité.

ки»⁵, на котором жил Моисей, — это уровень самых возвышенных идеалистических умозрений. Его борьба с египтянами воспринимается Филоном как борьба идеализма с поклонниками чувственного познания, эпикурейцами (De fuga 148).

Филон дает импрессиивную характеристику чувственному расслаблению души, когда «мы накрепко привязаны к смертному своему началу и неспособны помыслить что-либо помимо самих себя, мы, как улитки, сидим в раковине своей смертности и сворачиваемся вокруг себя в клубок, словно ежи» (De sacrif. 95). Моисей и сам совершает внутренний исход из чувственности, и народ выводит из страны идолопоклонства, подобно тому, как тексты Св. Писания выводят из состояния неведения вдумчивого читателя. Однако даже пребывание в Египте не прошло для избранника Божьего без пользы. Египтяне научили Моисея арифметике, геометрии, музыке, а также «символической философии» — τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν (Vita Mos. I, 23), с помощью которой он мог скрыть свою премудрость от преждевременного любопытства непосвященных, одновременно передав ее будущим иерофантам в священном тексте.

«Божественная философия» Моисея имеет две стороны: созерцание и вдохновение. Первое требуется от человека, второе приходит от Бога. Первое дается как заповедь; например, заповедь о субботе есть не что иное, как заповедь о философии (De orif. 128). Второе дается как дар. Эррио находит здесь целое учение о *методе*, «который имеет отправной точкой *аллегорию*, излюбленным приемом — *экстаз* и в качестве результата — *мистицизм*»⁶. Филон рассказывает о своем собственном вдохновении, открывшем ему истину о соотношении двух высших Божественных Сил и Логоса (De Cherub. 27). Впрочем, он замечает, что премудрость свыше дается не без меры, а соразмерно способностям воспринимающих (Spec. Leg. I, 41 и далее). Иначе говоря, «различные концепции Бога могут зависеть от уровня духовного развития людей»⁷. При этом единство философии Моисея сохраняется благодаря тому, что Св. Писание учитывает *все* эти уровни (как в дальнейшем Логос-Педагог у Климента Александрийского). Подлинная философия, по точному определению Филона, — это «царская дорога» (De post. Caini. 101–102). От истинной философии (Слово Божие) не следует отступать ни вправо, ни влево. Филон также сравнивает ее с наезженной дорогой, имея в виду, по всей вероятности, единство библейского Предания.

«То, что является самым важным в филоновском понятии Бога, — полагает Брейс, — сформировалось вне всякой космологической концепции»⁸. Бог находится «выше и места, и времени» (Post. Caini 14) не только в материальной, но и в интеллигибельной сфере. Притом познающая тварь — человек — на собственном примере может постичь то, что Бог совершенно непознаваем. Три части мира (земля, вода, воздух) являются постижимыми, а четвертая (небо) — непостижима. Так же и в че-

⁵ Goodenough E.R. By Light Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Amsterdam, 1969. P. 200.

⁶ Herriot E. Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie. P., 1898. P. 199.

⁷ Chadwick H. Philo and the Beginnings of Christian Thought // ed. A.H. Armstrong. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967. P. 149.

⁸ Brehier E. Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. 3-d ed. P., 1950. P. 78.

ловеке три части (тело, чувство, речь) можно постичь, а четвертую (ум) постичь нельзя (De somn. 12–32). Бог является естественной границей (краем) и для неба, и для человеческого ума.

Итак, если человек подобен Богу, как своему прообразу, то он подобен не Абсолюту, а некоему «второму Богу» (τὸν δεῦτερον θεόν), т.е. Разуму Божьему, Логосу. Ум не может иметь своим архетипом Бога, Который превышает Разума (Qu. et Sol. in Gen. II, 62). Человек не может постичь, каким образом Бог «опережает всё, будучи неподвижным» (Post. Caini 19); иными словами, созданный не может постичь начала своего создания. Отсюда начинается отрицательное учение о Боге.

Учение Филона о человеке принадлежит к тем редким элементам его системы, для которых имеет значение не только аллегорический, но и буквальный комментарий Книги Бытия. Человек в его интерпретации есть *образ* (εἰκών) Божий в смысле духовной субстанции⁹. Ум восходит к понятию о Боге прежде всего из рассматривания самого себя, как занимающего в человеке-микрокосме то же положение, что и Бог в космосе. Он пронизывает собой всё тело подобно солнцу, проникающему мир своими лучами (De somn. I, 14). То же Филон пишет о Боге. Будучи невидимым, Он одновременно Свет и «Солнце солнц», изводящее из своей невидимости все виды сияния (Sacrificant. 4). Катафатические положения он вводит с первой частью δυσ- («все-»), например δυσκατάληπτος — «всеобъемлющий» (De monarch. I, 815). Филон говорит о «многоименном имени Божиим» (Dec. Oric. 19). По отношению к Библии человек не только интерпретатор, но и интерпретируемый. «Есть два храма Божьих: один — космос, в котором имеется первосвященник, первородный Божественный Разум; второй — разумная душа, священником в которой служит истинный человек, и ему чувственно подражает тот, кто возносит унаследованные [от древних] молитвы и жертвоприношения» (De somn. I. 37; Gig. 11). Бог создал человека из всех элементов материи, взяв наилучшее. Тело — «храм разумной души, которую Он [Бог] собирался там водрузить как богоподобнейшее из изваяний» (De orif. 138). Это положение указывает нам на еще один положительный предикат Бога, охватывающий одновременно и разумность, и живительную способность (разумная душа). Бог, по Филону, знает всё: не только настоящее и прошлое, но и будущее (Quod. det. pot. 57). Особое внимание уделяется Божественному провидению*. Бог — «начальник великого града, командующий необъятным войском, кормчий, всегда ведущий вселенную со спасительной заботой» (Dec. Oric. 12). Он везде присутствует благодаря своей силе, которую Он простирает до самых границ мира, Сам выдавая из его пределов (см. De conf. 136). Идея Высшего Блага трансформируется у Филона в идею личной благодати Божьей, при этом подчеркивается категория человеколюбия — φιλανθρωπία (см. Cherub. 99)¹⁰. Человек — самое любимое Богом из земных существ (см. De orif. 114). Он, можно сказать, составляет противопо-

⁹ См.: Gilet J. L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie // StudH, 5. 1948. P. 93–118.

* Два трактата Филона «О Провидении» сохранились только в армянском переводе, однако второй из них Евсевий обильно цитирует в «Praep Evan».

¹⁰ См. подробнее: Borgen P. Philo of Alexandria, an exegete for his time. Leiden; N.Y.; Koeln, 1997. P. 245 ff.

ложный Богу конец реальности, на который направлено всё творение, по крайней мере видимого, мира. Он понимается как микрокосм. Это значит не только то, что в нем сочетаются четыре элемента — в человеке также наличествуют все те силы, которые мы видим в окружающем мире: рождающая (ἐκτική), растительная (φυτική), жизненная (ψυχική), разумная (λογική) и умозрительная (διανοητική). Таким образом, не только человек является микрокосмом, но и наоборот, космос есть «величайший и совершеннейший человек»¹¹. Таким образом, познание Бога из познания мира обусловлено самопознанием.

Дуализм Бога и твари лежит в самом основании философии Филона¹². «Бог и творение — утверждает Филон, — противоположны по природе» (Leg. alleg. III, 7). Бог несводим к миру и, следовательно, непостижим даже для того, кто мог бы постичь весь мир. «Жесткое, абсолютное, радикальное отделение как от мира чувственного, так и от мира умопостигаемого — вот первое свойство Филонова Бога»¹³, — отмечает Брейе.

Филон употребляет целый ряд отрицательных положений, которые можно рассматривать как противоположности положительным: ἀκατάληπτος (De somn. I, 575; De nom. mutat. 1045), ἀόρατος (Leg. alleg. III, 99), ἀπερίνοητος, ἄδεκτος (Quod. det. 161) и др. Бог неизменен и не меняет Своих мыслей, как может показаться из Книги Бытия. Этому вопросу специально посвящен трактат из двух частей: «Quod Deus sit immutabilis» и «De gigantibus». Только Божественное око может измерить глубину божественного мрака, но не человеческое (De praem. ac poen. 916). Нет имени на человеческом языке, с помощью которого можно было бы наименовать Бога*. Он «неименуем и неизречен» — ἀκατονόμαστος καὶ ἄρρητος (De somn. I, 575). Его природа неисчерпаема: Он не только Монада, но и превыше Монады (см. Leg. Alleg. II, 2, 3; Praem. 40; De vita cont. I, 2), потому что ни одна другая единица несопоставима с Ним, Сочетающим качества единства и бесконечности**.

На такую высоту возводило теологию Филона понятие *Личности* Бога. Для него, по словам В.Н. Лосского, «Живой Бог Писания трансцендентен умопостигаемой Монаде, и апофатическое искание должно продолжиться в запредельном мраке Синайской горы»¹⁴. В учении Филона о неисчерпаемости Бога заключается большая новизна его философской системы. Всё это располагает к мысли о полной невозможности богопознания в системе Филона¹⁵. Однако такая точка зрения представляется неверной.

¹¹ Drummond J. Philo Judaeus. P. 288–289.

¹² См.: Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 4: Религия и философия Александрийского периода. К., 1861. С. 132.

¹³ Brehier E. Op. cit. P. 73.

* Специально проблеме *неименуемости* Бога в Александрийской философской теологии посвящена статья Мак Лелланда: Mc Lelland J.C. God the Anonymos. A Study in Alexandrian Philosophical Theology (Patristic Monograph Series, IV). Cambridge, 1976. P. 23–44.

** См. о *бесконечности* Бога у Филона работу Гуйю: Guyot H. L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. P., 1906.

¹⁴ Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 17.

¹⁵ См.: Муретов М. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 104–106.

Невозможно, во-первых, исчерпывающее богопознание, а во-вторых, невозможно достичь его только собственными силами. Главной задачей философии, тем не менее, остается постижение Бога, Которого Филон считает «одновременно непознаваемым и познаваемым, непознаваемым для человека и познаваемым для Самого Божественного»¹⁶.

Филон, а вслед за ним александрийская философия, делит богопознание на две основные ступени.

Первая ступень — это познание Бога из «сотворенных вещей» (Leg. alleg. III, 33, 100), т.е., по Вольфсону, через философию¹⁷, и она связана с постижением имманентной деятельности Бога в мире, которая проявляется через Его силы. С этим познанием неразрывно связана этика, т.е. соответствие человека Закону, в котором совпадают этические заповеди с устроением космоса. Отсюда Филон легко воспринимает стоический принцип добродетели как «жизни согласно с природой» (см., напр., De orif. 3). Добродетельный человек (его символизирует Ной в Книге Бытия, гл. 6) смотрит на мир как на произведение благой воли Творца (Quod Deus sit immut. 86–108). Постигая законы видимого и невидимого мира, он постигает положительные предикаты Бога, Законодателя. Но здесь мудрец, пытаясь познать Всевышнего, сталкивается с посредствующими «божественными словами» (λόγοι θεῖοι) и не решается идти далее (De post. Caini 18).

Вторая ступень богопознания начинается там, где ум восходит к пониманию трансцендентности Божества¹⁸. По глубокому замечанию Новицкого, задача философии Филона — самопознание, ведущее человека за пределы его собственной личности¹⁹. Богопознание является возможным не в силу возможностей души, а в силу откровения, при котором интеллект свыше воспринимает оттиски Божественного (Quod det. pot. 86). Как скоро человек осознает это, он делается готовым к наитию, сверхумному явлению абсолютной реальности. Хотя это откровение отрицательно, но не по причине отрицательности или абстрактности Бога, а скорее по причине ничтожности твари. Бог, согласно Филону, превышает самого ума (Leg. alleg. II, 46). Здесь философ придерживается библейской теологии, которая представляет Бога неуловимым для самой зоркой мысли.

«Путь постижения Бога, — пишет В. Никипровецкий, — неизбежно проходит через сознательное восприятие небытия всякой твари, не исключая и человека. Одними своими силами человек был бы неспособен к простейшим движениям души. Науки вроде науки о небе *a fortiori* запрещены. Только повергаясь ниц перед Богом и лишь в Нем полагая все свои чувственные и умственные силы, человек может рассчитывать на правильное познание (см. De mutat. nom. 56; De praem. et poen. 30)»²⁰. Идея такого познания, уже не только сверхчувственного, но и сверхинтел-

¹⁶ Döhne A.F. Geschichtliche Darstellung. Abt. 1. S. 159.

¹⁷ См.: Wolfson H. Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Harvard University Press, 1962. Vol. 2. P. 47.

¹⁸ См.: Vanderlinden E. Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie // MSR. 1947. № 4. P. 285–304.

¹⁹ См.: Новицкий О.М. Указ. соч. С. 125.

²⁰ Nikiprowetzky V. Philon d'Alexandrie. I. 5. 7^o // Dictionnaire de spiritualité.

лектуального, была нова для философии. Вольфсон справедливо подчеркивает, что языческая философия времени Филона еще не знала учения о неименуемости Божества²¹. Филон первый стал говорить о Боге как *непостижимом*²² и *бесконечном*²³. Это учение, однако, будет общепринятым в неоплатонизме и ляжет в основание нескольких враждующих теологий новой эры. В теории познания ему соответствует, по Биггу, «вторая великая доктрина неоплатонизма — экстаз, логический коррелят абсолютного Бога»²⁴.

Учение об экстатическом созерцании служит «завершением всей религиозной философии Филона»²⁵. Экстаз для Филона не равнозначен полному выходу за пределы ума и, тем более, слиянию с объектом созерцания*. Скорее, сам ум оставляет свойственную ему природу и зрит Бога: «Сущность Бога абсолютно проста, а потому и непостижима для дискурсивного разума»²⁶. В связи с этим задача ума — выйти из дискурсивного поля; это *дар Божий*, но воспринять его под силу только уму. Для характеристики этого необычного состояния применяется метафора «*трезвенное опьянение*» — μέθη νηφάλιος, *sobria ebrietas* (см. Opif. 71; Leg. Alleg. III, 82; De ebr. 147; De fuga 166; De praem. et poen. 122; De vita compl. 85 и др.)**. Важно заметить, что речь не идет о недифференцирующем созерцании, которое имеет место в мистических системах, относящихся к пантеистическому мировоззрению. Напротив, Филон утверждает, что для достижения истинного познания разум *не должен* быть нерасчлененным (De sacrific. 82), так как состояние слитности полностью низводит его в чувственную область. Свет богопознания приводит в абсолютную ясность весь план творения, и наверху этого плана Бог, везде присутствующий и нигде не находящийся. Экстатическое созерцание, упираясь в абсолютную точку, помещает созерцающего субъекта в центр мира, и он живет пульсацией центростремительных и центробежных устремлений, становясь подобным ангелам, которые нисходили и восходили по лестнице Иакова (Быт. 28:12–13).

Понятие μέθη νηφάλιος применяется Филоном для *объяснения от противоположного*. Филон, замечает Леви, «противопоставляет опьянению вином бражника трезвенное опьянение охваченного Божественным воодушевлением аскета, Нус которого наполнен благодатью Бога, как сосуд вином»²⁷. Нормальное состояние человека в мире находится посредине между опьянением вином (для Филона это метафора чувственности), которое лишает разум ясности сознания, и опьянением благодатью, которое эту ясность превосходит.

Итак, Филон все-таки утверждает относительную возможность богопознания, которая выходит за границы чисто философского умозрения. Современная западная

²¹ Wolfson H. Op. cit. Vol. 1. P. 113–114.

²² Ibid. P. 126.

²³ Armstrong A.H., Markus R.A. Christian Faith and Greek Philosophy. L., 1960. P. 11.

²⁴ Bigg Ch. The Christian platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 23.

²⁵ Новицкий О.М. Указ. соч. С. 137.

* Как и для Климента Александрийского (см.: Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. С. 18).

²⁶ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 49.

** Данному понятию посвящена книга специалиста по истории античной мистики Ханса Леви: Lewy H. Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Giessen, 1929.

²⁷ Lewy H. Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Giessen, 1929. S. 5–6.

наука называет его теологию «мистически-философской»²⁸. Но каким образом решается тогда вопрос о непостижимости Божественной сущности? Очевидно, Филон предполагает здесь важное мистическое понятие *самооткровения*, хотя его платонизм ставит непреодолимые препятствия для полного раскрытия этой идеи²⁹.

Наиболее обстоятельно тема мистического познания в философии Филона Александрийского и других представителей иудео-александринизма раскрывается в масштабной работе Эрвина Гуденафа «Свет — Светом. Мистическое Евангелие эллинистического иудаизма»³⁰. Автор обращает внимание на чрезвычайно важный для понимания теологии Филона и его среды солярный символизм*: «Божество, будучи по существу самодостаточным Абсолютом, излучает из Себя великий поток света. Этот поток, как чувствует Филон, лучше всего сравнить с солнечным излучением, поскольку Солнце является наилучшим физическим образом Божественного бытия. Солнце неизменно из века в век, полностью самодостаточно, не нуждается в топливе или внешней поддержке, но само сообщает земле тепло и жизнь... Этот поток в целом может быть назван Логосом или Софией, или добродетелью, или, иногда, *πνεῦμα*. Как таковой, он есть Бог в исхождении, Бог в отношении, *θεός*, или Сын Божий, но не *ὁ θεός*, не Бог в полном смысле слова»³¹. Это же сияние в дальнейшем распадается на Божественные силы, которыми образован мир. Таким образом, истинное познание мира, Сил, Логоса и Бога не является противоречивым, но представляет ступени богопознания. За миром скрываются Силы и Логос точно так же, как за буквой Св. Писания — его таинственный смысл. Библия, в связи с этим, оказывается своего рода схемой всего чувственно-идеального мира, универсальным путеводителем в процессе высшего философско-теологического познания. Таковую же функцию она будет выполнять у Климента и Оригена**.

Как для понимания таинственного смысла Библии необходимо подняться над ее буквальным смыслом, так и для восхождения к богосозерцанию требуется отрешение от материального мира, потому что гносеологически «нет ничего чистого среди того, что содержит в себе ощущение» (*De opif.* 31). Тем самым внешний мир оказывается испытанием для человеческой воли, *училищем преодоления*, конечная цель которого есть «единение чисто духовного элемента в человеке с Божественным бытием»³². Символически это постепенное совлечение чувственности представляет восхождение Моисея в Божественный мрак (*γνόφος*) на горе Синай (*Post. Caini* 14; *De gigant.* 54;

²⁸ Sandmal S. Philo of Alexandria: an Introduction. N.Y.; Oxford, 1979. P. 124.

²⁹ См.: Mühlenberg E. Das Problem der Offenbarung in Philo von Alexandrien // ZNTW. 1973. № 64. P. 18.

³⁰ Goodenough E.R. By Light Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven, 1935; Amsterdam, 1969.

* См. о символике света у Филона также работу Клейна: Klein F.N. Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. Leiden, 1962. Впрочем, с нашей точки зрения, чрезмерно критическая оценка, данная автором Филона, является неоправданной.

³¹ Goodenough E.R. Op. cit. P. 243.

** Связь учения о Свете с учением о Слове в христианской философии выявляет Гадамер: «Свет, который позволяет всему выступить так, что оно становится само по себе очевидным, в самом себе понятным, есть свет слова» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 558).

³² Lewy H. Op. cit. S. 40.

De mutat. 7; Vita Mos. I, 158). Существенное расхождение с платонизмом при этом заключается в том, что «у Платона созерцание является деятельностью автаркичного Нуса, у Филона — даром Божества»³³.

Посредником в созерцании между человеком и Богом является Божественный Логос — принцип и инструмент космогонии, прикосновенный к внутренней жизни Бога. Чем бы ни был Логос для Бога, очевидно, что человек для Логоса только творение. Однако это творение относится к нему так же, как образ относится к первообразу. По душе и телу человек представляет собой диадку (см. Vita Mos. III, 39), стоит на границе между двумя мирами. Каждая разумная личность, облеченная в материальное бытие, в мире является определенным средоточием *идей*. Эта мысль интересно выражена у Ж. Даниэлу, по которому человек в мирозерцании Филона есть «аспект Логоса в качестве вместилища архетипических идей»³⁴.

Учение Филона о Логосе, пишет В.Н. Лосский, лежит в основе «богословия образа»³⁵. Оно возносит над чувственным бытием личность в ее актуальном существовании, в самой принадлежности к этому бытию. *Дух*, составляющий сущность разумной души, есть оттиск Логоса, сообщенная человеку Божественная идея³⁶. Анализируя понятия «образ» (εἰκών) и «дух» (πνεῦμα) в комментариях Филона на первые две главы Бытия, в которых рассказывается о сотворении человека, Т. Тобин приходит к выводу, что первое из этих понятий более отвечает платоническому, а второе — стоическому мировоззрению. Равным образом восходя к Логосу, они принадлежат человеку в различных аспектах: «образ» есть отличительная черта *небесного человека*, тогда как «дух» представляет одушевление высшим наитием земного, материального человека³⁷. Соответственно, в этом просвещении свыше последний приобретает черты первого, а человеческий разум — черты Логоса, и зрит Бога в боголепности собственных черт.

Розлоф ван ден Брок, известный исследователь гностицизма, отмечает связь учения Филона о Логосе как архетипе человека с учением о Небесном человеке иудео-александрийского мыслителя Евгноста Благословенного³⁸, который был неизвестен науке до открытий в Наг-Хаммади. «По Евгносту, — пишет ван ден Брок, — бессмертный Человек есть андрогинное существо, женская сторона которого отождествляется с Мудростью, Софией, другим гипостазированным проявлением Бога, играющим важную роль в иудаизме и христианстве, особенно в Александрии»³⁹. Здесь, продолжает ван ден Брок, имеет место отождествление (слияние) Софии с «алетейей», а также «алетейей» с Нусом, которое мы находим в «Государстве» Платона (кн. VI, XVII).

³³ Ibid. S. 24.

³⁴ Daniélou J. Philon d'Alexandrie. P. 173.

³⁵ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 311.

³⁶ Drummond J. Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion. Vol. 2. P. 215.

³⁷ Tobin Th. The Creation of Man: Philo and the history of interpretation. Washington, 1983. P. 21–24.

³⁸ Broek R. van den. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity // Nag Hammadi Studies, 39. Leiden, 1996. P. 120–121.

³⁹ Ibid. P. 122–123. (Об андрогинности Адама в представлении Филона см.: Gfrörer A.F. Philo und jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart, 1835. T. 2. S. 241.)

В этом смысле можно говорить и о том, что познание есть восхождение человека *к самому себе*. Филон упоминает об иерархии живых существ, задуманной в творении: деревья, рыбы, животные, наконец Адам (De opif. 64–68). Эта иерархия, подчеркивает он, не имеет никакого отношения к постепенности творения во времени. Скорее, она только для того и нужна, чтобы человек мог постичь величие собственной природы. Ради испытания он помещен между добродетелью и пороком (De opif. 73), т.е. между радостью познания и противоположным ей наслаждением — чувственным бытием, или дурным самолюбием (φιλαυτία)*. При закоренелости порока тело рассматривается как темница души (Migr. Abr. 9), как Египет (De conf. 88; Quod. det. pot. 38), из которого следует выйти. Более того, совершенное зрение Бога предполагает выход за пределы внешних ощущений вообще (см. Quod. det. pot. 158 и далее). Однако грехопадение Филон вовсе не считал ниспадением души в материю, а представлял как восстание страстей на человека, заранее составленного из души и тела (De opif. 79). В этом и состоит теоретическое обоснование того принципа аскетизма, который находит у Филона Брейе⁴⁰.

Человек занимает центральное место во всем творении как его цель и как способное к богопознанию существо. Эти два аспекта тесно связаны между собой. Если бы человек не имел способности богопознания, то, хотя бы он и был целью творения, такое проявление благодати Творца не могло бы представлять никакой философской проблемы. Но цель творения в том и состоит, чтобы разумные твари познали благодать Творца. В связи с этим возникает самопротиворечивый вопрос о границах познания Безграничного. Эти границы, по Филону, определяются природой самого человека. Может быть, они укоренены в невосприимчивости материи? Тогда после смерти человек, освободившийся от телесных уз, должен был бы получить полное знание Бога, фактически стать Богом. Действительно, Филон иногда допускает выражения, например, указывающие на его веру в посмертное обожение Моисея. С одной стороны, вообще смертность человека, т.е. как раз его способность разлучиться с телом, сама по себе говорит о невозможности быть подобным «Высшему Богу и Отцу всего» (Quaest. in Ex. II, 62). С другой стороны, мы находим у Филона указание на то, что человек наделен как смертной, так и бессмертной природой (De somn. II, 232); он намекает, что дети Логоса когда-то смогут называться детьми самого Бога (De conf. 147). «Бог — пишет он, — вдохновил человека своею собственной божественностью: она невидимо отметила невидимую душу своими особенными чертами с той целью, чтобы самый земной удел не был лишен образа Божия...» (Det. 86–87). В этом пункте, по словам Гуденафа, «Филон впадает в характерное для него колебание между взаимоисключающими утверждениями»⁴¹.

Условием того познания Бога, которое обещает Филон, фактически является уже не человек, а Богочеловек. При александрийской склонности к гнозису иначе и быть не могло. Стремление Филона превратить веру в умозрение в конечном итоге означает стремление превратить человека в Бога, воипостазировать его в Сущего.

* Об учении Филона о совершенствовании см. труд Фёлькиера: Völker W. Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Leipzig, 1938.

⁴⁰ Brehier E. Op. cit. P. 99.

⁴¹ Goodenough E.R. Op. cit. P. 223.

Или, в ином случае, сам Сущий должен был бы принять облик человека, явиться в относительном бытии для того, чтобы показать в нем истину бытия абсолютно-го. В связи с этим учение о Логосе, который также является Небесным человеком, должно было особенно повлиять на развитие христианской философии. Но мы согласимся с оценкой Муретова: «Филон ясно понимает религиозную необходимость идеи Богочеловека и старается найти этого Богочеловека в Логосе. На деле, однако же, филионовский богочеловек прямо противоположен христианской идее полного имманентно-личного единения в Иисусе Божества с человечеством»⁴².

Христианская мысль изначально исходила прежде всего из *факта* жизни, смерти и воскресения Христа как Того, в Ком «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9), и только затем уже из интерпретаций этого *факта* посредством богословских и философских категорий. Крупнейший экзегет II в. Климент Александрийский выступил как наследник апологетов в диалоге христианства с эллинской мыслью. Он последовательнее других отстаивал ценность философии для верного понимания Христовой истины, после возвещения которой «весь мир стал Афинами и Грецией» (Protr. XI, 112, 1). Развивая александрийскую теорию Откровения, Климент излагает особый генеалогический метод истории философии, пытаясь представить преемственность греческой философской традиции по отношению к библейской премудрости. Экзегеза Климента есть наследие Филона, с трудами которого он был хорошо знаком. Библийские комментарии Филона стали одним из основных философских источников Климента. Однако нужно подчеркнуть, что, в отличие от своего предшественника, Климент не столько превращает библейский текст в философский трактат, сколько стремится трансформировать философские идеи в христианские, что, благодаря типологическому методу, ему удается.

Узы интеллектуального родства связывали Климента и с гностической средой. В центре гностического мирозерцания находился человек⁴³. Вокруг него разворачивается мировая драма, связанная с отпадением твари от Бога, которое, как правило, совпадает с эманацией относительного и дробного из недр единого Абсолюта. Непреложность и цикличность схемы, получающейся в результате (отпадение—возвращение—отпадение), были чисто языческими принципами в онтологии, которые сводили на нет все усилия александрийской философии, направленные на постижение Божественной трансцендентности. В связи с этим сознательное принятие христианами дидасками «философии трансценденции» было проявлением реакции на гностицизм⁴⁴. Вбирая в себя христианские элементы, гностическое мировоззрение превращало их в элементы язычества. Неведомый Отец (Πατήρ ἄγνωστος), истинный источник блага, которому чужд лежащий во зле мир, оказывался близок только для гностика, который носит в себе семя родства с Богом. Такой человек объявлялся «духовным». Остальные, будучи по природе «плотскими», принципиально лишены способности к богопознанию.

Борьба христианской мысли с этим видом синкретизма усугублялась тем, что и христианство, и гностицизм имели сходные черты, в частности антропоцентрич-

⁴² Муретов М. Указ. соч. С. 139.

⁴³ Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. С. 38.

⁴⁴ Barre A. de la. Ecole chrétienne d'Alexandrie // Dictionnaire de theologie catholique, 1. P., 1903. I. III.

ность мировоззрения. Высказывались мнения и о единстве аскетической тенденции, которая выразилась в христианском монашестве и в духовных упражнениях гностических сект. Подобная близость затрудняла борьбу и делала ее особенно жесткой. Современные исследователи связывают решающую фазу в идейной борьбе Церкви против «культурного преобладания» гностицизма с именами Пантена, Климента и Оригена⁴⁵.

Обращает на себя внимание теория Огдоады (ὀγδοάς), которую Климент воспринял у Валентина (см. Strom. VI, 140, 3; 108, 1)*. Огдоада есть восьмеричная структура отношений между бытием и гнозисом, которая представляет собой четыре пары устойчивых связей:

бездна (βυθός) — молчание (Σιγή)

ум (Νοῦς) — истина (Ἀλήθεια)

Логос (Λόγος) — жизнь (Ζωή)

человек (Ἄνθρωπος) — Церковь (Εκκλησία)

Понятие о бездне предполагает некую первопричину (*Urgrund* в немецкой мистической философии) Божества. Это не просто непознаваемая сторона Бога, но Его природа, которая дистанцирует даже Его личность. Во всяком случае, так было у гностиков, а насколько Климент соглашался с такой интерпретацией, сказать трудно. Ум соответствует первым обнаружениям личного начала, и с него начинается определение Истины как познаваемой действительности. Логос можно представить как животворную деятельность Ума, вечно реализующуюся в рождении Слова. Человек, вершина сотворенного бытия, замыкает Божественное нисхождение точно так же, как космос в платонизме. Таким образом, Климент находился под влиянием гностической космологии, хотя элиминировал из нее дуализм.

Правда, в отличие от еретиков, Климент пытается выстроить гнозис не как тайное учение для избранных, но как доведение до ясного сознания истин христианской веры⁴⁶. Он приводил учеников к пониманию знания как глубокого *чувствования* учений, заключенных в Св. Писании⁴⁷. На этом фундаменте и была построена катехитическая школа, по существу открытая и общедоступная, хотя включавшая также определенные уровни посвящения (как прообраз *курсов* в высшем образовании). То, что сообщает Климент об александрийских пресвитерах прошлого, на которых он время от времени ссылается, позволяет понять, что он видел в исследователях Писания и философах предшественников Библейского богословия, вооруженного хорошими научными предпосылками⁴⁸. Однако Климент, видимо, не ограничивался рамками школы: в своих трудах, предназначенных для учеников самого высшего уровня, т.е. почти гностиков, «он передал *αἰία παράδοσις* дальше, так как она ему импонировала,

⁴⁵ Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 1. P. 23.

* Небольшая, но содержательная статья по теме: Lilla S. Ogdoads // Encyclopedia of the Early Church. Oxford, 1992. Vol. 2. P. 610.

⁴⁶ Доброклонский А. Александрийская образованность как сфера, благоприятствовавшая происхождению христианской александрийской школы // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. Ч. 1. М., 1880. С. 243.

⁴⁷ Bigg Ch. The Origins of Christianity. Oxford, 1909. P. 413.

⁴⁸ Scholten C. Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum, 38. 1995. S. 36.

поскольку была освящена памятью о его любимых учителях»⁴⁹. Можно сказать, в местной Церкви возникла определенная прослойка людей, в их собственном сознании отмеченных более возвышенным ведением истины, чем простые верующие, и они противопоставляли себя еретикам, как тем, кто исказил гностическое предание. Таким образом, «школа в Александрии (а позднее в Кесарии) была намного более экзотической и эзотерической, чем обычно считается»⁵⁰.

При этом существенное отличие от гностицизма заключалось в том, что каждый человек признавался принципиально способным к гностическому восхождению уже в этой жизни при помощи Логоса — Педагога, по определению Климента. Божественная педагогика использует всё доброе, что есть в человеке, и Промысел по крупицам собирает первозданное существо из праха. «Без сомнения, путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней, подобно тому, как различные потоки образуют единую реку жизни, текущую в вечность» (Strom. I, 29, 1). Подготовительный этап, который предшествует гнозису, вовсе не монолитен, ведь «истина о Боге — это не одна какая-либо вещь, но множество вещей» (Ibid. VI, 150, 6). Это «множество» постепенно сообщается душе самим Богом. Оно и есть, по сути, содержание Божественного откровения, которое не случайно изложено в пространных текстах Библии. «Научное познание (μάθησις), при условии правильного руководства, ведет нас от искусной во всем Премудрости, как управительницы вселенной, к самому Творцу этого мира, существу непостижимому и неуловимому, вечно ускользающему от взора исследователя. Но этот же Бог, сколь бы далеко ни отстоял Он от человека, удивительным образом находится в то же время и близ него. “Я Бог приближающийся”, — говорит Господь (Иер. 23: 23). Далекий в Своем Существо (ибо как сотворенное может быть сродни несотворенному?), Он близок через Свою силу, которая всё объемлет» (Ibid. II, 5, 3–4).

Через учение о разнообразии Климент ввел богословие в область науки. Точнее говоря, он сделал саму науку богословской, показав, что из всего можно извлечь премудрость, чтобы почувствовать в ней прикосновение Создателя. Это высшее обоснование единства философии и богословия, а вместе с тем и подчиненности философии богословию, которое дал Климент. По словам Квастена, «его [Климента] эллинистическое образование позволяло ему сделать христианскую веру системой мысли на научном основании... Он доказал, что вера и философия, Евангелие и светская наука не враги, но могут принадлежать друг другу. Вся светская наука служит теологии. Христианство есть венец и слава всех истин, которые были найдены в разных философских учениях»⁵¹.

Мы уже упоминали, что Сам Спаситель, по Клименту, и есть гнозис (Strom. VI, 2, 4). Но если разнообразие богословского познания служит к уразумению славы Божией, то этого не скажешь о разнообразии сект и богословских мнений в самом христианстве. Как же присоединиться к Церкви, если ее раздирает столько ересей? Весь вопрос для Климента заключается в каноне (Ibid. VII, 90, 2). Он подробно рассуждает об этом в «Строматах» (VII, гл. XVI). Причина отступлений от канона

⁴⁹ Bousset W. *Judisch-christische Schulbetrieb in Alexandria und Rom*. Göttingen, 1915. S. 270.

⁵⁰ Grant R.M. *Early Alexandrian Christianity* // *Church History*, 40. 1971. P. 142.

⁵¹ Quasten J. *Patrology*. Vol. 2: *The Anti-Nicene Literature after Irenaeus*. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 7.

церковного учения, из-за которых вводится пагубное разномыслие, состоит в *поспешности суждений* (Ibid. 93, 3). Не приобретя должного опыта, еретики спешат высказать свои незрелые мысли, увлекая за собой тех, кто им подобен. Так, ереси называются по именам их основателей, по местам их распространения, по богословским гипотезам, лежащим в их основе (Ibid. VII, 108). В противоположность этому Церковь должна быть единой, как и Господь (Ibid. VII, 107, 4–5). Ереси — не то, что должно отталкивать от христианства, но скорее побуждение к активному поиску истины (Ibid. VII, 91, 3).

Наконец, разнообразие богословского познания помогает Клименту разубить узел противоречия между гностиком и простым верующим. Здесь его мысль уже возносится над философией, становится чисто христианской. Бог, по мысли Климента, разными путями привлекает к Себе всех бесхитростно верующих в Него и стремящихся к чистой жизни по Евангелию. «С того момента, как мы возрождены Крещением, — пишет Климент, — мы получаем тотчас же совершенный дар, к которому мы стремились, ибо мы просвещены, т.е. получили познание Бога, и оно не может быть ущербным... Крестившись, мы просвещены; будучи просвещены, мы стали дети Божии; как дети Божии, получаем совершенный дар; и обретя совершенный дар, мы обладаем бессмертием... Все вы, крестившиеся во Христа, во Христа облеклись; и нет более ни Иудея, ни Еллина, ни раба, ни свободного, ни мужчины, ни женщины, но все вы едино во Христе Иисусе. Поэтому да не скажет кто, что одни могут быть гностиками, иные психиками в одном и том же Слове, но все, освободившись от плотских похотений, равны суть и пневматики о Господе» (Paed. I, 6, 25–31).

* * *

Климент в своей концепции гнозиса дал систематическое выражение новому, *христоцентрическому* идеалу человека⁵². «Слово стало плотью» (Ин. 1:14) для спасения людей. Понятие спасения было не чуждо греческой философии, особенно эллинистического периода, когда трагическое мироощущение было обострено. Библейское учение о том, что человек поражен грехом с самого рождения, находило себе соответствие в спиритуализме греков. Неведение, в котором пребывают люди, признавалось противоестественным состоянием.

Учение Климента о спасении, как правильно замечает Осборн, утверждается на двух основных принципах⁵³:

- 1) Бог есть первопричина всего существующего;
- 2) Бог благ.

Соответственно, в этом учении отвергается дуализм и проводится теодицея. С одной стороны, кроме Бога, некому было творить космос и человека; с другой стороны, зла Бог не сотворил. Подчеркивается, что Бог благ не просто по природе, но сознательно и произвольно (Strom. VII, 42)^{*}. Почему же тогда существует зло, заключенное в телесном существовании человека? Причина в добровольном отпаде-

⁵² Timothy H. The early Christian apologists and Greek philosophy. Van Gorcum, 1973. P. 97–98.

⁵³ Osborn E.F. The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957. P. 49.

* Эту мысль отмечает де Фэй: Faye E. de. Clement d'Alexandrie. 2-d ed. P. 242, 246.

нии от Бога. Но на тех же основаниях всемогущества и благодати возможно спасение: Богу нетрудно устранить зло, как не существующее в действительности.

Создание новой, именно христианской философии из всего имеющегося материала осуществлялось Климентом под знаком трансформации философских идей в христианские. Было бы ошибкой, по верному замечанию де Фэя, видеть в Клименте только «слепого энтузиаста греческой философии, который хотел во что бы то ни стало соединить ее с христианством»⁵⁴. Вместе с тем нельзя также не видеть определенной двойственности в его доктрине, в которой подчас трудно различить, что принадлежит философии, а что христианскому Откровению. Вслед за Филоном Климент определяет философию как «средство для достижения мудрости; сама же мудрость есть знание вещей Божественных и человеческих и их причин» (Ibid. I, 30, 1). В другом определении: философия есть «предварительное образование для таких людей, которые к вере приходят не иначе как путем доказательств» (Ibid. I, 28, 1), — он сужает область применения философии. Это собственно школьная область, и она является уделом образованных, которые призваны стать руководителями народа в познании истины.

Философия служит средством приобретения «знающей веры» в силу того, что аккумулирует в себе все достижения отдельных наук. Суть подхода Климента можно выразить формулой: *науки вне философии бессмысленны, философия без наук несостоятельна* (ср.: Ibid. I, 33, 1). Философия Климента несла сильный положительный заряд. В лице Климента alexandрийское христианство провозгласило новую, универсальную и всемирную философию, стремившуюся соединить все части истины, присутствовавшей во всех философских системах.

Климент определял свою цель таким образом: «шаг за шагом разгромить еретические учения, противопоставляя им учение о едином Боге» (Ibid. IV, 2, 2). Христианское учение о Боге, которое воспринял Климент, отличалось не только понятием о благодати, единстве и единственности Творца, но и понятием о Его троичности. Большое влияние на Климента Александрийского оказал св. Иустин Мученик, который поднимается в своем богословии до апофатических высот: «Бог не есть имя, но мысль, всаженная в человеческую природу, о чем-то неизъяснимом» (Apol. II, 6). Однако Климент, в отличие от св. Иустина, не распространяет эту «неизъяснимость» и безымянность на Логос и Святого Духа. В этом он следует Филону, для которого «внешний Логос» есть как бы фасад Божественной тайны, доступный для человеческого восприятия.

Философскую теологию Климента нельзя понять саму из себя, вне мировоззренческого контекста его эпохи, проникнутого платонизмом. Богопознание, согласно Клименту, есть врожденная способность человека. Одним из главных его доказательств является этическое: свойственная всем людям идея блага требует себе соответствия в мире трансцендентных совершенств, и это может быть только благая творящая Причина. В лице Климента, как пишет Ш. Фреппель, Александрийская школа очень тонко ощущала связь, которая существует между царством разума

⁵⁴ Faye E. de. Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II-ème siècle. P., 1906. P. 190.

и царством нравственности. Сильнейшей стороной христианства Климент считал теодицею, исполненную Христом.

Как и Филон, Климент последовательно проводит катафатическую и апофатическую теории богопознания. Согласно второй, Бог «по ту сторону Единого и выше самой Монады» (Paed. 1, 8). Но полная невозможность ведения преодолевается благодаря Спасителю (и Создателю), ставшему средостением между Отцом и тварью. Он служит источником Откровения и, следовательно, философии. Логос, по мнению Квастена, составляет «центр Климентовой теологической системы и всей его религиозной мысли»⁵⁵. Для Климента Божественное Слово является посредником в творении, обладающим также Божественной природой. Но есть различие между Сыном и Отцом: «Бог, будучи невыразимым (ἀναλόβεϊκτος), не может стать предметом научного познания, Сын же есть премудрость, наука, истина и всё тому подобное, а поэтому доступен для научного знания и описания. И все силы Духа, собравшись воедино в одном, становятся во всей совокупности Им одним, т.е. Сыном» (Strom. IV, 156, 1).

Он есть высший Закон мира (Strom. I, 182), при помощи которого Бог не только организывает, но даже и мыслит идеи. Одновременно с этим, в аспекте историческом и религиозном, Логос представляет откровение этого предвечного Закона — заповеди Моисея, которые следует понимать нравственно и духовно (Э. Молланд). Наконец, Логос у Климента отличается от филоновского тем, что имеет личный характер, который, даже при неоднородности «естества» (см.: Ibid. VII, 5, 3), ставит Его намного ближе к Сущему. Своим вечным Словом Бог всё сотворил (Ibid. I, 45, 5); но если у Филона Оно называется только «инструментом» (ὄργανον), то у Климента и «творческой причиной» — δημιουργίας αἴτιος (Ibid. V, 16, 5). Здесь можно видеть вполне сознательный отход от филоновской парадигмы Отца как единственной причины миробытия. Учение Климента о Логосе было его главным вкладом в александрийскую философию: вокруг этого учения концентрируется идейное поле всей философской мысли знаменитого александрийского дидаскала, в том числе такой значительной ее части, как герменевтическая теория.

Считать герменевтику Климента философской позволяет наличие в ее основе философского метода соотнесения двух уровней реальности — метафизического и исторического. К аллегорезе стоиков и Филона христианский экзегет прибавил теорию притчи, разработка которой, однако, присутствует у него лишь имплицитно. Значительное место в своей герменевтике Климент отводил собственно философии. Один и тот же Логос был источником света для пророков и философов. Тем не менее по сравнению с евангельским учением этот свет подобен факелу перед солнцем (Ibid. V, 29, 5). Евангелие содержит в себе всю иерархию смыслов, необходимых для правильной интерпретации окружающего мира: 1) смысл исторический, событийный; 2) моральный; 3) профетический (провиденциальный); 4) философский, касающийся как онтологии, так и антропологии; 5) мистический.

В своих трудах Климент предстает перед нами как выразитель исканий золотого века александрийской культуры. Обретя для себя Евангелие, он не оставил и филосо-

⁵⁵ Quasten J. Patrology. Vol. 2: The Ante-Nicene Literature before Irenaeus. Utrecht; Antwerpen, 1953. P. 23.

фии; уча Евангелию, он часто, сам того не желая, учил греческой философии. Не все возвышенные истины, сформулированные философами, ему удалось раскрыть в их жизненном осуществлении, на которое он указывал как на знамение истинности христианства.

Климент искренне благоговел перед Библией; однако, питая благоговение также перед философией, творцов которой он считал, наравне с библейскими пророками, великими мудрецами прошлого, он стремился согласовать нравственное и мистическое учение Христа с космологией и психологией среднего платонизма, а также с этикой стоицизма. Поэтому его учение не было сугубо церковным, и реконструировать развитие патристики с помощью его трудов следует с большой осторожностью. Влияние Климента на дальнейшее развитие христианской экзегезы и философии во многом зависело от собственного строя мысли тех, кто это влияние испытывал. Наиболее сильным оно оказывается в трудах выдающегося ученика Климента — Оригена.

* * *

Ориген, упоминаемый у Евсевия и Порфирия (*Vita Plot.* 3), есть одно и то же лицо, действовавшее как на поприще катехетического образования, так и на поприще философии становящегося неоплатонизма.

Рассматривая проблему Оригена и оригенизма в контексте александрийской культуры и исследуя творчество Оригена в его многогранных проявлениях, приходишь к выводу, что трагический гений Оригена сфокусировал в себе всю противоречивость александрийской эпохи в ее отношении к проблеме философской рецепции христианского Откровения. Ориген, применяя аллегорическую и анагогическую экзегезу с необычайной силой и последовательностью, увлекся символической односторонностью своего метода интерпретации библейского текста и перешел от раскрытия истин христианской веры, осуществленного им на языке платонически-аристотелевских категорий, к философизации учения Церкви, допустив в своих философско-богословских воззрениях крайности аллегоризма, рационализма и субъективного спиритуализма, с особенной силой проявившиеся в его эсхатологической концепции.

Материал для построения своей системы дидаскал заимствовал из двух великих александрийских школ: церковной катехетической школы, в которой преподавал Климент, и эзотерической школы Аммония Саккаса. Главные пункты сходства Климента и Оригена заключаются в их учении о Святой Троице, Едином, Логосе и человеке. Триадологию Ориген выражает в терминах среднего платонизма, в этическом разделе использует идеи стоиков, но резко осуждает детерминизм (*Contra Cels.* VI, 71). В подходе к идеальному миру Ориген более спиритуалистичен. Что касается Аммония, реконструкции его системы остаются проблематичными в силу недостатков сведений. По-видимому, в его школе синтез платонизма и перипатетизма достиг своего завершения, что выразилось в учении Оригена о Боге и творении. Но главная и наиболее своеобразная часть системы Оригена — его герменевтика — носит несомненные следы иудейских и гностических влияний.

Эллинской чертой характера, которая роднила Оригена с древними философами Античности, была его «любовь к исследованию и спекуляции»⁵⁶. В согласии с основными философскими школами Ориген рассматривает всю совокупность знаний в тройственном делении на дисциплины этические (нравственность), естественные (физика) и теоретические (созерцание), как это видно из пролога к «Толкованию на Песнь Песней» (PG XIII, 75).

Наиболее полное раскрытие своих философских идей Ориген дает в двух сочинениях: «О началах» (относится к Александрийскому периоду его творчества) и «Против Цельса» (написано, вероятно, около 248 г.)

Трактат «О началах» (Περὶ ἀρχῶν, *De Principiis*), т.е. о первых принципах философско-богословского учения, состоит из четырех книг. Теология, космология, антропология, психология, ангелология, эсхатология и герменевтика представлены в них неравномерно, в соответствии с тонкой логикой тематических переходов, которые совершает мысль автора. Главные темы, по мнению Файрвезера, составляют учения о Боге, падении и восстановлении твари. Ориген утверждает эссенциальный дуализм и персональный плюрализм бытия, что позволяет ему отделить создания от Создателя и объяснить причину падения. Тварь имеет в своей основе некую «материальную субстанцию» (*De princ.* II, II, 2), которая есть грань, отделяющая ее от предмета созерцания. Бог в концепции Оригена также ограничен: Он привел в бытие столько существ, сколько может удержать в бытии. Но богопознание безгранично, так как Бог «несравненно лучше того, что мы можем узнать о Нем» (*Ibid.* I, I, 5), и осуществляется посредством познания Логоса. Прекращение извечного созерцания было добровольным заблуждением твари, ее падением. Возобновление созерцания будет ее спасением. Таким образом, зло имеет начало, конец и причину в свободе (*Ibid.* III, I, 21). Ориген решительно утверждает индетерминизм в учении о синергии воли Бога и человека (*Ibid.* III, I, 22) и считает возможным полное восстановление в добре всех падших существ, в том числе дьявола (*Ibid.* I, VI–VII).

В трактате «Против Цельса» Ориген шаг за шагом следует за автором «Правдивого слова», делает повторы вслед за ним и вникает в его аргументацию. Охват тем очень широк: теория познания, космогония и антропогония, отношения Бога и мира (как безусловного и условного), теодицея, этика, религия, учение о провидении, герменевтика и аллегория, ономастика.

Эманативизм отвергается как попытка заретушировать проблему зла. Наконец, крайне существенно положение о свободе и нравственной ответственности человека. Космос антропоцентричен по своему замыслу (*Ibid.* IV, 74), именно поэтому идея Боговоплощения, которая так возмущает Цельса, является истинной.

Трактат «Против Цельса» представил итог всей апологетической работы христианской мысли. Разгром доводов Цельса против христиан был не просто частным трудом Оригена — он, как полагают современные исследователи, ознаменовал переход христианства от обороны к наступлению⁵⁷. Хотя Ориген включил в свою

⁵⁶ Oulton J.E.L., Chadwick H. *Alexandrian Christianity: A Collection of Fragments*. Philadelphia, 1954. P. 185.

⁵⁷ Chadwick H. *Op. cit.* P. 185.

апологию многие идеи философского и отнюдь не христианского происхождения, новая религия показала в его труде свою самостоятельную силу.

При изучении наследия Оригена следует иметь в виду два важных аспекта. Во-первых, в его системе строго различается эзотерическое и экзотерическое. Во-вторых, научная деятельность Оригена определялась борьбой зрелых систем александрийской мысли (Ж. Маттер). Ключевым вопросом при изучении творчества Оригена является соотношение философии с богословием в его системе*. Решение изучить основные философские школы Античности было принято, по-видимому, под влиянием философски образованных учеников (Euseb. H. E. VI, 19, 12). Постепенно дидактика пришел к мысли о необходимости философии как пропедевтики перед занятиями богословием, о чем он пишет св. Григорию Чудотворцу (Philocal. XIV).

Философия и богословие, с точки зрения Оригена, различаются по своему предмету. Для философии предмет — «видение всех сотворенных вещей», а для богословия — безграничное «познание Святой Троицы» (In Psalm. 144, 3). Однако второе невозможно без первого: Бог познается из постижения реальности, стоящей за символическим миром. Без правильной интерпретации этой реальности невозможно понять Библию, т.е. очистить свой ум для восприятия Божественного. Другими словами, для Оригена школа мысли есть школа философского изучения мира сего с целью его расшифровки, освобождения от иллюзий и возвращения человека в мир чистых духовных сущностей.

Так как философия и наука — это лишь обобщение частных истин, а богословие и мистика — познание предметов наиболее общих, сокрытых от обычного человеческого восприятия, «философия не может быть врагом веры... Если человеческая вера есть нечто противоположное науке, то божественная вера, которая являет нам высшие естественные истины, есть *criterium* всякой науки и всякой философии»⁵⁸. Однако, в свою очередь, наука и философия, подобно телесным и душевным чувствам, служат своего рода призмой для восприятия предметов духовного мира. На основании изучения трудов Оригена мы можем понять сущность христианского платонизма. Еще св. Иустин Философ считал, что целью платонизма было «встретиться с Богом лицом к лицу» (Dial. 2, 6). Для Оригена Бог платонически архетипичен, перипатетически трансцендентен и стоически имманентен одновременно; но в центре всего платоническая идея Божественной педагогики, увенчанная христианской идеей спасения.

Метод Оригена при создании философско-богословской системы состоит в последовательном сочетании начал (ἀρχαί), философских выводов из них и мистических созерцаний. Ориген использует философию наравне с традицией, и в этом его различие с отцами Церкви, у которых философия подчинена Священному Преданию и служит лишь для раскрытия богатства христианской истины.

Главный тезис теологии Оригена — духовность Бога, означающая Его инаковость по отношению к твари, которая не имеет бестелесной субстанции в том же смысле, что и Творец (De princ. I. VI, 4 и др.). Субстанция Отца, Сына и Святого Духа

* См. полемику в труде одного из ведущих специалистов XX столетия по Оригену: Crouzel H. Origène et la philosophie. P., 1962.

⁵⁸ Desjardins E. L'école d'Alexandrie et sa lutte contre le christianisme // Études religieuses. T. 3. P., 1861. P. 559.

едина. Идея Бога является наиболее простой из «общих идей» (*Contra Cels.* I, 4), что говорит о полной зависимости мира от Бога: все стихии созданы Им из ничего.

Слабое место триадологии Оригена — введение градаций в Божество; это выглядит несомненной уступкой языческому эманативизму. Для Оригена Единицей является Бог-Отец (*De princ.* I, I, 6), а не Святая Троица. Логос уже представляет некое начало множественности и как бы заполняет нишу между Богом и миром. Благость Бога порождает нечто менее совершенное, чем Бог, но это порождение необходимо, так как коренится в сущности Божества. Тем самым уничтожается аскетическая красота чистого христианского Богосозерцания: момент тварности, некий, выражаясь языком другой эпохи, софийный принцип внедряется в тайну Божественной жизни. Отсюда и вечность миротворения, и неестественная статичность Оригеновой эсхатологии.

Познание Бога, которое должно быть в первую очередь рациональным, зависит от Логоса. Поэтому не имеющий в своем уме Сына не имеет и Отца «ни по вере, ни по гнозису» (*In Joh.* XX, 25; ср. *De orat.* XXIX, 10). В то же время трудно представить что-либо менее естественное, чем полная непричастность Логосу, поэтому познание в принципе открыто всем. Доказательством тому и вместе с тем завершающим моментом откровения служит акт Боговоплощения. Ориген был первым богословом, о котором известно, что он назвал Христа «Богочеловеком» (θεάνθρωπος) (*De princ.* II, VI, 3). Однако его учение в этой части не было ортодоксальным: согласно Оригену, Логос предвечно избрал для Себя одно из Своих созданий, с которым соединился ипостасно. Здесь отражается александрийская идея «небесного человека» и даже иудейская концепция «небесного мессии».

Значительно меньше, чем о Логосе, Ориген говорит о Святом Духе. Он практически не использует платонических спекуляций о Мировой Душе и подчеркивает, что только Библия служит источником знания о Духе (*De princ.* I, III, 1). Это дар святости от Бога, доставляющий мистическое познание, и Совершитель религиозных действий (*Hom. in Lev.* I, 1). Ориген робок в описании свойств Духа, и в этом уподобляется ортодоксальным богословам, даже и более поздним, чем он сам. В своих философских экскурсах дидакал, однако, выступает как субординационист.

Учение Оригена о Святой Троице представляет отражение философско-богословских идей его эпохи. При всех достоинствах богословия Оригена в нем нет главного — нет того ослепительного совершенства трисиятельной Единицы, которое вдохновляло поборников ортодоксии считать себя за ничто, утверждая в Боге полноту внутренней жизни и неведомой Премудрости.

Ориген оставил комментарии почти на все книги Священного Писания. Основной его идеей было наличие сокровенного, аллегорического смысла в любом сакральном тексте, независимо от того, каков его буквальный смысл. Вслед за Филоном и Климентом Ориген трактует основные библейские сюжеты как иллюстрацию философско-мистического «путешествия души». Главная его цель — поиск «ключа разумения» (κλεῖς τῆς γνῶσεως), который позволит отомкнуть двери комнат потаенного смысла.

Первым шагом в этом поиске стало установление буквальной аутентичности текста с использованием средств, разработанных александрийскими грамматистами. Для

этой цели Ориген предпринял труд составления «Гекзапл» (Εξάπλῃ), содержавших шесть различных чтений Ветхого Завета (еврейский текст, греческая транскрипция, Септуагинта и три других греческих перевода: Акилы, Симмаха и Феодотиона). Разночтения отмечались астерисками и обелисками. «Гекзаплы» существовали в одном экземпляре и были утрачены; однако в 1895 г. Меркати обнаружил в Миланской библиотеке фрагмент этого монументального труда.

Принципы герменевтики и экзегетики Ориген основывает на учении о трех смыслах Священного Писания, которое он раскрывает в IV книге «О началах»: «О Боговдохновенности Священного Писания и о том, как должно читать и понимать его, какова причина неясности, а также невозможного или бессмысленного по букве в некоторых местах Писания». Ориген сопоставляет Библию, как текстуальный коррелят Божественной картины мира, с устройством человека, т.е. познающего существа, для которого Библия предназначена. Человек состоит из духа, души и тела (σῶμα, ψυχή и πνεῦμα). Этому составу соответствует порядок смыслов Священного Писания: 1) *телесный, или буквально-исторический, смысл*; 2) *душевный, или нравственно-назидательный, смысл*; и 3) *духовный, или таинственный, смысл*.

Ориген пересматривает экзегезу Филона, вводя в нее евангельский Логос; Климент — восходя от этических толкований к аналогическим и гностиков — разоблачая их вольную опору на буквализм при критике Ветхого Завета и аллегоризм при развитии мифа о Плероме. С гораздо большей систематичностью, чем кто-либо из александрийцев, он применяет общий с раввинами принцип переноса интерпретации с более ясных фрагментов библейского текста на менее ясные. Этот принцип, открывающий широкие возможности толкователю, был чреват большим произволом.

Буквальный смысл, по мнению Оригена, нередко вводится для сокрытия истины. Так, Моисей утаил от евреев истинное значение обрезания, Пасхи и субботы (Hom. in Num. V, 1). Душевный смысл является промежуточным: «идуший вперед в начале пути всегда желает хоть немного задержаться в тени добродетели» (Hom. in Cant. II, 6). Духовный, или таинственный, смысл отличается тем, что присутствует везде в сакральном тексте. Из тех случаев, когда без него слова Библии обесмысливаются, Ориген выводит общее правило⁵⁹. Но постичь этот смысл можно лишь после длительного духовного поиска. Лучшим примером плодов такого поиска является толкование на Песнь песней — книгу, которая без духовного толкования не могла бы занять место в Ветхозаветном каноне. «Как входящему в святилище, — пишет Ориген, — многого еще недостает, чтобы достичь Святого святых, и исполняющий заповеданную Богом субботу еще во многом нуждается, чтобы быть в силах исполнить Субботу суббот, так нелегко найти человека, который, изучив все песни, содержащиеся в Писании, сможет взойти к Песне песней» (Hom. in Cant. I, 1). В процессе обучения души, который аллегорически отражен в библейском нарративе, человек познает высшие истины: 1) о Боге — Отце, Сыне и Святом Духе; 2) о воплощении Сына Божьего; 3) о разумных созданиях и различии между ними; 4) о происхождении зла.

⁵⁹ См.: *Дмитревский В.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884. С. 92.

Ориген фактически разрабатывает концепцию притчи как особого инструмента герменевтики. Притча есть обыденное повествование, служащее типологическим объяснением трудной для восприятия истины. Как таковая, притча имеет педагогическое значение и отличается как от мифа, так и от аллегории. Ориген, однако, часто аллегоризирует притчу. Это нужно ему для раскрытия целостной концепции *мира-притчи*, в котором нет ничего лишнего и всё служит к назиданию. Космос и Библию в системе Оригена можно представить в виде двух сообщающихся сосудов. Так, обосновав осмысленность космоса, дидакал на этом основании доказывает премудрость библейского текста. «Если в миротворении Божественная мудрость (τέχνη) выражается не только в небе, солнце, луне и звездах, проходя через все их тела, но также и на земле, в ее ничтожнейшем веществе..., то мы полагаем, что тем более следы этой мудрости должны быть запечатлены в каждой букве всего Боговдохновенного Писания. Кто считает Виновником мира и Писания одно и то же Существо, тот не может сомневаться в этом» (Sel. in Psalm.)⁶⁰. Ветхий Завет является притчей Нового Завета, не только предызображая Христа, но и уча начинающих христиан постигать Божественное провидение. Новый Завет, в свою очередь, — притча «Вечного Евангелия» (εὐαγγέλιον αἰώνιον), которое несет Ангел в Апокалипсисе св. Иоанна Богослова (Откр. 14: 6). Это одно из имен Логоса (In Rom. I, 14), и здесь вершина познания в александрийской традиции.

Исследование аллегорической экзегезы Оригена представляет заключительную часть исследования целого этапа в развитии Александрийской школы. Филон, Пантен, Климент и Ориген — представители традиции, в которой аллегореза приобрела невиданное ранее значение, став практическим основанием для синтеза философских и религиозных начал. Основным недостатком всей александрийской экзегезы стало то, что так и не был до конца разработан *критерий* буквального, нравственного и духовного толкования. Из-за отсутствия критерия Библия превращалась в самый полный компендиум эклектической философии, теряя историческую реальность своего содержания.

Антропология Оригена вытекает из его теологии и космологии. Человек — такой же свободный дух, как и все прочие. В учении о душе Ориген противостоял как традиционизму, так и креационизму⁶¹. Он учил, что душа возникла раньше тела (De princ. I. VII, 4). Но если другие духи утвердились в благе (ангелы) или закоsnели во зле (демоны), то человек представляет собой нечто среднее, находясь в состоянии борьбы и состязания (Ibid. I. V, 1). Грех, искушающий человека, в сущности не что иное, как нарушение «границ и законов разума» (Ibid. I. V, 2), поэтому правда и добро в учении Оригена совершенно не разделяются (Ibid. II. V, 4), а Ветхий Завет не противоречит Новому. Из этого учения о грехе он делает вывод, противопоставленный гностицизму, что ни одна из наличествующих в мире сил не была создана злой по существу (Ibid. I. V, 4; II. V, 2). Ориген решительно и открыто критикует всякий дуализм (Ibid. I. V, 5). Бытие для него эссенциально монистично, а в персональном

⁶⁰ Соколов П. История Ветхозаветных Писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно. М., 1886. С. 160.

⁶¹ Neander A. General history of the Christian religion and church. Vol. 1. Boston, 1872. P. 626.

плане плюралистично; таким оно было и будет всегда. Потому и Церковь для Оригена, как правильно замечает А. Крузель, совечна миру, потому что она существует с того времени, когда появились первые разумные создания⁶².

Однако, не имея собственной злой сущности, демоны оказывают большое личное влияние на людей (см.: De Princ. III. II, 5; ср.: Hom. in Num. VI. 2, 3; Hom. in Ios. XVI. 5, 6; Hom. in Luc. XII). Они действуют и в мире «в качестве палачей» (*tanquam carnifices*), устраивая разнообразные бедствия, эпидемии, войны при попусшении Божьем. Ориген глубоко убежден в том, что всякое материальное зло происходит не без сознательного действия злых сил (ср.: Contra Cels. VIII, 31, 32; Hom. in Hiezech. XXI, 6). В свою очередь ангелы оберегают людей всеми возможными способами, особенно сообщая им духовное познание (ср.: Hom. in Hiezech. I, 7). Дьявол, будучи тоже «не неспособен к добру» (De princ. I. VIII, 3), когда-нибудь вернется в первозданное состояние.

Равенство духовных существ при сотворении было настолько важной для Оригена идеей, что ради нее он полностью отказался как от александрийской теории сотворенных посредников, так и от церковных представлений о чинах ангелов. Изначальная иерархия небесных существ (которую, видимо, в то время многие учили в Церкви и которая выстроена в целую гармоничную богословскую систему у св. Дионисия Ареопагита) — это, по мнению Оригена, не что иное, как «нелепые и нечестивые басни» (De princ. I. VIII, 2). Ангелы подвижны и переходят из чина в чин в зависимости от своего усердия к добру. Что касается метемпсихоза, он, по-видимому, существует исключительно в земной жизни. При этом человек — низшее из разумных существ; никакого дальнейшего перевоплощения в животных дидакал не признавал (Ibid. I. VIII, 4). Впрочем, нужно заметить, что по данному вопросу разнятся трактовки Руфина, Памфила (Apol. IX), блж. Иеронима (ad Avit.) и императора Юстиниана (ad Men.). Видимо, Ориген принимал полную теорию метемпсихоза, которая показывает уже не платонические, а восточные влияния в Александрии, как одну из гипотез, которая лично ему казалась маловероятной.

В связи со всем строем космологии Оригена стоит его уникальная концепция происхождения материи. Он не принимал ни предсуществования бесформенной материи, что имело место в философии Филона, ни чистого библейского креационизма. «Первоначально, — писал Ориген, — были сотворены разумные существа, материальная же субстанция только в представлении и в мысли отделяется от них и только кажется сотворенной или прежде, или после них; на самом же деле разумные существа никогда не жили и не живут без нее, ибо жить бестелесной жизнью свойственно, конечно, одной только Троице» (De princ. II. II, 2; ср.: кн. IV, 36). В будущей жизни, уже за границей естественной смерти, материальное бытие прекратится, а «разумное существо будет постоянно возрастать — не так, как оно возрастало в этой жизни, во плоти, или в теле, и в душе, но так, что совершенный ум, с обогащенной мыслью и чувством, будет приближаться к совершенному знанию» (Ibid. II. XI, 7). Душа, которая некогда была духом, т.е. имела еще большую степень бесплотности, эфирности своего тела (Ibid. II. VIII, 3), может вернуться к этому

⁶² Crouzel H. Origene (in English: Edinburgh, 1989). P. 219.

состоянию. Возможно, есть и еще более высокие степени, но Ориген не решается рассуждать о них.

В соответствии с теорией метемпсихоза можно говорить и о некотором предопределении в земной жизни. Так, Ориген прямо заявляет, что Иаков, брат Исава, «достойно возлюблен был Богом, по заслугам предшествующей жизни, и потому заслужил быть предпочтенным брату» (Ibid. II. IX, 7). Однако предопределение в собственном смысле также решительно отвергается Оригеном, он противопоставляет этой концепции вполне христианский догмат о синергии воли Бога и человека (Ibid. III. I, 22).

Эсхатология Оригена выглядит противоречивой, когда в гомилиях и схолиях он говорит о вечных муках грешников, о телесном воскресении праведных во Христе и т.п. Один из дореволюционных авторов указывал в связи с этим, что эсхатология Оригена необходимо делится на *эзотерическую* и *экзотерическую*. Она включает в себя истины, доступные простому народу и доступные только избранным. В противном случае возникает впечатление, что «Ориген путается в массе противоречий, создавшихся благодаря смешению в его системе откровенного учения с философскими проблемами»⁶³.

Веским доводом против того, чтобы считать систему Оригена внутренне противоречивой, является его концепция воспитания (παιδείσις). Бог воспитывает души через Логос, в свою очередь Логос — через дидаскалов. Ориген не мог сообщать своим ближайшим ученикам идеи, которые казались ему шаткими в догматическом отношении. Хотя он о многом говорит в тоне предположения, даже единожды высказанная идея, как правило, не пропадает в его системе и становится в ней структурным звеном. Школа — сквозная тема трактата «О началах». Размышляя о метемпсихозе, Ориген утверждает, что «это наше *научение* в теле продолжается, без сомнения, очень долго» (De princ. II. III, 2). В свою очередь рай, в который переходят праведники, уже не рождаясь на этой грешной земле, является «школой душ, где души будут научиться о всем том, что они видели на земле, а также будут получать некоторые указания о последующем и будущем» (Ibid. II. XI, 6). Ад Ориген также трактует в сугубо педагогическом смысле. Муки грешников после смерти — это муки совести (Ibid. II. X, 4).

С понятием воспитания связывается учение о Промысле. Бог управляет миром, исходя из целей воспитания всех Своих созданий. Он учит их и тогда, когда наказывает (Ibid. III. I, 10). По верному мнению одного исследователя, «эсхатологический вопрос у Оригена сводится к вопросу о судьбе сотворенных духов. А этот в свою очередь приравнивается к вопросу о том, насколько педагогические меры, принятые Божеством в деле восстановления падших разумных существ, достигнут своей цели»⁶⁴. Здесь александрийский дидаскал обнаружил широкий простор для философских идей, и его первоначальное недоверие к философии сошло на нет. «В заключении системы Оригена, — пишет свящ. Малеванский, — в эсхатологии сильнее и решительнее всего сказался разлад между его личным представлением

⁶³ А.С. Эсхатология Оригена // Вера и разум. [Харьков,] 1916. № 2. С. 215.

⁶⁴ А.С. Указ. соч. С. 222.

и учением Церкви. Причиной этого разлада была, конечно, прежде всего верность Оригена принятым им философским началам»⁶⁵. Влияние тактата «*De principiis*» было существенным, но ортодоксальное христианство довольно быстро изжило его. Что касается языческих авторов, они не оставили своих отзывов. Однако Плотин, возможно, знал это произведение и даже, по мнению Лангербека, «спорит с Оригеном в целом ряде мест»⁶⁶.

История оригенизма делится на три основных этапа: рубеж III–IV в., когда происходил сложный процесс самоопределения оригенистов и критика учения Оригена была спорадической; рубеж IV–V в., когда школьный и монашеский оригенизм нашли своих ярких выразителей в лице Руфина Аквилейского и Евагрия Понтийского, а св. Епифаний Кипрский квалифицировал учение Оригена как ересь (Наер. 64); VI в., когда в результате борьбы с оригенизмом произошло соборное осуждение alexandрийского мыслителя и его системы.

Александрийская школа после изгнания Оригена епископом Димитрием довольно быстро отошла от его частных воззрений, но сохранила школьную программу и дух систематизации. В разное время систему Оригена возобновляли, внося в нее коррективы, Феогност и Дидим Слепец; вместе с тем непосредственные ученики Оригена св. Григорий Чудотворец и св. Дионисий Великий характеризуются как вполне ортодоксальные богословы⁶⁷. Критиковать Оригена в Александрии начал епископ первой половины IV в. св. Пётр Мученик. Святитель отстаивал реализм в подходе к библейским событиям. Крупнейшим критиком Оригена вне Александрии был глубокий философ и аллегорист св. Мефодий Патарский.

После Дидима Слепца (вторая половина IV в.) оригенизм оказался окончательно дискредитированным в Египте. В 405 г., с отъездом дидакалы Родона в Сиду, Дидакалия он как учебный институт закрывается, что, впрочем, не означает прекращения научной традиции в Александрии. Полемика бл. Иеронима против кесарийского оригенизма, представленного в IV в. Памфилом и Евсевием, кончается в 411 г. со смертью Руфина. Дольше существовал оригенизм Евагрия и палестинских монахов. Именно в этой среде на основе учения Оригена возник тот конгломерат идей, который осуждается императором Юстинианом в письме к Патриарху Мине. Духовные отцы монашества: Пахомий Великий, свв. Савва Освященный, Варсануфий, Иоанн и др. — жестко осуждали оригенизм, прежде всего за учение о переселении душ.

Оригенизм VI в. характеризуется внутренней полемикой исохристов и протоктистов, которая свидетельствует об интеллектуальном вырождении движения. Основой полемики была неопределенность Оригенова учения о Христе: при условии безначальности творения человечества и воплощения следует ли считать Христа, как единую личность, равным прочим людям или же превосходящим их? Подобного рода споры говорят об автономизации ереси по отношению к отодоксии. В 543 г. вышел эдикт св. императора

⁶⁵ Малеванский Г., свящ. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной академии. К., 1870. Т. 2. С. 564.

⁶⁶ Langerbeck H. The Philosophy of Ammonius Saccas // JHS. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 67.

⁶⁷ См.: Сагарда Н.И. Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский: Его жизнь, творения и богословие. Пг., 1916; Дружинин А., свящ. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900.

Юстиниана, необходимость которого была вызвана антиоригенистскими выступлениями монахов Палестины. После соборного осуждения Оригена в 553 г. многие сочинения дидаскала были уничтожены (или просто перестали переписываться), и его учение надолго отошло в тень. На средневековом Западе влияние Оригена всегда было опосредованным, как, впрочем, и в Древней Руси, где с большой глубиной был воспринят византийский богословский символизм, генетически связанный с Александрией. Представление о космосе и Библии, словно о двух сообщающихся сосудах, подробно разработанное именно Оригеном в учении о мире-притче, для культуры христианской Руси было смыслообразующим моментом, без которого понять ее невозможно. Однако заблуждения Оригена были отделены от его гениальных прозрений в этой поздней византийской традиции.

В эпоху Возрождения наблюдается также и «Оригеновский ренессанс». В XVII–XVIII вв. отношение к александринизму в Европе было в целом весьма скептическим. Бурный всплеск научного изучения этой философии приходится на XIX в., когда католические и протестантские теологи, в значительной степени отказавшись от буквализма, стремились воспользоваться оригеновской аллегорической интерпретацией.

* * *

В III–V вв. основное бремя полемики с александринизмом в Церкви несла на себе Антиохийская школа. Она не была единым институтом; ее центры, в основном школы для подготовки клира при монастырях и епископских кафедрах, располагались в Антиохии, Эдессе и Низибии. В целом греко-сирийский менталитет отличался от греко-египетского склонностью к конкретизации гуманитарного знания. Здесь охотно использовали достижения александрийской грамматики, но предпочитали философии риторiku и юриспруденцию, изучавшуюся в царской школе в Берите. Расцвет антиохийской христианской традиции относится к IV–V вв.; к ней относят столь разных мыслителей, как св. Иоанн Златоуст и Феодор Мопсуэстийский. По мнению проф. Н.Н. Глубоковского, наивысшего развития метод этой школы достиг в экзегезе бл. Феодорита Киррского⁶⁸. Основателем Антиохийской школы считается св. Лукиан Антиохийский, принявший мученическую смерть в 312 г. Выдающийся церковный ученый, св. Лукиан оставил собственную версию издания Септуагинты, трактат «Против Плотина» и Символ веры, который отличается вполне ортодоксальной триадологией. Ученик св. Лукиана, св. Евстафий Антиохийский полемизировал с экзегезой Оригена. По мысли св. Евстафия, буквальный смысл библейского текста может быть прочитан более тонко и без поспешного ухода в аллегорию. Так, он интерпретирует видение царя Саула как исторически достоверное («De engastrimytho»).

Своеобразие антиохийского метода более широко представлено в трудах Диодора Тарсского († 394), получившего высшее образование в Афинах. Экзегетическая активность этого писателя была незаурядной. Он, по словам Леонтия Византийского, написал толкования на все Писания⁶⁹. Ключевым теоретическим произведением Ди-

⁶⁸ См.: Глубоковский Н.Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 29.

⁶⁹ См.: Leont. Byz. De sect. IV, 3.

одора Тарсского был труд «О различии между теорией и аллегорией» («Τίς διαφορά θεωρίας καὶ ἀλληγορίας»), представляющий антиохийскую концепцию толкования священного текста: теория есть «способность постижения, в соответствии с находящимися в тексте историческими фактами, той духовной реальности, которую они были призваны выражать»⁷⁰. По мысли Диодора, аллегория представляет собой теорию, игнорирующую историю, т.е. произвол интерпретации (In Psalm., Praef.).

В антиохийской герменевтике можно различить радикальное и умеренное направления, представленные двумя учениками Диодора Тарсского — Феодором Мопсуэстийским и св. Иоанном Златоустом. Для Феодора первая задача при толковании была чисто филологической⁷¹. Он строгий буквалист, отрицающий даже аллегорическую экзегезу Песни песней. Неясные места библейского текста Феодор предлагает объяснять прежде всего грамматическим путем («De obscura locutione»).

Св. Иоанн Златоуст предпочитал не вступать в концептуальную полемику по вопросам экзегезы. Он различал в Священном Писании тексты, допускающие теоретический смысл наряду с буквальным, исключительно буквальные и понимаемые ни в коем случае не буквально, т.е. аллегорически (In Psalm. IX, 4). Чтобы найти чисто духовное содержание, следует уразуметь пророческое значение самих событий священной истории, а не только вербальных или символических предсказаний. Классическое определение «типиса» как «пророчества, выраженного в событиях» (ἡ διὰ πραγμάτων... προφητεία), впервые было дано Златоустом (De roen. hom. VI, 4; ср.: In Psalm. IX, 4.). При этом святитель отдавал вере безусловный приоритет над знанием, утверждая, что Божественные тайны открываются только по благодати. Знание относительно и всегда является ограниченным; выходя из своих пределов, оно искажает содержание веры.

В IV в. наблюдается взаимная рецепция методов александрийской и антиохийской герменевтики, что особенно хорошо видно на примере бл. Феодорита Киррского.

Наиболее емкую характеристику конфликта Александрийской и Антиохийской школ дал свящ. Тимофей Лященко: «Христианское просвещение с самого начала... пошло двумя линиями, которые, расходясь друг от друга, доводимые до крайности, приводили к различным ересям, а скрешиваясь между собою, отсекая крайности, давали блестящие плоды на пользу христианского веро- и нравоучения и вообще христианской культуры»⁷². Как мы могли заметить, различие между двумя философско-герменевтическими методами, представленными этими школами, нельзя сводить к различию между буквализмом и аллегоризмом.

В крайностях обоих направлений христианской философско-богословской мысли III–V вв. выразилась опасность уклона в сторону одного из принципов, равно необходимых для построения библейской экзегезы. Принцип неприкосновенности

⁷⁰ Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines. L., 1985. P. 76.

⁷¹ См.: Сидоров А.И. Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов: его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Блаж. Феодорит: История Боголюбцев. М., 1996. С. 19.

⁷² Лященко Т., свящ. Св. Кирилл, архиепископ Александрийский: его жизнь и деятельность. Киев, 1913. С. 17.

священного текста и принцип его смысловой многозначности одинаково сильно повлияли на весь строй ортодоксального христианского сознания. При отсутствии одного из них невозможно понять логику православного богословия, равно как и вытекающую отсюда философию мира и человека.

У св. Иоанна Златоуста христология связана с сотериологией и антропологией, но в своих антропологических построениях святитель отдавал предпочтение не столько догматическим, сколько этическим вопросам. Свободу воли он защищал с большим убеждением. От Бога дается Благодать, от человека требуется вера (Hom. in Joh. 10). Свобода человека, тем не менее, не является поводом для гордости (Hom. in Heb. 2, 3), как будто он сам себя спас. Благодаря искуплению, крестной смерти Христа, спасает от духовной смерти лишь Благодать (Hom. in Act. 45). Однако и добродетель по принуждению не является добродетелью (Hom. in Joh. 12), а потому и здесь необходима свободная воля. Другими словами, хотя благодать Бога, как единого Творца и Промыслителя, предваряет «всякое движение ума и воли человека», она не насилует их и некоторым образом опирается на те результаты, которых они достигают в индивидуальном естественном развитии⁷³.

Друг каппадокийских отцов Церкви, особенно св. Григория Нисского, св. Иоанн Златоуст был не менее александрийцем, чем антиохийцем, в своей христологии⁷⁴. Об этом можно судить по тому положению настоящего светила в богословии, которое он занимает в истории Церкви вплоть до нашего времени. Св. Исидор Пелусиот, который был его учеником (Niceph. H.E. XIV, 53), вероятно, получил образование в Александрии⁷⁵. Будучи противником крайнего аллегоризма и сторонником умеренного историзма (см.: Epist. IV, 117, 203), св. Исидор в свою очередь оказал влияние на св. Кирилла Александрийского. Таким образом, можно утверждать, что Златоуст явил в своем учении синтез двух традиций. Мы не думаем, что он предполагал что-либо о существовании этих двух типов мировоззрения; современники Златоуста также не делили его учение между континентами, а рассматривали святителя как свидетеля живого церковного предания⁷⁶. Однако своим примером он показал, до какой степени непринужденным и естественным мог быть этот синтез для человека, погруженного в православие и стоящего над частными особенностями школ и движений. По верному замечанию преосв. Филарета (Гумилевского), «тайна слова Златоустого — любовь»⁷⁷. Эта любовь, по словам самого святителя, наделяет человека «очами веры», которыми он видит небесные предметы⁷⁸.

* * *

Исследование, реконструирующее целостную картину итогов развития Александрийской школы и исполнения ее исторической миссии, приходит к выводу, что подлинной вершиной этого развития стала Новоалександрийская школа (в широком

⁷³ См.: Катанский А. Учение о благодати Божией // Христианское чтение. Т. 211. 1901. Ч. 2. С. 785.

⁷⁴ Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. 2-d ed. Atlanta, 1975. Vol. 1. P. 421.

⁷⁵ Zincone S. Isidore of Pelusium // Encyclopedia of the Early Church. Vol. 1. Oxford, 1992. P. 417.

⁷⁶ См.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. П., 1990. С. 211.

⁷⁷ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. М., 1996. С. 232.

⁷⁸ См.: Круглов А.В. Жизнь святителя Иоанна Златоуста. СПб., 2001. С. 250.

смысле это понятие включает в себя и Каппадокийскую школу). Именно в ней нашла свое научно-философское выражение подлинно православная мысль, утвержденная на фундаменте Священного Предания. Представители Новоалександрийской школы стремились к тому, чтобы всё пространство рационально-философского познания включить в пределы истины Откровения; они ставили не утилитарную задачу прояснения веры через разум, но идеальную задачу освящения и обожения разума через веру. И прежде всего ее столпы: свв. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский — проявили себя в защите парадоксальности православного вероучения от арианской рационализации. Арианский спор касался сердцевины христианской веры — учения о природе Христа. Несмотря на то что данный вопрос был сугубо богословским, его решение зависело от ряда предпосылок философского и герменевтического характера. Прежде всего ариане воспринимали Троицу как триаду, отношения внутри которой должны рассматриваться на линии Бог—мир. Их богословие было «рационализирующим» (А. Спасский). Ариане вооружились развитым философским эклектизмом и пользовались как аллегорической, так и буквальной интерпретацией. Борьба началась из-за того, что александрийский пресвитер Арий не признавал Иисуса Христа Богом. Главным предметом полемики вскоре стали критерии Священного Предания.

Арианская схема мироздания такова: есть Бог и Его творения, созданные посредством Логоса. Логос является как творческим инструментом, так и творением, хотя и высшего порядка (Athanas. Orat. contra arian. II, 19). В Нем концентрируется вся сущность сотворенных вещей, поэтому Христос и является Спасителем. Здесь Логос персонифицируется как высший архангел, оставшийся верным Богу. Третий член триады, Божественный Дух, *est primum et majus Patris per Filium opus, creatum per Filium* (Fragm. arian. XIV, in Maji scriptt. vett. nova coll. III, II, 229). Вся эта пирамида выстраивалась, по мнению ученых XIX в., на основании убеждения, что тварь не может понести непосредственного воздействия Бога⁷⁹. Св. Афанасий Великий исходил из принципиально иных предпосылок, первой из которых была совершенная неведомость Божества для твари.

Св. Афанасий стал выразителем и столпом православного богословия уже после осуждения ариан на I Вселенском Соборе в 325 г., но именно он принял на себя всю тяжесть борьбы, которая велась различными средствами. Святитель отстаивал в Александрии, центре эллинского гнозиса, высокое значение веры как средства постижения истины. Именно вера в то, что Христос есть Бог, и подводит к тому соединению с Богом, которое чается во всех возвышенных философиях. Эта вера не слепа, так как зиждется на неоспоримом нравственном идеале Христа.

Противоречие между святым Богом и грешным человечеством мог снять лишь Бог, ставший человеком; а это и есть Христос. Далее, когда нам сообщается, что есть Отец, Сын и Святой Дух, — это данные Откровения, которые не подлежат анализу, но просвещают человеческий разум познанием Премудрости «Сущего от начала». Ведь Бог не отвне «примыслил Себе Премудрость, Слово, Сына» (Contra

⁷⁹ См.: Ловягин Е. О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850. С. 23.

arian. I, 25), ибо «когда же Отец не видел Себя Самого в Образе Своем?» (Ibid. 20). Поэтому имя «Отец» несравненно выше имени «несозданный», так как последним обозначается отношение к твари, которой могло бы не быть, а первым — отношение к Слову, Которое присно существует (Ibid. 34).

В учении о личности св. Афанасий разрушил монистическую ограниченность антропологии, которая лежала в основе формального монотеизма ариан. В учении о познании александрийский епископ возвысил идею традиции, которая передается в едином духе святости через все поколения церковного учительства. В экзегезе он ввел весьма важный принцип интерпретации Священного Писания с опорой на Священное Предание, ключевым признаком которого является соборность.

Характерная особенность метода Каппадокийской школы состоит в поиске точных формулировок догматов христианской веры. Высшая степень точности, которая требовалась теперь от учительского слова, никогда раньше не имела прецедента ни в области религии, ни в области философии. Таким образом, патристика в это время достигла зрелости и стала формировать образец, ставший знаком христианской Античности на все последующие времена.

Рассмотрение Каппадокийской школы уместнее всего начать с учения о принципах толкования Библии, в котором больше всего сказалось влияние Александрии. Позиция каппадокийцев определялась их критическим отношением и одновременно творческим подходом к трудам Оригена. «Филокалия» (избранные места из творений Оригена) представляет собой редакцию этого наследия. Все идеи, противоречащие ортодоксальному богословию, здесь устранены, но сохранена сокровищница символической интерпретации. Буквальное толкование проявлений Божественной воли не исключает поиска смысловой глубины, как это видно на примере комментариев на «Шестоднев» св. Василия Великого и св. Григория Нисского. Библия представляет собой тайную, запечатанную книгу, полностью открыть которую смог лишь Иисус Христос (Philocal. II, 1 = Comm. in Psalm. I). Ветхий Завет содержит описание мироздания и историософию, а ключ следует искать в Новом Завете; так толкующий возводит слушателя «от буквы к мысли» (Greg. Naz. Orat. 42).

Так как не все истины возможно выразить в тексте доступным для каждого способом, некоторые из них передаются в устной церковной традиции (см.: *Bas. Magn. De Spir. Sanct. XXIX, 71*). Богословское познание использует философию как педагогическое средство. По словам Василия Великого, христианин должен уподобляться пчеле, собирая с обширного поля человеческих мнений только нектар (Hom. 22). Науки украшают собой «Храм Откровения» (Greg. Nyss. De vita Mos. 360 C). В то же время борьба за истину есть борьба против своего мнения: чтобы восторжествовали в уме «помыслы Божии», нужно разорить «помыслы человеческие» (*Bas. Magn. Hom. in Psalm. 32*). Отсюда идея пленения разума в послушание вере. Должно произойти соединение естественного богопознания с данным в Откровении понятием о Боге.

В учении о Святой Троице каппадокийцы отстаивали Никейский символ веры. Нераздельность, единосущие и равноипостасность Отца, Сына и Духа составляли главный предмет исповедания этих мыслителей. Для них всё начиналось и кончалось Троицей, как в богословии, так и в истории. При этом «истинное видение

и истинное познание того, что мы ищем, состоит по преимуществу в невидении, в удостоверении, что наша цель превосходит всякое познание и повсюду отделена от нас мраком непостижимости» (*Greg. Nyss. Vita Mos. II, 163–164*).

Нельзя не согласиться с В.Н. Лосским в том, что каппадокийцами не производилась неосознанная или синкретическая рецепция античного наследия, но «сознательно ставилась великая задача христианизации философского аппарата греческого мира» (В.Н. Лосский). Они заложили основы систематического подхода христиан к внешней, нехристианской культуре и литературе. Главный тезис наставления юношам св. Василия Великого заключался не в необходимости пользоваться языческими сочинениями (он хорошо понимал, что это неизбежно), а в необходимости научиться не только принимать, но и отвергать (см.: *Bas. Magn. Hom. 22. 1, 3*). При этом святитель признавал, что «философия, побуждающая заботиться о душе и только в случае крайней необходимости о теле, служит помощницей аскетике»⁸⁰. Таким образом, инертность александрийской зависимости от философии эллинистических школ была каппадокийцами полностью преодолена.

* * *

Антропологический аспект богопознания имеет две стороны: сотериологическую и онтологическую. Образ Божий в душе поврежден грехом, поэтому необходимо первое движение благой воли со стороны Бога, и оно осуществилось в таинстве Боговоплощения Христа. В области христологии св. Григорий Богослов отстаивал действительность человеческой души Иисуса Христа, полемизируя с Аполлинарием⁸¹. Он сформулировал суть христологии каппадокийцев: «Соблуди целого человека и присоедини Божество» (*Greg. Naz. Epist. ad Cledon.*). Сама по себе душа каждого человека есть особый род творения, называемый даже «Божьим дыханием» (*Greg. Naz. Orat. de anima 7*). Человечество — «часть Божья», в смысле удела, что предполагает вселение и теснейшее личное соединение (*Greg. Naz. Orat. 14, 7*). Однако в онтологическом плане душа не причастна Богу иным образом, как только по благодати, молитвенное призывание которой становится действенным благодаря Жертве, принесенной Христом для приобщения верующих.

Последним крупным представителем Новоалександрийской школы, уже в V в., был св. Кирилл Александрийский. С высоты александрийской образованности он противостоял язычеству Юлиана Отступника, догматическому рационализму Нестора и эксклюзивизму иудейской ветхозаветной экзегезы. Его эпоха закрывает целый ряд споров, которые были актуальными в течение пяти веков. Уточняется в своем византийском выражении понятие тайны как необходимого аспекта познания. Христология, как центральная часть учения св. Кирилла, возвышает его антропологию. Так, полемика с Несторием разразилась из-за слова «Богородица» (θεοτόκος), которое отстаивал александрийский святитель. В идее Боговоплощения сосредоточена вся сущность Священного Писания (*De adorat. I. III*), т.е. история и аллегория, рассматриваемые в единстве. Многообразие смыслов Библии отражает многообразие

⁸⁰ Михайлов П.Б. Василий Великий // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 150.

⁸¹ Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. 2-d ed. Atlanta, 1975. P. 369.

человеческих связей и отношений, но все эти смыслы сходятся в одном. Как один из предшественников средневековой экзегезы, св. Кирилл учит восходить к главному через второстепенное. Целью является созерцание Троицы, которое превышает ума (In Joh. III. XIII, 26).

Апостол Павел утверждал, что благодать совершает в человеке спасение, тогда как от человека требуются вера и осознание немощи своего естества. Св. Кирилл полагал эту антропологию апостола в основание своих сотериологических построений. Действие благодати не означает для него отрицания свободной воли: после Оригена и каппадокийцев такое отрицание в рамках богословия на Востоке не могло иметь места. Принятие благодати, с точки зрения Кирилла, должно быть и свободным, и разумным. Однако то доброе, что совершает человек для своего спасения, он совершает, пребывая в благодатной стихии литургической жизни Церкви, будучи членом мистического тела Логоса, черпая в Боге силы на пути восхождения к святости и богоподобию.

Совсем другая перспектива открывалась в антропологии Феодора Мопсуэстийского и его школы. Здесь прослеживается антропологический максимализм. Человек может сам делать добро: благодать укрепляет его собственные силы при наличии доброй воли. Синергия воли человека и воли Творца фактически сводится к их параллелизму. Нравственным единством воли и действия исчерпывается, согласно Г. Флоровскому, и весь смысл Воплощения по Несторию⁸². Идея обожения радикальными антиохийцами устранилась. Но самое страшное обвинение, которое выдвигал против них св. Кирилл, заключалось в подмене причастия антропофагией (Adv. Nest IV, 5). Св. Кирилл противопоставлял рационализму своих оппонентов непостижимое для человеческого разума учение об умалении (κένωσις) Божественного Логоса в миссии Его пришествия в мир⁸³. Жертвенное нисхождение Логоса, принятие Им человеческой природы и крестного пути для спасения падшего человека — это центральный момент всего богословия св. Кирилла Александрийского. Его противник, Несторий, как бы «соблазнялся евангельским реализмом. Он отказывался видеть в историческом Христе Бога Слово»⁸⁴. Подобным образом и другие антиохийцы, настаивая на историческом видении смысла Священного Писания, не всегда могли овладеть его глубинной сущностью⁸⁵.

Александрийский архиепископ, напротив, настаивал на безусловном признании евангельского реализма во всей его подлинности и полноте. В реализме евангельских событий он видел истинное проявление жизни Воплощенного Слова, во всем подобно человеку, «кроме греха». В Евангелии он видел ту сокровенную, глубинную основу жизни, которая от вечности была сокрыта в Боге и которая открылась миру в Иисусе Христе. Во Христе он видел реальное основание обожения. В ходе полемики св. Кирилл был склонен, по замечанию А. Грильмайера, всё больше укоренять плоть Христа в Его Божественности⁸⁶. Однако следует иметь в виду, что библейское поня-

⁸² См.: Флоровский Г., *нот.* Восточные отцы V–VIII веков. С. 13.

⁸³ Frend W.H.C. The Rise of Christianity. Philadelphia, 1984. P. 754.

⁸⁴ Флоровский Г., *нот.* Указ. соч. С. 14.

⁸⁵ Devresse R. La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste // Rev. Sc. Rel., 12. 1933. P. 425–436.

⁸⁶ Grillmeier A. Op. cit. P. 482.

тие «плоть» (σάρξ) означало для него целого человека, с человеческими чувствами, волей, разумом. Кирилл всецело следовал за христологической формулой св. Григория Богослова: «соблуди целого человека и присоедини Божество» (*Greg. Theol. Epist. ad Cledon. 3. 1*). Он только не разделял мнение о том, что и после нисхождения Бога к человечеству имеет место такое двусоставное существо, в котором единство остается нравственным, а не ипостасным, следовательно, только потенциальным и всегда возобновляемым, но не реальным и незыблемым.

Ввиду отмеченной еще Гарнаком⁸⁷ явно сотериологической тенденции основного направления богословской мысли св. Кирилла, в которой он следовал таким вождям христианской ортодоксии Востока и Запада, как св. Афанасий и св. Ириней Лионский⁸⁸, святитель не мог допустить противоположного воззрения на христологию, так как оно противоречило, в его глазах, всей икономии спасения. Другими словами, опасность несторианства он усматривал в том, что ересь изменяла и разрушала христианские представления о целях Божественного Промысла. Вхождение человека в вечную жизнь — главная и исключительная задача временной, настоящей жизни — понималось в несторианстве совсем не так, как в православии. Из антропологии Нестория выходило, что мир никогда не будет просвещен Божественным светом: существование людей и небесного Отца представляет собой безвыходный параллелизм, максимальное сближение в котором осуществляется путем полной покорности воле Творца, в которой человек способен достичь совершенства бездушных вещей, но не причастия Богосыновству. Раскрытая в противоположность этой еретической рациональности христология в учении св. Кирилла нашла, как правильно замечает Селлерс, «свое высшее выражение до собора в Халкидоне»⁸⁹.

Эта христология в главнейших пунктах восприняла всё то наследие, которое оставил св. Афанасий Великий. В учении св. Кирилла Александрийского Логос по внутренним отношениям Святой Троицы есть «Премудрость и Совет Родителя» (*Glaph. in Num. I, 3*), Сила Отчая (*In Joh. V. V*), Свет по природе (*Ibid. VII*), в смысле Света совершенного ведения, Жизнь по природе (*Ibid. I. VI*), едино с Отцом (*Ibid. XI. XI*), Бог (*Ibid. V. IV*). По отношению к миру и человеку Он есть Истина (*Glaph in Deut. V, 2*), Совершитель каждого дела творения (*Glaph. in Gen. I. I, 2*), «Слово живое, действенное и острейшее, отсекающее грехи и освобождающее ум от нечистоты страстей» (*Glaph. in Lev. III, 2*), животворная Пища (*In Joh. IV. II*). Отсюда святитель делает важный вывод для антропологии: «образ Бога-Отца есть Сын, согласно Которому мы также были сообразованы в духе, и именно здесь замечательное обогащение для нашей человеческой природы, в которой светит красота ее Творца» [*Contra Iulian. I. 29 (SC 536 C)*].

Ограничение совершенства Сына было бы ограничением совершенства Отца. Если Отец, как Бог, несоизмерим ни с чем, то и Сын вовсе не может быть меньше, ибо тогда Ему не следовало бы и быть Богом (*In Joh. I. III*). Все достоинства Сына

⁸⁷ Harnack A. Alexandria, School of // The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Vol. 1. Michigan, 1960. P. 126.

⁸⁸ Rauschen G. Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Freiburg in Breisgau, 1906. S. 137.

⁸⁹ Sellers R.V. Two Ancient Christologies. L., 1940. P. 1.

принадлежат Ему не по причастию, а по существу (Ibid. II. VII; XI. VII); будучи Словом Бога, Он ни в чем не менее Бога (Ibid. IX). Таким же образом и Дух имеет все совершенства не по причастию (Ibid. XI. I), а пребывая по естеству в сущности Бога (Ibid. II). В литургической молитве Богу-Отцу св. Кирилл определяет ипостась Духа следующим образом: «простой по природе, многообразный в действиях, Источник Божественной благодати, единосущный Тебе, исходящий от Тебя»⁹⁰.

Логос непостижим по существу, ибо Его существо то же, что у Отца. Но и сотворенные вещи непостижимы в их онтологической сущности и познаются только в их феноменах. Невозможно постичь тайну творения: «Пусть будет оставлено как излишнее и не достигающее цели исследование об этом» (Glaph. in Gen. I. I, 2). Только будучи образом Божиим, отчасти, словно в отражении, человеческий дух может созерцать Логос и в Нем весь действительный порядок Вселенной⁹¹. В связи с этим выясняется отношение св. Кирилла к Божественному Откровению и человеческому разуму: разуму принадлежат рассуждения, Св. Писанию — свидетельства. Но свидетельства Св. Писания необходимо согласуются друг с другом при помощи разума, поэтому Библия сохраняет у св. Кирилла свое педагогическое значение: она упражняет и обучает ум в познании Божественных тайн.

Размышляя о Воплощении, которое апостол Павел называет «великой тайной благочестия», св. Кирилл выступает против понятий внутреннего и внешнего Логоса, имеющих место в учении Евномия и его последователей (In Joh. I. IV). В богословских воззрениях св. Кирилла Логос один, он существует как в недрах Божества, так и в мире в качестве творческого и организующего начала. Проблема для св. Кирилла заключалась в том, как определить пребывание Логоса в человеческом теле. Природа Логоса осталась той же после Воплощения: «одну природу Бога Слова воплощенную» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) признает александрийский мыслитель. Однако надлежало определить сочетание обеих изначальных природ: природы Слова, воплотившегося от Марии, и природы человека — в единой ипостаси Логоса.

Называть Приснодеву Марию θεοτόκος было давней традицией, которая засвидетельствована еще у Оригена (Sozom. H. E. VII, 32). Но исключительная слава Матери Иисуса особенно сильно проявилась в период христологических споров. Для св. Кирилла в этом заключался принципиальный вопрос⁹². Мария родила человека или Бога, тварь или Создателя? Ответ следующий: если действительно произошло Воплощение, то Мария родила Бога. Это так же верно, как и то, что Бог висел на Кресте, был погребен и воскрес — по телесной стороне воспринятой Им природы. Воплощение было таким тесным взаимообщением естеств, что Кирилл сравнивал его с соединением воды и земли (Hom. in Pasch. 13). Однако Логос не заменил в Иисусе человеческую душу: так как понятия Логоса и души несопоставимы, в такой замене не могло быть нужды. Логос воспринял духовно-телесную природу и включил ее в единую Личность: «Его святое Тело, наделенное разумной душой, рождено от Нее [Марии], и с этим Телом Логос лично соединен» (Epist. 4). Так как человек свободен,

⁹⁰ The Coptic Liturgies: The Holy Kholagy. Cairo, 2004. P. 355.

⁹¹ См. подробнее: Burghardt W.J. The Image of God in man according to Cyril of Alexandria. 1957.

⁹² Eberle. Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. 1921.

подобно свободному Богу (Glaph. in Gen. I. I, 4), Христос также был свободен, однако Его свобода естественно избирала добро, Ему одному известное в совершенстве.

Существует мнение, что для св. Кирилла человечество Христа есть лишь «пассивный инструмент» Его Божественности⁹³. В таком случае, фактически, его учение мало чем отличалось бы от христологии Аполлинария Лаодикийского. На самом деле св. Кирилл всегда имел в виду антиномию: Личность Христа едина, однако Его природы не сливаются в некую составную, тварно-нетварную природу⁹⁴. Каждый христианин, рассуждал святитель, получает приобщение ко Христу посредством действия Святого Духа и посредством участия в Евхаристии (Glaph. in Gen. I. I, 5), следовательно, человеческая личность во Христе не может быть призрачной, растворенной в Божестве. Но тем более разделение природ есть «ниспровержение всего таинства Христова» (Apol. adv. Theod. X), так как в противном случае в Воплощении не остается никакой тайны, никакого Божественного чуда. Без единства ипостаси Господь был бы двуличностным (διπρόσωπος)⁹⁵ или же ничем не отличался бы от пророков и мудрецов древности.

Итак, человеческая сторона в Иисусе совершенно немыслима без Божественной, ибо в противном случае христианство не имело бы смысла. В Евхаристии Слово животворит тело, и через это оживотворяющее действие все причастники по-новому становятся живы (In Joh. IV. II). В богословских рассуждениях св. Кирилла следует выделять метафизический аспект, позволяющий представить всю его антропологию в свете Божественной вечности. «Христос дает за жизнь всех Свое тело и опять вселяет нам через него Жизнь... Поелику животворное Слово Божие вселилось в плоти, Оно преобразовало ее в собственное качество, т.е. жизнь, и, всецело соединившись с ней неизреченным образом единения, явило ее животворной, каково и Само Оно есть по природе. Посему Тело Христово животворит тех, которые становятся причастниками Его, ибо изгоняет смерть, когда является между умирающими, и удаляет тление, нося в себе Слово, совершенно уничтожающее тление», — рассуждает св. Кирилл (Ibid. IV. VI, 51).

По словам Н.Н. Глубоковского, для св. Кирилла «разделение и особенность природ отступают на задний план перед понятием живой Личности Господа Спасителя»⁹⁶. Святитель отстаивал одновременно как историчность, так и Божественность Христа⁹⁷. Он называл Его «небесным Человеком» (Epist. ad Joh. Ant. 39), подчеркивая, что не только Бог сходил на землю, но и человеческая природа взята Им на небо. Это в особенности важно с сотериологической точки зрения. «Если бы Он победил как Бог, — писал св. Кирилл, — для нас никакого значения это не имело бы, — а если как человек, то мы в Нем победили, ибо Он явился нам с неба вторым Адамом» (In Joh. XI. II).

⁹³ Simonetti M. Cyril of Alexandria // Encyclopedia of the Early Church. Vol. 1. Oxford, 1992. P. 215.

⁹⁴ Quasten J. Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht; Antwerpen, 1960. P. 139.

⁹⁵ Sellers R.V. Two Ancient Christologies. L., 1940. P. 98.

⁹⁶ Глубоковский Н.Н. Указ. соч. Т. 1. С. 80.

⁹⁷ Kelly. J. N.D. Early Christian Doctrines. L., 1985. P. 321.

* * *

Главным вопросом александрийской эпохи был вопрос о соотношении философии и религии. Александрийская философско-богословская школа совершила переоценку ценностей Античности. Ее отличительной особенностью было отрицание сверхрационального элемента в гносеологии, поскольку такое признание характерно для греческого идеализма в целом. Александрийские мыслители преодолели инертность языческого мировосприятия и вывели античную мысль на просторы христианского богосозерцания.

Александрийская школа и ее наследие — одно из величайших явлений в истории мировой философии. В своих исторических контурах эта научная и философско-богословская традиция сомкнула девять веков, просуществовав с IV в. до н.э. по V в. н.э. Однако историческое и культурное значение Александрийской школы, простираясь во времени и пространстве, выходит далеко за пределы ее границ. Классическое по стилю, величественное в своем достоинстве и одухотворенное в своем содержании творчество великих александрийских мыслителей было вплетено в контекст объективно неизбежного исторического процесса преобразования древнего мира на самом судьбоносном переломе двух эпох: эпохи античной и эпохи христианской. Характер динамично менявшейся исторической ситуации и связанной с ней парадигмы духовной жизни всего греко-римского мира на рубеже этих двух эпох определил оригинальность и универсальную значимость высочайших достижений философской и богословской мысли классической Александрии как центра интеллектуального, духовно-религиозного и культурного развития.

Сегодня, когда особенно актуально и остро стоит вопрос о ценностных, религиозно-философских и философско-антропологических координатах мировой культуры, необходимо сделать кардинальную научную переоценку этого уникального института Античности, наследницей которого стала и классическая культура России, явившая миру второй после Византии величайший тип православной христианской цивилизации.

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА В АНТРОПОЛОГИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ШКОЛЫ

Духовно-телесный дуализм был хорошо известен Античности, однако впервые именно для христианских мыслителей «полную человеческую природу составляет соединение тела и духа чрез реальное посредство чувственной силы»¹. Рассматривая проблему двусоставности человека, мы должны четко разделять личность человека и его природу. По учению св. Василия Великого, субстанциальной основой всех *личных* качеств человека является именно духовная часть его природы. Телесная часть относится к тому, что принадлежит личности, *присуще* ей, но не есть она сама. Наконец, окружающие человека вещи, строго говоря, даже не принадлежат ему, как личности. «Иное — мы сами, иное — принадлежащее нам, а иное — что около нас. Мы — это душа и ум, поскольку мы сотворены по образу Создавшего; наше — это тело и приобретаемое посредством его ощущение; около же нас — имущества, искусства и прочие удобства жизни»², — писал св. Василий Великий.

Отношение к телу как препятствию в познании человеком самого себя было настоящей традицией в платонизме. По убеждению, вложенному в уста Сократа, «человек — это нечто отличное от своего собственного тела»³. При этом самопознание трактуется именно как познание своей души⁴. В диалоге «Горгий» Платон даже приводит пример с неправедными судьями, который можно соотнести с известной пророческой фразой из Библии^{*}. Греческий философ говорит о софистах, неправедных судьях и нечутких к философии людях, что «душа у них заслонена глазами, ушами и вообще телом от головы до пят»⁵. Но эта фраза, хотя напоминает библейскую, содержит свою особенную подоплеку в учении *σῶμα—σῆμα*, разработанном в философии Платона.

Каппадокийцы же утверждали, что «человек, состоящий из души и тела, един»⁶. В этих словах для них заключалось не простое утверждение того, что человек по праву

¹ Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 378–379.

² *Basilius Magnus*. *Homilia* III.

³ *Plato*. *Alciviad*. I. 129 e.

⁴ *Ibid*. 130 e.

^{*} Ср.: «Огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис. 6: 10).

⁵ *Plato*. *Gorgius*. 523 d.

⁶ *Gregorius Nyssenus*. *De homini opificio*. XXIX. 233 d (SC 6, 222).

называется смертным (в этом смысле данную точку зрения приняли бы и язычники), но и та истина, что человек сотворен как духовно-телесное существо изначально, предназначен для бессмертия в том самом виде, в котором создан. Более того, единство души и тела потому и дано, что человек на земле является временным жителем, ему предоставлен *единственный* срок на земле с определенной целью. В вечности же тело — внешнее обнаружение человека, душа — его внутренняя суть; по учению св. Григория Нисского, есть человек видимый и есть сокровенный⁷. Аналогично, «двойственность человека, духовного и столь же материального, земного существа, есть характерная черта антропологии Григория [Богослова]... Эту двойственность он выражает с помощью контрастности»⁸. Душа как бы срастворена с телом, а потому подвержена и свойственным ему состояниям.

Однако *образ Божий* не распространяется на материальную часть нашей природы. «Боговидному в душе присуще не то, что есть в нашем сложении текущего и переходящего, а то, что в нем есть постоянного и самотождественного»⁹, — утверждал св. Григорий Нисский. Духовное начало — высшее, как «надмирная природа» (φύσις ὑπερκόσμιος)¹⁰. Разум, преимущественный образ Божий, находится в душе¹¹. При этом всякий сотворенный дух сам по себе обладает в одно и то же время конечностью и бесконечностью¹². Он живет «бесконечные веки, и его конечность (πέρας) не имеет конца (букв. «бесконечна» — ἀπειρία)»¹³.

Для Отцов Церкви, как и для стоических философов, космос обладал связным единством. В космосе, утверждал св. Василий, царствует принцип «всё во всем»¹⁴. Но, отвергая концепцию «человек — микрокосм»*, каппадокийцы считали, что человека «можно назвать новым миром, в мире малом — миром великим»¹⁵. Не мир вмещает в себя человека (хотя в телесном смысле это и верно), а человеческий ум охватывает мир и призван господствовать над ним. При этом родственность мира и человека, конечно, не отрицалась. Сложен как мир, так и человек. Мы «участвуем в естестве целого»¹⁶. Отличие человека от стихий мира и одновременно его организующий принцип заключаются в уме и свободе выбора. Остальные качества — производные от этих. По замечанию Несмелова, «разум и свобода необходимы для самого бытия

⁷ Ibid. 236 a (SC 6, 222). Ср.: 1Петр. 3: 4.

⁸ Ellverson A.S. The Dual Nature of Man. A Study in the Nazianzenusological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala: Acta Universitatis, 1981. P. 17.

⁹ Gregorius Nyssenens. De homini opificio. XXVII.

¹⁰ Idem. Oratio catechetica magne. 6.

¹¹ Idem. De oratione Dominica. III (PG 44: 1149).

¹² Balthasar H.U. von. Presence and Thought. Essay on Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco, 1995. P. 35.

¹³ Gregorius Nyssenens. De anima et resurrectione. III. 47.

¹⁴ Basilus Magnus. In Hexaemeron. I.

* «Говорили, что человек есть малый мир, составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями комара и мыши... Что ж великого в этом — почитать человека печатью (χαρακτήρα) и подобием мира?» [Gregorius Nyssenens. De homini opificio. XVI. 177 d–180 a (SC 6, 151–152)].

¹⁵ Gregorius Nazianzenus. Poemata moralia. X. 115 (PG 37, 689).

¹⁶ Basilus Magnus. Homilia in Psalmum CXIV. 7.

человека, как человека; прочие же совершенства нужны не для того, чтобы сделать человека человеком, а только для того, чтобы украсить и возвеличить его природу до подобия с Божеством»¹⁷.

Несколько иначе интерпретирует Хильт: «...образ (εἰκών) означает для Григория *естественное*, подобие (ὁμοίωσις) — *сверхъестественное* уподобление человека Богу»¹⁸. Но что естественно и что сверхъестественно? Хильт прилагает здесь к мысли восточного Отца категории западной теологии. Для каппадокийцев же всё исчерпывалось двумя родами диалектических связей: Творец и творение вне меня, действующее и страдательное начала во мне. При условии горения к Богу владычественной стороной души человек способен, хотя и через силу, воздействовать на инертную, материальную часть своей природы. Целый человек, по учению Назианзина, «так же уступчив разуму, как и медь огню»¹⁹. Следовательно, для человека требуется та же суровая закалка, что и для меди, если есть намерение сделать из него оружие духа.

Имеет ли это двусоставное существо единый центр, который бы равно относился к духовной и телесной составляющим его природы? Да, таким центром каппадокийцы считали *сердце*. Данное понятие воспринято ими в основном из Библии. Говоря о сердце, каппадокийцы почти никогда не имели в виду узкое значение этого слова — сердечная мышца. Со стороны духовной сердце — сама личность человека: «Писание во многих местах слово “сердце” употребляет в значении владычественного в душе»²⁰. Так, человек, «побежденный удовольствием... терпит поражение в самом сердце»²¹. Сердце может выступать носителем, казалось бы, чисто интеллектуальной информации. Например, оно сравнивается с воском, на который наносятся письмена добрых или злых привычек²², и с ароматом «Христово благоухания» (т.е. благодати), помещенном на груди с целью распространения аромата на всё тело²³. Однако всё это не отменяет телесных качеств сердца как носителя эмоций. По словам св. Василия, человек есть «ум, тесно сопряженный с приспособленной к нему и приличной плотью»²⁴. Сердце же — «седалище» ума, поэтому едва ли только в спиритуалистическом смысле нужно понимать слова Григория Нисского о том, что целомудренные девы «живым сердцем воспринимают нетление Духа»²⁵.

Вообще взаимоотношения тела и души в высшей степени сложны. Каппадокийцы порой высказывались в том смысле, что по внешнему облику человека можно понять его внутреннее состояние²⁶. Но христианская калокагатия коренным образом отли-

¹⁷ Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 387.

¹⁸ Hilt F. Des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt. Köln, 1890. S. 77.

¹⁹ Gregorius Nazianzenus. Poemata moralia. II. 559 (PG 37, 622).

²⁰ Basilii Magni. Homilia in Psalmum VII. 10.

²¹ Gregorius Nyssenus. De virginitate. XXI. 1. 10 (SC 119, 503).

²² Basilii Magni. Homilia in Psalmum XXXII. 11.

²³ Gregorius Nyssenus. Commentarium in Canticum canticorum. III. 1. 12.

²⁴ Basilii Magni. Homilia XXI (с. 311).

²⁵ Gregorius Nyssenus. De virginitate. XIV. 3. 15 (SC 119, 438).

²⁶ См., напр.: Basilii Magni. Homilia XI. (Св. Василий Великий высказывает здесь определенные физиогномические воззрения, хотя не в философском дискурсе, а в проповеди. Сравн. с трудом Григория Нисского «De beatitudinibus orationes», VII, где утверждается, что тайные страсти души «выказываются явными признаками на лице».)

чается от античной классической. Она вообще не видит идеала в ныне существующем теле, как подверженном тлению, и ищет в образе *святого* человека признаки нетленной жизни, согласно заповедям Евангелия как «предначертания жизни из воскресения»²⁷. Вся каппадокийская антропология «направлена на преодоление телесности в человеке, какой она является после падения»²⁸. Тело, по учению Отцов Церкви, несомненно *было* выражением духа в первозданном человеке, и несомненно *будет* им в райской жизни святых, обоженных людей. Но *является* ли оно таковым теперь? Только до некоторой степени. Тело — страдательное, а душа — деятельное начало. Однако человек познает мир именно при помощи души, а действует посредством тела. Между этими двумя сторонами субъективной действительности постоянно действует перекрестная связь. «Сила сообщается телу душою... сочувствие возвращается от тела к душе... тело приемлет жизнь от души, и душа приемлет болезненные ощущения от тела»²⁹.

Казалось бы, тело только препятствует высшим созерцаниям духа. Оно вечно «течет и рассеивается»³⁰, и «если бы мы жили, имея душу ничем не покровенную, то могли бы тотчас понимать друг друга, по одним помышлениям»³¹. Тело постоянно противостоит духу в отношении добродетели и порока. Они даже подобны весам: когда перевешивает одно, другое неизбежно терпит ущерб³². Однако, учитывая обилие платонических выражений в рассмотрении каппадокийцами этих вопросов, никогда нельзя забывать и о том, что имеется в виду тело, подвергнутое тлению, болезням, а главное, страстям, которыми в сущности больна душа, а не тело. Душа погибла прежде³³. Тело за ней тотчас последовало, по обетованию: «в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:7).

Св. Григорий Нисский, наиболее из каппадокийцев расположенный к спекулятивному идеализму, особенно сильно отстаивал достоинство человеческого тела в учении о Боговоплощении³⁴. Язычники (в лице таких критиков христианства, как Цельс) полагали, что Бог никогда бы не воплотился в человеческую плоть и особенно не избрал бы средством для Своего воплощения «скверные» органы женского тела. Обычно критически настроенный по отношению ко всем проявлениям плотской жизни, рассматривая этот вопрос в «Большом огласительном слове», епископ Нисский заявляет, что «скверных» органов у тела вообще нет, а детородная функция к тому же является почтенной, так как «сообщает бессмертие человеческому роду». И это убеждение, высказанное в форме проповеди, вполне соотносится с его философским учением о «плероме» (πλήρωμα), количественной полноте человеческой природы, к которой стремится человечество путем череды деторождений и прежде

²⁷ *Basiliius Magnus*. De Spiritu Sancto. 15 (PG 32, 132).

²⁸ *Ladner G.B.* The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // *Dumbarton Oaks Papers* (Cambridge). 1958. № 12. P. 89.

²⁹ *Basiliius Magnus*. Homilia III.

³⁰ *Idem*. Homilia in Psalmum XLIV. 1.

³¹ *Idem*. Homilia III.

³² *Ibidem*. [Ср.: *Commentarius in Isaiaem Prophetam*. VII. 202 (PG 30, 465).]

³³ *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium. II. 13.

³⁴ *Idem*. Katech. Magnus. XXVIII.

достижения которой не наступит конец этого мира. Итак, мы не можем согласиться с тем, что «для Григория Нисского природа человека — это прежде всего духовная сущность, а тело рассматривается им как несвойственная этой природе примесь, чуждая его изначальному состоянию»³⁵. Если бы Григорий так плохо различал понятия *личности* и *природы*, он не был бы одним из ведущих богословов II Вселенского Собора. Необходимость сотворения тела, вероятно, оставалась для него загадкой, однако, считал он, это творческий замысел Бога, а не досадная случайность, и тем более не следствие вольного падения человека (здесь коренное отличие от античного идеализма и христианского спиритуализма Оригена). Григорий Нисский ясно утверждает, что тело и душа были сотворены одновременно³⁶.

Эллинская философия, современная каппадокийцам, должна была с осуждением смотреть на такую попытку примирить непримиримые с ее точки зрения начала: материю и дух, состояние деградации и то, что может (но не должно) деградировать. По словам А. Армстронга, «для платоников наше настоящее земное, животное тело не было истинной частью нас самих и являлось больше препятствием, чем подспорьем для души в приобретении добродетели и мудрости. Оно не было злом; подобно всему материальному, оно было благим и прекрасным созданием божественного интеллекта, и мы находились в нем с определенной благой целью, а именно для того, чтобы как можно выше поставить власть интеллекта и души; мы имели обязанности по отношению к телу и к внешнему миру, которого не должно избегать. Однако в целом оно было неудобством и бременем, а необходимость войти в него снова после конечного освобождения от него производила на платоников угнетающее впечатление бессмыслицы, принять которую было бы просто неразумно»³⁷.

Христианское учение о воскресении в корне меняло античные представления о человеческом бессмертии. С точки зрения Отцов Церкви, характер первозданной телесности, к которой должен вернуться человек, не был эфирным, как думал, например, Ориген. Св. Амфилохий Иконийский четко утверждал, что «первый человек создан не из небесной материи, а из земли»³⁸. Телесное воскресение представлялось Отцами Церкви по образу Воскресения Христа, верить в которое их убеждала *traditio apostolica*^{*}. Душу и тело, подобно строительному клею, удерживает в совокупности сама Божественная сила (θεῖα δύναμις). «И это есть воскресение — того, что прежде было сопряжено и по разложению взаимно соединяется, возвращаемое в неразлагаемое единение (συνψομένον), чтобы человечеству возвратилась первоначальная благодать и снова вступили мы в вечную жизнь, когда примешавшийся к естеству

³⁵ Сутников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001. С. 125.

³⁶ См.: *Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione* (PG 46: 124–125). [Более того, в сочинении «О блаженствах» Григорий Нисский толкует слова апостола Павла «Он [Христос] есть мир наш, сделавший из обоих одно» (Еф. 2:14), как относящиеся к *душе* и *телу*. Совершенный человек — не бестелесный дух, а духовно-телесное существо, в котором устранен всякий дуализм: «В нем одно и то же есть и видимое с сокровенным, и сокровенное с видимым» (*Gregorius Nyssenus. De beatitudinibus orationes. VII*)].

³⁷ *Armstrong A.H., Markus R.A. Christian Faith and Greek Philosophy. L., 1960. P. 46–47.*

³⁸ Цит. по: *Попов И.В. Труды по патрологии. Т. I. Серг. Посад, 2004. С. 229.*

^{*} Ср.: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... и умершие во Христе погибли» (1Кор. 15: 14, 18).

порок по причине разложения нашего состава исчезает в нас, как бывает это с жидкостью, которая, когда сосуд с ней разбит, не будучи ограждаема ничем, разливается и пропадает»³⁹, — писал Григорий Нисский. Итак, телесная смерть необходима для полного исчезновения живущего в теле греха. Затем, если душа приобрела святость, человек воскреснет уже в непорочном и совершенном теле. Противоположного воззрения на духовно-телесный состав человека держался Плотин. Специально этому вопросу философ посвятил притчу о человеке, живущем в некоем доме как странник или гость. Он может устроиться в доме так, чтобы недостатки сооружения почти не стесняли его свободы, но все равно «настанет время, и он уйдет, и уже более не будет нуждаться в доме»⁴⁰. Таков, по Плотину, путь души: тело лишь ее временное пристанище.

Двойственное отношение к телесной жизни каппадокийцы унаследовали от апостола Павла. По его учению, духовные помыслы противостоят плотским, и эта борьба есть основная внутренняя динамика человеческой жизни: «Не живет во мне, т.е. в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7: 18–23). В то же время апостол не мыслил человека в вечной жизни бесплотным духом. Воскресшее тело, говорил он, будет преображенным и «духовным», однако же телом (σῶμα). «Не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся; ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие» (1Кор. 15:51–53). Эта точка зрения полностью разделялась каппадокийцами, и Г. Ладнер совершенно справедливо связывает с ней утонченную и, на взгляд европейца, «не вполне реальную» технику изображения человека, которая отличает византийское искусство⁴¹.

Был ли апостол Павел в своем недоверии к телесной жизни вдохновлен эллинской философией? Это предположение частично может быть оправданным, но ни в какой мере не является необходимым. Во всех религиях древности существовала аскетическая дисциплина, что говорит об осознании нужды в укрощении плоти, а следовательно, об отношении к ней как к препятствию в духовной жизни. Ко времени апостола Павла в Палестине уже укоренилось есеевство, мало связанное с эллинизмом; проповедуя, вел крайне суровую жизнь Иоанн Креститель; наконец, и пример большинства ветхозаветных пророков свидетельствует о тех же тенденциях. В свою очередь, *оправдание* тела в акте воскресения было чисто библейской идеей, хотя впервые отчетливо проявленной в христианстве*. Тело в библейском, ветхозаветном и новозаветном мышлении понималось как актуализация душевной

³⁹ *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magne. XVI.*

⁴⁰ *Plotinus. Enneades. II. 9, 15.*

⁴¹ *Ladner G.B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // Dumbarton Oaks Papers. 12. Cambridge, 1958. P. 94.*

* Ср., однако, картину воскресения в 37-й главе пророка Иезекииля.

жизни в мире. А если мир сотворен Богом и по существу благ, то человеческое тело по существу не может быть даже нейтральным, а должно быть благом — разумеется, при полной телеологической адекватности, которая в настоящее время коренным образом повреждена смертью*.

* * *

Теперь мы можем рассмотреть отдельно понятие души, т.е. человеческой личности как таковой, в учении Каппадокийской школы. В Ветхом Завете слово «душа» (или «душа живая») было синонимично словосочетанию «живое существо» или даже слову «жизнь». В Псалтыри пророка Давида душа также главный орган общения с Богом. Отношения Бога к человеку формулируются чаще всего как отношения к его душе: Бог избавляет душу от смерти, отводит ее от несчастий, веселит ее, исполняет благами и т.д. В свою очередь человек возносит душу к Богу, изнуряет постом или, наоборот, ублажает ее, изливая душу перед Богом. Иногда душа принадлежит одновременно целой группе людей, например: «душа наша чаёт Господа» (Пс. 32: 20).

В Новом Завете понятие души больше приближается к понятию личности. В отличие от всего временного, изменяющегося (в том числе человеческого тела), душа имеет непреходящую ценность. «Какая польза человеку, — говорит Иисус Христос, — если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16:26). Соответственно, более определенными и уверенными становятся представления о душах праведников, находящихся на небе, в целом о персональном бессмертии каждой человеческой души. Античные концепции души как оживляющей силы, в которой состоит сущность человека, во многом были схожи с библейскими, но отличались значительно большей нагруженностью философской рефлексией. Так, одной из проблем античной психологии была проблема соотношения души и ума. С одной стороны, ум признавался самым благородным качеством человека, в уме концентрировалось его личностное самосознание. С другой стороны, невозможно было вывести полностью за пределы души эмоции, ощущения и страсти.

В связи с этим в идеалистической философии душа понималась как нечто посредствующее между умом и телом. Так возникла *трихотомия*: дух (ум)—душа—тело, воспринятая Отцами Церкви еще из апостольской традиции**. Сущность этой концепции была, разумеется, не в представлении человека состоящим из трех субстанций***, а только в формальном разграничении функций в пределах духовно-телесной жизни. В свою очередь умственная способность, представленная духом, в соответствии со стоической психологией (учением о логосе внутреннем и внешнем), делилась на два аспекта. По словам св. Григория Богослова, «душа — природа

* Кто «читит частицу Божества, какую имеет в себе... саму плоть (χοῦς — «прах») влечет за собой к небу (πρός οὐρανόν)» [Gregorius Nazianzenus. Poemata moralia. X. 135 (PG 37, 690)].

** «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1Фесс. 5: 23).

*** Трихотомия, как правило, имела у восточных Отцов условный смысл (Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей / Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998. С. 184).

оживляющая и движущая; с моею же душою соединены разум (λόγος) и ум (νοῦς)... Ум — это внутреннее и безграничное зрение; а дело ума — мышление и впечатление в себе мыслимого. Разум — разыскание впечатлений ума (λόγος δ' ἔρευνα τῶν νοῶς τυπωμάτων); его ты выговариваешь посредством органов речи»⁴².

Учение о душе было так тонко разработано в античной мысли, что греческие Отцы Церкви воспринимали его скорее как научно-теоретическую доктрину, чем как философскую. В этом учении сконцентрировались достижения логики, педагогики, метафизики классического периода. Представление о трех душевных силах: *разумной*, *раздражительной* и *желательной** — до сих пор остается значимым в психологии, так как она необходимо изучает прежде всего способности восприятия, мышления и мотивации. Для представителей Каппадокийской школы не было принципиальным вопросом, как называть эти силы: «способностями» души или даже ее «частями»⁴³. Главное, что они усматривали в человеческой личности «единство в троичности и троичность в единстве»⁴⁴. Личность человека оставалась нераздельной, как и его духовная субстанция. Подобно «энергиям» Бога в христианском богословии, силы души различались не по существу, а по своей деятельности, как определенное позиционирование души в окружающем мире. Вследствие этого и познавались они эмпирически, по результатам, которые производятся ими в поведении человека⁴⁵. Ими душа, «как бы членами, выражает свою деятельность... эти силы невещественны и не имеют бытия, отдельного от души»⁴⁶.

Учение о силах души является диалектическим. Это попытка описать человека разносторонне, как существо, принадлежащее к миру и действующее в мире. Человек обращен к действительности впечатлительной, страдательной стороной своей природы. Но для того чтобы действовать в мире, этого недостаточно. Человеку необходимо иметь влечения, которые исходят из его внутренней природы и определяют мотивы его поступков. Именно эта, активная, сторона души называлась волей, но не комплексное проблематичное понятие современной психологии. Отцы Церкви отдавали себе отчет в том, что волевая регуляция как таковая имеет непростую и противоречивую природу. Однако высшим регулятивным принципом они, несомненно, считали разум. Сама невидимость души увязывалась ими с безвидностью разумной природы⁴⁷. Обладая разумом и свободой, человек, с точки зрения каппадокийцев, может разобраться между разнообразными впечатлениями и желаниями своей души, сознательно делая выбор в пользу того, что сочтет наилучшим.

Проблема согласования страдательной, желательной и разумной сил в человеке — это, по сути, проблема свободы воли. Черпая содержание своего сознания и мышления из окружающего мира, имея к нему неопровержимую привязанность,

⁴² Gregorius Nazianzenus. Poemata moralia. XXXIV. 25 (PG 37, 947).

* Соответственно λογικός, θυμειδὲς и ἐπιθυμητικός (см. Plato. Respublica IV. 439 d; Idem. Phaedros. 246).

⁴³ Каишменский С., *прот.* Святоотеческое учение о душе. Пермь, 2002. С. 11.

⁴⁴ Gregorius Nyssenens. Adversus Apollinarem. 89.

⁴⁵ Basilus Magnus. Homilia in Psalmum XXIX. 47, 48.

⁴⁶ Каишменский С., *прот.* Указ. соч. С. 12.

⁴⁷ Gregorius Nyssenens. Contra Eunomium. I.

может ли человек быть свободным и не зависит ли он от превращения и «смешения стихий», которое составляет его природу⁴⁸, во всех своих проявлениях? Этот вопрос решался Отцами Церкви в духе библейской антропологии, которая утверждает как сотворенность и континуальность человека, так и его бытие по образу и подобию Творца. Заключение души в мире и в теле, за пределы которых она сама выйти не может, ее жизнь по желаниям, привязывающим ее к чуждым ей по природе вещам, доказывает безусловно, что человек не безначален и не самопроизволен, а сотворен и помещен в настоящие условия своей жизни по воле и законам, от него не зависящим. В то же время его способность ограничивать свои желания, отвращаться от удовольствия и добровольно идти на страдание, даже смерть, равно как и чувство совести, осуждающее за то, что всеми тремя силами души может быть принято с одобрением, свидетельствуют о свободе выбора и некоем испытании человека в этом мире. Всякое испытание бывает призвано проверить какую-то способность. Какая же способность проверяется в данном случае? На этот вопрос христианские мыслители отвечали: человек носит в себе образ Бога — Его автономности, благодати, премудрости, силы. Испытанием свободы проверяется действительное соответствие личности тому образу, который в ней заключен. Итак, различие образа и подобия Божьего в человеке, которое имеет место у св. Григория Нисского⁴⁹, есть не что иное, как различие потенциального и актуального соответствия Божественной природе.

Однако уже потенциальное соответствие указывает на неотъемлемые свойства духовной природы. По интерпретации проф. В.И. Несмелова, «как природу не делают, а имеют, — так и подобие в свойствах природы не приобретается, а имеется; и как нравственную личность не имеют, а вырабатывают, так и подобие в нравственных свойствах не имеется, а приобретается. Первое подобие есть подобие образа, а второе — подобие в собственном смысле»⁵⁰. Благодаря наличию разума вся душа в целом носит печать Божественности. Бог отличается от человека не тем, что ничего не воспринимает и не желает, а тем, что абсолютно свободен и разумен во всех Своих проявлениях. Поэтому раздражительная и желательная силы не отсекаются каппадокийцами от природы души, как нечто ей чуждое, а приводятся в соответствие и, можно сказать, в центростремительное движение относительно разума. В свою очередь, сам разум должен обратиться к Богу для того, чтобы воспринять подлинное господство над прочими силами души, потому что, причастные стихиям мира, они могут отказывать ему в повиновении, как мир отказал в повиновении Адаму после падения. С этим связано представление об уме (или духе) как некоем Божественном уделе в человеке, который до воздействия благодати пребывает непробужденным. Ум дан от Бога, и потому все блага ума также происходят от Бога⁵¹.

Воспринимая плоды ума, душа оказывается в состоянии, подобно зеркалу, нести на себе облик своего Создателя⁵². Тогда все ее силы очищаются от страстей и их произведениями становятся добродетели. «Григорий Богослов, — пишет учитель

⁴⁸ Ibid. VI. 3.

⁴⁹ *Gregorius Nyssenus. De homini opificio. XVI. 184 c (SC 6, 157).*

⁵⁰ *Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 384.*

⁵¹ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. XII. II.*

⁵² *Basilii Magni. Commentarius in Isaiam Prophetam. Prol. (PG 30).*

Церкви начала IX в., — добродетели мысленной части называет благоразумием, рассудительностью и мудростью; раздражительной — мужеством и терпением; вожделевательной — любовью, целомудрием и воздержанием. Правда же рассеяна во всех них, поскольку всем дает приличное направление... Такова гармония благозвучного органа души»⁵³. Эти качества приобретаются большим трудом христианской жизни, но с самого начала они были присущи душе. При сотворении человека «Зиждитель, как будто красками, наложением добродетелей расцветил образ, словно Свою собственную красоту»⁵⁴. Эстетические категории, в которых описывается бытие души, применяются каппадокийцами вполне в духе идеалистической психологии, например: «истинно прекрасное есть соразмерность в душе, доблестно настроенной (τὸ ἐν τῇ ψυχῇ σύμμετρόν ἐστι κατ' ἀρετὴν διακεκμένῃ)»⁵⁵. Что же касается труда, некий подвиг был существенно необходим и первозданному человеку. Например, Василий Великий, имея в виду искушение плодом древа познания в райском саду, говорит о том, что *пост*, как урок добровольного воздержания, «современен человечеству»⁵⁶.

Между человеком и его Творцом стоит одна только свобода воли (ἡ προαίρεσις), которая может становиться «демиургом зла»⁵⁷. Но она не просто разделяет, а еще и посредствует. Свобода так важна для человека, что св. Григорий Богослов утверждает: сделанное не добровольно ни при каких обстоятельствах не может быть ни похвальным, ни долговременным⁵⁸. В этом убеждении Отцов Церкви можно усмотреть глубокую мысль, что свобода была дана человеку для бесконечного совершенствования. «Человек наделен свободной волей, — писал св. Амфилохий Иконийский, — поэтому его нельзя исцелить от греха без его согласия»⁵⁹. Ум подвижен от света к тьме и от тьмы к свету, подобно глазу, который практически без усилия преодолевает взглядом огромные расстояния⁶⁰. Следуя в этом вопросе той же линии христианской мысли, что и Тертуллиан и представители Александрийской школы, которым принадлежит философская разработка учения о свободе, каппадокийцы отвергали предопределение — не только в смысле существования изначально «чистых» и «нечистых» душ, как в гностических системах, но и в смысле непреодолимого влияния космических сил на события нашей жизни, как в астрологии. Василий Великий утверждал, что вера во всемогущую судьбу (ἀνάγκη) совершенно уничтожает все «надежды христиан»⁶¹.

Решительное утверждение свободы воли имело далеко идущие последствия для христианской мысли и дисциплины. По словам св. Григория Нисского, то, что человек по природе свободен, означает, что он «не страждет от послушания»⁶².

⁵³ Феодор Едесский, *нпр.* Сто весьма душеполезных глав. XXIV.

⁵⁴ *Gregorius Nyssenus. De homini opificio.* V. 137 a (SC 6, 96).

⁵⁵ *Basilius Magnus. Commentarius in Isaiam Prophetam.* V. 172 (PG 30, 405).

⁵⁶ *Idem. Homilia in Psalmum XXXIII.* 4 (PG 29, 356–357).

⁵⁷ *Meredith A. The Cappadocians.* N.Y.: St. Vladimir's Seminary, 1995. P. 58.

⁵⁸ *Gregorius Nazianzenus. Epistula ad Cledonium.*

⁵⁹ *Amphilochius Iconiensis. In mesopentecosten.* PG 39. 124 A.

⁶⁰ *Basilius Magnus. In Hexaemeron.* IX. 8 (PG 31, 348).

⁶¹ *Ibid.* VI.

⁶² *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium.* II. 12.

Полноценное исполнение заповедей Христа может быть лишь добровольным. Вот почему и в истории грехопадения Бог не обезопасил людей от обмана со стороны змия: их решение должно было выявить их твердость в любви к Богу. Любовь совершенно свободна — этот тезис, довольно странный для античного мира (ибо любовь, даже самая чистая, есть влечение), отстаивался защитниками христианства со всей категоричностью. Именно в любви разрешается противоречие между страдательным и активным аспектами человеческой души. Человек выбирает между расположениями своего сердца. Эта идея патристической антропологии была продиктована Евангелием: «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше (Мф. 6:21).

Каппадокийцы смотрели на деятельность души как на синергию. С одной стороны, это синергия различных сил души между собой, с другой стороны — синергия воли человека и воли Бога. Противоположна этому синергия греха, в которой участвует злая воля бесплотных существ — противников Бога, демонов. Она разрушает естественную синергию сил души, подчиняя эти силы дьяволу.

Вера в существование бесплотных духов, оказывающих влияние на жизнь людей, была почти повсеместной в эллинистическую эпоху, так что даже Цельс (II в.) упрекал христиан в непочтительности к этим могущественным участникам мирового процесса. Христиане, однако, представляли себе реальность духовного мира еще более драматично, чем язычники. Они были убеждены, что некогда в нем произошло фатальное разделение на стороны добра и зла, которые теперь сознательно стремятся склонить и людей на свою сторону и привести человечество, ко времени огненной гибели физического космоса, в состояние такого же фатального разделения.

Результатом отпадения первой человеческой четы, Адама и Евы, от Бога было их подчинение воле того, кто искушал их совершить грех. Три основных компонента богообразности человека: разум, свободная воля и бессмертие — не остались предоставленными самим себе, а «приобрели демонического двойника в “образе противоборствующей природы”»⁶³. Изменчивый по существу, человек не должен был совершить особенного усилия над собой, чтобы отпасть от Бога. Он только уклонился от прямого общения с Создателем, подобно подвижному зеркалу, которое легко поворачивается и меняет отражение⁶⁴. Однако за этим последовало повреждение как его внутренней природы, так и всего вверенного ему космоса. «Когда, оставив добрый образ жизни в раю, мы без меры вкусили яда преслушания, то сделались немощными, и природа подчинилась этой злой и смертельной болезни». Поскольку мир первоначально был соединен «союзом любви»⁶⁵, с утратой любви связи, обуславливающие бытие мира как единого организма, не исчезли, но качественно изменились. Прежде всего, люди и животные начали умирать. Каппадокийцы не сомневались, что до грехопадения этого не было, и утверждали необходимость перманентного разрушения человека именно по причине греха⁶⁶. Григорий Нисский

⁶³ Pelikan J. Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. L., 1993. P. 281.

⁶⁴ См.: Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 417.

⁶⁵ Basilus Magnus. In Hexameron. II. 2.

⁶⁶ Idem. Homilia in Psalmum LXI. 4.

так объясняет природу смерти: «Оттого нас приняла в себя мертвенная жизнь, что и самая наша жизнь, в некотором смысле, умерла. Ибо действительно мертва жизнь наша, лишенная бессмертия»⁶⁷. Следовательно, мир в его нынешнем состоянии представляет собой лишь тень и пародию на тот, что был создан вначале.

Значит ли это, что человек утратил всякую способность к добрым делам? Отцы Церкви так не считали. Они, вслед за апостолом Павлом, видели в людях естественные внутренние наклонности к поступкам, которые и внешне предписаны библейским законодательством*. Анализируя историю культуры и религии эллинского мира, каппадокийцы не умаляли — напротив, подчеркивали примеры героизма, скромности, целомудрия древних**. «Мы, — обращаясь св. Василий к христианам, — часто и у людей чуждых веры должны заимствовать себе побуждение к показанию добрых дел»⁶⁸. Причина того, что человек остался способным к добру, заключается в его природе, устройство которой было совершено «прежде греха»⁶⁹.

Но поскольку сама природа поражена грехом, это естественное добро не может быть устойчивым и постоянным. Добиться ясного понимания данной проблемы было важной целью каппадокийцев, и для ее достижения они развивали учение о первозданном человеке. В душе, устроенной согласно Божественному замыслу, не просто есть какое-то добро, а присутствуют все добродетели, и все блага находятся в совершенной гармонии. Так, согласно Григорию Нисскому, Христос различает блаженства в Нагорной проповеди не по существу, а таким образом, как опытный живописец по частям излагает несведущим каноны красоты человеческого лица⁷⁰. Между тем в естественном человеке мы находим противоположное: при наличии некоторых отдельных добродетелей в нем не обретаются ни гармонии, ни синергии с волей Бога, в то время как всякий вольно или невольно совершенный грех становится «невыводимой краской» на ткани души⁷¹.

Рассматриваемая проблема имела в высшей степени конкретное и практическое значение, так как христианские мыслители были убеждены, что после испытания на земле решается судьба человека в вечности. Эсхатология Каппадокийской школы тесно связана с ее антропологией и проникнута высоким философским пафосом. На Страшном суде, по мысли старшего каппадокийца, нас будет обвинять не кто-либо, а наши собственные дела⁷². Василий Великий говорит также о *взаимном* суде Бога и людей⁷³. Смысл этого тезиса заключается в том, что при окончательном и полном открытии божественного Промысла (πρόνοα) люди *объективно* не

⁶⁷ *Gregorius Nyssenus. Commentarium in Canticum canticorum XII. 5, 5.*

* Ср.: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2: 14–15).

** См. особенно труд св. Григория Богослова «О смирennemудрии, целомудрии и воздержании» (*De virtute. PG 37: 680 etc.*).

⁶⁸ *Basilius Magnus. In Hexaemeron. V. 7.*

⁶⁹ *Ibid. V. 5.*

⁷⁰ *Gregorius Nyssenus. De beatitudinibus orationes. I.*

⁷¹ *Basilius Magnus. Homilia in Psalmum XXXIII. 6.*

⁷² *Ibid. XLVIII. 6.*

⁷³ *Ibid. VII. 9.*

смогут не признать правоту и благую предусмотрительность Бога, вследствие чего их осуждение за грех будет не субъективным произволом Божественного всемогущества, но твердым и непреложным удостоверением самоосуждения.

Между тем заповеди Христа не невозможны для воплощения в жизнь. Это, по мысли каппадокийцев, доказал сам Христос: «учение словом предварил Он делами»⁷⁴. Но для того чтобы последовать за Логосом в Его воплощенной форме, человек должен, во-первых, уверовать в Него, и во-вторых, вверить себя Ему. Последнее совершается в присоединении к Церкви, как телу Христову. Эклесиология составляет, после христологии, важнейшее звено в сотериологии Каппадокийской школы. Внешнее воздействие на человека без его внутреннего преобразования исключается. Спасение — «это не простое действие, сообщающее нам некоторую благодать к избавлению от немощи»⁷⁵. Поврежденная синергия должна восстановиться в сердцеvine человеческой души. Для этого Логос не просто *явил* Себя в Откровении, но и в действительности *стал* человеком. В полемике с докетизмом, аполлинаризмом и арианством учение о Христе было четко сформулировано сторонниками Никейского символа. Суть Воплощения в том, что Бог «ничто в естестве нашем не оставил невоспринятым»⁷⁶. Вселившись в изменчивую природу, Он истребил в ней зло⁷⁷.

Далее Логос проходит через смерть вместе с человечеством, и совершается это посредством позорной казни, которой за свои дела, слова, помыслы достойно всё человечество. Правда, подчеркивается, что Христос не страдал по Божественному естеству, потому что это невозможно⁷⁸. Его мучения были мучениями Личности, в них исчерпавшей все глубины человеческой сотворенной природы. Таким образом, согласно Григорию Нисскому, получается буквально следующее: Бог *явился* через Крест⁷⁹. Явленность Бога совершилась в победе человеческой природы над грехом, в восстановлении образа Божия единственно возможным для падшего человека способом — через невинное страдание.

© Неганов В.В., 2011

⁷⁴ Ibid. XXXIII. 7.

⁷⁵ Ibid. LXI. 2.

⁷⁶ *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. II. 13.*

⁷⁷ Ibid. V. 4.

⁷⁸ Ibid. VI. 1.

⁷⁹ Ibid. V. 3.

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АВГУСТИНА

В современном западном и отечественном августиноведении большинство работ посвящены рассмотрению теологии, философии Августина, но совершенно оставлена без внимания его философия религии и философская антропология. Многие могут спросить, правомерно ли выделять у Августина эти области, поскольку экспликация философии религии стала происходить лишь в XVII в., а экспликация философской антропологии и того позднее. Но в то же время данные феномены были бы невозможны без накопленных ранее имплицитных представлений о философии религии и философской антропологии. Цель данной статьи заключается в том, чтобы показать, что в наследии Августина содержатся имплицитные элементы философской антропологии, которая является одной из важнейших предпосылок его философии религии.

Начнем с анализа религиозной антропологии Августина. Под религиозной антропологией мы понимаем, вслед за К.И. Никоновым, «религиозный взгляд на человека, исходящий из признания сверхъестественного начала и его особых взаимоотношений с человеком, выраженных в теоретической форме в виде учения о человеке»¹.

Вместо античного понимания идеального человека как человека, соответствующего канонам телесной красоты и обладающего добродетелью, Августин предлагает обратиться к индивиду, рассмотреть личную историю каждого человека в его связи с Богом. Человек для Августина не идеал. Несмотря на то что он содержит в себе некое подобие Бога, образ Божий, что Августин выделяет в трактате о «Троице» в виде связанных между собой способностей памяти, ума и воли, человек обречен на смерть. Спасти от смерти можно только с помощью Бога.

Августин был одним из первых отцов Церкви, кто исходной точкой для построения христианской теологии и философии сделал человека, его внутренний мир. Кроме того, именно представления о природе человека, его испорченности и ущербности послужили причиной возникновения учения о религии как средстве спасения и восстановления человека. Одной из основополагающих посылок в трактате «О Троице», который Августин писал с 399 по 419 г., является уподобление

¹ Никонов К.И. Современная христианская антропология. М., 1983. С. 12.

Бога-Троицы внутреннему устройству человека (De Trin. IX, 2; PL 42, 461). Сам исходный тезис Августина о том, что человек «есть подобие Бога», призывает нас к тому, чтобы исследовать человека.

Согласно Августину, человек был сотворен из ничего по образу и подобию Бога (De Civ. Dei XIV, 1; PL 42, 1055)*. Сотворение человека — это благо, поскольку благо есть всё, что сотворил благой Бог. Человек — одно из наиболее совершенных творений Бога, Его образ и подобие. Этот образ и подобие проявляется в следующих особенностях человека: в наличии души, разума, воли.

Анализируя устройство человека, Августин обращается к Библии. Она содержит две истории творения человека: Быт. 1: 26–27 и 2: 7. Так как невозможно, чтобы Господь творил одно и то же дважды, Августин говорит, что две истории рассказывают о сотворении разных частей человека: первая повествует о сотворении души, а вторая — о создании тела. Поскольку эти два действия, хотя и следуют друг за другом, должны были происходить одновременно, Августин использует стоическую доктрину семенных логосов. Согласно ей, описание создания Адама из праха и Евы из его ребра относится не к завершённому творению, а к творению, которое разворачивается с течением времени². Поскольку вначале была сотворена душа в своей завершённой форме, первая история творения соотносится с Августинским сотворением души в совершенном виде и с творением тела в виде семенного логоса; вторая история творения подразумевает, что Бог развил и усовершенствовал уже сотворённый семенной логос, придав наиболее совершенный вид телам Адама и Евы (De Gen. ad lit. VII, 24, 35; PL 34, 368).

Из подобной интерпретации книги Бытия вытекает своеобразная концепция души человека. Согласно Августину, поскольку душа была сотворена из ничего и ей свойственно меняться, то она состоит из некой материи (De Gen. ad lit. I, 19, 21–38, 41; PL 34, 260–262). Эта материя не тождественна самой душе, как тело не тождественно той земле, из которой было сделано. Эта духовная материя**, как и ангелы, была создана благодаря божественному свету, который облек ее в интеллигибельную форму и придал ей способность разума***. Соответственно, Августин явно не противопоставляет душу и тело человека, как неоплатоники и манихеи, поскольку и душа и тело человека были сотворены и душа, высшая часть человека, не имеет субстанционального отношения к Божеству.

* «Сказали же, что род этот бы не умирал бы в отдельных личностях, если бы этого не заслужили своим неповиновением два первых человека, из которых самый первый был создан из ничего, а другой — из первого» (Августин. Творения. Т. 4. СПб., 1998. С. 3).

² Gilson E. The Christian Philosophy of Saint Augustine. N.Y., 1983. P. 208.

** «Sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur... habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quae nondum esset anima...» («Так возможно могла и душа, до того как она приобрела ту природу, которую теперь называют душой... обладать другой материей, по природе своей духовной, но еще не являющейся душой» — здесь и далее в сносках, если нет других указаний, перевод автора) (De Gen. ad lit. VII, 6, 9; PL 34, 359).

*** «Quae (materia spiritualis) nisi ad Creatorem illuminanda convertetur, fluitaret informiter; cum autem conversa et illuminanda est, factum est quod in verbo Dei dictum est: Fiat lux» [«Она (духовная материя) без вмешательства божественного света пребывала бы бесформенной; итак, она под воздействием божественного света приобрела форму, и очевидным становится то, что содержится в слове Божьем: “Да будет свет!”»] (De Gen. ad lit. I, 9, 17; PL 34, 253).

Августин утверждает, что человек — цельное существо. Мысль Августина в полной мере раскрывает следующая цитата: «То верно, что душа не составляет всего человека, а лучшую часть человека, и тело не составляет всего человека, а низшую часть человека; когда же то и другое бывает соединено вместе, называется человеком»³ (О Граде Божьем. XIII, 24).

Данное положение еще раз подтверждается определением человека, которое дает Августин. Он говорит, что «человек — рациональное животное, подверженное смерти»^{*}. Поскольку человек рационален, он отличается от зверей; поскольку он подчинен смерти, он не подобен ангелам^{**}. Так как по сути своей «человек — рациональное животное», он есть не только тело или рациональная душа, но соединение того и другого^{***}.

Душа признается Августином высшей частью человека потому, что является носителем образа Бога. В воззрениях на происхождение души в человеке Августин колебался между теориями традиционизма (общечеловеческая субстанция души была сотворена в Адаме, затем передается его потомкам) и креационизма (каждая человеческая душа творится отдельно)⁴. Если принять теорию традиционизма, то тогда надо признать, что душа имеет подобие телесной субстанции, что ведет к материализму. Признание креационизма влечет за собой отрицание первородного греха, ибо каким образом вновь сотворенная благим Богом душа может оказаться испорченной? Августин признавал трудность разрешения этого вопроса и не давал на него четкого и определенного ответа. Способностью, наиболее ясно указывающей на присутствие образа Бога и отличающей человека от животных, является ум (*mens*) (De Trin. XIV, 4; PL 42, 1040). Благодаря уму человек имеет возможность постигать Высшую истину, правильно обрабатывать данные пяти органов чувств. С помощью разума человек идет по пути веры, разумно постигая то, что дается Откровением.

Человек, по Августину, является также мерой времени. Учение Августина о времени содержится в его автобиографическом сочинении «Исповедь», законченном в 401 г. Августин считал, что время не может быть мерой движения вещей, поскольку тело может находиться в покое значительный промежуток времени (Confess. XI, 24, 31; PL 32 821–32 822). Соответственно, нельзя измерять время с помощью того, что само находится во времени. Августин полагал, что именно человеческая душа является мерилем времени, он даже называл время «наполнением души» (*distentio*

³ Августин. Творения. Т. 3 / пер. Киевской Духовной академии. СПб., 1998. С. 590.

^{*} «Homo enim, sicut veteres definierunt, animal est rationale, mortale...» («Ведь человек, как определяли древние, есть разумное смертное животное...») (De Trin. VII, 4, 7; PL 42, 939).

^{**} «...sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et angelos; ut quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale, medius homo esset, inferior Angelis, superior pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis, animal rationale mortale» («...так, человек занимает некое срединное место между скотиной и ангелами, поскольку скотина есть животное неразумное и смертное, ангел же вечен и бессмертен, человек же находится посередине: ниже ангелов, выше смертных животных, обладая разумом наравне с ангелами, являясь разумным смертным животным») (De Civ. Dei IX, 13, 3; PL 41, 267).

^{***} «...quoniam homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore» («...так как уже человек есть не только тело или только душа, но состоит из тела и души») (De Civ. Dei XIII, 24, 2; PL 41, 399).

⁴ См.: Гусев Д.В. Антропологические воззрения бл. Августина в связи с учением пелагианства // Православный собеседник. Казань, 1876. № 7. Ч. 2. С. 163.

animi). Именно в душе человека прошлое и будущее могут существовать одновременно в настоящем, что позволяет воспринимать длительность времени и измерять его. Поскольку впечатления об изменчивых вещах присутствуют в нас помимо самих вещей, мы можем сравнивать их и измерять время их изменчивости (Conf. XI, 27, 36; PL 32, 823). Таким образом, в памяти человека содержится возможность измерения прошедшего. Предвидение же длительности будущего происходит в настоящем.

Ключевым для антропологии Августина является понятие «свободная воля человека». Сразу следует оговориться, что Августин не отождествляет понятия «свобода» (*libertas*) и «свободное решение воли» (*liberum arbitrium voluntatis*)⁵. Последнее, считал он, то же, что и воля (De dono pers. 14, 35; PL 45, 1014–1015). Воля (*voluntas*) — одна из основополагающих способностей человека, к чему Августин приходит после длительного анализа нравственной жизни человека и возможности выбора в ней определенных альтернатив. О важности воли свидетельствует следующее утверждение Августина: «что есть в воле, то и есть человек» (Conf. VIII, 5, 11; PL 32, 753–754). Жить — значит постоянно что-то решать (De lib. arb. I, 12; PL 32, 1134), утверждает Августин в сочинении «О свободном решении», начатом в 388 г. По Августину, свобода воли есть Божий дар (De lib. arb. II, 18, 48; PL 32, 1266). Также воля является направляющей интеллектуального познания, т.е. никакое приобретение знания и мудрости невозможно без волевого решения (De Trin. IX, 12, 28; PL 32, 972). Способность воли к «свободному решению» предусматривает свободу человеческого действия, его автономность, возможность выбора между добром и злом*.

Немного другой смысл имеет понятие «свобода» (*libertas*). По-настоящему свободен тот человек, у которого разум контролирует иррациональные движения души (De lib. arb. I, 8, 18; PL 32, 1231). Подобный примат разума возможен только благодаря воле человека. Свобода также понимается как возможность выполнения того, что было решено волей. Истинная свобода воли происходит от приверженности тем благам, которые невозможно потерять помимо отчуждающегося их волеизъявления (De lib. arb. I, 16, 34; PL 32, 1239). К ним Августин относит истину и благо. Неразумность — следствие неправильной воли, которая предпочитает низшие блага высшим: мудрости, истине, блаженству. Любовь к высшим благам делает волю по-настоящему свободной. Другими словами, настоящая свобода — это должное использование свободы выбора. Так как данные блага являются сущностными характеристиками Бога, значит, подлинная свобода воли возможна при непосредственном общении с Богом (De mor. eccl. I, 12, 21; PL 32, 1320).

Августин делает различие между благой (*bona voluntas*) и злой волей (*mala voluntas*) (Conf. VIII 9, 21; PL 32, 758). Благая воля ориентирует человека на добро, а злая — на зло. Ответственность каждого человека за совершенный им поступок обосновывает справедливость божественного воздаяния.

Благая воля является основной причиной того, что ум не подчиняется влечениям. Исходя из этого, можно утверждать, что в отношении достижения блаженной жизни

⁵ Ench. 32; PL 40, 247.

* «Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere» («Итак, очевидно, что свободное произволение может склонить нас как к добру, так и к злодеянию») (De corr. et Gratia. I, 2; PL 44, 936).

благая воля более значима, чем ум, ибо она побуждает людей жить правильно и честно. Только благодаря ей человек следует добродетели (*virtus*). Добродетель не помогает делать волю доброй, сама добрая воля есть причина добродетели, так как добродетель есть «правильное использование тех вещей, которые мы можем использовать неправильно» (De lib. arb. II, 18, 50; PL 32, 1267). Обладание благой волей подразумевает, по Августину, и наличие четырех главных добродетелей: мужества (*fortitudo*), умеренности (*temperantia*), справедливости (*justitia*), благоразумия (*prudentia*). Все они дополняют друг друга и предназначены для борьбы с влечениями, для предотвращения подчинения ума низшим склонностям (De Trin. VI, 4, 6; PL 42, 927).

Злая же воля, напротив, служит побудителем для подчинения ума человека чувственным влечениям, прежде всего похоти (*concupiscentia*).

Августин утверждает, что эти две воли противоборствуют в человеке⁶. Это даже не две различные воли, а два разных желания воли. Таким образом, человек зачастую бывает разрываем двумя противоречивыми желаниями. Актуализация того или иного противоборствующего позыва зависит от согласия (*consentio*) воли⁷. Зло, совершенное без согласия, не является злом. Здесь Августин делает замечание, что согласие воли на совершение дурного поступка даже при невозможности его совершить также является грехом. При совершении поступков неохотно, через силу человек все-таки делает осознанный выбор, соглашаясь на то, на что его вынуждают. Есть только два направления в жизни индивида: к Богу и от Бога. Значит, человек так или иначе в своей жизни соглашается с тем или иным стремлением. Иногда, когда действия совершаются по принципу «неохотного хотения» (*non voluntate velle*), соглашение не препятствует обратным поступкам.

По своей природе свобода воли не есть зло, однако она может быть использована во зло. Свободная воля не является абсолютным благом, как мужество, умеренность, справедливость, которые могут быть использованы во зло, но от этого не потеряют свой характер абсолютных благ. Свободная воля — среднее благо: по своей природе она благая, но по результатам ее использования может возникнуть как добро, так и зло (De lib. arb. II, 19, 50; PL 32, 1267–1268).

С концепцией доброй и злой воли тесно связана концепция любви у Августина. Любовь (*amor*) есть сущностная характеристика человека, стремление к чему-то приятному. Любовь, хотя и может выражаться как в плохом, так и в хорошем, является движущей силой для человека (Enarr. in Ps. 31, 2, 5; PL 36, 260). По отношению к воле любовь выступает направляющей, воля же организует активность человека в том направлении, которое задает любовь (De Trin. XI, 7, 12; PL 42, 993–994). Высокая роль любви опосредует высокое значение воли, они обе подчеркивают важность действия, которое происходит с их согласия. Если любовь благая, то и воля человека благая; если же любовь злая, то и воля также будет злой^{*}. Следовательно, плохие люди

⁶ См.: Гусев Д.В. Указ. соч. С. 32.

⁷ См.: Комлева З.В. Свобода воли и предопределение у Аврелия Августина в его полемике с пелагианами: дисс. ... канд. филос. наук. М., 2000. С. 95.

^{*} «...recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor» («...правильная воля есть хорошая любовь, испорченная воля есть злая любовь») (De Civ. Dei XIV, 7, 2; PL 41, 410).

испытывают дурные страсти, а праведные — хорошие. В связи с этим появляются праведный гнев, спасительный страх, святое желание; всё зависит от любви, которая возбуждает их (De Civ. Dei XIV, 8–9; PL 41, 411–417). Любые вещи могут выступать причиной плохого или хорошего желания и, как следствие, достойного или злого поступка. Например, золото само по себе не является злом, но может вызвать жадность, которая порочна. Влечение (похоть) как атрибут телесной красоты не может считаться дурным чувством, но достойно осуждения, когда из-за него человек отказывается от духовных удовольствий в угоду телесным наслаждениям. В этом случае преступна не любовь к тому, что приятно, а нарушение порядка, когда человек отдает предпочтение худшему в ущерб лучшему (De Civ. Dei XII, 8; PL 41, 356).

Любовь к благу служит объединяющим началом для всех основных вышеупомянутых добродетелей (мужество, умеренность, справедливость, благоразумие). Все они при желании могут быть сведены к любви. Умеренность есть привязанность к предмету любви всем сердцем, мужество есть любовь, которая готова вынести всё что угодно ради предмета любви, справедливость есть любовь, которая служит предмету любви, благоразумие есть любовь, которая определяет, что полезно, а что вредно. Применительно к Богу как самому достойному объекту любви все эти четыре добродетели выступают в единстве, и между ними нет никакого неравенства⁸.

В идеале воля человека должна обладать способностью детерминации из себя, быть подлинно свободной. По-настоящему свободная воля может выбирать между добром и злом, между грехом и праведностью. Такая свобода была утрачена при грехопадении, т.е. воля перестала иметь преимущественную направленность на добро⁹. После утери подобной свободы человек стал грешить не по свободному решению, а по необходимости, его воля стала связана грехом¹⁰. Признаком этой несвободы заключается в радости грешить, тогда как настоящая свобода подразумевает радость не грешить.

Свобода воли, с одной стороны, являет собой признак несовершенства человека, поскольку она может быть неправильно использована, и принадлежит тому, кто несовершенен, поскольку не властен над смертью¹¹. С другой стороны, свободная воля — признак совершенства человека, поскольку с ее помощью он может жить праведно. Свободная воля возвышает человека над животными, поскольку они не имеют подобного качества, так как руководствуются инстинктами.

Ключевым событием мировой истории для антропологии Августина явилось грехопадение (De Civ. Dei XIV, 1; PL 41, 403). Это событие, считал он, полностью изменило природу человека, и стало возможным говорить о человеке до грехопадения и после грехопадения.

До грехопадения человеку были присущи следующие достоинства. Во-первых, ему было доступно истинное знание всех вещей без особых усилий (Адам дал имена

⁸ Gilson E. Op. cit. P. 136.

⁹ См.: Писарев Л.И. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894. С. 31.

¹⁰ Deane H. The political and social ideas of St. Augustine. N.Y., 1963. P. 25.

¹¹ Clark M. Augustine. Philosopher of freedom. N.Y., 1958. P. 47.

животным)¹². Во-вторых, он обладал возможностью не умереть (*posse non mori*)^{*}. Под этим подразумевалось, что, не соверши человек греха, он был бы бессмертным (De Civ. Dei XIV, 10; PL 41, 417). В-третьих, человек обладал свободой воли, которая была устойчивой в добре, т.е. направление воли на добро первого человека было положительным и устойчивым, тогда как возможность выбора зла была лишь формальной (*libertas minor, posse non peccare*)^{**}. Это положительное и устойчивое направление воли к добру было обусловлено даром так называемой «поддерживающей благодати» (*donum gratia superadditum*) — особой божественной помощи человеку (De corr. et Gratia II, 29; PL 44, 933–934). Также низшая часть человека, тело (*corpus*), и высшая, душа (*anima*), находились в состоянии гармонии, т.е. разумная душа управляла всеми телесными аффектами. Вообще, по мнению Августина, первозданный человек не был совершенным, он должен был лишь впоследствии обрести подлинное бессмертие (*non posse mori*) и подлинную свободу (*libertas major*), которая носит качественный характер и исключает всякую возможность совершения зла.

Согрешив, человек совершил «невыразимое преступление» (*ineffabilis apostasia*), и человеческая природа испортилась (Ench. 30, 9; PL 40, 246). Человек по своей воле удалился от Бога, попытался обрести определенное благо (познание добра и зла) в ущерб верховному благу (под которым подразумевается послушание Богу), он совершил зло, т.е. выбрал ничто. Соответственно, источник зла кроется только в человеческой воле, точнее, в желании человека возвыситься на более высокую ступень, чем ему было отведено Богом. Подобное желание было вызвано тем, что человек возгордился, захотел стать сам по себе, быть самому для себя источником света^{***}. Августин подчеркивает, что грехопадение произошло вследствие свободы выбора человека, т.е. благодаря его воле (*homo per liberum arbitrium Deum deseruit*) (De corr. et Gratia 10, 28; PL 44, 933).

Грехопадение послужило причиной того, что человек попал во власть отчуждения¹³. Оно проявляется в следующем: личность испытывает раздоры внутри себя; человек в рамках общества отчужден от других индивидов; человек отчужден от

¹² См.: Писарев Л.И. Указ. соч. С. 61.

^{*} «Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat, quamvis et immortale, ideo quia et non mori poterat» («Животному телу [человека] была свойственна смертность, бессмертие же было даром Творца. Ведь каким тогда образом животное смертное тело, которое могло умереть, обладало бессмертием, т.е. возможностью не умереть») (De Gen. ad Lit. VI, 25, 36; PL 34, 354).

^{**} «Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare» («Первая свобода была возможностью не грешить, новая же будет гораздо большей — невозможностью грешить») (De corr. et Gratia, 12, 33; PL 44, 936).

^{***} «Illud itaque malum, quo cum sibi homo placet, tanquam sit et ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse fit lumen: illud, inquam, malum praecessit in abdito, ut sequeretur hoc malum quod perpetratum est in aperto» («Итак, это зло, которое, — когда в самодовольстве своем человек возомнил себя своим же собственным светом, отвратившись от того Света, благодаря которому светил и сам, — это, говоря, зло предшествовало втайне, чтобы за ним последовало уже другое зло, явное» — перевод Киевской Духовной академии) (De Civ. Dei XIV, 13, 2; PL 41, 421–422).

¹³ Burt D.X. Friendship and society. An introduction to Augustine's Practical Philosophy. Cambridge, 1999. P. 2–5.

Бога. Отчуждение есть величайшая трагедия человека, поскольку он оторвался от источника своего бытия, выбрал изоляцию вместо единства. Отчуждение может быть преодолено с помощью любви, которая начинается с любви к ближнему и приходит к любви к Богу. Прямым следствием отчуждения от Бога стала потеря счастья, состояния блаженства от единения с Богом (83 div. quaest., 2).

Антропологическая концепция отчуждения, контуры которой были лишь намечены Августином для объяснения механизма грехопадения, была впоследствии детально разработана в социально-экономическом ключе мыслителями эпохи Просвещения и философами-марксистами.

После грехопадения воля человека стала иметь преимущественную направленность от Бога, т.е. ко злу¹⁴. Человеческая воля стала бессильной делать добро: она хочет его делать, но не может (Conf. VIII, 9, 21; PL 32, 758). Человек стал подвержен тяжкой необходимости грешить, попал в рабство к греху (*non posse non peccare, peccatum habendi dura necessitas, dura miseraque servitus*). Непосредственным следствием грехопадения стало появление вожделения (*cupiditas*), т.е. неповиновения определенных членов тела воле (De Civ. Dei XIV, 15–16; PL 41, 422–425). Похоть стала побудительной силой деторождения; органы деторождения, не бывшие до грехопадения порочными, стали срамными, а акт пользования ими стал делом тайным (De Civ. Dei XIV, 17–18; PL 41, 425–427). Во время акта размножения в новорожденного стал входить первородный грех¹⁵. По мысли Августина, зачатие могло проходить и без вожделения, поскольку Бог дал благословение плодиться и размножаться.

Мудрость, которой обладал человек, была утрачена, и в разуме человека стали царить невежество и заблуждение (De lib. arb. III, 18, 52; PL 32, 1296). Тело человека стало смертным и подверженным болезням, голоду, жажде. Как следствие грехопадения нарушилась гармония в устройении человека: низшее (похоть и другие аффекты) стало преобладать над высшим (разумом), т.е. тело взбунтовалось против духа. Всё вышеперечисленное составило первородный грех, от которого не может быть свободен ни один родившийся на земле человек. По мысли Августина, Бог при творении лишил человека таких недостатков, как похоть и невежество, так что можно утверждать, что после грехопадения человек по собственной воле изменил свою природу к худшему (Op. imp. cont. Jul. IV, 104; PL 45, 1401). Но благая природа человека, задуманная Богом, не была полностью утрачена после грехопадения*. Это прежде всего выразилось в том, что разум человека, хотя и затемненный, не утратил способности постигать науки, искусства, добродетель (De Civ. Dei XXII, 24, 2; PL 41, 789). Для того чтобы указать человеку на его виновность и склонность ко злу, Бог дал человеку закон. Но закон не помогает человеку избавиться от греха, он лишь указывает ему на его вину (De div. quaest. ad Simp. I, 1, 2–4; PL 40, 103–104).

Изначально пребывая в скрытом состоянии, грех развивается в человеке по мере его взросления. Поскольку всё человечество может рассматриваться как цельный ор-

¹⁴ См.: Писарев Л.И. Указ. соч. С. 95.

¹⁵ См.: Гусев Д. В. Указ. соч. С. 162.

* «Neque enim totum aufert (Deus) quod naturae dedit: sed aliquid adimit, aliquid relinquit, ut sit qui doleat quod adimit» («Ибо не всё отнимает Он, что дал природе, но нечто отнял, нечто оставил, чтобы было чему скорбеть об отнятом» — перевод Киевской Духовной академии) (De Civ. Dei XIX, 13, 2; PL 41, 641).

ганизм, в котором происходит накопление греховности, постольку на каждом новом поколении людей лежит грех не только первых людей, но и каждого последующего за ними поколения¹⁶. Хотя эти накапливаемые грехи не производят в человеческой природе столь фатальных последствий, как первородный грех, они также подлежат ответственности. Всё человечество составило так называемую «отверженную массу» (*massa damnata*)*, стало подверженным осуждению. Грехопадение сохранило свободу воли человека, но существенно ослабило ее. Бог стал скрыт от человека. С этого момента человек лишился способности достичь Высшее благо без сверхъестественной помощи.

Во многом на учение об испорченности человека и необходимости его спасения повлиял личный опыт Августина. Его «Исповедь» полна эмоционально окрашенных суждений о слабости человека, невозможности для него следовать по пути совершенства и поддерживать в себе «иерархию бытия»: подчинять низшие аффекты (влечения) высшему качеству — разуму.

С концепцией грехопадения тесно связано и представление Августина о счастье человека. По мысли Августина, счастье человека может быть достижимо только в познании Бога. Доказывает он свое суждение следующим образом. Все люди хотят быть счастливы (*De morib. eccl. I, 3, 4. PL 32, 1312*). Счастье же заключается в том, что человек обладает тем, что невозможно у него отнять без его же волеизъявления. Как несчастлив тот, кто не обладает тем, чего желает, так и несчастлив тот, кто обладает тем, что не может сделать его счастливым. К таким вещам Августин относит преходящие блага: славу, здоровье, почести, богатство и проч. Потеря подобных благ может произойти помимо воли человека, и даже обладающий этими благами человек живет в страхе их потерять и поэтому несчастлив (*De lib arb. I, 12; PL 32, 1134*). Вот почему только Бог, который является вечным и неизменным, может быть источником счастья (*De beata vita II, 11; PL 32, 966*). Соответственно, никогда не могут быть счастливы скептики, которые постоянно ищут истину, но не находят ее, счастье же предполагает обладание мудростью¹⁷. Счастливый человек, который предпочитает Бога всем остальным благам, живет правильной жизнью, поскольку исполняет волю Бога (*De beata vita III, 19; PL 32, 969*). Но здесь в рассуждении Августина появляется затруднение. Поскольку Бог хочет, чтобы человек искал Его, такой ищущий человек будет вести правильную жизнь и исполнять волю Бога. Но такой человек еще не обладает Богом и, как следствие, счастьем. Августин предлагает следующее различение. Истинное счастье может быть только при обладании Богом. Поиск Бога, который может вестись, например, с помощью мудрости, не подразумевает обладание счастьем, а означает лишь правильную жизнь (*De mor. eccl. I, 6, 10; PL 32, 1315*). Вследствие грехопадения и порчи человеческой природы редкий человек в земной жизни может удостоиться обладания Богом. Исходя из этого, Августин совершенно логично выносит достижение счастья за плоскость земной

¹⁶ См.: Бриллиантов А.И. Блаженный Августин и его значение на Западе // Августин: pro et contra. СПб., 2002. С. 178; Ench. 46; PL 40.

* Перевод выполнен нами. Оригинал: «Ita ergo se res habeat: jacebat in malis, vel etiamolvebatur, et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa danmata» (Ench. 27, 8; PL 40,245).

¹⁷ Gilson E. op. cit. P. 5.

жизни, оставляя для человека на Земле лишь возможность вести правильную, мудрую жизнь, которая не может считаться полным счастьем.

Исходное интуитивное понимание природы испорченности и ущербности человека дало толчок для разработки Августином сотериологии — учения о том, каким образом человек сможет исправиться. Основные этапы данного процесса заключаются в следующем.

При всей своей фатальности грехопадение не означает полную невозможность спасения человека и отвержение его от Бога. Бог по своей любви и милосердию посылает человечеству Спасителя и Искупителя, благодаря жертве Которого человечество получило возможность вновь обрести утраченное совершенство и приблизиться к Богу. Виновность перед Богом, которую человечество приобрело после грехопадения, смывается таинством крещения, однако само повреждение человеческой природы остается. Избавление от этой испорченности будет происходить в процессе совершенствования человека и движения его души к Богу. Окончательное исправление и восстановление произойдет после воскресения плоти. В этом состоянии человек, по Августину, достигнет вершины своего совершенства, обретет бессмертие как неспособность умереть вообще (*non posse mori*), воля человека станет полностью доброй, и исчезнет сама возможность грешить (*non posse peccare*). Человек обретет истинную свободу (*libertas major*) — свободу постоянного сообщения с Источником всякой жизни, наслаждения Высшим благом¹⁸, свободу не грешить. В этом отношении человек станет подобен ангелам, которые не согрешили.

Как признает исследователь Ю.А. Чуковенков, Августин, в отличие от платоников, гностиков и манихеев, «реабилитировал» тело человека, поскольку оно перестало быть темницей души, а стало важным условием счастья и спасения человека в будущей жизни¹⁹. Несмотря на то что подобная «реабилитация» была неполной по причине того, что Августин считал подлинной плотью лишь плоть восстановленного после воскресения человека, который не сможет грешить в принципе, понимание единства души и тела как условия нормальной счастливой жизни человека было новаторским по отношению к предшествующей философской традиции платонизма.

С проблемой спасения поврежденного грехом человека тесно связано учение Августина о божественной благодати, божественном предвидении и предопределении. Одним из ключевых вопросов антропологии Августина является проблема соотношения божественного предопределения, благодати и свободной воли человека.

Как отмечают многие исследователи²⁰, учение Августина о соотношении свободы воли человека, божественной благодати и предопределения достаточно неоднородно и не носит системного характера. Так, А.А. Столяров считает, что точка зрения Августина по данной проблеме менялась в зависимости от разных периодов его творчества²¹. С другой стороны, Этьен Жильсон считает, что учение Августина

¹⁸ См.: *Кремлевский Л. Н.* Учение Блаженного Августина, епископа Гиппонского, о человеке в его отношении к Богу. С. 67.

¹⁹ См.: *Чуковенков Ю.А.* Генезис христианской православной антропологии. М., 2005. С. 346.

²⁰ См.: *Комлева З.В.* Указ. соч. С. 110.

²¹ См.: *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 109–116.

о свободе, понятое в правильном ключе, может дать адекватное понимание парадоксальных формулировок, которые на протяжении веков порождали споры вокруг учения Августина о божественной благодати и человеческой свободе²². Тем не менее мы считаем возможным проанализировать данную проблематику и выделить некоторые положения, существенные для понимания философской теологии Августина.

Августин утверждает, что всё, что делает падший человек, по своей инициативе и по своим силам есть зло. Человек может делать добро только с помощью Бога^{*}. Силой, которая во многом определяет спасение человека и его устремление к Богу, является божественная благодать (*gratia Dei*). По Августину, есть благодать в широком смысле и благодать в узком смысле. В широком смысле всё, что сотворено, поскольку сотворено благим Богом, благодатно²³. Соответственно, вся природа благодатна. В узком смысле благодать понимается как божественная сила, которая делает человека истинно верующим в Бога (Serm. 26, 6, 7; PL 38, 173). Августин определяет благодать как внутреннюю и таинственную, чудесную и невыразимую силу (*mirabilis et ineffabilis potestas*) Бога, которая производит в сердцах людей не только истинные откровения (*veras revelationis*) но и благую волю (*bona voluntas*) (De grat. Christ. 24; PL 44, 372. Ench. 32, 9; PL 40, 247). Благодать — особая божественная энергия, которая воздействует на человека, производя изменения в его природе. Благодать — абсолютно безвозмездный дар Бога, призванный исправить тот беспорядок в человеческой природе, который произошел вследствие грехопадения (Epist. 217, 3, 11; PL 33, 982). Именно благодаря божественной благодати, которая действует в человеке, он совершает благое действие. Без благодати невозможно спасение человека. Августин поясняет, что ни знание божественного закона, ни природа, ни даже отпущение грехов не составляют благодати; благодать есть дар Бога, и благодаря ей закон может быть исполнен, природа освобождена и грех превзойден (De Grat. et lib. arb. 14, 27; PL 44, 897).

Свободное решение воли — лишь способность стремиться к чему-либо, но реализовать свои стремления в лучшую сторону человек может только с помощью благодати. Под действием благодати свобода решения воли человека не уничтожается, поскольку именно воля должна согласиться с тем, что велит ей Бог (De Grat. et lib. arb. 15, 31; PL 44, 899). Только те люди, которые получили Божью благодать, могут освободиться от власти греха, но даже они, пока живут в этом мире, не в состоянии обрести подлинную свободу воли, т.е. истинную, добрую и справедливую волю. Благодать создает в человеке стремление к добру, тем самым образуя благую волю^{**}. Те, кто получают благодать от Бога, получают свободу при жизни, т.е. они, вдохновленные любовью, делают добро, когда как другие делают его из-за страха перед наказанием. Однако никто из людей не может сказать, что не имеет греха в этой жизни, даже если он обладает тем, что Августин называет «первым состоянием

²² Gilson E. Op. cit. P. 163.

^{*} Это подтверждает знаменитая максима Августина: «Da quod jubes, et jube quod vis» (De Grat. et lib. arb. 15, 31; PL 44, 899).

²³ Sermo 26, 4, 4; PL 38, 172.

^{**} «...gratiam Dei... qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam et, cum bona fuerit, adjuvatur» («...благодать Божья... действием которой не может препятствовать воля человека, благодаря ей зло превращается в добро, и она способствует совершению добра») (De Grat. et lib. arb. 20, 41; PL 44, 905).

свободы» (*prima libertas*)²⁴. Свободная от греха, истинная свобода будет обретена только после Страшного Суда и воскресения тела. Эта свобода будет совершеннее, чем свобода, которой обладал человек до грехопадения, поскольку будет исключать возможность грешить*.

А.Г. Гаджикурбанов выделяет два рода благодати у Августина²⁵. Первый род — «первичная благодать» (*prima gratia*), которой человек был наделен до грехопадения. Без нее у человека не было возможности совершать добро (*gratia, sine qua non fit*). Ее еще можно трактовать как поддерживающую благодать. После грехопадения благодать приобрела иной характер: она стала побуждающей. Августин называет ее «вторичной благодатью» (*gratia secunda*). Только благодаря ей человек после грехопадения смог совершать добро (*gratia qua fit*).

Выделяются следующие этапы воздействия благодати²⁶:

- 1) обращение к добру;
- 2) освобождение от власти вожделения;
- 3) помощь в ведении добродетельной жизни.

Благодать преобразует волю человека, давая ей преимущественную ориентацию на добро. С помощью благодати человек обретает веру, которая исцеляет его разум, освобождает от власти похоти. Благодать, коль скоро ее получает человек, действует в нем непреодолимо, однако это непреодолимое действие не есть уничтожение его свободы. Благодать, разрушая власть греха над человеком, восстанавливает его истинную свободу, утраченную им после грехопадения. В сознании же человека поступки, совершенные под действием благодати, представляются совершенными по разумнейшим или сильнейшим мотивам²⁷.

Дар благодати в представлении Августина напрямую связан с основополагающим догматом христианства — с верой в то, что Христос искупил всё человечество. Значит, по своей природе благодать имеет всеобщий характер и должна даваться всем людям. Но очевидно, что спасутся не все. Августин это объясняет тем, что некоторые люди не способны принять благодать. Это зависит прежде всего от способности их воли. Но, как пришлось убедиться Августину, не все, кто принял благодать, смогли сохранить «постоянство в добре». Это обосновывается тем, что человек склонен делать то, что доставляет ему большее удовольствие**. Во многих случаях человеку больше удовольствия здесь и сейчас доставляют чувственные наслаждения. Значит,

²⁴ Deane H. Op. cit. P. 26.

* «Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare» (De corr. et Gratia, 12, 33; PL 44, 936).

²⁵ См.: Гаджикурбанов А.Г. Антропология Августина и античная философия. М., 1979. С. 114.

²⁶ См. там же. С. 117.

²⁷ См.: Бриллиантов А.И. Указ. соч. С. 185.

** «Quod enim amplius nos delectate, secundum id operemur necesse est: ut verbi gratia occurrunt forma speciosae feminae et movet ad delectationem fornicationis: sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis, per gratiam quae est in fide Christi, secundum hanc vivimus et secundum hanc operamur» («Ведь это является для нас более приятным, и оно для нас будет руководством к действию, например, предстанет перед нами тело красивой женщины, которое будет призывать к чувственным удовольствиям, но нам более по душе будет тайное и искреннее целомудрие, которое благодаря благодати есть в вере Христовой, им мы будем жить и ему следовать») (Epist. ad Galat. Expos. 49; PL 35, 2140–2141).

необходим еще один особый божественный дар, который поможет сохранить это постоянство. Этот дар Августин называет «даром постоянства» (*donum perseverantiae*). Только благодаря принятию этого дара «званные» (*vocati*) смогут стать «избранными» (*electi*)²⁸.

На вопрос, почему всемогущий Бог не может дать благодать всем или почему некоторым дает благодать, а затем впоследствии отнимает ее, Августин ответа не дает. Более того, он утверждает, что благодать дается лишь предопределенным к спасению (De corr. et grat. 14, 44; PL 44, 943).

С проблемой свободы воли человека и действием благодати тесно связано учение Аврелия Августина о божественном предопределении (*praedestinatio Dei*). Предопределение по Августину — это акт божественной любви и милости по отношению к падшему роду человеческому. Изначально из общей «массы погибели» (*massa perditionis*) Бог избрал достойных вечного блаженства. Число предопределенных неизменно, однако личное нравственное совершенство каждого человека не теряет смысла, так как никто из людей не знает о своей участи²⁹. В некоторых сочинениях Августин упоминает о двойном предопределении — к спасению и к гибели (De perf. just. homin. 13; PL 44, 507). Предопределение к гибели Августин оправдывал божественной справедливостью в качестве наказания за первородный грех. Некоторые исследователи склонны толковать данную доктрину не в качестве желания Бога заточить в ад некоторую часть людей, а в качестве желания осудить тех людей, которые выбрали зло³⁰. Данная доктрина будет затем развита в трудах протестантских теологов.

Предопределение как план спасения отдельных представителей рода человеческого подразумевает следующие стадии:

- 1) приготовление благодатных средств;
- 2) предвидение соответствия этих средств нравственно-свободным силам человека;
- 3) непосредственно избрание способных воспринять благодать.

Августин не объяснял соотношение доктрины о предопределении избранных с христианским представлением об искупительной жертве Христа. Хотя это и могло стать краеугольным камнем его системы, он нигде и никогда не говорил, что Христос искупил грехи только тех, кого Господь предопределил к прощению, тем не менее Августин предположил, что сам Христос стал высшим образцом предопределения, когда его человеческая природа была возвышена Господом путем соединения с божественной и затем воскрешена после смерти³¹.

Помимо предопределения, Августин также разработал учение о божественном предвидении (*praescientia*). Поскольку Бог всеведущ, Он не может не знать того, что будет происходить вследствие свободного выбора воли человека. В то же время

²⁸ См.: Комлева З.В. Указ. соч. С. 123.

²⁹ См.: Гусев Д.В. Указ. соч. С. 310.

³⁰ См., напр.: Серафим (Роуз). Вкус истинного православия // Августин: pro et contra. СПб., 2002. С. 442.

³¹ См.: Bentley-Taylor D. Augustine. Wayward genius. L., 1980. P. 222.

подобное предзнание не уничтожает свободы человеческого решения, поскольку оно является лишь одним из звеньев цепочки причин, заранее известных Богу*. Бог предвидит тех людей, которые будут способны усвоить благодать и не отвернуться от добра. Значит, Бог предзнает и тех, кто не сможет воспринять веру и спастись (Ench. 32; PL 40, 247–248). Выходит, что к спасению предопределены только те, о которых у Бога есть знание, что они не отвергнут Его дар, и, соответственно, только им и дается «поддерживающая» благодать. Поскольку свобода воли человека есть факт и божественное предзнание тоже не подлежит сомнению, то, по определению, божественное предвидение воления человека есть предвидение свободного выбора. Соответственно, божественное предзнание не делает акты воли человека происходящими по необходимости, поскольку они свободны по своей сути. Когда воля подчиняется действию благодати, изъявляет согласие (*consentio*) на ее принятие, она не утрачивает свободы, поскольку с тем же успехом могла бы свободно согласиться на радость греха, если бы не было благодати. Когда Бог хочет спасти душу, т.е. получить ее согласие на действие благодати, Он выбирает особые обстоятельства и способы для того, чтобы душа могла принять благодать. Поскольку очень многие души не могут принять благодать, Бог спасает только того, кто хочет спастись, соответственно, «много званых, но мало избранных»**. Поэтом, по Августину, сила благодати неодолима, но в то же время не содержит принуждения: она предназначена для тех, которые избраны к спасению. Благодать делает волю человека такой, что она может находить приятность в тех вещах, которые раньше нашла бы неприятными³². В этом ключе божественное предопределение есть безошибочное предвидение будущих дел Бога по предоставлению благодатных средств для спасаемых душ, утверждает Августин в сочинении «О даре постоянства» (*De dono pers.* 14, 35; PL 45, 1014). Здесь вырисовывается явное преобладание божественного начала в деле спасения человека: Бог знает, кто будет спасен, и тому Он и помогает спастись.

* «В противоположность этим святотатственным и нечестивым попыткам мы утверждаем, что и Бог знает всё прежде, чем оно совершается, и мы делаем по доброй воле всё, что чувствуем и сознаем как свое добровольное действие. Но мы не говорим, что всё совершается по определению судьбы; более того, утверждаем, что судьбы вовсе нет... Порядок же причин, в котором проявляется великое могущество воли Божией, мы не отрицаем, но и не называем судьбой... Тот же вывод, что если для Бога существует определенный порядок причин, то для выбора нашей свободной воли ничего нет, вовсе из этого не следует. Ибо и сама наша воля находится в порядке причин, который, как порядок определенный, содержится в предведении Божию; потому что и человеческая воля представляет собой причину человеческих действий. А поэтому Тот, Кто знает наперед причины всех вещей, никоим образом не может не знать в числе этих причин и нашей воли, так как знает причины наших действий» (О Граде Божьем, V, 9) — цит. по переводу Киевской Духовной академии (см.: *Августин. Творения*. Т. 3. С. 205–206).

** «An forte illi hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accomodare fidei voluntatem, ut et illud verum sit: multi vocati, pauci electi; ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendae reperiuntur idonei» («Допустим, некоторые каким-то образом не соглашались стать званными, могут другим образом стать званными посредством веры, так что верно следующее: много званых, но мало избранных; ведь многие так или иначе призваны, но не все сохраняют привязанность [к Богу], только некоторые, достойные его, следуют за призванием») (*De div. quaest. ad Simp.* I, 2, 13; PL 40, 118).

³² *Gilson E.* Op. cit. P. 156.

Как нами уже было отмечено, Августин не дает ответа на вопрос, почему Бог одним людям дает благодать, а другим нет. В контексте наличия божественного предвидения Бог должен знать, какую благодать предложить каждому из людей — предложить так, чтобы человек мог ее принять (*De div. quaest. ad Simp.* I, 2, 14; PL 40, 119). Однако Бог не делает этого. Он дает благодать только тем, кого хочет спасти, тем же, кого Он не выбрал для спасения, Он не дает благодать в тех обстоятельствах, в которых они могли бы ее принять. Э. Жильсон считает, что такое избирательное отношение к людям не является признаком несправедливости Бога, поскольку изначально человек согрешил и, следовательно, виновен, а избрание некоторых для спасения есть акт милосердия, а не несправедливости³³.

Тем не менее подобные интерпретации скорее носят характер софизмов. В контексте наличия предопределения свобода воли человека приобретает оттенок субъективного переживания свободы, но никак не онтологической способности только своими силами спастись или погибнуть. Сам же Августин старается сохранить видимость рационального объяснения сосуществования предопределения и свободной воли человека^{*}.

Далее во многих работах Августина, особенно связанных с антипелагианской полемикой, явно наблюдается тенденция к возвеличиванию роли Бога и умалению роли человека во взаимоотношениях Бог—человек, т.е. именно Бог, как Абсолютное Совершенство, Всемогущество, первым «подает руку» человеку и вытаскивает его из бездны небытия, в которую тот, несмотря на потенциальную возможность свободного выбора, неуклонно скатывается из-за сущностной и кардинальной испорченности своей природы.

Соответственно, учение Августина о божественном предопределении и свободной воле человека указывает на главную антропологическую предпосылку учения Августина о религии — о слабости человека, необходимости для его спасения Высшей силы и зависимости счастья и блаженства человека от воли Высшей личности.

Нельзя не согласиться с утверждением Ю.А. Чуковенкова о значительном вкладе Августина в дело «реабилитации» плоти человека, что заключалось в признании воскресения плоти необходимым условием блаженства. Однако исследователь в то же время признает в целом пессимистический характер антропологии Августина вследствие утраты человеком образа Божия из-за грехопадения и невозможности спасения без Божьей благодати³⁴. Нам подобное утверждение кажется достаточно спорным, в связи с тем что сам Августин, вслед за другими христианскими мыслителями, был настроен оптимистически в отношении человека, поскольку сам Бог

³³ См. там же. Р. 156.

^{*} «Поэтому мы нисколько не находим себя вынужденным ни отвергать свободу воли, допустив предведение Божие, ни отрицать (что нечестиво) в Боге предведение будущего, допустив свободу воли. Подобным же образом не напрасны законы, и порицания, и увещания, и похвалы, и укоризны: Он знал наперед, что и они должны быть... Ибо человек не потому грешит, что Бог знал наперед, что он согрешит; напротив, потому-то и не подлежит сомнению, что грешит именно он, когда грешит, что Тот, чье предведение обманываться не может, знал наперед, что не судьба, не фортуна, а именно он согрешит» (*О Граде Божьем* V, 16) — цит. по переводу Киевской Духовной академии (см.: *Августин. Творения*. Т. 3. С. 210–211).

³⁴ См.: Чуковенков Ю.А. Формирование христианского человековедения. М., 2002. С. 339.

снизошел до человеческого страдания, чтобы тем самым человека спасти. Нам кажется, что применительно к антропологии Августина правомерно утверждение как об ее пессимизме, так и об оптимизме, так как в ней содержатся предпосылки для одного и другого суждения. В зависимости от расставленных акцентов можно с успехом обосновать оба эти суждения касательно антропологии Августина.

Поскольку целью данной работы было выявление имплицитной философской антропологии Августина, то в конце статьи имеет смысл подвести некоторые итоги. Отправной точкой для исследования человека послужила у Августина проблема свободы воли человека, ее соотношение с божественным предопределением, благодатью. Признавая наличие свободы воли (в качестве свободы решения), Августин всё же признает, что в деле совершенствования человека определяющую роль играет божественная благодать, т.е. некая энергия, которую дает Бог человеку для исправления своей природы. Основанием для подобного утверждения послужило наблюдение Августина, что, несмотря на признание человеком необходимости нравственного и интеллектуального совершенства, человек зачастую совершает аморальные и низменные поступки. Соответственно, дар постоянства может даваться только свыше, поскольку сам человек склонен идти на поводу у своих страстей.

Используя христианскую проблематику грехопадения как врожденной нравственной испорченности человека, Августин сочетает ее со своими размышлениями на тему свободы человека и делает вывод, что человек метафизически несвободен, его бытие зависит от источника жизни — Бога. Человек признается несовершенным, испорченным существом, отчужденным от источника счастья и совершенства. Но он не всегда находился в таком состоянии и может снова обрести утраченное и достичь счастья. Зависит это от того, как человек выстроит свои отношения с Богом. Процесс восстановления человека становится тождественным воссозданию утраченных отношений с Богом. Это подразумевает уже упомянутое повторное избрание человеком Бога и, как следствие, восстановление связи. Соответственно, человек как существо, испорченное грехом, неполноценное в метафизическом плане, имеет экзистенциальную нужду в религии как связи с Богом, источником бессмертия и совершенства. Без религии, в плане обретения связи с Богом, человек никак не может разрушить отчуждение от источника жизни (Бога), обрести совершенство и счастье.

Таким образом, религия, как повторное избрание и восстановление связи с Богом, необходима человеку для обретения счастья и совершенства. Всё вышесказанное свидетельствует в пользу того, что философско-религиозная антропология Августина является отправной точкой для построения философии религии Августина.



**Учение о человеке
в западной религиозной
мысли**

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКЕ

Здесь и далее термин «схоластика» употребляется для обозначения системы спекулятивной теологии, основанной на использовании так называемого схоластического метода, который в свою очередь обладает следующими важнейшими характеристиками: 1) более или менее четкое разделение сфер веры и разума; 2) активное привлечение философии для решения специфически теологических проблем (принцип «философия — служанка теологии»); 3) философия, привлекаемая в рамках схоластического метода; это преимущественно аристотелизм и платонизм (нередко рассматриваемые как составные элементы *philosophia perennis* — «вечной философии»).

Схоластика как особое явление в христианской теологии начала складываться еще в VI в. [отправной точкой здесь можно считать творчество Северина Боэция (ок. 480–524/526)], приблизительно тогда же появился и термин «схоласт» (*scholasticus*), который изначально употреблялся для обозначения главы школы (как правило, монастырской или кафедральной). Однако окончательно схоластика сформировалась только в конце XI – начале XII в. Главную роль в этом сыграли следующие факторы: развитие старых и возникновение значительного числа новых учебных центров; начало процесса систематизации теологии (обусловленного в том числе необходимостью унификации учебной литературы); складывание технических приемов схоластического метода (постановка вопроса, его история, приведение аргументов за и против и т.д.).

В XIII в., в период так называемой высокой схоластики, схоластическая теология достигла наивысшей точки своего развития. Этому способствовало возникновение университетов — крупных образовательных центров, в которых были разработаны особая система преподавания и специфическая теологическая и философская терминология, — и переоткрытие античной философии и науки: введение в научный оборот ранее неизвестных христианской Европе сочинений Аристотеля, некоторых других греко-римских авторов, а также работ арабских и иудейских мыслителей, активно использовавших наследие античной философской традиции. Наиболее выдающимся представителям высокой схоластики, таким как Бонавентура (1221–1274) и Фома Аквинский (ок. 1225–1274), удалось инкорпорировать значительное число

(если не большинство) идей античного аристотелизма и платонизма в христианскую теологию и создать оригинальные философско-теологические системы, которые, являясь теологическими по существу (т.е. в их рамках решались специфически теологические задачи), были рациональными настолько, насколько это возможно.

Впрочем, уже в XIV в. схоластическая теология оказалась перед лицом серьезного кризиса. Он был обусловлен главным образом жесткой критикой, которой подвергли традиционную (античную) метафизику Уильям Оккам (ок. 1285–1349) и его последователи. Вследствие этой критики возникло и укрепилось представление о том, что использование рациональной аргументации при решении теологических проблем не приводит к положительным результатам, а зачастую оно вообще невозможно, вследствие чего христианская теология стала приобретать всё более иррациональный и фидеистический характер. Это, в свою очередь, предоставило определенную автономию философии, которая не должна была больше играть роль исключительно служанки теологии. Со своей стороны автономизация философского и научного знания в конечном счете привела к возникновению и быстрому развитию эмпирической науки, стремительно вытеснившей из европейского интеллектуального пространства античную натурфилософию и метафизику, которые являлись рациональным элементом средневековой схоластики. Таким образом, уже к XVI в. схоластический образ мышления оказался на периферии интеллектуальной жизни, хотя схоластическая теология как таковая сохраняла определенное влияние в католических кругах вплоть до середины XX в.

Человек как творение Бога

Хотя у схоластов не было единого мнения о природе человека, никто из них не ставил под вопрос библейское учение о том, что человек был сотворен Богом. Следует отметить, однако, что в этом учении обнаруживалась определенная двусмысленность: с одной стороны, человек был сотворен «по образу и подобию Божию» (Быт. 1: 26), с другой стороны, как и всякое другое творение, он находился в зависимости от Бога и был несовершенен по сравнению с Творцом (более того, после грехопадения и утраты человеком изначальной благодати это несовершенство стало непреодолимым, по крайней мере силами самого человека). Этот принципиальный дуализм оказался неустранимым для схоластики: человек одновременно велик и ничтожен. Как образ Божий, он наделен способностями (разум, воля), которые уподобляют его Богу и делают венцом творения — существом, равным ангелам (или даже превосходящим их), способным достичь высшего счастья, заключающегося в лицезрении Бога. С другой стороны, человек подвержен телесным слабостям и недугам, а его познавательные способности и воля повреждены первородным грехом настолько, что без помощи со стороны Бога он не может достичь богопознания и, соответственно, спасения.

В Средние века (в отличие от современности) христианские теологи предпочитали делать акцент именно на второй составляющей указанного дуализма, т.е. на ничтожности человека и его зависимости от Бога. Своего рода эталоном здесь может быть следующее высказывание Аврелия Августина (354–430), демонстрирующее онтологическую зависимость всего творения от Бога: «Итак, Господи, Ты создал

их [тварные вещи]; Ты прекрасен, — и они прекрасны; Ты благ, — и они благи; Ты Сущий, — и они существуют. Они не так прекрасны, не так добры и не так существуют, как Ты, их Творец. По сравнению с Тобой они не прекрасны, не добры и их не существует. Мы знаем это и благодарим за это Тебя; наше знание, по сравнению с Твоим знанием, невежество»¹.

Средневековые схоласты полностью разделяли приведенное выше утверждение Августина, а потому в их представлении человека характеризовали прежде всего несамодостаточность и принципиальная зависимость от Бога. Во-первых, человек зависит от Бога в самом своем существовании, так как человеческая душа творится непосредственно Богом, а затем, как и всё существующее, сохраняется Им в бытии. Во-вторых, человек зависит от Бога в интеллектуальном познании, либо полностью (согласно теории божественной иллюминации, человек познает истину только благодаря особому просвещению божественным светом), либо частично (настолько, насколько речь идет о богооткровенных истинах христианства). В-третьих, что наиболее важно, человек зависит от Бога в том, что касается достижения высшей цели человеческого существования (а именно в том, что касается спасения души и загробного блаженства): поскольку воля человека повреждена первородным грехом даже больше, чем все остальные способности, то практически любые действия человека, если только он не получает от Бога особой помощи в виде благодати, являются греховными. Впрочем, нельзя сказать, что данная концепция, предполагающая практически полную зависимость человека от Бога, является оригинальным изобретением схоластов или даже Августина; предпосылки для нее обнаруживаются уже в Библии: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15: 5).

Отношение души к телу

Все схоласты были согласны с тем, что человек представляет собой существо, образованное из души и тела. При этом душа рассматривалась как главное и лучшее в человеке, носитель разума и свободной воли (отсюда и характерное для схоластики и вообще для христианской теологии представление о том, что человек является «образом и подобием Божиим» именно сообразно душе, а не телу). Что же касается природы души и ее отношения к телу, то в этом вопросе мнения схоластов расходились, зачастую радикальным образом.

В схоластической традиции, восходящей к Августину (а в конечном счете — к античному платонизму), душа трактовалась как особая духовная субстанция, существующая независимо от тела, но оживляющая его и управляющая (пользующаяся) им. Так, Гильом из Сен-Тьерри (ок. 1085–1148) писал: «Душа, как говорят мирские философы, есть простая субстанция, естественный вид, она удалена от материи своего тела, использует члены [тела] как инструменты и обладает жизненной силой. Согласно же нам, т.е. церковным учителям, душа есть духовная и особая субстанция, сотворенная Богом, оживляющая [тело], разумная, бессмертная, но могущая обращаться как к добру, так и ко злу»². С этим высказыванием схожа формулировка Ал-

¹ Confess. XI, 4.

² De nat. corp. et an. II; PL 180, 707 D.

хера Клервоского (XII в.): «Душа есть субстанция, наделенная рассудком и разумом, созданная духовной Богом, не от природы Бога, но скорее творение, созданное из ничто, могущее обращаться как к добру, так и ко злу»³. Также и для Абеяра (1079–1142) душа есть «некая духовная и простая сущность»⁴. Таким образом, основные характеристики души — ее независимое (от тела) существование, простота (и соответственно, неделимость и несоставность), а также духовность (нематериальность). Крайней позицией в рамках данного платонико-августинианского подхода является утверждение о том, что человек — это, собственно, и есть душа. И хотя подобное мнение встречалось очень редко, в качестве примера можно привести слова Гуго Сен-Викторского (ок. 1094–1141) о том, что «душа есть наиболее могущественная часть человека, или, вернее, сам человек»⁵.

Напротив, тем схоластам, которые испытали влияние аристотелевского гилеморфизма, человеческая душа представлялась не самостоятельной субстанцией, но формой, или «первым актом» (*actus primus*) тела, образующей вместе с ним «составное» (*compositum*), т.е. собственно человека. Так, по словам Фомы Аквинского, «душа есть первый акт физического тела, наделенного органами и потенциально обладающего жизнью»⁶. Соответственно, она есть «первоначало жизни во всем живом»⁷. Что же касается самой жизни, то под ней понималась способность осуществлять «жизненные действия», такие как питание, размножение, самостоятельное движение и т.д. При таком подходе принципиальное отличие души человека от душ животных и растений заключалось только в том, что душа человека могла осуществлять такое «жизненное действие», как мышление. Впрочем, схоласты-аристотелики, так же как и платоники, приписывали человеческой душе свободу воли, простоту и нематериальность.

По мере распространения аристотелизма в европейских университетах (XIII в.) учение о душе как форме тела начало преобладать над учением о душе как самостоятельной субстанции, пользующейся телом. Однако разные школы по-разному интерпретировали гилеморфизм Аристотеля. Так, Бонавентура и его последователи (так называемая августинианская школа) разрабатывали восходящее к иудейскому мыслителю Соломону ибн Гебирию (ок. 1021 – ок. 1058) учение о множественности субстанциальных форм, согласно которому тело человека оформляется несколькими субстанциальными формами (формой телесности, растительной душой, чувственной душой и т.д.). При этом некоторые августинианцы, такие как Генрих Гентский (1217–1293) и Дунс Скот (ок. 1266–1308), полагали, что человеческое существо обладает только двумя субстанциальными формами — формой телесности и разумной душой. Напротив, Фома Аквинский и его последователи (представители так называемого католического аристотелизма) настаивали на единственности субстанциальной формы, которой, в случае человека, является разумная душа.

Дискуссия о числе субстанциальных форм была связана с тем, что, согласно учению Аристотеля о форме и материи, индивидуальная вещь сохраняется как

³ De spir. et anima. I, 8; PL 40, 784.

⁴ Introd. ad theol. III, 6; PL 178, 1106 D.

⁵ De sacr. I, VI, 2; PL. 176, 264 C.

⁶ Contra gent. II, 61.

⁷ S. th. I. Q. 75. A. 1, in corp.

таковая только постольку, поскольку обладает субстанциальной формой; соответственно, при устранении формы данная вещь должна немедленно разрушиться. Однако возникал вопрос: если субстанциальная форма человека только одна (как утверждал Фома Аквинский и как, по всей видимости, считал сам Аристотель), то каким образом после смерти человека и (предполагаемого) отделения души мертвое тело, по крайней мере какое-то время, продолжает сохранять все внешние признаки, которым оно обладало до отделения души? Кроме того, позиция Фомы Аквинского порождала сугубо теологические проблемы, например, получалось так, что тело Христа после воскресения уже не могло быть тождественным тому телу, которым Он обладал до смерти на кресте. В связи с этим многим схоластам позиция Фомы Аквинского казалась ложной (если не еретической). Так, Петр Оливи (1248–1298) считал ее «чудовищным заблуждением»⁸, а Роберт Килвордби (1215–1279), занимавший должность архиепископа Кентерберийского, официально осудил ее как вредную для ортодоксии.

С другой стороны, сторонники теории множественности субстанциальных форм не могли объяснить психофизическое единство человека. Если человек состоит из тела и нескольких субстанциальных форм (например, из формы телесности и разумной души), то как объяснить взаимодействие этих форм друг с другом и с телом? Кроме того, субстанциальной формой любой вещи является только та, которая дает ей безусловное бытие, такое, благодаря которому вещь возникает как индивид такого-то вида. Но если у человека имеется некая иная, помимо разумной души, субстанциальная форма, то тогда душа не сообщает человеку безусловное бытие и человек возникает как собственно человек благодаря не разумной душе, но чему-то другому; однако подобное утверждение было однозначно неприемлемо для схоластической традиции. Кроме того, Фома Аквинский и его сторонники пытались защитить учение о единственности субстанциальной формы, указывая на то, что проблема сохранности тела и его характеристик в течение, по крайней мере, некоторого времени после отделения души является псевдопроблемой. По мнению Фомы, тело, покинутое душой, не является ни человеком, ни живым существом; собственно, его последующий распад на элементы и является следствием устранения субстанциальной формы.

Данная дискуссия длилась с разной степенью интенсивности вплоть до 30-х годов XIV в., когда Уильям Оккам поставил под вопрос само положение о том, что разумная душа является формой тела человека. Во-первых, по мнению Оккама, человек может мыслить при помощи души, которая не является формой тела (Оккам ссылается на библейскую историю об ангеле Товии (Тов. 5: 5–12), «благодаря которому, словно двигателю, существо, составленное из принятого [ангелом] тела и [самого] ангела, могло есть и пить, и ходить, разуметь и выносить суждения»⁹). Во-вторых, считал Оккам, «если понимать под разумной душой нематериальную и нетленную форму, которая вся во всем теле и вся в любой его части, невозможно с очевидностью знать посредством рассудка либо посредством опыта ни то, что в нас есть такая форма, ни

⁸ II Sent. Q. 71.

⁹ Quodl. I. Q. 10.

то, что разумение, свойственное такой субстанции, есть в нас, ни то, что такая душа есть форма тела. Всё, что думал об этом Философ [Аристотель], меня не заботит ныне, ибо, как кажется, он повсюду говорит об этом с сомнением. И эти три вещи мы принимаем только на веру»¹⁰.

Учение о познании

В том, что касается познавательной деятельности человека, базовым принципом схоластической теологии было проведение различия между чувственным познанием (т.е. познанием единичных материальных объектов) и интеллектуальным (т.е. познанием общего и нематериального), а также, соответственно, между чувственными и интеллектуальными познавательными способностями. Считалось, что и те и другие способности принадлежат душе, но для чувственного познания душа использует органы тела, а интеллектуальная активность осуществляется самой душой, без участия телесного органа (органов). При этом чувственное познание традиционно рассматривалось как общее для людей и животных, а интеллектуальное — как специфически человеческое (поскольку сообразно известному определению «человек есть разумное смертное животное», где «разумность» является предельным видовым отличием, а «животное» — родом). Так, например, одно из наиболее ранних схоластических описаний познавательных способностей человека, принадлежащее Гильому Коншскому (1090 – после 1154), выглядит следующим образом: «У нашей души есть четыре способности: чувство, воображение, рассудок, интеллигенция. Чувство есть некая способности души, посредством которой мы воспринимаем наличествующие тела; воображение есть сила души, посредством которой мы воспринимаем отсутствующие тела... Чувством и воображением мы не отличаемся от прочих животных, а отличаемся мы от них рассудком и интеллигенцией»¹¹.

В период ранней схоластики к способностям души, ответственным за чувственное познание, относили преимущественно известные пять видов внешних ощущений (зрение, слух, осязание, обоняние, вкус), иногда (как в вышеприведенной цитате) к ним добавляли воображение как своего рода чувственную память, сохраняющую полученные ранее чувственные восприятия. В эпоху высокой схоластики благодаря знакомству с работами Аристотеля и арабских мыслителей эта картина подверглась серьезной коррекции: к пяти видам внешних ощущений были добавлены пять внутренних чувств: 1) общее чувство (объединяющее чувственные восприятия, полученные от внешних чувств); 2) воображение (сохраняющее чувственные образы, сформированные общим чувством); 3) имагинативная способность (иногда она рассматривалась просто как функция воображения, соединяющая и разделяющая сохраняемые в воображении чувственные образы); 4) эстимативная способность (нечто вроде инстинкта; благодаря этой способности птицы, например, собирают солому для постройки гнезд); 5) память (отличается от воображения тем, что воображение рассматривает образы как таковые безотносительно времени, а память — в темпоральном аспекте, т.е. как воспринятые и познанные в определенном прошлом).

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Comp. philosoph. I.

Само чувственное познание трактовалось схоластами как преимущественно пассивный процесс восприятия человеком воздействий внешних единичных материальных объектов. Однако здесь имелись определенные нюансы. Авторы, старавшиеся точно следовать Аристотелю, такие как Фома Аквинский, толковали чувственное восприятие как запечатление в органе чувства чувственно воспринимаемой формы объекта^{*} и как, соответственно, полностью пассивный акт, имеющий при этом чисто материальный характер. С другой стороны, авторы, принимавшее (полностью или частично) теорию чувственного восприятия Августина^{**}, допускали определенную, хотя и опосредованную, активность души при чувственном познании. В этом случае чувственное восприятие толковалось как восприятие *самой нематериальной душой* тех телесных изменений, которые были вызваны предварительным запечатлением в органе чувства чувственно воспринимаемой формы объекта (соответственно, чувственное познание оказывалось не столько материальным, сколько духовным актом, причем отчасти обусловленным самой человеческой душой).

Куда более серьезно, чем в вопросах, касавшихся чувственного познания, схоласты расходились в вопросах, связанных с интеллектуальными познавательными способностями человека и интеллектуальным познанием как таковым. При этом разнообразие позиций, как правило, обуславливалось различными подходами к проблеме происхождения и порядка человеческого познания. Данные подходы, несмотря на всё их многообразие, могут, в общем и целом, быть охвачены двумя основными теориями: теорией абстрагирования, восходящей к Аристотелю, и августианианской (неоплатонической по характеру) теорией божественной иллюминации.

Что касается схоластической теории абстрагирования, то она основывалась на аристотелевском сенсуализме, сообразно которому интеллектуальное познание начинается с чувственного познания, а до чувственного восприятия разум являет собой *tabula rasa* («дощечку для письма, на которой ничего не написано»). Кроме того, важным (хотя и не необходимым) элементом этой теории является гилеморфизм, предполагающий, что человек обладает психофизическим единством как «составная вещь», образованная душой (формой) и телом (материей). Данная трактовка человеческой природы позволяет легко объяснить взаимодействие между чувственными и интеллектуальными познавательными способностями — в связи с наличием

* Согласно характерному для высокой схоластики представлению, материальные объекты распространяют в окружающей среде свои чувственно воспринимаемые образы, или формы (*species sensibiles*), которые так или иначе воздействуют на человека, обуславливая чувственное познание (при этом важно, что данные формы являются не тем, что познается, но средством познания материального объекта). Впрочем, некоторые из схоластов, например Петр Оливи и Уильям Оккам, отрицали наличие указанных форм и рассматривали чувственное познание как непосредственное восприятие человеком самих материальных объектов.

** Августин считал, что душа сама создает в себе некие духовные образы, именуемые «ощущениями», однако не произвольно, а в соответствии с тем, что она, будучи жизнью тела, «наблюдает» все изменения, которые происходят в телесных органах. Так, в «Буквальном толковании на Книгу Бытия» он пишет: «Телесного не может быть без духовного, ибо в тот самый момент, когда тело ощущается при помощи телесного чувства, в душе получается нечто такое, что представляет собою не само тело, а его подобие; а не будь этого, не существовало бы и самого чувства, при помощи которого ощущаются вне находящиеся предметы. Ибо ощущает не тело, а душа при посредстве тела, которым она пользуется, как вестником, для образования в себе того, что сообщается ей извне» (XII, 24, 51).

сущностной связи между душой и телом, которые не являются самостоятельными субстанциями.

Итак, чувство познает единичные материальные объекты постольку, поскольку воспринимает от них вышеупомянутые чувственно воспринимаемые формы, являющиеся средством познания этих объектов. Затем человеческий разум посредством абстрагирования отвлекает от данных форм их умопостигаемое содержание (т.е. отвлекает общее от частного), на основании которого формирует в себе общие понятия, посредством которых, собственно, и мыслит. Отсюда следует принципиальная зависимость разума в мышлении от чувственных познавательных способностей, и это касается не только получения нового знания, но и любой интеллектуальной деятельности вообще. Так, согласно Фоме Аквинскому, «наш разум в земной жизни, пока он соединен с телом, которое является субъектом претерпеваний, может мыслить нечто актуально только обращаясь к чувственным образам... поэтому очевидно, что для того, чтобы разум мыслил актуально (причем не только обретая новое знание, но и используя уже обретенное), он нуждается в актуальном действии воображения и прочих [чувственных] способностей»¹². Таким образом, очевидно, что при нарушениях в деятельности чувств человек либо испытывает определенные затруднения в мышлении, либо его мышление нарушается вовсе (например, при серьезных повреждениях мозга).

Из сказанного следует, что в рамках данной теории человеческий разум должен обладать по меньшей мере двумя способностями: активной, которая отвлекает общее от частного, и пассивной, которая его воспринимает. В аристотелевской традиции первая способность именовалась действующим разумом, а вторая — возможностным. Латинские аристотелики, такие как Фома Аквинский, рассматривали их как две интеллектуальные способности единой человеческой души.

Что касается теории божественной иллюминации, то она в значительной степени была связана с уже упоминавшимся выше августинианским учением о том, что человек есть «душа, пользующаяся телом», и, соответственно, о том, что душа и тело суть две различные субстанции. Данное учение включало также представление, согласно которому душа является сущим более высокого уровня (более «благородным» сущим) и в качестве такового может воздействовать на тело (оживляя его и «пользуясь» им), а тело, напротив, не может воздействовать на душу (по крайней мере, непосредственно). Поэтому в рамках августинианской гносеологии трактовка интеллектуального познания как берущего начало в познании чувственном оказывалась проблематичной, если вообще возможной. Возникал своего рода гносеологический дуализм, в рамках которого предполагалось, что ум человека обладает своими собственными — сверхчувственными — объектами, которые познаются им независимо и вне порядка чувственного познания. Пытаясь объяснить, как возможно такое не зависящее от чувства интеллектуальное познание, Августин предложил свою интерпретацию известной (неоплатонической по происхождению) теории божественного просвещения (иллюминации), сообразно которой человек познает умопостигаемые истины и объекты благодаря просвещению божественным светом, через «внутреннее

¹² S. th. I. Q. 84. A. 7, in corp.

откровение Божие»: «Когда же речь идет об умопостигаемых предметах, созерцаемых рассудком и разумом, то хотя мы говорим о том, что созерцаем их как присущих во внутреннем свете истины — свете, коим просвещается и услаждается так называемый внутренний человек, — однако и в этом случае слушающий нас, если он и сам видит эти предметы сокровенным, внутренним оком, познает, о чем я говорю, посредством собственного созерцания, а не посредством моих слов. Таким образом, и его, созерцающего истину, я не учу, когда говорю истину; ибо он учится не от моих слов, а самими вещами, ясными для него по внутреннему откровению Божию»¹³.

Механизм этой иллюминации Августин в полной мере не прояснил, что обусловило появление множества различных интерпретаций его теории в эпоху схоластики. Как правило, схоласты признавали, что человек может познавать определенные рациональные истины своими силами — благодаря свету разума, которым Бог наделил его, создав по образу и подобию своему (этот свет разума нередко интерпретировался также как «свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» из Евангелия от Иоанна). И в этом смысле божественная иллюминация (как «общее просвещение», являющееся предварительным условием любого интеллектуального познания) признавалась даже сторонниками теории абстрагирования, такими как Фома Аквинский. Однако некоторые схоласты считали, что достоверное интеллектуальное познание невозможно без «особого просвещения», т.е. без того, чтобы Бог особым образом просвещал ум человека при каждом акте интеллектуального познания. Так, например, Исаак из Стеллы (ок. 1100 – ок. 1169) писал, что «хотя способности и как бы инструменты познания и любви человек получает по природе, тем не менее знанием истины и [правильным] порядком любви он обладает только по благодати»¹⁴. Кроме того, некоторые авторы полагали, что при познании «вещей естественных» человеку достаточно его природных способностей, но для познания «вещей божественных» (т.е. всего того, что относится к невидимому сверхчувственному миру) ему требуются особые божественные иллюминации, просвещающие высшую способность души, обычно именовавшуюся «интеллигенцией»^{*}.

После того как схоластам стала известна аристотелевская дистинкция между действующим и возможным разумом, некоторые мыслители стали отождествлять действующий разум с Богом, толкуя, таким образом, Аристотеля во вполне августинианском ключе. Это было возможно еще и потому, что Аристотель в одном — весьма туманном — своем пассаже высказался в том духе, что «только лишь разум приходит извне, и только он является божественным»¹⁵. Сторонниками такого прочтения Аристотеля были, например, Генрих Гентский и Роджер Бэкон (ок. 1214 – ок. 1292), который писал: «Человеческая душа по природе приспособлена

¹³ De magistro. XII, 40.

¹⁴ Epist. de an.; PL 194, 1887.

^{*} Иногда эта высшая способность именовалась также разумом (*intellectus*), который противопоставлялся рассудку (*ratio*). У сторонников теории абстрагирования эта дистинкция сохранялась, хотя смысл ее менялся: разум и рассудок рассматривались ими не как различные способности, но скорее как два состояния единого разума. Так, *intellectus* понимался как простое интеллектуальное созерцание познанного, а *ratio* — как (силлогистический) процесс движения от одного познанного к другому.

¹⁵ De gener. anim. II, 3; 736b 27–28.

к тому, чтобы получать просвещение от действующего; и существует некое действующее, которое просвещает ее неким духовным светом, как свет Солнца просвещает зрение... и действующим в наших душах разумом является в первую очередь Бог, а во вторую — ангелы»¹⁶.

Еще дальше пошли латинские последователи Аверроэса, отождествившие (правда, не с Богом, а с душой сферы Луны) не только действующий, но и возможностный разум. Возникшая в итоге концепция, известная как монопсихизм, заключалась в том, что всё человечество обладает единой разумной душой, которая мыслит, получая чувственно воспринимаемые формы от различных индивидов вида «человек». Парадоксальным образом латинские аверроисты, стремившиеся к очищению учения Аристотеля от чужеродных элементов, в данном аспекте приняли и довели до крайности чисто платоническую идею об отделенности по существу разумной души от тела.

Впрочем, имели место попытки совместить теорию абстрагирования и теорию божественной иллюминации. Наиболее известной из них была концепция Бонавентуры, который, несмотря на свою убежденность в том, что «света тварного разума недостаточно для достоверного постижения любой вещи без света вечного Слова»¹⁷, тем не менее писал: «Хотя душа, согласно Августину, соединена с вечными законами, постольку поскольку некоторым образом достигает этого света высшим взором действующего разума и высшей частью рассудка, тем не менее не подлежит сомнению, что, согласно Философу [Аристотелю], познание рождается в нас от чувства, памяти и опыта, благодаря которым в нас формируется общее, являющееся началом искусства и науки»¹⁸.

Спор между сторонниками теории божественной иллюминации и теории абстрагирования завершился, в конце концов, победой последних. Решающей здесь стала, судя по всему, критика, которой подверг концепцию божественного просвещения Дунс Скот. По его мнению, для интеллектуального познания всего того, что в принципе может быть познано человеком, вполне достаточно средств человеческого разума, а о божественном просвещении можно говорить разве что в переносном смысле — сообразно тому, что Бог создал мир упорядоченным, рационально организованным и, соответственно, познаваемым для человека.

Впрочем, уже в XIV в. критике подверглась и теория абстрагирования. Так, Оккам объявил излишней саму концепцию чувственно воспринимаемых форм (*species sensibiles*) и, соответственно, абстрагируемых от них умопостигаемых форм (*species intelligibiles*), репрезентирующих общие природы вещей, поскольку в его номиналистической философии для общего в принципе не осталось места. С другой стороны, Николай из Отрекура (ок. 1300 – после 1350) усомнился в достоверности человеческого познания как такового. С его точки зрения, человек не может быть уверен в существовании чувственно воспринимаемых объектов и даже в существовании своего собственного разума.

¹⁶ Opus Tert. XXIII.

¹⁷ Christus unum omn. magist. 10.

¹⁸ Ibid. 18.

Воля, страсти души и свободное решение

Вопрос о воле и ее свободе традиционно связывался в схоластике с темами нравственности и обретения счастья как предельной цели человеческой жизни. В этом отношении схоластическая (и вообще христианская) мысль радикально отличалась от предшествующей античной традиции, достижения которой она в иных случаях активно использовала. Если представители античной классической философии, такие как Платон и Аристотель, исходили из того, что для осуществления нравственных действий и достижения благой жизни человеку достаточно просто знать, что является добром, а что — злом, то христианские авторы, напротив, постоянно подчеркивали, что одного знания недостаточно и что человек, помимо знания, должен обладать еще и правильно ориентированной волей.

Для западной христианской мысли открытие понятия человеческой воли произошло благодаря творчеству Аврелия Августина, который неоднократно подчеркивал значение волевой способности души как для совершения морально благих действий, так и (что наиболее важно для христианства) для обращения человека к Богу и обретения тем самым возможности достигнуть высшего блага: «И не нужно тут ни кораблей, ни колесниц четверкой, ни ходьбы: расстояния не больше, чем от дома до места, где мы сидели. Стоит лишь захотеть идти, и ты уже не только идешь, ты уже у цели, но захотеть надо сильно, от всего сердца, а не метаться взад-вперед со своей полубольной волей, в которой одно желание борется с другим и то одно берет верх, то другое»¹⁹.

Ранняя схоластика, развивая основные идеи Августина, рассматривала волю как одну из важнейших (наряду с разумом) способностей человеческой души и, обычно, как единственную «желающую» ее способность*. Впрочем, часто воля рассматривалась как главная способность души, господствующая над другими. Так, по словам Ансельма Кентерберийского (1033–1109), «воля есть двигатель во всем царстве души, и всё повинует ей»²⁰; кроме того, воля движет человека даже вопреки суждению других способностей, «и движет их по своему повелению».

Особое место в схоластических дискуссиях о воле занимал вопрос о свободном решении (*liberum arbitrium*), или, проще говоря, о свободе воли. Свободное решение рассматривалось как «свободная возможность и склонность разумной воли»²¹ или как

¹⁹ Confess. VIII, 19.

* В отличие от поздней схоластики, связавшей чувственные желания с животной частью человеческой души, в эпоху ранней схоластики все телесные вожделения, как правило, приписывалось телу и считались противостоящими духовным, т.е. относящимся к душе, устремлениям человека. Основанием для такого подхода являлись в том числе известные слова апостола: «Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся» (Гал. 5: 17). Так, например, Гильом Коншский писал: «Все те действия, которые являются общими для человека и неразумных животных... должны атрибутироваться не душе, но телу; а те действия, которые обнаруживаются в человеке, но не принадлежат никакому телу, атрибутируются душе: и так различие и мышление относятся к душе, а чувствование и тому подобное — телу» (см.: De phil. mundi. IV. 30; PL. 172, 0097 D). Впрочем, имелись и иные точки зрения. Так, согласно Гуго Сен-Викторскому, «в человеке имеются три движения: движение ума, движение тела и движение чувственности. Движение ума пребывает в воле, движение тела — в действии, а движение чувственности, среднее между ними, — в [чувственном] удовольствии» (De sacr. VI, 4; 176, 0256 C).

²⁰ De conc. Virg. 5.

²¹ Lombardus P. Sent. II, 5; PL 192, 661.

«способность воли и разума, посредством которой при помощи благодати избирается благо, а в отсутствие благодати избирается зло»²². Иначе говоря, «свободное решение заключено в двух [способностях души]: в воле и разуме. “Свободным” решение называется постольку, поскольку относится к воле, ведь воля свободна и ее нельзя принудить... “Решение” же относится к разуму, ведь разум распознает то, чего затем желает воля. Воля — госпожа, а разум — слуга, показывающий ей верный путь»²³.

При этом свободное решение не рассматривалось как просто возможность выбирать между благом и злом. Согласно классической формулировке Ансельма Кентерберийского, «свобода решения есть способность сохранять правильность воли ради самой правильности»²⁴. Гонорий Августодунский (ок. 1070 – после 1139) пояснял эту мысль так: «...свобода решения заключается в способности сохранять праведность ради праведности. В самом деле, несвободен тот, кто избегает зла под угрозой наказания или в надежде на награду... Но свободным считается только тот, кто совершает благо ради наслаждения самой праведностью... поэтому свободны только праведники, а грешники называются рабами, ибо тот, кто совершает грех, является рабом греха... и хотя он обладает свободным решением, он обращает свою свободу в рабство»²⁵.

Однако, как уже было отмечено выше, одного только желания человека для сохранения этой «правильности» воли недостаточно. Согласно учению Августина, оказавшему в данном вопросе определяющее влияние на схоластическую теологию, после греха Адама человеческая природа оказалась настолько повреждена грехом, что греховным (или, по крайней мере, не-благим) оказывается любое самостоятельное действие человека: «Без благодати люди не могут делать добро, будь то в мышлении, в волении и любви или в действии»²⁶. Таким образом, для «воления» блага, совершения благих действий и, тем более, для обретения спасения, природа человека должна быть избавлена от греха. Именно для этого Бог дарует человеку благодать. Благодать является даром, который Бог дает человеку вне зависимости от его заслуг (ибо их без благодати быть не может); кроме того, благодать дается не за веру (поскольку и сама вера, производящая заслугу, даруется человеку вместе с благодатью); наконец, благодать даруется человеку вне зависимости от его желания (ибо только благодать обеспечивает само благое желание). Получив благодать, человек может сохранять ее в течение всей земной жизни, должным образом используя свою волю, укрепленную благодатью, но может и утратить, в случае если — по собственной воле — совершит смертный грех. Следует отметить, что этот подход к учению о благодати и свободном решении сохранялся (по крайней мере, как разделяемый большинством) и в эпоху высокой схоластики. Так, согласно Фоме Аквинскому, «в состоянии поврежденности природы человек нуждается в божественной помощи для того, чтобы она подвигала его к действию благим образом»²⁷. А по словам

²² *Pictavensis P. Sent.* II, 22; PL 211, 1031 C.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *De lib. arb.* 3.

²⁵ *Ibidem*; PL 172, 1224 C.

²⁶ *Augustinus. De corr. et gratia.* 2; PL 44, 917.

²⁷ *S. Th. I–II. Q.* 109. A. 2, in corp.

Фома Брадвардина (ок. 1290–1349), «совершенно ясно, что никакая философская или моральная добродетель не является истинной добродетелью, безусловно правильной или праведной, без совершенствующей ее любви и благодати... и любое действие человека, не обладающего истинной добродетелью любви и благодати... в некотором смысле является грехом»²⁸.

В период высокой схоластики в понимании места и роли «желающих» способностей души (воли и чувственного желания) произошли определенные изменения. Прежде всего, они были связаны с тем, что — под влиянием Аристотеля — душа всё чаще стала трактоваться как форма тела, а не как самостоятельная субстанция. Соответственно, чувственные желания стали атрибутироваться не телу, но самой душе, ее чувственной (животной) части. В общем и целом новую парадигму можно представить следующим образом. Желание как таковое есть определенная склонность вещи к тому, что является для нее благом, при этом желание может быть двух типов: чисто природное и связанное с познанием. Природные вещи, такие как растения и неодушевленные тела, стремятся к благу естественным образом, без участия познания; такое стремление к благу называется природным желанием (по сути дела, этим желанием, которое носит не сознательный, но, если так можно выразиться, естественный характер, природные вещи наделяет Бог, упорядочивая их, как и всё во Вселенной, к определенной цели). Находящиеся на более высоком уровне животные стремятся к благу потому, что обладают чувственными познавательными способностями. Они, однако, постигают не благо как таковое (в его универсальном аспекте), но только некоторые частные блага, представленные в единичных вещах; стремление к благу, которое следует за подобным познанием, называется животным желанием. Наконец, люди, обладающие разумом, стремятся к благу постольку, поскольку познают благо в его универсальном аспекте; и это обусловленное разумным познанием стремление к самому общему благу (а именно к счастью, которое, впрочем, разные люди представляют себе по-разному) называется волей.

Однако человек, постольку поскольку его душа включает животную (чувственную) составляющую, обладает, наряду с волей, также и животным желанием. Животное желание подразделяется на два основных вида: гневность и вожделение. Данные виды животного (чувственного) желания включают определенные страсти, как бы пребывающие в них. Вожделение есть вид желающей способности чувственной души, ее, так сказать, под-способность, которая соотносится с чувственно воспринимаемым объектом, подходящим (как благо) живому существу (в том числе человеку). Говоря иначе, посредством вожделения душа стремится к достижению того, что является подходящим живому существу сообразно тому, что таковое постигается чувственным познанием, а также избегает того, что чувственное познание представляет как вредное. И в связи с этим к вожделению относятся такие страсти, как любовь, ненависть, грусть, собственно чувственное вожделение и т.д. Гневность также является видом желающей способности чувственной души, но она связана с труднодостижимым (*arduum*) чувственно воспринимаемым объектом. Или, как писал Фома Аквинский, «посредством гневности душа сопротивляется враждебному, которое препятствует

²⁸ De causa Dei. L., 1618. P. 327.

подходящему и приносит вредное... таким образом, ясно, что ее объектом является труднодостижимое, ибо она направлена на борьбу с противоположным и преодолением его»²⁹. Поэтому к гневности относятся такие страсти, как надежда (на обретение чего-либо труднодостижимого или на преодоление трудностей), отчаяние (от невозможности достичь или преодолеть таковое), страх (вызванный препятствиями в достижении чего-либо), собственно гнев и т.д.

Что касается воли, то она, сообразно сказанному выше, чаще всего рассматривалась именно как разумное желание, тем более что такое толкование восходило едва ли не к самому Августину. Стремясь к благу как таковому и будучи «госпожой над своими действиями», воля «прилагает к действию» все силы души, поскольку «всякое движение имеет исток в понятии блага или цели»³⁰. Это значит, что все действия разумных существ, даже действие самого разума, направляются волей. По словам Фомы Аквинского, «в самом деле, мы мыслим, когда мы желаем мыслить, и воображаем, когда желаем этого; и то же касается всего прочего — постольку, поскольку объектом воли является цель»³¹. При этом признавалось, однако, что в определенном аспекте воля движима разумом (и потому, собственно, является разумной способностью), так как она обращает себя на определенный объект только после того, как он познается разумом в качестве блага (иначе говоря, человек не может желать неизвестного).

Впрочем, у данной трактовки воли как разумной «желающей» способности были противники. Так, например, Дунс Скот полагал, что разумность воли в вышеуказанном смысле подразумевает то, что она детерминирована разумом, а потому уже не может считаться действительно свободной и «госпожой своих действий». В связи с этим он различал в воле два стремления: стремление к полезному (*affectio commodi*) и стремление к справедливости (*affectio iustitiae*). Первое стремление — это разумное стремление, детерминированное постольку, поскольку любой человек стремится к благу и к счастью; это стремление не свободно в собственном смысле слова, а потому действия человека, определяемые этим стремлением, не могут считаться нравственными. Действительная свобода воли, равно как и моральность человеческих действий, связана со стремлением к справедливости. Соблюдая закон (как естественный, так и божественный), человек не всегда ищет для себя пользы и счастья, однако в отказе от них и в следовании справедливости как раз и состоит свобода воли и нравственность действий.

Бессмертие

Поскольку учение о бессмертии души — один из основных догматов христианства, схоласты не могли обойти его вниманием, при этом для рационального обоснования бессмертия человека они активно использовали наследие античной философии, прежде всего платонизма (так как Аристотель, которого вопрос о бессмертии души занимал крайне мало, едва ли мог помочь им в этом). Так, в период ранней схоластики практически все аргументы в пользу бессмертия души основыва-

²⁹ S. Th. I. Q. 81. A. 2, in corp.

³⁰ *Aquinas Th. De ver. Q. 14. A. 2. Ad. 6.*

³¹ *Summa contra gent. I, 72.*

лись на платоническом представлении (по сути, на третьем доказательстве бессмертия души из платоновского «Федона») о том, что душа, будучи простой субстанцией, независимой от тела, не может быть тленной уже в силу самой своей природы. Разрушимое и тленное разрушается потому, что состоит из частей, от которых же и зависит в своем бытии; соответственно, душа, будучи простой и самостоятельно существующей субстанцией, неразрушима и нетленна по природе; уничтожить душу может только Бог. Петр Ломбардский (1095–1160) писал, что «душа называется бессмертной потому, что в силу способа своего существования никак не может утратить жизни»³²; к этому он добавлял также, что «душа сотворена подобной Богу потому, что Бог создал ее бессмертной и неразрушимой»³³.

Существовали, однако, и оригинальные доказательства бессмертия души, специфически христианские по своему характеру. Таков, например, аргумент, представленный Ансельмом Кентерберийским, базирующийся на христианском представлении о всемогуществе и всеблагости Бога: поскольку душа есть разумное творение, то необходимо, чтобы она была сотворена для того, чтобы любить Бога. Итак, она сотворена либо для того, чтобы любить Бога вечно, либо для того, чтобы любить Бога только какое-то время. Однако невозможно, чтобы всеблагий и всемогущий Бог допустил, чтобы любящие Его души уходили в небытие. Следовательно, душа бессмертна.

В эпоху высокой схоластики, по мере того как аристотелевская трактовка души как формы тела постепенно вытесняла платоническое представление о душе как об отдельной субстанции, потребовался иной подход к доказательству бессмертия души. Действительно, согласно общим принципам философии Аристотеля, форма не может существовать без материи (равно как и наоборот); кроме того, человек понимается как «составное», образованное формой и материей. Таким образом, в любом случае после предполагаемого отделения души (формы) человека от тела (материи) человек должен прекратить существование: и как «составное», и как душа. Соответственно, говорить о бессмертии человека невозможно.

Фома Аквинский, едва ли не самый выдающийся представитель католического аристотелизма, пытался решить эту проблему следующим образом. Хотя душа человека, говорил он, является формой материи (*forma materiae*) и сущностно едина с телом, она не является материальной формой (*forma materialis*), т.е. такой формой, которая не может существовать вне материи. На это указывает то, что определенная активность души (мышление) не связана с материей и не имеет телесного органа в том смысле, в каком органом зрения являются глаза (при этом Фома не стал бы отрицать, что мыслительная деятельность может сопровождаться активностью в некоем физическом органе, например в мозге, но он стал бы отрицать, что мышление исчерпывается этой активностью или что оно никоим образом не может иметь места без этой активности). Кроме того, душа человека не имеет естественного происхождения, т.е. не выводится из потенции материи, как души растений и животных, — она непосредственно творится Богом в тот самый момент, когда заверша-

³² Sent. I, 8; PL 192, 543.

³³ Ibid. II. D. 16; PL 192, 684.

ется биологический процесс, приводящий к возникновению нового человеческого индивида, а потому нет ничего невозможного в том, что душа человека продолжает существовать после отделения от тела. Тем не менее Фома указывает, что единство души и тела в «этом вот» единичном человеке естественно, а их разъединение после смерти — неестественно (*praeter naturam*); данное неестественное состояние, однако, не будет длиться вечно, поскольку христианская религия возвещает воскресение мертвых и, соответственно, новое соединение душ с телами.

Заметим: уже Дунс Скот осознал те трудности, с которыми сталкивался аристотелевский гилеморфизм при доказательстве бессмертия человеческой души. По его словам, «неясно, что думал Философ [Аристотель] по этому поводу: в разных местах он говорил по-разному и имел разные принципы, из которых по мнению одних следует одно, а по мнению других — противоположное»³⁴. Рассмотрев все традиционные доказательства бессмертия души, Дунс Скот признал их неудовлетворительными: «Не всё, что утверждалось философами, было доказано ими с помощью необходимых умозаключений естественного разума; часто они имели только вероятностные доводы или общепринятые мнения предшествующих философов»³⁵. Таким образом, заключает Дунс Скот, бессмертие души недоказуемо рациональными методами, «но если есть вера... то нет никакого вопроса, поскольку Иисус Сам наидостовернейшим образом наставил в этом верующих»³⁶.

© Апполонов А.В., 2011

³⁴ Ordinatio. IV. D. 43. Q. 2. № 27.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibid. № 29.

АЛХИМИК: *ELIXIR VITAE* И ИСКУССТВО УМИРАТЬ

Алхимия относится к области тайных и темных искусств и наук, происхождение которых доподлинно неизвестно. Она получили развитие во времена поздней Античности, Средних веков, Возрождения и в период Нового времени (до середины XVIII в.). К концу XIX в. алхимия пришла в полный упадок. Просветители XVIII в. прочно связали ее с «темным Средневековьем», в котором деяния людей проходили без «света разума». Сама алхимия получила имя *Arcana Artis* («Тайна искусства») и была отнесена к искусствам потаенным. Алхимик XIII в. Альберт Великий, излагая «заповедные правила алхимии», предупреждал: «Наипервейшее правило состоит в том, что сподобленный этому искусству должен хранить молчание и ни одной живой душе не выдавать тайну искусства»¹. Алхимия понимается, с одной стороны, как не-наука, протонаука, преднаука; с другой стороны — как сверхнаука, сверххимия, как искусство, которое превосходит химию. Первое понимание основывается на взгляде на алхимические рецепты, их интерпретацию и расшифровку с точки зрения просвещения и истории химии², второе — на легендах и мифах, которые мастера и последователи алхимии оставили о себе и своем искусстве.

Алхимик осуществляет свои реакции с помощью особого реагента — философского, или тайного, камня. Сама реакция, которую можно провести с помощью этого реагента, определяется как трансмутация, превращение вещества одной природы в вещество другой природы: неблагородное в благородное, несовершенное в совершенное, например, свинец в золото; она способна одарить смертного человека бессмертием. Философский камень одновременно и *elixir vitae* (эликсир жизни), дарующий бессмертие, и *lapis* (камень), превращающий свинец в золото. Но философский камень красного цвета не только медиатор меж несовершенным и совершенным: он «улучшает и приумножает золото»³. Операция по получению камня и проведению трансмутации в трудах алхимиков получила название «Великое делание» (*Opus*

¹ Альберт Великий. Малый алхимический свод // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М., 1980. С. 352.

² См.: Джуа М. История химии. М., 1975. С. 31.

³ Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 98.

magnum), а замкнутый и запечатанный сосуд, в котором это чудо должно произойти, — «ваза Гермеса» (*vas Hermeticum*). «Ей следовало быть vitrum (склянкой. — В.В.) и круглой, насколько это только возможно, ибо она призвана изображать вселенную, в недрах которой творилась земля»⁴, — отмечал К.Г. Юнг. «Наша печь проста, прост наш огонь и проста наша материя, а сосуд подобен круглой Земле»⁵, — писал мастер алхимии XVI в. Василий Валентин. Тем самым герметический сосуд уподоблялся самой Земле, в недрах которой происходило таинство рождения философского камня. Как заметил В.Л. Рабинович, «алхимические космогонические ассоциации, рожденные из операций с веществом, формируют целое — герметический физический космос. На дне этого космоса — материал для оперирования. Это единая материя, различающаяся в предметах формой как следствием движения»⁶. Следовательно, вся система включала герметический сосуд, внутри которого находилось вещество, алхимика и космос, в который, в свою очередь, в качестве вещества для операции был заключен сам экспериментатор со своим сосудом.

Существует последовательность операций Великого делания: *nigredo–albedo–rubedo* (черное–белое–красное), — которым соответствуют три стадии и три этапа Делания. Делание в черном, или *nigredo*, — операция по получению вещества, из которого будет производиться камень. Это вещество называется первоматерией. Операция включает «смерть материи» и разложение ее до первичных элементов. Делание в белом, или *albedo*, — операция по очищению первоматерии, которая заканчивается получением камня, т.е. переходит в операцию *rubedo*. Делание в красном — операция трансмутации при помощи камня и ее повторение. В настоящей работе рассматривается только первая стадия операции *nigredo*, которую логично обозначить как искусство умирания, в то время как вторую стадию *nigredo* логично именовать искусством смерти.

Описывая стадии Великого делания, алхимики широко используют аллегории, метафоры, легенды, различные формы иносказаний. Алхимик XVI–XVII вв. Михаил Майер характеризует первую стадию *nigredo* аллегорически: «Положи [ледяную] жабу на грудь женщины, дабы та ее вскармливала, — женщина погибнет, но жаба вырастет могучей»⁷. Алхимики знали, что тепловые эффекты практически всегда сопровождаются химическими изменениями⁸, следовательно, поглощаемое тепло женщины должно совершать какие-то химические изменения в теле жабы, поскольку жаба остается холодной до тех пор, пока всё тепло женщины не перейдет к ней. Проходящая в герметическом сосуде эзотермическая химическая реакция означает реакцию, проходящую в замкнутом сосуде с поглощением тепла, которое как бы конденсируется, собирается внутри сосуда, переходит с его внешних сторон вовнутрь. Так получается сульфур (сера) философов, из которого готовят эликсир.

⁴ Юнг К.Г. Дух Меркурий. М., 1996. С. 13.

⁵ Василий Валентин. Алхимические трактаты. К., 2008. С. 105.

⁶ Рабинович В.Л. Указ. соч. С. 260–261.

⁷ Майер М. Убегающая Аталанта, или Новые Химические Эмблемы, открывающие Тайны Естества / пер. Г. Бутузова. М., 2004. С. 69.

⁸ См.: История учения о химическом процессе. Всеобщая история химии / отв. ред. Ю.И. Соловьёв. М., 1981. С. 11.

Согласно алхимии, вся Вселенная есть некий герметический сосуд (реторта), в котором медленно осуществляется трансмутация всего⁹. Основной оппозицией является оппозиция небо—земля. Планеты изливают свое влияние на землю, а она, в свою очередь, аккумулирует его. Это нисходящий процесс от неба к земле, и им занимается астрология. Алхимия изучает вторую сторону процесса — восходящий порядок от земли к небу, от неблагородных металлов к благородным. Поэтому каждой планете соответствует металл, а порядок планет является одновременно и порядком металлов. Для обозначения металлов и планет используются одни и те же идеограммы. Птолемея картина мира ставила Землю в центре этого процесса; космологическая картина мира в алхимических трактатах представлена концентрическими окружностями. Согласно последней, Земля находится в центре, далее следуют сферы стихий: примыкающая к Земле сфера воды, далее сферы воздуха и огня, затем сферы планет, над ними сфера неподвижных звезд, еще выше находится беззвездный эмпирей, над которым на троне возвышается Христос. По этим кругам алхимик поднимается, как по лестнице Иакова. Как справедливо замечает Титус Буркхардт, алхимия «признает ценность трех монотеистических религий» и «благодаря своей космологической символике соединяется со всеми подлинными религиями, не входя в конфликт с догматикой»¹⁰. Будучи герметическим сосудом, Вселенная осуществляет трансмутацию человека, забирая у него энергию и тепло, вместе с которыми во Вселенную уходит и его жизнь. Смерть — лишь этап в этом Великом делании, открывающий переход в бессмертие. Загадочный алхимик XX в. по имени Фулканелли замечает: «Это имеют в виду Мастера, предписывая убивать живое, чтобы воскресить мертвое»¹¹.

Исторически алхимия входила в так называемый свод герметических знаний, который дошел до нас в форме разнородных фрагментов, образующих герметический корпус текстов*. Понятие «герметический» происходит от имени греческого бога Гермеса, отождествляемого греками с египетским богом магии Тотом, которого они называли Гермесом Трисмегистом (греч. *Trismegistos* — «Трижды великий»). Ныне под герметизмом понимают систему философско-религиозных воззрений, содержащихся в более чем 40 греческих, арабских и латинских трактатах, восходящих к Гермесу Трисмегисту (возникновение герметизма датируют III в. до н.э.; складывание — I–IV вв.). В Средние века, в эпоху Возрождения и Новое время в отношении этих текстов были созданы аллегорические и символические комментарии в трудах художников, философов и поэтов, сделаны попытки их практического приложения в алхимии, астрологии, медицине, магии и религии. В результате возник феномен, получивший название «герметическая традиция». Герметическая традиция чаще всего возводится к религии и магии Древнего Египта, опираясь частично на легенды, частично на факты, частично на предположения.

⁹ Веллинг Г. фон. *Opus Mago-Cabbaliticum et Theosophicum* / пер. с нем. В. фон Эрцен-Глерона. К., 2005. С. 11.

¹⁰ Буркхардт Т. Алхимия // Алхимия и Нотр-Дам де Пари / сост. е. В. Головин. М., 2007. С. 47–48.

¹¹ Фулканелли. *Философские обитатели* / пер. с франц. В. Каспарова. М., 2004. С. 472.

* См.: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / сост., коммент. и пер. К. Богучко. К.; М., 1998.

В герметических текстах поздняя греческая эллинистическая мысль соединила религию древних египтян с древнееврейскими и неоплатоническими воззрениями, образовав корпус герметических текстов, которые знакомят нас «с религиозной мыслью античности, не в ее наилучшей — но именно в ее последней форме»¹². Корпус содержал трактаты на древнегреческом языке по теологии, философии (так называемый высокий герметизм) и магии, астрологии, алхимии (так называемый низкий герметизм). Это различие, предложенное Ф.Ф. Зелинским, стало следствием сложного синтеза египетских и греческих воззрений. Зелинский отмечал, что «высший герметизм как система религиозного учения остался греческим в душе и лишь внешним образом примкнул к египетскому пантеону; наоборот, низший герметизм как система магических практик остался по своему существу египетским, хотя и принял в себя и греческие, и другие иноземные начала, и особенно греческий язык»¹³. Как видно из приведенной цитаты, делению герметизма (как и герметических текстов) на высокий и низкий будет соответствовать деление на теоретические и прикладные дисциплины, или на теоретические дисциплины и прикладные искусства. Соответственно, появятся теология и теургия (здесь — практическая теология¹⁴; «теургия» — понятие, введенное Ямвлихом (ок. 242–306), определяется на основе его трудов как «искусство приводить душу в сознательное соприкосновение с различными видами духов и умение влиять на них»¹⁵), космогония и пифагорейская математика и геометрия, космология и астрология, психология и магия, физика и алхимия. Практика алхимии включала элементы теургии, поскольку Делание начиналось и сопровождалось молитвой, чтобы, как писал Альберт Великий, «сподобить скудные мои знания частице божественного Духа, дабы я оказался в силах высвободить свет, открытый во мраке, и повести тех, кто погружен во грех, по тропе истины»¹⁶. Герметические тексты, в свою очередь, легли в основу средневековых арабских и латинских рукописей по алхимии¹⁷.

Историческими авторами средневековых алхимических сочинений были арабский алхимик Артефий (?–1128)¹⁸, англичанин Хортулан (Джон Горланд) (?–1040?)¹⁹, испанец Арнольд де Вилланова (1235 или 1240–1311)²⁰, Бернард Тревизанский

¹² Менар Л. Опыт о происхождении герметических книг // Там же. С. 388.

¹³ Зелинский Ф.Ф. Гермес Трижды-Величайший // Там же. С. 334.

¹⁴ См.: Мельникова И.Ю. Неоплатонизм Ямвлиха и его книга «О египетских мистериях» // Ямвлих. О египетских мистериях. М., 2004. С. 16.

¹⁵ Цит. по: Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Калуга, 1914 (переизд.: М., 1990). С. 8.

¹⁶ Альберт Великий. Указ. соч. С. 347.

¹⁷ См.: Массиньон Л. Введение в инвентарь арабской герметической литературы. С. 535–541; Торндайк Л. История магии и экспериментальной науки // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада.

¹⁸ См.: Артефий. Артефий древний Философ о тайном искусстве и Камне Философов // Герметический венок из роз. К., 2008.

¹⁹ См.: Хортулан (Джон Гарланд Англичанин). Философская доктрина, Компендиум Алхимии или объяснение с точки зрения химии Изумрудной скрижали Гермеса Трисмегиста // Там же.

²⁰ См.: Арнольд де Вилланова. Объяснение знаменитым Философом Комментария Хортулана // Там же.

(1406–1490)²¹, Альберт Великий (1193–1280)²², Василий Валентин²³ (XVI в.), Петр Бонус (XIV в.)²⁴. Алхимические тексты приписываются Фоме Аквинскому²⁵ и Роджеру Бэкону²⁶ (его считают автором нерасшифрованного манускрипта Войнича (XV–XVI вв.)²⁷; в эпоху Возрождения и Нового времени появились алхимические трактаты Михаила Майера (ок. 1658–1722)²⁸, Георга фон Веллинга (1655–1727)²⁹, Авраама Елизара (XVIII в.)³⁰, Абрахама фон Франкенберга (1593–1652)³¹, Даниеля Крамера (1568–1637)³², работы по алхимии и каббале Штефана Михельшпахера (XVII в.), Йохана Фаульхаббера (XVII в.), Йохана Реммелина (XVII в.)³³. Алхимическая интерпретация египетской и греческой мифологии представлена у Дома Антуана-Жозефа Пернети (1716–1802)³⁴. В Англии и Богемии при дворе императора-алхимика Рудольфа II «великим искусством» в сочетании с теургией занимались Эдвард Келли (1555–1597) и Джон Ди (1527–1608). Алхимик Жан-Батист Альетте (1738–1791) вошел в историю эзотерической мысли под псевдонимом Эттейла (его собственная фамилия, переписанная им справа налево), позже стал известен как Великий Эттейла; приложил немало усилий, чтобы объединить символы Таро с алхимией, египтологией и таинственной книгой Тота³⁵. Алхимики становились персонажами легенд и сказаний. Многие из них стали прототипами литературных персонажей XX в.

Алхимия, придя в упадок к концу XVIII в., до конца следующего столетия пребывала в мумифицированном состоянии, но, как это ни странно, не канула в Лету

²¹ См.: Бернгард Тревишанский (граф). Прекрасный особенный Трактат о Камне Philosophов // Там же.

²² См.: Альберт Великий. Указ. соч. С. 345–384.

²³ См.: Василий Валентин. Двенадцать ключей мудрости // Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. М., 1980. С. 224–225.

²⁴ См.: Бонус П. Новая жемчужина неслыханной цены // Там же. С. 192–93.

²⁵ См.: Аквинский Ф. О камне философов и прежде всего о телах сверхнебесных // Книга алхимии: История. Символы. Практика. СПб., 2006; Аквинский Ф. Об искусстве алхимии // Там же.

²⁶ См.: Бекон Р. Большое сочинение (*Opus maius*) // Бекон Р. Избранное. М., 2005; Бекон Р. О тайных деяниях искусства и природы и о ничтожности магии // Там же. С. 414–474.

²⁷ Бейнекская библиотека (Йельский университет). Отдел редкой книги. MS 408 [Центральная Европа (?), XV–XVI вв.; зашифрованный манускрипт (факсимиле текста)]; Черчилль Р., Кеннеди Дж. Загадка магического манускрипта. М., 2006. Л. 1–116об. (Прилож. Манускрипт Войнича [? факсимиле текста]. Это текст научного или магического содержания на неизвестном языке, написан шифром, очевидно, основанном на римских минусах; ряд ученых считают, что текст принадлежит Роджеру Бэкону, поскольку содержание иллюстраций соответствует интересовавшим его темам.)

²⁸ См.: Майер М. Указ. соч.

²⁹ См.: Веллинг Г. фон. Указ. соч.

³⁰ См.: Елизар А.Р. Древнее химическое делание / пер. с нем. В. фон Эрцен-Глерона. К., 2006. 160 с.

³¹ См.: Франкенберг А. фон. Рафаэль или Ангел-Целитель / пер. с нем. В. фон Эрцен-Глерона. К., 2006. 224 с.

³² См.: Крамер Д. Сакральная эмблемата / пер. с нем., лат. В. фон Эрцен-Глерона. К., 2007.

³³ См.: Михельшпахер Ш. Кабала // Фаульхаббер Й., Реммелин Й. Sphynxis Victor / пер. с нем. В. фон Эрцен-Глерона. К., 2007.

³⁴ См.: Пернети Д. А.-Ж. Мифы Древнего Египта и Древней Греции. К., 2006.

³⁵ См.: Etteilla. The book of Thoth. A faithful reproduction of the «Grand Jeu de L'Oracle des Dames». P.; Torino, 1870.

с развитием естественных наук, напротив, в XX в. она существенно усилила свои позиции и продолжила свои поиски, несмотря на скептическое отношение к себе научного сообщества. Ученые апеллировали к различию в строении ядер атомов свинца и золота; соответственно, алхимическая трансмутация предполагала изменения структуры ядра, а для этого, в свою очередь, требуется термоядерный реактор, который в Средние века еще не изобрели. Что бы ни понималось под герметическим сосудом, это не тот предмет, где возможен термоядерный синтез. Однако и здесь есть скептики, которые, с одной стороны, указывают, что термоядерные реакции происходят в космосе, с другой — исследуют возможность холодного ядерного синтеза³⁶. Согласно космической гипотезе, необходимые для трансмутации частицы с огромной энергией могут возникать не только в ядерном реакторе и ускорителе. Летом 1957 г. профессором Бруно Росси была зарегистрирована частица, обладавшая колоссальной энергией, пришедшая из космоса. При всей современной технике создать ее на Земле человек пока не может³⁷.

С точки зрения герметической традиции, философский камень существует, хотя не очень понятно, что это такое. Однако ясно, что искать его следует в единении субъекта и объекта, т.е. в алхимическом делании присутствует субъективная составляющая. Иными словами, для получения камня нужен настоящий алхимик. Нет алхимика — нет камня. Это согласуется с тем, как определяли алхимию алхимики: «Алхимия есть искусство, придуманное алхимиками»³⁸, — утверждал Альберт Великий. Традиционный подход к алхимии (или рассмотрение алхимии с традиционной точкой зрения) представлен в XX в. трудами Фулканелли, Эжена Канселье, Клода д'Иже, Юлиуса Эволя, Александра фон Бернуса, Рене Алло. В работах этих философов алхимия представлена как техника, одновременно практическая и духовная, в которой поиск философского камня, или эликсира бессмертия, неизбежно предполагает изменение самого ищущего, самого субъекта.

Герметизм и алхимия в XX столетии

В массовом сознании и массовой культуре тема алхимии сегодня присутствует в рекламе (например, в рекламе крема *Kenzoki*: «оригинальная алхимия, невиданно концентрированная белым лотосом»), в модных глянцевах журналах и научно-популярных книгах, в произведениях художественной литературы и изобразительного искусства, в кинематографии. В элитарном сознании и элитарной культуре тема алхимии присутствует в философии и психологии, в практике герметических орденов и эзотерических школ.

Ключевую роль в возрождении герметизма вообще и алхимии в частности в XX в. сыграл орден Золотой Зари (1887–1923), который основали Уильям Уинн Уэсткотт, Самуэль Лиддел Мазерс (настоящая фамилия — МакГрегор; 1854–1918) и доктор Уильям Роберт Вудман. Золотая Заря учреждает несколько храмов египетских богов:

³⁶ См.: Мэкси Е.С. Биометеорология как наука // Импакт. 1982. № 1–2.

³⁷ См.: Повель Л., Бержье Ж. Утро магов: Введение в фантастический реализм. М., 2005. С. 126.

³⁸ Альберт Великий. Указ. соч. С. 250.

храм Исиды-Урании, который стал «своего рода герметическим университетом»³⁹, храм Ахатор (Ahathoor, вариант — Athoor; 1894), посвященный богине Хатор, храм Гора в Брэдфорде и храм Амона-Ра в Эдинбурге. Хотя храмы посвящались египетским богам, в доктрине Золотой Зари причудливо соединилось множество легенд и мифов, и египетская версия была лишь одной из вплетенных в общий узор нитей. Пытаясь документально воссоздать историю ордена Золотой Зари, Эллик Хоув замечает в предисловии к своей работе «Маги Золотой Зари»: «...эта книга — хроника деятельности узкого круга лиц, в большинстве своем весьма скрытных... интересы и занятия вышеупомянутых лиц были в высшей степени необычны»⁴⁰. Основные интересы ордена лежали не в области алхимии, а в области магии и теургии, в частности в области энохианской магии.

Энохианская магия — это система магии, которая была передана ангелами в видениях Эдварду Келли, алхимику и ясновидящему времен елизаветинской эпохи в Англии в период с 1582 по 1587 г. Эти послания ангелов записал второй участник экспериментов — математик, географ, астролог и дипломат Джон Ди. Согласно исследователям, энохианская магия — это одновременно и теургия (методика вызывания и управления ангелами), и гоэтия (черная магия — методика вызывания и управления демонами)⁴¹. Ходила легенда, что за время своих скитаний Келли раздобыл две шкатулки, содержащие белый и красный алхимические порошки и алхимический манускрипт «Книга св. Дунстана». Белый порошок превращал базовый металл в серебро, а красный — в золото. Келли предложил Ди расшифровать алхимический рецепт изготовления порошков, содержащийся в манускрипте, но, несмотря на все усилия, в этом они не преуспели. Однако Келли проявил способности к ясновидению, которых начисто был лишен Ди. Он вглядывался в хрустальный шар, который именовался Камнем, когда там появлялись ангелы. Страстью всей жизни Келли была алхимия, и он надеялся при помощи ангелов, увиденных в шаре, раскрыть тайны алхимических рецептов. На определенном этапе своих «опытов» Джон Ди пришел к выводу о необходимости заключения с ангелами договора, и Келли включил туда пункт, согласно которому ангелы должны открыть ему тайну изготовления порошка.

Энохианская магия Джона Ди и Эдварда Келли свое название получила по имени библейского патриарха Еноха, который был «седьмой от Адама» (Иуд. 1: 14). О жизни Еноха Книга Бытия говорит кратко, а о конце его жизни — совсем загадочно: «И ходил Енох перед Богом; и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт. 5: 24). Это краткое высказывание понимается так, что за праведную жизнь Енох был взят живым на небо. Согласно апостолу Павлу, «Енох переселен был так, что не видел смерти» (Евр. 11: 5). Фигура патриарха Еноха стала центром целой литературной традиции апокрифических (тайных) текстов. Апокрифическая Книга Юбилеев, или Малое Бытие, говорит о том, что ангелы научили Еноха «письму, и знанию, и мудрости»⁴². Далее в Книге Юбилеев упоминается о том, что Енох обучался ангелами

³⁹ Хоув Э. Маги Золотой Зари: Документальная история магического ордена, 1887–1923. М., 2008. С. 31.

⁴⁰ Там же. С. 36.

⁴¹ См.: Тисон Д. Подлинная магия ангелов. М., 2005.

⁴² Книга Юбилеев, или Малое Бытие // Книга апокрифов. СПб., 2007. С. 27.

в раю, после чего вернулся и устно и письменно передал людям свои знания и видения, содержание которых и составили дошедшие до нас эфиопский (I)⁴³, славянский (II)⁴⁴ и еврейский (III)⁴⁵ списки апокрифов Книги Еноха. Одной из ключевых тем апокрифических сказаний является рассказ о падших ангелах и об обучении ими людей приемам, заклинаниям и изготовлению талисманов черной магии⁴⁶. Эти же темы фигурируют и в энохианской магии Ди и Келли. Согласно видению Келли, посланец Бога ангел Аве сообщил им, что Бог вновь снял со своего Учения «покров тьмы» и говорит с ними, «как говорил с Енохом»^{*}.

В герметическом корпусе текстов есть схожий сюжет об ангелах. В герметическом фрагменте, известном как «Исида Прорицательница своему сыну Гору», который предположительно входил в текст «Физики» Гермеса Трисмегиста, говорится о тайне превращения металлов в золото. Это знание Исиде открывает ангел, но непременным условием является сексуальная близость Икиды с ангелом, в результате которой произойдет «смешение природ» и одна природа победит другую: «пшеница рождает пшеницу, а человек рождает человека, так же как и золото собирает золото, подобное порождает подобное»⁴⁷.

Именно сексуальный аспект алхимии выделен в Золотой Заре. Израэль Регарди (1907–1985), авторитет в области магии и герметизма, продолжая традицию Золотой Зари, рассматривал алхимию как «тайную форму практической магии»⁴⁸. Регарди замечает, опираясь на работы алхимиков и герметиков, что алхимия использует два магических инструмента: круглый хрустальный сосуд (реторту) и печь (атанор). Первый представляет женский аспект сексуальности, второй — мужской. В получении золота участвуют две субстанции — мужская и женская: «называются они: Змей, или Кровь Красного Льва, и Слезы, или Клейковина Белого Орла... Эти две субстанции являются, по сути, продуктами Льва и Орла»⁴⁹. Единение мужского и женского как «алхимический брак Луны и Солнца» должно привести к получению алхимического золота или росы бессмертия, которая используется в дальнейших магических операциях ритуальной и талисманной магии. «Высшей силой, действующей в данной методике, является любовь... только любовь является здесь движущим фактором; сила любви, направляемая Волей и управляемая Душой»⁵⁰, — пишет Регарди. Особое внимание он уделяет теургическому аспекту всей операции, произнесению божественных имен и молитве: «Все авторитеты в области алхимии, рассмотревшие

⁴³ См.: Притчи Еноха // Апокрифические сказания / сост. В. Витковский. СПб., 2005.

⁴⁴ См.: Книга Еноха // Книга Ангелов: антология христианской ангелологии / сост. д. Ю. Дорофеев. СПб., 2007.

⁴⁵ См.: Книга небесных дворцов (Еврейская книга Еноха) / пер. с иврита И. Тантлевского // Книги иудейских мудрецов. СПб., 2005. С. 105–227.

⁴⁶ См.: Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: Пятикнижие Моисеево. Т. I: Книга Бытия; т. II: Книга Исход; т. III: Книги Левит, Чисел и Второзакония. М., 2003. С. 83–86.

^{*} Здесь и далее тексты бесед ангелов с Дж. Ди и Э. Келли даются по изданию: Тисон Д. Подлинная магия ангелов. М., 2005. С. 19.

⁴⁷ Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. С. 313.

⁴⁸ Регарди И. Древо жизни. М., 2003. С. 393.

⁴⁹ Там же. С. 398.

⁵⁰ Там же. С. 401.

данный метод, сходятся в едином мнении — он уникален по своей сути и дает поразительные результаты, но только в сочетании с молитвами. Отсюда следует, что в процессе проведения операции или мессы, пока в атаноре разгорается пламя, теургу следует неустанно молиться, т.е. либо мысленно, либо вслух читать заклинания»⁵¹. В Золотой Заре была начата реинтерпретация алхимических представлений в контексте широкого круга герметических, каббалистических и эзотерических текстов, что приводит к переносу алхимической операции из мира химической лаборатории в сферу сексуальной ритуальной магии. Герметическим сосудом в этой версии алхимии является женщина.

Эта тема фигурирует в одной из самых красивых средневековых легенд об алхимике и бессмертии — в легенде, где деяние алхимика неудачно. Это легенда о Раймунде Луллии, которого некоторые авторы считают основателем и вдохновителем Ордена розенкрейцеров — Ордена Розы и Креста⁵². Мы воспользуемся реконструкцией этой легенды, созданной Элифасом Леви — автором, принадлежащим к эзотерической традиции, труды которого стали авторитетным источником для алхимии и магии герметического ордена Золотой Зари.

Легенда о Раймунде Луллии: реконструкция и интерпретация⁵³

Воскресным днем 1250 г. прелестная и изысканная Амброзия ди Кастелло, родом из Генуи, как обычно, отправилась на мессу в церковь города Пальмы, что на Мальорке. Богато одетый наездник, проезжавший в это время по улице, увидел даму и был в самое сердце поражен ее красотой. Она вошла в храм, скрывшись в тени его сводов.

Легенда, претендуя на достоверность, содержит ряд подробностей и уточнений: дату и время, место, погоду, происхождение персонажей и т.д. Однако в перечислении мелких деталей есть ядро, вокруг которого и разовьется легенда, ее иносказательный план. Прежде всего, имена в этой истории имеют смысловое значение: *Ambrosia* (греч.) — «дарующая бессмертие», эликсир жизни; *castello* (итал.) — замок, крепость, цитадель, башня. Следовательно, имя Амброзия ди Кастелло обозначает замок (камень, башня, скала) бессмертия. Герметический сосуд в аллегорическом и символическом языке алхимиков превращается в женщину (в даму, Прекрасную даму, королеву, богиню, Венеру), в собирательную метафору «наша дама», которая может обернуться для алхимика наваждением и демоном. Нотр-дам де Пари (собор Парижской Богоматери) в буквальном переводе — «собор Нашей госпожи», а «Наша госпожа», согласно Виктору Гюго и Фулканелли, — это герметический сосуд, тайна алхимиков, книга алхимии. Встреча с Прекрасной дамой становится, с одной стороны, темой алхимических легенд, с другой стороны — практикой сексуальной алхимии в XX в.

Кавалер, в полном беспамятстве, прищипорил коня и въехал в толпу испуганных богомольцев. Скандал разразился страшный. Незадачливым кавалером был хорошо известный в городе сеньор

⁵¹ Там же. С. 403.

⁵² См.: Беренс Б. Энциклопедия мудрецов, мистиков и магов: от Адама до Юнга. М., 2003. С. 359.

⁵³ Приводится по: Леви Э. История магии. Обряды, ритуалы и таинства. М., 2008. С. 246–255.

Раймунд Луллий, сенешаль островов и мажордом дворца. Он имел жену и троих детей. Амброзия ди Кастелло также была замужем и пользовалась репутацией безупречной супруги. Луллий имел репутацию вольнодумца. Его экстравагантное вторжение в церковь переполюсовало обывателей.

Castello в переводе с итальянского означает, кроме того, костел — католическую церковь. Раймунд Луллий в самом прямом смысле въехал в замок бессмертия, в дом Бога. Встреча с Прекрасной дамой и въезд в церковь в легенде скрыто уподоблены друг другу.

Раймунд Луллий написал даме извинительное письмо, в котором даже более необходимого винил себя во всем. По его выражению, испытанное им чувство было «странным, сверхъестественным, непреодолимым». Амброзия, исполненная смущения, выслушала совет своего мужа. Тот был человеком рассудительным и не считал оскорбительным тот факт, что красота его жены вскружила голову блестящему и еще молодому дворянину. Он предложил Амброзии вылечить своего обожателя безрассудством не менее гротескным, чем его собственное.

Амброзия составила ответное письмо: «Чтобы ответить должным образом на любовь, которую Вы называете сверхъестественной, мне потребовалось бы стать бессмертной. Если эта любовь будет героически посвящена нашему долгу перед теми, кто дорог каждому из нас в этой жизни, то, несомненно, она породит для себя другую вечность. Говорят, что существует эликсир вечной жизни. Откройте же его и, когда будете уверены, что достигли успеха, приходите, чтобы взять меня. Пока же живите ради Ваших жены и детей, а я буду жить для мужа, которого я люблю».

Имя Амброзия де Кастелло (замок бессмертия) предполагает, что внутри тела есть «зерно бессмертия», косточка, некое ядрышко, способное возродиться к новой жизни, из коего и возрождается неумирающая птица Феникс, но не ранее, чем прежняя птица сгорит до пепла. Только в конце откроется новое начало. Согласно алхимии, это ядрышко должно быть очищено неким алхимическим растворителем, который уничтожит следы, оставленные временем. Этот растворитель именуется в алхимии *vitriol* и *azot*. Последнее есть не что иное, как первая и последняя буквы трех священных алфавитов: древнееврейские «алеф» и «тау», соответствующие греческим «альфа» и «омега» и латинским *A* и *Z*. Выписанные на всех трех языках и объединенные друг с другом, эти буквы дают алхимическое слово *azot*, соответствующее русскому выражению «начало и конец». Латинская этимология имени Амброзии де Кастелло восходит к слову *castē* (*castus*) — «чисто», «непорочно», «безупречно», «невинно», «целомудренно». Это дает еще один вариант прочтения имени героини легенды — «Чистый эликсир». В цитированном фрагменте Амброзия предлагает путь *azot* — воскресение путем прохождения через смерть. Однако она готова обменять его, но только на равноценный *vitriol*. *Vitriol* — это путь очищения через выжигание грязи, точнее, это путь через вытравление кислотой того, что мешает прорасти зерну бессмертия⁵⁴. Это и есть то, что алхимики называют деланием в черном — операцией *nigredo*. Но вернемся к легенде.

Это был недвусмысленный, хоть и изящный отказ, который отодвигал встречу до Судного дня. Однако Луллий отказался смириться с этим, и с того дня блестящий аристократ исчез, уступив место аскету-алхимику. Дон Жуан превратился в Фауста. Шли годы, и жена Раймунда Луллия умерла. Амброзия ди Кастелло также овдовела, а наш алхимик, похоже, забыл о ней, будучи увлечен лишь своей работой.

Но однажды, когда вдова была одна, ей было доложено о его приходе. Двери открылись, и перед ней возник изможденный старик с чашей, наполненной густой красной жидкостью. Старец, с трудом ступая, глядел женщине прямо в глаза.

— Это я, — сказала она с трудом. — Что вы хотите от меня?

⁵⁴ См.: Крюков В. Воскресающий из пепла // Майринк Г. Зеленый лик. Мастер Леонгард. М., 2004.

Звуки ее голоса наполнили воспоминаниями сердце алхимика. Опустившись на колени к ее ногам, он протянул ей чашу:

– Пейте! Это эликсир жизни. Тридцать лет моего труда вместились в него, и я твердо знаю, что это эликсир бессмертия.

Указанный срок (30 лет), который потребовался алхимику для изготовления эликсира, на наш взгляд, неслучаен, поскольку речь идет об эликсире, который должен победить само время. В Средние века образ времени символизировал римский бог Сатурн, соответствующий греческому богу Кроносу, планета Сатурн и алхимический свинец. Цикл Сатурна, за время которого он обходит весь небосвод, составляет двадцать девять с небольшим лет; эта планета — «счетчик» годов: *Saturnus est appellatus, quod saturaretur annis* («Сатурном он назван потому, что насыщается годами») ⁵⁵. Тридцать лет, прошедшие со времени встречи наших героев, образуют полный цикл Сатурна. Природа этой планеты в алхимии глубоко двойственна. Сатурн предстает в образе старца, как о том пишет Василий Валентин, которым ребенок Сатурн стал с рождения ⁵⁶, и психологическое восприятие образа Сатурна формирует ослабление привязанности к собственному телу, восприятие его тленности и неценности. В трактате Василия Валентина «О великом камне древних философов» Сатурн о себе сообщает следующее: «Я, Сатурн, высшая планета на небосводе, сим свидетельствую перед всеми вами, господа, что я среди вас являюсь Негодным и Презираемым. В этой юдоли печали я имею слабое, разрушаемое тело, черный цвет и подвержен массе слабостей. Но всё же я испытываю всех вас, ибо не имею прочного тела, и беру с собой мне подобное. Это моя беда и ничья вина» ⁵⁷. Сатурн, как мы видим, забирает следы времени: старость, немощь, болезни и дряхлость. Он — тот, кто пожирает время, или, говоря на языке алхимии, растворяет его. Астроном и астролог II в. Гигин говорит, что Сатурн известен также как «вторая звезда — Солнце», которую другие называют «звездой Сатурна» ⁵⁸. В Средние века Сатурн именовали «Черным Солнцем», которое правит Вселенной ночью, или «Звездой ночи». Гигин, ссылаясь на Эратосфена, замечает, что Сатурн получил имя от «сына Солнца, Фаэтона». В греческой мифологии Фаэтон — один из коней богини зари Эос, в римской — сын Аполлона. Согласно мифу, Фаэтон без позволения отца управлял солнечной колесницей, но потерял управление, когда скорпион ужалил коней, поэтому Юпитер, чтобы предотвратить катастрофу, поразил молодого бога молнией. Отсюда названия Фаэтона, возникшие в Средние века: «сгоревшее Солнце», «мертвое Солнце», «потухшее Солнце». Так Фаэтон оказался в царстве холода, вдали от Солнца. Сатурн (ранее Фаэтон) — Солнце «мира мертвых» и «звезда смерти». Под покровительством Сатурна находится искусство астрологии, что отражено в «Божественной комедии» Данте, а также сельскохозяйственные работы, поэтическое вдохновение, созерцательная жизнь. Благоприятствует Сатурн и вора́м, менялам и ростовщикам, что представлено на гравюре XV в. «Дети Сатурна» ⁵⁹.

⁵⁵ Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 902.

⁵⁶ См.: Василий Валентин. Указ. соч. С. 155.

⁵⁷ Там же. С. 67.

⁵⁸ Гигин. Астрономия. СПб., 1997. С. 85.

⁵⁹ См.: Батистини М. Астрология, магия, алхимия в произведениях изобразительного искусства // Энциклопедия искусства. М., 2007. С. 95.

Если воспользоваться формализацией астрологического значения Сатурна, предложенного Льюи, то ключевым выражением будет: «Сила Сатурна сохраняет достигнутое, проявляясь в благоразумии»⁶⁰. Если предположить, что к моменту первой встречи героям легенды было около тридцати лет, то вторая их встреча, соответственно, произошла в возрасте шестидесяти. Первая встреча совпадает с первым возвратом Сатурна, когда он проходит точку эклиптики, где находился в момент рождения, а вторая происходит во время второго возврата Сатурна, и он начинает свой последний транзит, свой последний в жизни человека цикл. Астрологический символ Сатурна — серп, орудие жнеца. Первый возврат Сатурна отсекает человека от того, что дано ему от рождения, и теперь важным становится то, чего он способен достичь сам; второй возраст отсекает его от жизни, смерть всё туже вплетается в нить жизни. Астрологический смысл последнего транзита заключается в том, что человек должен научиться принимать то, чего он не может изменить, научиться принимать смерть и тем самым освободиться от страха перед ней. В этом и состоит последний урок Сатурна: он учит искусству умирать. Итак, в нашей легенде алхимик протянул своей даме чашу, в которой плескалась жидкость красного цвета.

— Что ж, — сказала Амброзия, горько улыбнувшись. — А сами вы это пробовали?

— Два месяца тому назад, — отвечал Раймунд, — я впервые выпил этого эликсира. С тех пор я воздерживаюсь от всякой пищи. Хотя голод и мучает меня, но я не только не умер, но даже ощущаю в себе приток силы.

— Я верю вам, — сказала Амброзия. — Но этот эликсир, сохраняя жизнь, никогда не вернет нам утраченную молодость. Мой бедный друг, взгляните на себя. — С этими словами она протянула ему зеркало. Раймунд Луллий в ужасе отпрянул, потому что, как гласит легенда, он ни разу не смотрел на себя всё это время. — Теперь же, Раймунд, — продолжила Амброзия, — взгляните еще раз на меня. — Она распустила свои волосы, седые и ломкие, а затем, расстегнув платье, обнажила свою грудь, отвислую и сморщенную. — Это вы хотите обессмертить? — спросила она сожалеюще. — Дайте мне вынести необходимое страдание, для того чтобы я смогла снова жить подлинной жизнью. Давайте после физической смерти перейдем к вечной молодости. А эликсира, который только увековечит могильную ночь, я не хочу. Простите меня.

Луллий разбил чашу об пол.

Время не пощадило возлюбленную Раймунда Луллия. Ее ритуальное обнажение (некоторые авторы добавляют подробности: грудь женщины была изъедена раковой опухолью⁶¹, подобно действию кислоты, однако, на наш взгляд, это совершенно лишнее) и ее старость вместе с горечью дают ей надежду на бессмертие и молодость.

В «Тайне соборов» Фулканелли, комментируя барельефы центрального портика собора Нотр-Дам де Пари, обращает внимание на медальон, на котором сидящая на троне королева ногой выбивает чашу из рук вставшего на колени и протягивающего ей свой дар человека (алхимика). Комментируя изображение, Фулканелли замечает, что речь идет о неправильном приготовлении универсального растворителя, а именно о том, что он готовился из обычных химических препаратов, поэтому не достигает результата и должен быть отвергнут⁶². Луллий, заметим, приготовил какое-то лекарственное снадобье, способное продлевать жизнь, но не изменять время.

— Что ж, я освобождаю вас, — сказал он. — Но сам я остаюсь в заключении. Живите в бессмертии небес, а я осужден навеки к погребению заживо на этой земле.

⁶⁰ Льюи Г. Астрология для миллионов. М., 2006. С. 45.

⁶¹ См.: Беренс Б. Энциклопедия мудрецов, мистиков и магов: от Адама до Юнга. М., 2003. С. 360.

⁶² См.: Фулканелли. Тайна соборов. М., 2008. С. 153–154.

И, отвернув лицо, он удалился. Несколько месяцев спустя монах ордена святого Франциска соборовал Амброзию ди Кастелло. Этим монахом был алхимик Раймунд Луллий.

На этом рассказ кончается и начинается предание, легенда. Она объединяет нескольких человек, носивших имя Раймунд Луллий в разные времена, соединяя их в один персонаж. Кающегося алхимика легенда «награждает» несколькими столетиями бытия и искупления.

Алхимик оказался замурован в башне, но эта башня — своеобразное зазеркалье, это время в башне вечности. Говоря на языке алхимии, он оказался внутри герметического сосуда, в который не проникает время. Его дальнейшая судьба становится вариацией легенды о сапожнике Агасфере, или Вечном жиде, которому за то, что отказал несущему на Голгофу Крест Христу в отдыхе, до последних дней будет отказано в покое. Правда, в отличие от Агасфера, Луллию через несколько жизней была протянута рука помощи.

В этой легенде мы видим противопоставление героя и отшельника. Отшельник ведет битву со временем, в то время как рыцарь готов к подвигу во времени. Но ни тот, ни другой в легенде не победил время. Амброзия поступает более мудро, принимая то, что невозможно изменить. Универсальный растворитель *vitriol*, согласно Василию Валентину, есть аббревиатура латинского выражения «*Visita interiora terrae rectificando invenies occultum lapidem*» («Посети внутренние части Земли, через очищение ты найдешь скрытый камень»). Возродиться можно, только если пройдешь через врата смерти. Легенды приписывают алхимикам множество жизней. Они, правда, не покидают этот мир, а исчезают. После смерти их продолжают встречать в разных концах земного шара.

В чем заключалась ошибка Луллия? Философский камень — это та вещь, которая замкнута сама на себя, а не на что-то другое. Он не исполняет желания и его может получить лишь тот, кто ищет камень ради него самого, а не ради власти над золотом или женщиной. Согласно юнгианской психологии алхимии, операция *nigredo* — это погружение во тьму, нисхождение в черные недра земли, погребение. В психологии алхимии изучается алхимический образ Черного Солнца. Это так называемое «свечение черного», т.е. «черное в черном». На психологическом уровне это травмирующий образ, связанный с переживанием смерти, процесс, сопровождающийся психологическим разложением образов, поскольку на самом дне *nigredo* нет никаких образов⁶³. «Свечение черного» — огонь (жар) Черного Солнца — разрушает любые образы. Луллий сохранил образ Амброзии де Кастелло, которую любил и не готов был потерять. До тех пор, пока этот образ будет жить, он будет вновь и вновь возвращаться в жизнь, всякий раз переживая заново агонию смерти. Своим ритуальным обнажением Амброзия пытается разрушить свой образ в душе алхимика, освободить его от себя.

Алхимия в современном мире: *Magnum ignōtum*

В философии XX в. алхимическая тема продолжается в произведениях Рене Генона (1886–1951) и Юлиуса Эвола (1898–1974). Людвиг Витгенштейн затраги-

⁶³ См.: Марлан С. Черное Солнце. Алхимия и искусство темноты. М., 2011. С. 97.

вает тему алхимии в «Замечаниях по основам математики» (1941 и 1944): «Можно говорить о своего рода алхимии в математике»⁶⁴. Алхимия играет значительную роль в глубинной психологии К.Г. Юнга (1875–1961) и его последователей⁶⁵, в религиозоведении Мирчи Элиаде (1907–1986). Можно обнаружить и определенные параллели между алхимией и религиозно-философскими воззрениями П. Тейяра де Шардена (1881–1955). Наконец, в современном мире существуют алхимические школы и лаборатории, в которых ученики алхимиков прошлого и настоящего пытаются воспроизвести Великое делание и получить если не философский камень, то лекарства нового поколения. Как замечают авторы научно-популярной работы, «теперь все говорят не о прогрессе, — нет, — о трансмутации»⁶⁶.

Алхимия в современном сознании перестала восприниматься как научное заблуждение, которое вело к массе бесплодных попыток получить философский камень, т.е. какое-то вещество, при помощи которого можно превратить свинец в золото и обрести благодаря последнему владычество над миром. Во всех указанных выше произведениях алхимия присутствует как феномен, как то, сущность чего таинственна и непонятна или утрачена. Сегодня алхимия и философский камень воспринимаются в обществе как *Magnum ignōtum* (Великое неизвестное).

Прежде чем ответить на вопросы, можно ли найти то, что алхимики называли философским камнем, или как его получить, необходимо понять, что это такое.

Пояснить эту мысль можно на следующем примере. Представим вместо химика и алхимика двух математиков, занимающихся вычислениями при помощи двух приборов — вычислительных машин, изобретенных Блезом Паскалем. Один прибор представляет собой арифмометр, второй — генератор случайных чисел. Арифмометр четко выводит результат по правилам сложения, генератор случайных чисел показывает результат, который не связан ни с какими однозначными правилами. Правило в этом случае одно: создать ряд чисел, который не сходится ни к одному числу, и получить так называемый расходящийся ряд чисел. Является ли второй случай примером вычисления? Рассматривая данный пример, Витгенштейн отвечает утвердительно. Да, оба человека, использующие приборы, занимаются вычислениями, но при этом у них разные правила вывода конечного результата. Оба они оперируют числами для вычислений. Во втором случае можно говорить о герметическом ряде чисел, в котором вероятность появления любого числа всегда остается одной и той же, но появление числа в ряду уже появившихся чисел зависит от вероятности самого ряда. Иными словами, это замкнутый на самого себя ряд случайных чисел, не зависящий ни от воли оператора, ни от правила счета. Последующее событие не выводится из предыдущего на основе причинно-следственных или логических зависимостей, а связано только с симметрией числового ряда. Если в одной его области возникает асимметрия, она должна быть уравновешена другой областью. Возникает так называе-

⁶⁴ Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. М., 1994. С. 149. (Публикация включает пять частей под общим заголовком «Замечания по основаниям математики», вышедшие соответственно в 1937–1938, 1939–1940, 1942, 1942–1943, 1941 и 1944 гг. Издатели Г.Х. фон Вригт, Р. Рис, Г. Энском, готовившие рукопись в печать, замечают, «что рукопись полна ценных идей, которые не встречаются где-то еще».)

⁶⁵ См.: Марлан С. Указ. соч.

⁶⁶ Повель Л., Бержье Ж. Утро магов. Введение в фантастический реализм. М., 2005. С. 28.

мое случайное распределение простых чисел. Если внутри ряда возникнет какая-либо асимметрия, то появится возможность предсказания и вывода, появится, согласно Витгенштейну, возможность рассматривать причинную связь между событиями настоящего и событиями будущего: «А если такая асимметрия *есть*, то мы можем рассматривать ее как *причину* наступления одного и ненаступления другого события»⁶⁷. Если экстраполировать эти представления в область химии, то изменение на уровне элементов нарушит распределение благородных и неблагородных металлов, изменит естественную пропорцию отношения количества свинца к количеству золота и внесет асимметрию в химическую природу мира. Алхимик в этом смысле становится создателем мира. Но алхимик сталкивался здесь с античным образом Космоса. Космос понимался греками как сфера, а круговое движение — как высший род движения; у Гераклита Космос, образованный циклической трансформацией огня, — это гармония неравного⁶⁸. Поэтому «пшеница рождает пшеницу», «подобное порождает подобное». Однако из одного зерна пшеницы рождается много зерен, т.е. изменяется количество, но не качество. Алхимик еще не знает законов ньютоновской механики, не знает неумолимости причинно-следственных отношений в механике Космоса; в значительной степени он представляет события чередующимися, но случайными, и в то же время осознает симметрию Космоса. Иными словами, его вычислительный аппарат скорее похож на генератор случайных чисел, чем на арифмометр. Как получается, что природа, увеличивая количество зерна, сохраняет симметрию, как, изменяя количество одного, сохранить пропорцию его отношения к другому? Можно сказать, что пропорция качественная, а не количественная, т.е. количество качеств здесь не меняется. В этом случае процесс можно либо ускорять, либо замедлять, но не изменять. Природа для алхимика действует по принципу подобия; подобное понимается как возможное. Функция философского камня — замедление или ускорение процесса, протекающего в самой природе.

И здесь мы подошли, как ни странно, к самой сути алхимического делания. Корень в слове алхимия, *-khem-*, означает чернозем и Черную страну (так называли Древний Египет). В.Л. Рабинович развивает этимологические разыскания, подчеркивая, что «с Египтом связывали искусство жрецов-рудознатцев, металлургов, золотых дел мастеров. Здесь же рядом — изучение земных недр (лат. *humus* — “земля”). Древнегреческий языковой пласт: хюмос (χυμός) — сок; хюма (χύμα) — литье, поток, река»⁶⁹. Алхимик оперирует образами земледелия и садоводства, сеятеля и жнеца, зачатия (посева) и рождения, он переносит их на работы с металлами. Металлы, как заметил Мирча Элиаде, с точки зрения примитивных культур растут и вызревают в темных недрах земли. «Именно здесь, — пишет М. Элиаде, — находится точка Великого открытия, что человек может брать на себя дело Времени... В ней же заключено, повторим, основание и оправдание “алхимического” действия, *opus alchymicum*, неотвязно преследовавшего воображение философов на протяжении почти двух тысяч лет: идея трансмутации человека и Космоса с помощью философского камня. Камень реализовал это чудо на минеральном уровне жизни: он уничтожал временной

⁶⁷ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 93.

⁶⁸ См.: Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. М., 1980. С. 31–32, 48, 49.

⁶⁹ Рабинович В.Л. Указ. соч. С. 13.

интервал, который отделял начальное состояние “недоделанного” (“сырого”) металла от состояния конечного (когда он должен был стать золотом). Камень осуществлял трансмутацию почти мгновенно: он замещал собою время»⁷⁰.

С нашей точки зрения, алхимию как социально-психологическое и историческое явление можно определить как совокупность реальных отношений, действий и институтов, возникших и выстроенных вокруг неизвестной, возможно, только воображаемой сущности (философского камня, эликсира бессмертия, порошка проекции, квадратуры круга, тайны соборов, Нашей дамы и Нашей госпожи), которая посредством своей привлекательности, таинственности и притягательности выступает по отношению к человеку неизвестной силой, способной победить само время.

Аспект этой силы алхимик находил в силе смерти, которая выступает той инстанцией, которая полагает границу времени и тем самым побеждает его. Алхимик должен выпить приготовленный им *elixir vitae* и пережить смерть. На этом искусство алхимика как субъекта заканчивается, но не заканчивается алхимия — начинается искусство самой смерти. Начинается вторая стадия *nigredo*, но это уже искусство другого субъекта, другого художника.

© Винокуров В.В., 2011

⁷⁰ Элиаде М. Азиатская алхимия: сб. эссе. М., 1998. С. 182–183.

КЬЕРКЕГОР *POST MORTEM*: ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ ДАТСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ

Сёрен Кьеркегор (1813–1855) занимался в основном философской антропологией, и в этом качестве он оказался востребован как философией, так и теологией, однако произошло это уже после смерти мыслителя. Будучи непризнанным и непонятым современниками, видевшими в нем только блестящего стилиста и непримиримого полемиста с официальной Церковью, Кьеркегор становится почти культовой фигурой для нового поколения скандинавских интеллектуалов, возжелавших новой степени духовной свободы. Серьезные философские произведения Кьеркегора печатались при его жизни ограниченным тиражом, многие из них были подписаны псевдонимами, что затрудняло, по крайней мере поначалу, точную идентификацию их подлинного автора, а уж тем более понимание истинного значения и целей его философствования, зато его многомесячный непримиримый диспут с представителями Евангелической Лютеранской Церкви Дании в копенгагенских газетах не мог остаться незамеченным в датском обществе и получил большой культурно-исторический резонанс. Однако то, что Кьеркегор писал исключительно на датском языке (на котором тогда говорило всего около двух миллионов европейцев), и, частично, его критика датского общества не содействовали распространению славы о нем в остальной части Европы. Кроме того, популярности датской культуры (с преобладанием в ней немецких литературных и философских идеалов) препятствовала также датская политика вооруженного нейтралитета в течение Наполеоновских войн. В дальнейшем на первый план выступили философские, психологические и теологические наблюдения Кьеркегора.

Кьеркегор не оставил непосредственных учеников, так как был убежден в том, что истина, проповедуемая им, не может быть передана прямым образом, допустим, через интеллектуальное усвоение; она должна сама родиться в душе каждого субъекта: «Между одним и другим духом немислима непосредственная связь по отношению к сущностной истине»¹. Научные исследования, посвященные ему, появляются в 70-е годы XIX в., т.е. через двадцать лет после его смерти. Первым

¹ *Kierkegaard S. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen // Kierkegaard S. Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. Herausg. von H. Diem u. W. Rest. Köln und Olten, J. Hegner, MCMLIX. S. 396.*

исследователем и приверженцем идей Кьеркегора стал известный датский литературный критик и писатель Г. Брандес*. Надо заметить, однако, что датские оценки творчества Кьеркегора поначалу носили критический характер. Не избежал критики и определенной предвзятости в своей первой книге о Кьеркегоре и Брандес, но по прошествии времени он переосмыслил значение идей Кьеркегора и стал активно их пропагандировать. Например, он посоветовал ознакомиться с творчеством Кьеркегора Ф. Ницше (с которым состоял в дружественном общении и переписке) и А. Стриндбергу. До сих пор биографии о Кьеркегоре, написанные датчанами, можно буквально пересчитать по пальцам**.

Идейную эстафету приняли от Кьеркегора скандинавские писатели и культурные деятели, его младшие современники (Г. Ибсен, А. Стриндберг, Г. Брандес, Х. Гёффдинг и др.), воспринявшие определенные положения его философии и придавшие им секулярное звучание. Только после издания собрания сочинений и перевода основных трудов Кьеркегора на немецкий, английский и французский языки, в 30-х годах XX в., его воззрения становятся доступны широкой аудитории в более-менее аутентичной форме***. На немецкий язык впервые (еще в 1861 г.) перевел одно из сочинений Кьеркегора датский пастор Юлиус Кёбнер (1806–1884), один из основателей немецкого баптизма. Однако первый фундаментальный многолетний переводческий труд работ Кьеркегора на немецкий язык взяли на себя исследователи Г. Готтшед и К. Шремпф. В Британии философия Кьеркегора оставалась практически неизвестной до 1938 г. — до тех пор, пока Ч. Вильямс самостоятельно не отредактировал и не опубликовал «Дневники» Кьеркегора 1834–1854 гг., переведенные последователем Кьеркегора А. Дру, в издательстве Оксфордского университета. В том же году нью-йоркское отделение издательства Оксфордского университета выпустило вторую английскую публикацию — биографию Кьеркегора, скомпилированную и переведенную на английский язык американским пастором Уолтером Лоури. В последующие годы выходили отдельные переводы Кьеркегора (благодаря работе другого энтузиаста — Дэвида Свенсона). Академическое научное издание трудов Кьеркегора, включавшее в себя его письма, было осуществлено Г. и Э. Хонг при поддержке самого крупного исследователя Кьеркегора XX в. Г. Маланчука лишь в 1967 г.

В 10-е годы XX в. мысли Кьеркегора развивают представители венского литературно-философского авангарда. В частности, Л. Витгенштейн в эстетических

* О Кьеркегоре см.: *Brandes G. Søren Kierkegaard: en kritisk Fremstilling i Grundrids*. København, 1877.

** Последняя датская биография о Кьеркегоре: *Garff J. SAK: Søren Aabye Kierkegaard: en biografi*. København, 2000 (изд. на англ.: *Garff J. Søren Kierkegaard: a biography / transl. by Bruce H. Kirmmse*. Columbia & Princeton, 2005).

*** Аутентичность сочинений Кьеркегора представляется несколько проблематичной, в частности потому, что первый редактор текстов Кьеркегора Ханс Петер Барфод весьма вольно с ними обращался. С 1997 г. в Дании стартовал проект нового издания сочинений Кьеркегора, которое должно насчитывать 55 томов, из них 28 томов собственно произведений философа и 27 — комментариев. Руководители проекта ставят перед собой задачу наиболее полного приближения к первоначальному авторскому тексту. Издание разбито на четыре группы: 1) напечатанные сочинения, 2) неизданные произведения, 3) дневники, записные книжки и разрозненные бумаги, 4) письма и биографические документы. Предполагалось завершить проект в 2009 г.

и этических фрагментах своих «Дневников» опирался на тексты Кьеркегора в интерпретации Т. Хекера (1879–1945), одного из виднейших представителей католического экзистенциализма, переводчика работ Кьеркегора на немецкий язык, считавшего датского мыслителя первым «философом языка».

Позднее, в 20-е годы XX в., теоретическими разработками Кьеркегора пользовались молодые теологи — издатели журнала «*Zwischen den Zeiten*» («Межвременье»), отвергнувшие постулаты либеральной теологии и оспорившие естественность человеческой религиозности (К. Барт, Р. Бультман, Э. Бруннер). В то же время появляется «реферат» некоторых текстов Кьеркегора в «Психологии мировоззрений» К. Ясперса², а также «Бытие и время» М. Хайдеггера, признавшего Кьеркегора первым мыслителем, который глубоко продумал экзистенцию [как экзистентную (*existentielles*) проблему, т.е. психологически, эстетически, этически, религиозно], и «Таинство бытия» Г. Марселя, посвященное поиску пути внутреннего христианства, — произведения, сыгравшие решающую роль в становлении философского экзистенциализма.

Сегодня книги Кьеркегора изданы на всех основных европейских языках, и даже в Японии есть своя исследовательская традиция кьеркегороведения. Интерес к этому необычному мыслителю неуклонно растет, что доказывает постепенно увеличивающееся число журнальных статей, монографий и других научных публикаций, посвященных творчеству Кьеркегора, не только за рубежом, но и в нашей стране. Несмотря на то что со дня смерти Кьеркегора прошло уже сто пятьдесят лет, применимость многих его философских, психологических и социальных наблюдений заставляет исследователей расценивать его как современного мыслителя, давшего импульсы многим культурным явлениям и направлениям*. Философия Кьеркегора коренным образом отличается от больших концептуальных систем, предлагаемых философами-систематиками, такими, например, как Аристотель, Лейбниц или Гегель. Последний тип философии сильно повлиял на историю западной культуры, однако отдельный индивидуум испытывает ее эффект очень косвенным образом, идейное влияние таких систем фильтруется культурными и социальными институтами: религией, политикой, наукой и т.д. Философия Кьеркегора, наоборот, обращена непосредственно к каждому конкретному человеку, который может найти в ней импульсы к решению собственных душевных дилемм.

Количество исследований и трактовок философии Кьеркегора поистине безбрежно: как и любой великий мыслитель, Кьеркегор оставляет большое пространство для толкований. Достаточно привести лишь несколько эпитетов, которыми награждали его исследователи, чтобы это стало очевидным: «датский анти-Гегель» — «рационалист точно в том же смысле, что и Гегель»; «самый воинствующий протестант со времен Лютера», «величайший протестант девятнадцатого столетия»,

² См.: *Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, 1919. S. 370–381; *Ясперс К.* Реферат по Кьеркегору // *Топос*. 2002. № 2. С. 41–56.

* Например, кьеркегоровский прием непрямого сообщения экзистенциальной истины был воспринят современным западным кинематографом (фильмы Ингмара Бергмана, Ларса фон Триера, Томаса Винтерберга, творческого объединения «Догма-95» и др.).

«мыслитель, чьи идеи весьма близки католицизму». Существует психологическая и фрейдистская трактовка философии Кьеркегора: психологи и психоаналитики находят у него множество аномалий (шизофрению, эпилепсию, эдипов комплекс, мазохизм, нарциссизм, маниакально-депрессивный психоз и др.). С другой стороны, есть устоявшееся мнение о Кьеркегоре как о «наиболее глубоком психологе религиозной жизни, начиная со св. Августина» (обыкновенно приводится сравнение с Достоевским); постмодернисты также находят у Кьеркегора близкие мотивы, например, его конфронтацию с рационалистической эпистемологией³; есть даже феминистские трактовки его философии⁴.

В Россию слава Кьеркегора проникала постепенно, робкими шажками. В 80-х годах XIX в. один за другим выходят отдельные его переводы (в основном фрагменты сочинения «Или — или»), преимущественно благодаря переводческому труду П.Г. Ганзена (1846–1930), датчанина по происхождению (ему и его жене русские читатели обязаны также первым знакомством с Х.К. Андерсеном, Г. Ибсеном, К. Гамсуном, Б. Бьёрнсоном и другими скандинавскими писателями, а датские читатели — знакомством с творчеством Л.Н. Толстого и И.А. Гончарова). Появляется несколько небольших журнальных и энциклопедических статей, но они так или иначе искажают смысл и значение философии Кьеркегора⁵. Первое удачное исследование об этом уникальном датском философе предпринял Л. Шестов, находившийся в эмиграции и познакомившийся с его сочинениями по настоятельному совету Э. Гуссерля. Книга Шестова «Киркегард и экзистенциальная философия» вышла на французском языке в парижском издательстве «Vrin» в 1936 г. в количестве тысяча экземпляров. По-русски ее издали через три года в издательствах «Современные записки» и «Дом книги» еще меньшим тиражом — 400 экз. Переиздание было осуществлено издательством «Прогресс, Гнозис» только в 1992 г. Надо сказать, что Шестов видел в Кьеркегоре прежде всего своего единомышленника, акцентировал внимание на созвучных его собственной концепции мыслях, преувеличивая неприятие Кьеркегором научного способа мышления, и по этой причине интерпретация творчества датского мыслителя Шестовым получилась излишне вольной и субъективной.

В советский период вышли только две монографии, целиком посвященные творчеству Кьеркегора: исследование П.П. Гайдено 1970 г. «Трагедия эстетизма: Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора» (предварявшееся серией статей о различных аспектах философии Кьеркегора) и небольшая книжка Б.Э. Быховского «Киркегор» (1972) в серии «Мыслители прошлого» (издательство «Наука»).

Время от времени появлялись статьи в научных журналах. Поначалу оценки советских исследователей отличались немалой долей идеологической ангажированности, но с годами мера предвзятости была сведена к минимуму (который требовался тогда в любом критическом научном очерке). Так, если в 1954 г. Д.И. Заславский выставил Кьеркегора «юродивым» на культурно-исторической сцене, а его философию

³ Westphal M. Becoming a self: a reading of Kierkegaard's "Concluding Unscientific Postscript". Indiana, 1996; Poole R. Kierkegaard: the indirect communication. Charlottesville, 1993.

⁴ Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard / ed. by C. Leon and S. Walsh. Penn. State, 1997.

⁵ Подробнее см.: Лунгина Д.А. Узнавание Кьеркегора в России // Логос. 1996. № 7. С. 168–183.

охарактеризовал как комичное недоразумение⁶, то В.А. Карпушин⁷ (1967) представил датского мыслителя уже более вдумчиво, дав его философии критическую оценку как предшественнице экзистенциальной антропологии и оставив ему право на некоторую степень проницательности в анализе гармонического развития личности; Л.Я. Рубина⁸ (1967) упрекнула Кьеркегора в создании произвольной, оторванной от реальных жизненных обстоятельств системы отношений между эстетической и этической областями, заявив, что этический выбор Кьеркегор предлагает делать в сфере чистого мышления; А.С. Богомолов и Н.М. Эфендиева⁹ (1976) первыми из русских исследователей предприняли попытку исследовать проблемы экзистенциальной диалектики в учении Кьеркегора о «стадиях на жизненном пути»; Н.С. Мудрагей (1979) исследовала «иррациональную структуру существующего единичного индивида»¹⁰ в его учении о человеческом существовании. Настоящим прорывом в отечественном кьеркегороведении стали статьи и книга о Кьеркегоре П.П. Гайдено (1970-е годы), а также статьи С.А. Исаева (1980-е годы), его книга «Теология смерти: Очерки протестантского модернизма» (1991) и его перевод (в сотрудничестве с женой) трех значительных сочинений Кьеркегора: «Страх и трепет», «Понятие страха» и «Болезнь к смерти», — вышедших в 1993 г. в издательстве «Республика». После падения железного занавеса и снятия политической цензуры, с 1990-х годов, интерес к Кьеркегору и его философско-богословским идеям начинает возрастать: проводятся научные конференции, переиздаются переведенные произведения философа, выходят новые статьи и переводы. В этой связи необходимо в первую очередь упомянуть работы Д.А. Лунгиной (перевод «Повторения» с использованием черновиков П. Ганзена; фрагментов «Философских крох» и «Заключительного научного послесловия»), белорусской исследовательницы Т.В. Щитцовой (сначала перевод фрагментов, а затем, уже в 2005 г., полный перевод «Заключительного ненаучного послесловия к “Философским крохам”», выпущенный в Минске), а также Н.В. Исаевой [перевод «Заключительного ненаучного послесловия к “Философским крохам”» (СПб., 2005)]. Среди диссертаций последних лет, посвященных отдельным аспектам философии Кьеркегора, хотелось бы отметить работы Г.Н. Кузьменко («Анализ религиозно-этической концепции С. Кьеркегора», 1999), Е.В. Лавренцовой («Проблема абсурда в философии Сёрена Кьеркегора», 1999), Д.А. Лунгиной («Проблема экзистенциальной диалектики в учении С. Кьеркегора о существовании, 1843–46 гг.», 1998), О.И. Ставцовой («“Экзистенция” в философии С. Кьеркегора и М. Хайдеггера», 1998) и Т.В. Щитцовой («Экзистенциальная философия как онтология человеческого

⁶ См.: Заславский Д.И. Юродство и юродивые в современной буржуазной философии // Вопросы философии. 1954. № 5.

⁷ Карпушин В.А. Сёрен Кьеркегор — предшественник экзистенциалистской антропологии // Там же. 1967. № 12. С. 103–113.

⁸ Рубина Л.Я. В угоду схеме. О неверном противопоставлении этического и эстетического в философии С. Кьеркегора // Эстетику — в жизнь: уч. записки. Уральский гос. ун-т. Сер. «Философия». Вып. 1. № 68. Сб. 2-й. [Свердловск.] 1967. С. 105–107.

⁹ Богомолов А.С., Эфендиева Н.М. Проблемы диалектики в учении Кьеркегора о «стадиях на жизненном пути» // Философские науки. 1976. № 5. С. 101–110.

¹⁰ Мудрагей Н.С. Проблема человека в иррационалистическом учении Сёрена Кьеркегора // Вопросы философии. 1979. № 10. С. 84.

бытия (Паскаль, Кьеркегор, Бахтин)», 1996). На фоне необъятного количества монографий, работ и диссертаций в мировой традиции кьеркегороведения, затрагивающих самые различные стороны философии этого датского мыслителя, и несмотря на определенную степень аналитической проработанности, очевидно, что некоторые темы философии Кьеркегора требуют более глубокого исследования. Особенно это касается анализа религиозной субъективности в системе антропологических взглядов Кьеркегора.

Тема субъективности стала во многом репрезентативной для восприятия идей датского философа позднейшими теологами. Надо заметить, что при жизни Кьеркегор был ярко оппозиционен к университетскому богословию, что и послужило впоследствии причиной большой популярности его трудов. Кьеркегор формировался как личность в тот период, когда, благодаря влиянию Канта, немецких романтиков и особенно Шлейермахера (1768–1834), в протестантской теологии преобладали либеральные тенденции. Прочно утвердился антропоцентристский подход, выраставший из понимания религии как «чувства и вкуса к бесконечному» (Шлейермахер). Другим источником либерального духа были герменевтические идеи Шлейермахера о корреляции смысла текста и условий его возникновения, т.е. культурно-исторические и психологические предпосылки толкования Святого Писания. Доминирование подобных представлений привело к критической интерпретации Библии, исключающей апелляцию к догматам и авторитетам Предания. Для Шлейермахера было несущественно, к какому именно тексту: сакральному или профанному — применялся его герменевтический метод; содержание анализируемого текста на метод не влияло, сам метод мыслился универсальным, т.е. применимым к любым духовным памятникам культуры. При реконструкции смысла текста интерпретатор, по мнению Шлейермахера, обязан прежде всего обращать внимание на личностную индивидуальность, психологические особенности автора, стилистическое единство произведения, прояснить бессознательные импульсы, которые руководили автором при создании текста¹¹. При этом очевидно необходимым становится выявление соотношения между личностным творчеством и культурными условиями, сопровождавшими возникновение того или иного текста.

Несмотря на идеальную цель герменевтического анализа Шлейермахера — идентификацию исследователя с творческим духом, воплощенным в тексте, — содержание священных текстов, полагемое традицией вечным и неизменным, может быть представлено с либеральной точки зрения как преходящее, диктуемое запросами времени, а предпонимание, являющееся частью герменевтического круга, может предполагать наложение определенных ограничений на адекватность толкования текста в силу личной эрудированности и уровня духовного совершенства толкователя, за счет чего содержание священного текста также может быть умалено. Более того, претензия либеральной герменевтики на лучшее понимание содержания текста исследователем, чем самим автором, может приводить к столкновению с принятым в ортодоксии положением о сверхъестественности определенных постулатов.

¹¹ См.: Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 392–395.

Представление Шлейермахера о религии как «чувстве (*Sinn*) зависимости от бесконечного» подразумевало деинституционализацию традиционных форм религии, коль скоро всякое подлинное чувство есть непосредственное иррациональное соприкосновение с бесконечным, с универсумом. Каждый религиозный человек, по Шлейермахеру, придает религии свойственную только ему, данному индивиду, форму, поэтому религия находится в процессе бесконечной трансформации (недаром Шлейермахера представляют в качестве церковного реформатора). Христианские догматы — это всего лишь описания религиозных чувств христиан, изложенные в речи (соответственно, они могут изменяться), а Библия для Шлейермахера — не божественное Откровение, или хроника действия Бога в истории, а летопись человеческого религиозного опыта. В целом взгляды Шлейермахера в области религии можно даже назвать пантеистическими*, при этом индивидуум в его воззрениях занимает максимально пассивную позицию по отношению к универсуму, ведь содержанием религиозного переживания, по Шлейермахеру, является «чувство совершенной зависимости» от бесконечного. Следовательно, в этом смысле религиозным можно считать каждое чувство, поскольку, как говорит Шлейермахер, «в нем нас затрагивает не что-либо единичное, как таковое, а через единичное — целое как откровение Бога, поскольку, следовательно, в нашу жизнь входит не что-либо частное и конечное, а именно Бог, в котором одном ведь слито воедино всё частное; и с другой стороны, мы признали чувство религиозным, поскольку в нас самих им возбуждается и проявляется не та или иная отдельная функция, а всё наше существо, которое в нас противостоит миру и вместе с тем находится в нем, т.е. непосредственно божественное в нас»¹².

Однако обращение Шлейермахера к рассмотрению человеческой индивидуальности, особенностям психологии личности, полагание предметом герменевтической интерпретации уникальных творческих порывов человека сближает Шлейермахера с Кьеркегором, а также дает импульс для дальнейших исследований веры и других феноменов религиозного сознания.

Главным предметом изучения для либеральных теологов от Шлейермахера до Адольфа фон Гарнака (1851–1930) становится именно вера ранней христианской Церкви; Новый Завет для них — не документ об историческом Иисусе, а материал, свидетельствующий об особенностях видения личности и учения Христа. Для реконструкции «подлинной» истории жизни и смерти Христа либеральные историки Церкви стали создавать отдельные произведения, составившие особый жанр — жизнь Иисуса**. При этом мифическим объявлялось всё, что не вписывалось в современную этим либеральным историкам научную картину мира, а большая часть содержания христианского вероучения по сути дела вообще исключалась из рассмотрения; ядром анализа становились только «великие истины» и высокие моральные принципы, провозглашаемые Библией. Кьеркегор видел в исследова-

* Истоки философского мышления Шлейермахера следует, как известно, искать в этике Спинозы.

¹² Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим: монологи. СПб., 1994. С. 124.

** Наиболее известные исследования в этом жанре были написаны Д. Штраусом, Э. Ренаном, Ф.В. Фарраром и др.

ниях либеральных теологов (которых позже Ницше презрительно назовет *theologus liberalis vulgaris*^{*}) опасность нравственных компромиссов; критикуя умозрительность либеральных построений, он проследивал их связь с гегелевским «всемирно-историческим мышлением». Не принимая, по сути, догмат о грехопадении, либеральная теология сущностью христианства делала общечеловеческую мораль, а смысл проповеди Христа сводила к золотому правилу нравственности. Американский протестантский теолог (представитель так называемой диалектической теологии, о которой речь пойдет ниже) Р. Нибур (1894–1962) так описывал мир глазами либеральных теологов: «Безгневный Бог привел безгрешных людей в царство без суда через бескрестное служение Христа»¹³.

Христос в изображении либеральных теологов предстал как великий Учитель человечества, проповедовавший не о Себе Самом, а о братстве людей, о необходимости примирения с Отцом Небесным, о всепрощении и любви. Многие либеральные теологи даже ставили под сомнение божественную природу Христа — один из главных догматов христианства. Популярностью пользовались идеи А. Ричля (1822–1889) и Гарнака об искажении изначального христианства эллинистической философией, под влиянием которой библейский Бог превратился в некий философский Абсолют, а евангельский Иисус — в вечный Логос неоплатонизма. В результате такого очищения Евангелия от «греческих наслоений» Христос, каким его видел Гарнак и другие либеральные теологи, становился обыкновенным человеком, находящимся всего лишь на более высокой ступени совершенствования^{**}.

Ситуация в богословии (как и в философии) коренным образом изменилась после Первой мировой войны. Ученик Гарнака и В. Германна (1846–1922) Карл Барт (1886–1968), будучи на тот момент простым пастором реформатской церкви небольшого швейцарского городка Сафенвиль, выпускает свой первый значительный труд — «Послание к Римлянам» (первая редакция — 1918–1919 гг., вторая редакция с существенной переработкой — 1922 г.). Если Шлейермахера и его «Речи о религии к образованным людям, ее презирующим» (1799) считают началом либерального богословия, то «Послание к Римлянам» — это точка отсчета для неоортодоксального направления в теологии. Воздействие этого произведения часто сравнивают с эффектом разорвавшейся бомбы, а Карла Барта называют величайшим богословом со времен Фомы Аквинского^{***}, вызвавшим величайшее крушение представлений и идей, с которыми теологический мир имел дело на протяжении жизни вот уже нескольких поколений¹⁴, и даже «главным инициатором теологической парадигмы “постмодерна”^{****}» (слова Г. Кюнга).

* Пародируя принятую в естествознании таксономическую классификацию: «теолог либеральный обыкновенный» (с лат.) (Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 200).

¹³ Цит. по: Лейн Т. Христианские мыслители. СПб., 1997. С. 237.

** Один католический критик Гарнака заметил, что «Христос, которого видит Гарнак сквозь девятнадцать столетий тьмы католицизма, есть не более чем отражение лица либерального протестанта на дне глубокого колодца» (см.: Лейн Т. Христианские мыслители. СПб., 1997. С. 241).

*** По словам Папы Пия XII.

¹⁴ См.: Зассе Г. На том стоим: Кто такие лютеране? СПб., 1994.

**** В косвенном способе сообщения, «отстранении автора», которым пользовался Кьеркегор, можно видеть мотив, предшествовавший появлению постмодернистского постулата о «смерти автора».

Между тем одним из сильнейших факторов, обусловивших такое сильное влияние нового философско-богословского движения — «теологии кризиса» (или «диалектической теологии»), — у истоков которого стояли К. Барт, Э. Бруннер (1889–1966), Ф. Гогартен (1887–1967), Э. Турнейзен (1888–1974), Р. Бультман (1884–1975) и другие, являются мысли Кьеркегора и его экзистенциальная диалектика.

В предисловии ко второму изданию «Послания к Римлянам» К. Барт так определяет свои взгляды этого периода: «Если у меня есть “система”, то она состоит в том, что Кьеркегор называл “бесконечной качественной разницей” между временем и вечностью, и я по возможности имею это в виду в своем негативном и позитивном значении. “Бог на небе, а ты — на земле”. Отношение *этого* Бога к *этому* человеку, отношение *этого* человека к *этому* Богу является для меня одновременно темой Библии и суммой философии»¹⁵. Бог, по Барту, есть радикальная трансценденция, нечто «совершенно Иное». То, что человек может сказать о Боге, не имеет права в полной мере называться знанием о Боге. Барт воспринимает от Кьеркегора концепцию Бога-инкогнито, неоднократно повторяя: «Бог — это неведомый Бог»¹⁶. Напрямую знать Бога, как некий объект среди других объектов пространственно-временного континуума, человеку не дано, претензии либеральной теологии на адекватное толкование Священного Писания несостоятельны. В историко-критическом методе либеральной теологии Барт видел «опасную негибкость, стремление “овладеть” текстом Библии и, следовательно, поставить Слово Божие под свой контроль»¹⁷. А это, по мнению Барта, недопустимая дерзость, попытка построить теологию целиком и полностью на фундаменте антропологии (и чем тогда христианская теология по большому счету отличается от фейербаховского понимания мира и человека?). Встать на «точку зрения вечности», «духа Христа», чтобы оттуда поучать кого бы то ни было, невозможно¹⁸. Даже апофатическое богословие не способно проникнуть за завесу тайны, так как и оно есть лишь человеческое, следовательно, относительное, тленное, преходящее. Вся догматика «всегда будет оставаться относительной и способной заблуждаться мыслью, исследованием и изложением»¹⁹, — скажет Барт позже в своем «Очерке догматики».

Бог не сообщает о Себе непосредственно, а человек приходит к Богу только через противоречие, через абсурд. Барт вторит Кьеркегору: «Вера — это уважение божественного инкогнито, любовь к Богу в осознании качественной разницы между Богом и человеком», «верует тот, кто в конце концов признает это противоречие и решает основать на нем свою жизнь»²⁰. Бог начинает говорить только с тем, «кто отказался от прямого сообщения». Еще Кьеркегор видел в ожидании непосредственного сообщения о Боге признак языческого сознания (прямая познаваемость харак-

¹⁵ Barth K. Der Römerbrief: Vorwort zur 2. Auflage // Anfänge der dialektischen Theologie / hrsg. von J. Moltmann. Teil I. München, 1962. S. 113.

¹⁶ Барт К. Послание к Римлянам. М., 2005. С. 10.

¹⁷ Там же. С. 22.

¹⁸ См. там же. С. 14.

¹⁹ Барт К. Очерк догматики: Лекции, прочитанные в Университете Бонна в летний семестр 1946 г. СПб., 2000. С. 14.

²⁰ Барт К. Послание к Римлянам. С. 13.

терна для идолов). В «Заключительном ненаучном послесловии» он писал о том, что «видимость есть упразднение вездесущности». (Допустим, говорил он, Бог принял бы образ редкой, необычайной, огромной птицы с красным клювом, сел на вершину дерева и просвистел бы на какой-нибудь необычный манер или принял бы облик мужчины вышиной в шесть локтей; тогда, быть может, у толпы открылись бы глаза, ведь толпа думает, что раз Бог не явлен каким-нибудь чувственным образом, то на Него и внимания обращать не стоит²¹.) Вера, таким образом, не есть простое признание бытия Бога, приобретенное в результате определенных спекуляций, — вера есть личная встреча, причем всецело определяемая именно со стороны Бога, а не человека. «Сам Бог поднимает вопрос о Боге и отвечает на него»²², — говорит Барт в «Послании к Римлянам». Познать Бога возможно не раньше, чем когда Он сам этого захочет и «сделает Себя воспринимаемым». Но и тогда это знание не будет *scientia*, а будет скорее *sophia* или *sapientia*²³.

Откровение — это акт внешний по отношению к человеку, и в нем всегда остается зазор, нечто непостижимое, чудесное, странное, несмотря на все попытки человека принять его. Барт пользуется рассуждением Кьеркегора о различии между апостолом и гением: главное в христианском Откровении не содержание, а его «непреодолимая инаковость». Апостол обладает высоким статусом не из-за содержания провозвестия, а из-за авторитета (авторитет, по Кьеркегору, — «качественно решающее обстоятельство»), ибо основание правомочности его высокого положения и достоверности его слов — в самом Боге²⁴. Откровение можно усвоить только через парадокс, утверждают и Кьеркегор, и Барт. Когда же «сфера парадоксального религиозного упраздняется или вновь объясняется в эстетическом, апостол становится ни более ни менее как гением, и тогда “спокойной ночи, Христианство”»²⁵. «Избранный Богом никогда не скажет, что он избрал Бога»²⁶, но Бог избрал его Сам. Гений всегда остается в сфере имманенции, апостол, благодаря божественному авторитету, всегда принадлежит сфере трансценденции и «стоит на абсолютном парадоксе»²⁷. Этот парадокс может быть покорен только силой веры. А вера — это «дар Божий, свободный, никак нами не подготовленный дар Бога, делающий возможной для нас встречу с Ним и слушание при этом Его слова»²⁸.

Барт следует за Кьеркегором и стилистически: его «Послание к Римлянам» написано в диалектической манере. Говорить о парадоксах можно только парадоксами!

Барт протестует против идеи Шлейермахера о некоей врожденной предрасположенности к восприятию Бога. По его мнению, Бог, которого исповедуют христиане, не располагается в ряду других богов, т.е. представляет собой принципиально иную

²¹ См.: Kierkegaard S. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen // Kierkegaard S. Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift / herausg. von H. Diem u. W. Rest. Köln und Olten, MCMLIX. S. 393–395.

²² Барт К. Послание к Римлянам. С. 42.

²³ См.: Барт К. Очерк догматики... С. 40.

²⁴ См.: Барт К. Послание к Римлянам. С. 2.

²⁵ Kierkegaard S. Der Begriff des Auserwählten. Übers. u. Nachwort von T. Haeker. Hellaerau, 1917. S. 314.

²⁶ Барт К. Послание к Римлянам. С. 32.

²⁷ Kierkegaard S. Der Begriff des Auserwählten... S. 316.

²⁸ Барт К. Очерк догматики... С. 26.

реальность, и вера в такого Бога превышает любые умозрительные построения. В более поздний период своего творчества Барт обращается к ансельмовской концепции веры. Он подчеркивает, что уникальность христианской веры в абсолютно иного Бога не означает отрицания разума, отмечает, что те из христианских теологов, которые манифестировали себя в качестве противников разума, поступали неправильно²⁹: «христианская вера ведет озарению разума», и «правильно понятая пистис есть гнозис, правильно понятый акт веры есть и акт познания»³⁰.

Как и Кьеркегор, Барт указывал на нетождественность подлинного христианства и институциональных его форм, веры и религии. Он считал, что вера как парадоксальное откровение «неизвестного Бога» не выражается ни религией, ни Церковью, ни культурой. Идея диастаза, т.е. разрыва между Богом и человеком, стала для Барта одной из ключевых. Восприняв мысль Кьеркегора о непреодолимом «абсолютном качественном различии» между Богом и человеком, Барт особенно заострил на ней свое внимание в первый период своего творчества, построив на этом основании новую теологию, возведя ее таким образом на более высокий уровень, отвечающий, как ему казалось, вызовам времени, склонного к компромиссам и сглаживанию противоречий между культурой и религией.

В критике, высказанной Бартом относительно либеральной теологии, П. Тиллих (1886–1965), другой виднейший богослов своего времени, увидел искусственно создаваемый ошибочный антагонизм между теологией и культурой. Задача богословия, по Тиллиху, состоит в формулировке ответов на вопросы, которые ставит современная культура, так как «теология находится в постоянном движении между двумя полюсами — между лежащей в ее основании вечной истиной и той временной ситуацией, в которой эта вечная истина должна восприниматься»³¹. Нельзя отказывать культуре в праве попытки решения экзистенциальных проблем. Религия — это субстанция культуры, а не одна из ее областей, и задача «теологии культуры» — «выявить религиозный опыт, находящийся в основе культуры во всех ее проявлениях»³². В свою очередь религия говорит на языке мифов, и культуре нужно учиться правильно читать эти символы.

Тиллих обращал внимание слушателей на то, что Бог — это «абсолютное Иное» по отношению к любому человеческому опыту, следовательно, мирская сфера жизни не менее — но и не более — близка к Богу, чем церковная, и секулярное видение мира равнозначно в этом смысле религиозному. Стало быть, культура имеет такое же право на существование, как и теология; культура в этом отношении — это своеобразная форма религии.

Религиозный опыт следует понимать экзистенциально — как состояние предельной озабоченности Безусловным. Для Тиллиха Бог — это Безусловное, или Само-Бытие (*Being Itself, Esse ipsum*), которое по определению не может быть для нас внешним объектом, оно вообще не может быть истолковано в субъектно-объектной

²⁹ Там же. С. 34.

³⁰ Там же. С. 36.

³¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. I–II. М.; СПб., 2000. С. 11.

³² Лёзов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 464.

схеме. О Боге нельзя говорить и в терминах существования и сущности, поэтому Тиллих позволяет себе парадоксальные высказывания типа «Бог не существует. Бог — это само-бытие помимо сущности и существования»³³.

Много страниц Тиллих посвятил экзистенциальному анализу феноменов религиозного сознания. Веру он понимал прежде всего как «состояние предельной заинтересованности», «интерес к безусловному», развивая концепцию Кьеркегора о вере как страсти к абсолютному, как интереса к действительности другого. Но в отличие от Кьеркегора, полагавшего веру присущей исключительно религиозной стадии существования, Тиллих описывал веру как «акт всей личности», который «происходит в самом центре жизни личности и включает в себя все ее элементы»³⁴. Вера, по словам Тиллиха, «это не движение особой части и не особая функция целостного бытия человека», а «наиболее центрированный акт человеческой души», и вследствие этого она «невообразима без соучастия бессознательных элементов структуры личности». Однако «экстатический характер веры не исключает ее рационального характера, хотя и не отождествляется с ним; он также включает внерациональные стремления, не отождествляясь с ними»³⁵. Таким образом, Тиллих предостерегает как от решительного размежевания импульсов веры и рациональных элементов конституции личности, так и от излишней интеллектуализации феномена веры. Вера, по словам Тиллиха, это «соучастие в предмете своего интереса всем своим бытием»³⁶, а не только разумом или волей.

Также Тиллих перенимает идею Кьеркегора о рискованном характере феномена веры, который заключается в неустранимом «противоречии между бесконечной страстью внутреннего мира (*Innerlichkeit, Inderlighed*) и объективной неопределенностью»³⁷. Всякий, кто отваживается превратить бесконечное в свой предельный интерес, должен быть внутренне готов к ненадежности такого экзистенциального акта, т.е. для веры необходимо определенное личное мужество, способное сделать риск элементом веры. Вместе с тем вера включает в себя и моменты «мгновенного осознания, дающего определенность»³⁸, утверждает Тиллих. Вера небезосновна. Проблематичность феномена веры, таким образом, заключается в единовременном удержании осознания определенности своего бесконечного предмета вместе с рациональным усмотрением невозможности окончательного его постижения. Удержание этих элементов возможно благодаря бесконечной страстной заинтересованности субъекта*. Однако страсть к бесконечному динамична, она подразумевает постоянное обращение к своим истокам, поэтому из феномена веры невозможно устранить элемент риска. Следовательно, предельный интерес к бесконечному (т.е. вера) — это

³³ Тиллих П. Систематическая теология... С. 203.

³⁴ Тиллих П. Динамика веры // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. С. 135.

³⁵ Там же. С. 136.

³⁶ Там же. С. 154.

³⁷ Kierkegaard S. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen // Kierkegaard S. Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. S. 345.

³⁸ Тиллих П. Динамика веры... С. 143.

* Кьеркегор: «Только моментами может единичный экзистирующий индивидуум быть в единстве бесконечности и конечности, которые выходят за пределы экзистирования. Этот момент — мгновение страсти» (Kierkegaard S. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen // Kierkegaard S. Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. S. 337).

предельный риск и предельное мужество, считает Тиллих. Вера сталкивается в своем движении с опасностью спутать свой объект (т.е. бесконечное) с чем-то другим, с конечным (пример Кьеркегора — молитва, когда человек, по идее, должен иметь ясное представление о Боге, о самом себе, о своем отношении к Нему и об особенностях молитвенной связи с бесконечным; пример Тиллиха — нация, которая не может претендовать на статус бесконечного). Согласно Тиллиху, мгновенное сомнение и мгновенная уверенность сопутствуют друг другу. Сомнение входит в «структуру веры», говорит Тиллих; такое сомнение можно назвать экзистенциальным (в отличие от скептического и методологического сомнения, присущего науке), это «сомнение того, кто предельно заинтересован в каком-либо конкретном содержании». Такое сомнение «вынуждено осознать присутствие элемента ненадежности во всякой экзистенциальной истине» и принять эту ненадежность в себя в акте мужества веры³⁹. В этом и заключается экзистенциальная диалектика веры.

Тиллих описывает мужество веры как свойство всякого религиозного субъекта, более того, всякого субъекта, предельно заинтересованного в бесконечном. Он выделяет даже типы веры и рассматривает динамические взаимоотношения между ними. Опыт Священного как предельного, чего-то «совершенно Иного» в принципе присутствует в любом экзистенциальном опыте. Исключением является только ситуация отсутствия предельного интереса, «попытка стать незаинтересованным в смысле своего существования»⁴⁰, которую только и можно по праву назвать атеизмом. Для Тиллиха понятие ложной веры связано прежде всего с характером предмета заинтересованности: предельное, которое лишь претендует на бесконечность, но не обладает ею (например, нация, успех на социальном уровне или идол), не может называться подлинным. «Различие между истинной и идолопоклоннической верой состоит в том, что в истинной вере предельный интерес есть интерес по поводу истинно предельного, а в идолопоклоннической вере предварительные, конечные реальности возвышены до уровня предельности»⁴¹, — резюмирует Тиллих. Для Кьеркегора же истинная вера связана не столько со своим предметом, сколько с отношением к нему. Истинная вера обретается в истинном страхе Божиим, который происходит от осознания своей бесконечной виновности перед Богом и надежды на прощение. Мужество подлинной веры присуще, по Кьеркегору, только свидетелям истины, христианским мученикам, а отнюдь не всем людям, называющим себя христианами.

Как и Кьеркегор, Тиллих подвергает экзистенциальной аналитике различные психические состояния и духовные категории (страх, тревогу, отчаяние, вину, грех). Особенное внимание Тиллих уделяет анализу экзистенциальной тревоги^{*}. Он развивает мысли Кьеркегора о различии тревоги и страха: страх отличается от тревоги наличием объекта. Страх и тревога, согласно Тиллиху, различимы, но и неотделимы друг от друга: «Жало страха — тревога, а тревога стремится стать страхом»⁴². Тревога проистекает от абсолютной неизвестности, т.е. возможности небытия, которая со-

³⁹ См.: Тиллих П. Динамика веры... С. 145–146.

⁴⁰ Там же. С. 162.

⁴¹ Там же. С. 140.

^{*} В дальнейшем понятие экзистенциальной тревоги разрабатывалось В. Франклом, Р. Мэем, К. Гольдштейном, И. Яломом, С. Мадди и др.

⁴² Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. С. 31.

здает человеческой ситуации главную угрозу. Именно осознание этой возможности приводит экзистенцию в состояние неизбежной тревоги. Экзистенциальная тревога и есть осознание своей смертности, ощущение небытия на уровне своей экзистенции, причем идея смерти воспринимается человеком не путем умозрительного знания (ведь смерть у каждого своя), а через сотрясение основ экзистенции — через экзистенциальное личное переживание собственной конечности. Тиллих утверждает, что небытию напрасно отказывают в понятийном статусе; бытие, можно сказать, охватывает не только само себя, но и небытие — в виде вечного преодоления и становления. Жить в постоянном осознании своей смертности, онтологической неустойчивости Тиллиху кажется невозможным, поэтому он предлагает путь борьбы с неизбежной тревогой. Таким универсальным способом избавления от тревоги он считает самоутверждение экзистенции — «мужество быть» (*der Mut zum Sein*). «Мужество быть, — пишет Тиллих, — это этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования, которые противостоят его сущностному самоутверждению»⁴³. Экзистенциальное мужество возможно, если тревогу превратить в страх, так как у страха всегда есть определенный объект (в то время как ничто сделать объектом невозможно), а через этот объект (пусть даже ужасающий) может поддерживаться связь с миром: «...одной своей гранью он соучаствует в нас, а мы — через эту грань — соучаствуем в нем»⁴⁴. Тиллих выделяет три формы тревоги и соответствующие им три типа мужества. Самоутверждением как «мужеством быть» преодолеваются: онтическая тревога перед судьбой и смертью, духовная тревога из-за пустоты и отсутствия смысла жизни и нравственная тревога перед виной и осуждением.

Итак, продолжив учение Кьеркегора о религиозной сфере субъективности, которая включает в себя веру как страсть к безусловному, сопряженную с наибольшим риском, Пауль Тиллих настаивал на универсальном характере веры как акта, захватывающего экзистенцию целиком и присущего всем, кто предельно заинтересован в каком-либо конкретном объекте. Тиллих подробно исследовал негативные психические состояния (сомнения и отчаяния, тревоги и страха и др.) и предложил свою концепцию их преодоления как сознательного принятия опыта небытия, введя понятие экзистенциального мужества. С помощью проведенного анализа Тиллих надеялся создать теоретическую основу для выработки психотерапевтических техник преодоления невротической (патологической) тревоги и других психологических бессознательных, подсознательных и сознательных конфликтов*.

Для описания специфики человеческой ситуации экзистенциалистскими категориями пользовался и Р. Бультман (1884–1975). Заимствовав терминологию

⁴³ Там же. С. 8.

⁴⁴ Там же. С. 30.

* Чаяния П. Тиллиха не пропали даром: его сочинение «Мужество быть» является классической книгой для представителей экзистенциальной психологии, однако необходимо заметить, что сама экзистенциальная психология представляет собой вполне самостоятельное направление исследований со своими собственными теоретическими обоснованиями и разработками (подробнее см.: Леонтьев Д.А. Что такое экзистенциальная психология? // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии. М., 1997. С. 40–54).

Хайдеггера^{*}, он попытался различить подлинное и неподлинное человеческое существование в рамках новой теологии. По его мнению, неподлинным можно назвать существование человека вне веры — состояние заботы, страха и тревоги, жизнь в иллюзии и зависимости от материальных благ. Только вера способна освободить человека от этой зависимости, придать уверенность и подарить надежду.

Как и для Кьеркегора, для Бультмана ключевым значением обладало не психологическое изображение конечности и неустойчивости человеческого существования, а восприятие данным конкретным человеком христианского провозвестия, или керигмы. Как замечает С.А. Исаев, «постижение “керигмы” через страх и тревогу означает лишь, что она обращена именно к конкретному, живому индивиду и приспособлена к его чисто человеческой реальности»⁴⁵. Говорить о Боге, не говоря одновременно о человеке, для Бультмана значит превращать Бога в объект, что недопустимо. И наоборот, говорить только о человеческом существовании — значит делать шаг назад, к Шлейермахеру и Фейербаху, в то время как необходимо не упускать из виду кьеркегоровское «бесконечное качественное различие» между Богом и человеком.

Бультман известен главным образом благодаря своему проекту демифологизации христианства, который предполагает прежде всего попытку сделать встречу с Богом более реальной для современного научного мышления. Бультман настаивает на том, что любой здравомыслящий образованный человек не может принять библейской картины мира в том виде, в котором она рисуется в ортодоксальных христианских работах: разделение мира на три «этажа» (земля, небо и преисподняя), существование добрых и злых духов и др. Попытки отвергнуть библейскую мифологию предпринимались и раньше, но они осуществлялись непродуманно, считает Бультман: вместе с устранением мифологии устранялась и керигма. Чтобы избежать уничтожения самого ценного — керигмы, необходимо по-новому интерпретировать библейские мифологемы, взяв в качестве критерия не современное научное мировоззрение, а присущее самой Библии понимание экзистенции⁴⁶. Тогда можно будет избежать ошибок либеральной теологии, которая освобождала вечные истины от мифологической оболочки, а на самом деле — уничтожала Благую весть. Для адекватной интерпретации керигмы, т.е. обращенного к человеку слова самого Бога, необходимо воспринимать вечную истину именно через призму новозаветных мифологем, и тогда основные христианские догматы: воплощение Бога, воскресение Христа и др. — предстают в новом свете, как эсхатологические события, придающие смысл человеческому существованию, через них Бог говорит с человеком непосредственно.

Правильно истолкованная керигма создает вызов человеческой экзистенции, способствует воспитанию лучших качеств в человеке, дает стимулы к наиболее успешному преодолению ситуации отсутствия смысла и угрозы небытия. Можно сказать, Бультман придает христианскому провозвестию характер экзистенциального

^{*} Впрочем, сам Бультман высказывался о хайдеггеровском проекте как о «профанном философском изложении новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире» (см.: Бультман Р. Новый Завет и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. I–II. М., 2004. С. 25).

⁴⁵ Исаев С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М., 1991. С. 171.

⁴⁶ См.: Бультман Р. Новый Завет и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. I–II. С. 15–16.

непрямого сообщения, которое призвано реально изменить состояние незащищенности человека в мире — путем инициирования ответственного субъективного решения личности (в первую очередь относительно самого себя). Это провозвестие — вечно настоящее Слово Божие, обращенное в том числе и к современному человеку (вынужденному, правда, воспринимать его через призму соответствующей интерпретации), и в этом смысле Христос есть не прошедшее явление, а наш современник, Слово которого содержит не общую истину, а конкретное обращение к каждой ныне живущей личности, требующее немедленного экзистенциального решения. Наиболее важным Бульману представляется обращение, выраженное в эсхатологическом мифе о грядущем Суде и конце времен. Смысл этого мифа, считает философ, заключается не в сообщении об окончании истории (история нашего мира может длиться вечно), а в том, что каждый человек неизбежно должен столкнуться с реальностью своей смерти, и «суд» возникает как раз в такие моменты экзистенциального кризиса.

Таким образом, идея Кьеркегора о необходимости личной встречи с Богом в глубинах экзистенции путем восприятия непрямого сообщения нашла у Рудольфа Бульмана особенное воплощение: по его мнению, Священное Писание и его мифы должны быть интерпретированы на современном научном уровне так, чтобы вызвать у читателя искренний отклик в душе, который бы подвигнул человека на определенное этическое решение.

Итак, если при жизни Кьеркегора его идеи не нашли широкой поддержки в датском обществе (большой благосклонностью публики пользовались главные оппоненты этого философа — Грундтвиг и Мартенсен), то уже с 70-х годов XIX в. картина меняется: не прямое влияние Кьеркегора можно проследить во всех главных духовных и интеллектуальных движениях Скандинавии, в работах таких виднейших мыслителей, как Георг Брандес, Харальд Хёфдинг, Генрик Ибсен и Август Стриндберг, а после Первой мировой войны влияние идей Кьеркегора начинает распространяться на остальную часть Европы, прежде всего Германию, Великобританию и Францию. В первой половине XX в. протестантская теология воспринимает и по-новому осмысляет такие идеи Кьеркегора, как различие первоначального, подлинного христианства и официальных институциональных его форм, понятия косвенного сообщения, «бесконечного качественного различия» между человеком и Богом, божественного инкогнито, парадокса, интереса и страсти к абсолютному, экзистенциального страха и тревоги и др. В отечественной исследовательской литературе по экзистенциализму и протестантской теологии XIX–XX вв. влияние Кьеркегора обычно недооценивается, о нем говорится лишь вскользь. Данное обстоятельство кажется нам досадным упущением, и этим разделом мы постарались хотя бы частично восполнить существующие в отечественной традиции кьеркегороведения лакуны, не претендуя, впрочем, на полное освещение данной проблемы. По нашему мнению, эта тема требует дальнейшей разработки на более широком репрезентативном материале.

НА ГРАНИЦЕ:
ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ П. ТИЛЛИХА

— Я хотел бы иметь знание о Боге и о человеческой душе.

— И нечего более?

— Нет, этого достаточно, это охватывает всё.

Блаж. Августин. Монологи (I, 2, 7)

Германо-американский философ и богослов Пауль Тиллих (1886–1965) оставил заметный след в самопонимании и в духовном самочувствии человека западной культуры прошлого столетия. Его голос звучал нелицеприятно, иногда очень жестко, но всегда с неизменным доверием к человеку.

Тиллихом написаны философские сочинения, богословские труды, множество статей и эссе по самым различным вопросам культуры, искусства, психологии, политики, социального устройства; в его наследии мы найдем и несколько сборников церковных проповедей, несущих на себе отпечаток его философского мастерства и составляющих неразрывное целое с его философскими сочинениями. И всё это многообразие аспектов, тем, подходов вращается вокруг двух центральных вопросов — человек и Бог.

В обширном тиллиховском наследии нет произведения, в котором не присутствовала бы антропологическая тематика: она — тот свет, которым освещается предмет исследования, и та цель, ради которой это исследование проводится. Необходимым условием неложного понимания человека, утверждает Тиллих, является памятование нами об истоке и цели человеческого существования. По сути, вопросы человека и Бога — это не два, а один, и единственно настоящий, вопрос. Вопрос амбивалентный, рискованный, небезопасный, при ответе на который недостаточно одной рациональной мастеровитости. Вопрос, захватывающий и требующий человека целиком.

Тиллих жил в непростую эпоху. Стало общим правилом говорить о кризисе культуры начала XX в., когда, казалось, рушились сами основы европейской цивилизации, когда добрая, респектабельная, уютная и прогрессивно-оптимистичная Европа неожиданно показала свой разрушительно-демонический оскал и взревела, и перед этим не смогли устоять прежние представления о культуре, человеке, мире, смысле бытия. И ведь беда не пришла извне — она пришла из души человека, в хри-

стианской традиции — из венца творения, цели и смысла мира. Было очевидно, что сложившаяся ситуация есть результат многовекового функционирования христианской цивилизации, но с другой стороны, столь же несомненным для Тиллиха было и то, что первыми распознали беду и начали разве что не кричать о надвигающейся катастрофе именно христианские мыслители. Кьеркегор и Достоевский, каждый по-своему, изнутри собственной духовной традиции, очень жестко взглянули на душу европейского человека. Глубоко противоречивая фигура Ницше, чей бунт против европейского человека в огромной мере был актуализацией христианских подходов в понимании человека с вынесением за скобки (а отсюда и разбалансированностью целого) некоторых из них, понимаемых им как дискредитировавших себя. Можно вспомнить «безумного человека» Ницше из «Веселой науки», возвещавшего о смерти Бога, но в то же время — с чего бы это? — ходящего по церквам в надежде достучаться с этой вестью до человека и поющего *Requiem aeternam deo*¹.

Тиллих знает обо всём этом не понаслышке. Участие в качестве капеллана действующей армии в битве под Верденом, ужасный опыт бессмысленности, богооставленности и одновременно надежды (наличие которой невозможно объяснить, по Тиллиху, не принимая одновременно способности человека к трансцендированию любой ситуации и укорененности в том, что выше), не проходит для него бесследно, ведет к постановке проблемы человека в центр внимания.

Если говорить о тиллиховской философско-религиозной системе в целом, а следовательно, и о его антропологии, то ее можно охарактеризовать как экзистенциально-эссенциальную. Она представляет собой попытку совместить в едином видении вечность и предельность христианской Вести о человеке с подвижностью и историчностью его экзистенции. С философской точки зрения она представляет собой единение немецкого идеализма (в первую очередь, Шеллинга) и экзистенциализма (Хайдеггер). Несколько неожиданно для протестантского мыслителя то определяющее место, которое онтология занимает в его философской системе. У Тиллиха она (будучи по природе универсальной и логически проверяемой) выполняет для современного, уходящего от христианства человечества роль проводника к вечным религиозным ценностям, поэтому и наше приближение к тиллиховской антропологии будет осуществляться через его онтологию, оформленное выражение которой присутствует в его трехтомной «Систематической теологии» (1951, 1959, 1964).

Важнейшей чертой данной антропологии и онтологии является понимание человека как сущностно-граничного единства. В автобиографическом эссе «На границе» (1936) — одном из лучших введений в духовный мир мыслителя, своего рода интеллектуальной биографии — Тиллих подчеркивает всегда присутствовавшее в нем чувство граничности. Вначале — как различие характеров отца и матери, как противостояние тихого провинциального Шёнфлисса и грохочущего, лязгающего, вечно куда-то спешащего Берлина, позже — как противостояние классов, мистического и рационального, действительности и воображения, теории и практики, гетерономии и автономии, философии и религии, религии и культуры. Чувство граничности становится определяющей чертой его духовной позиции. Одновре-

¹ См.: Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М. С. 593.

менное стояние в двух областях, в каждой из которых присутствует своя, частичная, правда, напряженное, конфликтное, рискованное сорваться в недолжную частичность и ограниченность единство, но и одновременная открытость, возможность утверждения превосходящего единства — таково положение человека в мире.

Тиллиховская «границность» отличается от «пограничной ситуации» Ясперса, у которого подчеркивается момент потрясенности от предельной угрозы и в которой неожиданно открывается и остро переживается сокрытый смысл. Для Ясперса это прежде всего момент осознания — в тиллиховской «границности» на первый план выступают обычность и онтологическая тотальность граничного состояния. Человек принципиально граничное существо. Да, граница — это всегда угроза. Но и не только угроза. Одновременно она и динамическая позитивная возможность.

Зафиксируем принципиально важные для нашего рассмотрения положения онтологии Тиллиха. Его онтология есть собственно человеческая онтология, вместе с Хайдеггером он утверждает, что онтологическое исследование возможно только как феноменологическое^{*}, что подразумевает центральность положения человека в мире.

«Метафизический шок» — угроза небытия — порождает онтологическое вопрошание. Результатом феноменологического описания у Тиллиха становится фиксирование следующих уровней онтологических понятий. Он подчеркивает, что отношения между уровнями не являются родо-видовыми.

Первый уровень онтологических понятий — «базисная онтологическая структура», фундаментальное соотношение я–мир (*self and world*), предшествующее всем другим структурам как логически, так и опытно, которое не выводится, но лишь опознается. «Вопрос “Что предшествует дуализму я и мира, субъекта и объекта?” — это такой вопрос, в котором разум вглядывается в собственную бездну»². «Нет само-сознания без миро-сознания, но верно и обратное. Миро-сознание возможно лишь на основе полностью развитого само-сознания... Если будет утрачена одна из сторон полярности, то будут утрачены и обе стороны. “Я” без мира пусто; мир без “я” мертв»³. Тиллих подчеркивает неслучайность выбора вместо «эго» термина «я», как указывающего на целостность отношения я–мир, включающего в себя единство подсознательного и самосознающего момента в «я».

Второй уровень представляет собой три, как пишет Тиллих, «замечательные пары» взаимообусловленных «элементов базисной онтологической структуры». Значительно чаще вместо слова «пары» Тиллих использует понятие «амбивалентности», что более точно и полно передает смысл его онтологии и базирующейся на ней антропологии.

Эти три амбивалентности суть:

1) индивидуализация и соучастие (*individualization and participation*);

^{*} «Человек занимает в онтологии преимущественное положение не в качестве такого объекта, который чем-то выделяется среди других объектов, но в качестве такого сущего, которое задает онтологический вопрос, причем онтологический ответ может быть найден именно в его самосознании» (Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. М.; СПб., 2000. С. 170).

² Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. С. 166.

³ Там же. С. 172.

- 2) динамика и форма (*dynamics and form*);
- 3) свобода и судьба (*freedom and destiny*).

Каждая амбивалентность элементов базисной онтологической структуры есть не-расторжимое и взаимообусловленное единство полярностей. Уничтожение одной из полярностей сущего означает уничтожение целого сущего. Каждое сущее есть всегда амбивалентное, проблематичное, никогда не находящееся в статичном равновесии; «жизнь остается амбивалентной до тех пор, пока остается жизнью»⁴, если равновесие и возможно, то только как подвижное, динамичное и всегда рискованное.

В человеке все онтологические полярности явлены в высшей степени, в максимальной напряженности. В этом отношении человек есть онтологически привилегированное существо.

Онтологическая амбивалентность индивидуальность—соучастие конкретизируют базисную онтологическую структуру я—мир. «Соучастие для индивида сущностно, а не акцидентально, — пишет Тиллих. — Ни один индивид не существует без соучастия, и ни одно личное бытие не существует без бытия общественного. Личность в качестве в полной мере развитого индивидуального «я» невозможна без других в полной мере развитых индивидуальных «я»... Личности могут расти лишь в общении личной встречи»⁵. И чем более индивидуализировано сущее, тем более оно способно к соучастию.

В экзистенциальном состоянии единство индивидуализации и соучастия разорвано, человек замыкается в себе — ослабляется соучастие, что неминуемо ведет к тому, что человек, теряя собственное «я», попадает под власть объектов. «Если субъективность отделяется от объективности, то объекты поглощают пустую оболочку субъектности»⁶, — постулирует Тиллих.

Данная ситуация многократно описывалась и с психологической, и с социологической точки зрения — как опыт деперсонализации, как чувство покинутости и одиночества и одновременного растворения в коллективизме. Ярким свидетельством данного процесса в прошлом столетии для Тиллиха был всплеск фашистских, коммунистических и тоталитарных движений, привлекательность которых не в последнюю очередь была обусловлена обещаниями преодоления раскола между индивидом и обществом и установлением новой, более глубокой, превосходящей капиталистическое разделение общности-соучастия.

Вторая амбивалентность элементов базисной онтологической структуры — динамика—форма. Тиллиховскую «динамику» можно сравнить с греческой материей с тем отличием, что она, будучи принципом прирастающей изменчивости, активно предрасположена к переходу в сущностное состояние, к самотрансцендированию и созданию новых форм. Скорее ее можно сравнить с дионисийским началом у Ницше.

«Динамику нельзя понимать ни как нечто такое, что есть, ни как нечто такое, чего нет, — пишет Тиллих. — Динамика — это *те оп*, потенциальность бытия, которая

⁴ Там же. С. 289.

⁵ Там же. С. 177.

⁶ Там же. С. 344.

является небытием в противоположность вещам, имеющим форму, и которая является *силой бытия* (курсив наш. — С.П.) в противоположность чистому небытию»⁷.

Динамический характер бытия, подразумевающий творческую силу к созданию новых форм, утверждает человека в каждый момент нового, беспокойного, творческого и созидательного единства. В человеке амбивалентность динамики и формы предстает в ее высшем проявлении — как полярная структура витальности и интенциональности. Динамический элемент в человеке открыт во всех направлениях, человек способен творить миры помимо природного мира. Но и опасность искажения единства витальности и интенциональности на человеческом уровне предстает в высшей степени. Тогда человека тянет во все стороны, он теряет осмысленность, пропадают цели и содержание, и закономерным результатом становится уже разрушение формы, как взаимосвязанного с полюсом динамики. Тогда главенствует бесформенное побуждение. Без формы ничего реального не создается, происходит лишь деградация уже существующего.

Но и форма без динамики столь же разрушительна. В этом случае форма деградирует во внешний закон, лишенный творческого жизненного усилия. Пустая форма имеет своим концом заостренность и пустоту, и в итоге теряет саму себя.

Многие антропологические системы, отмечает Тиллих, страдают односторонним взглядом на человека, когда описывают его сущностную природу в терминах либо чистой динамики, либо чистой формы. В этом случае результатом становятся либо анархические, либо логические, этические или эстетические антропологические концепции, в которых теряется целостное понимание реального человека в полноте эмоционально-волево-рационально-телесной природы.

В третьей онтологической амбивалентности — свобода–судьба — Тиллихом подчеркивается неслучайность использования термина «свобода» вместо привычного «необходимость».

Спор между детерминизмом и индетерминизмом о свободе воли, проходящий через всю историю философской мысли, есть объективированное выражение онтологической напряженности между свободой и судьбой. В этом споре, отмечает Тиллих, повторяя Лейбница, те и другие правы в том, что они утверждают, но ошибаются в том, что они отрицают.

Понимание человека в терминах свободы и необходимости низводит его на уровень вещи с абсолютной случайностью ее реакций и поведения. Забывается о том, что человек есть целостная и рациональная личность, в которой целостность предшествует всем частным проявлениям. Для человека неверно выводить детерминированность целого из детерминированности его отдельных частей, как это делают, к примеру, материалистические системы.

Свобода есть единство размышления (*de-liberation*), решения (*de-cision*) и ответственности (*re-sponsibility*). Личность «от-секает» от себя возможности и «от-вечает» за последствия. Сама этимология этих слов свидетельствует как о наличии у человека возможностей, так и о нетождественности личности этим возможностям. Личность стоит над потенциальностями, но реализуется только в них; она укоренена в высшем, но реализуется здесь и сейчас.

⁷ Там же. С. 179.

«Наша судьба — это то, откуда возникают наши решения; это неограниченно широкая основа нашей центрированной самости; это та конкретность нашего бытия, которая делает все наши решения *нашими* решениями, — пишет Тиллих. — Когда я принимаю решение, то принимает его не эпистемологический субъект, а конкретная целокупность всего того, что составляет мое бытие. Это относится и к телесной структуре, и к душевным стремлениям, и к духовному характеру. Это включает в себя и те сообщества, к которым я принадлежу, и прошлое (и то, которое не вспомнилось, и то, которое вспомнилось), и ту среду, которая меня сформировала, и тот мир, который оказал на меня влияние... Судьба — это не какая-то посторонняя сила, которая детерминирует то, что должно со мной случиться. Это я сам как нечто данное, сформированное природой, историей и мной самим. Моя судьба — это основа моей свободы; моя свобода соучаствует в формировании моей судьбы»⁸.

В экзистенциальности сущностная взаимосогласованность свободы и судьбы нарушается. Замыкаясь в себе, свобода становится произволом, переставая соотноситься с объектами, данными ей судьбой. И соотносясь, тем самым будучи направленной на бесконечное, неопределенное и случайное число содержаний, — утрачивает себя. Судьба перерождается в механическую необходимость, давая толчок к развитию разного рода теорий об исключительном влиянии культурных, социальных, биологических или экономических факторов на человека.

Стояние в свободе схватывает всего человека. Свобода трагична. Высшее проявление свободы есть одновременно и высшее выражение судьбы. Был ли Лютер свободен или подчинился судьбе? И подчинился судьбе, и был свободен одновременно, и в этом его величие.

В свете данных амбивалентностей (индивидуальность–соучастие, динамика–форма, свобода–судьба) Тиллихом определяются возможные структурные конфликты в актуальном разуме: конфликт между автономией и гетерономией; между абсолютизмом и релятивизмом и между формализмом и эмоционализмом. В каждом из этих конфликтов присутствуют все онтологические полярности, но одна выступает как определяющая.

Наибольшую значимость в свете антропологии имеет конфликт между автономией и гетерономией.

Автономия разума означает отказ принять что-либо, превышающее его, разума, собственную (*autos*) структуру, которая, напоминает Тиллих, не есть нечто случайное и произвольное, но является выражением общей логосной структуры разума и бытия. Разум, стремящийся быть только самим собой, искажает собственную природу, падает в обусловленность только самим собой и тем самым деградирует.

Гетерономия есть подчинение внешнему (*heteros*) закону (*nomos*), насилие над разумом. Гетерономия накладывает запрет на одну или все функции разума, командует извне, приказывая разуму овладевать реальностью и формировать ее каким-то определенным способом.

Конфликт между автономией и гетерономией преодолевается в теонии (*teos* — «Бог», *nomos* — «закон»), утверждающей, что тот высший закон, в свете ко-

⁸ Там же. С. 184.

того должен действовать человек, есть в то же самое время и глубочайший закон самого человека, укорененного в Божественном основании; закон жизни превосходит человека, будучи одновременно сущностной природой самого человека.

Вопрос об автономии и гетерономии, указывающий на теологию, является в то же время вопросом о высшей ценности и цели человеческого бытия. Саморазрушительный для разума конфликт между автономией и гетерономией преодолевается принятием их укорененности в том, что предшествует обеим и откуда они черпают собственную силу, — в теологии*, которая есть «направленность самосозидания жизни в измерении Духа к предельному в бытии и смысле»⁹.

Второй конфликт разума в условиях существования — между релятивизмом и абсолютизмом — является выражением онтологической полярности динамика-форма. Статический элемент предохраняет разум от утраты его тождественности с жизненным процессом, динамический — дает разуму силу актуализировать себя в нем; эти моменты существуют в опоре друг на друга.

Подавление элементом статическим динамического ведет к двум возможным формам абсолютизма — абсолютизму традиции и абсолютизму революции. Если статичность традиции воспринимается как само собой разумеющееся, то статичность революции не столь очевидна. Здесь, по Тиллиху, важно не внешнее выражение, а внутренняя позиция разума, не допускающая сомнения в собственной правоте, — статичность заблуждения, абсолютная самоуверенность, убивающая жизнь.

С другой стороны, доминирование динамического момента ведет к «релятивизму позитивистскому» и «релятивизму циническому». Позитивизм берет только данное, не применяя для оценки этого данного абсолютного критерия. Истина рассыпается на множество точек зрения, подходов, ситуаций; теряется определяющий центр. Таков, к примеру, человек постмодерна.

Цинический релятивизм являет собой позицию либо превосходства над любой рациональной структурой, либо безразличия к ней. Чаще всего, отмечает Тиллих, цинический релятивизм, сам того не замечая, прибегает к силе разума и его убедительности для того, чтобы отказать ему, т.е. разуму, в праве на разумность и убедительность.

Третий конфликт разума в условиях существования — между формализмом и эмоционализмом. В своей сущностной природе разум объединяет эти два элемента. Формальный элемент преобладает в когнитивной и законополагающей функциях, а элемент эмоциональный — в эстетической и коммуникативной.

Интеллектуализм (использование когнитивного интеллекта без эроса), искусство ради искусства (игнорирующее содержание и смысл ради формы), юридизм (следование букве закона без соотношения с реальной жизнью), конвенционализм в общественной сфере (требующий автоматического повиновения общепринятым формам поведения без соотношения со смыслом) являются наиболее яркими примерами преобладания формальной стороны разума.

* В ранний период творчества Тиллих при описании того, что позже им будет названо «теонимным разумом», использует определение «себя-превосходящий реализм» или «верующий реализм» (*belief-ful realism or self-transcending realism, Gläubiger Realismus*).

⁹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. С. 221.

Не менее опасен и подавляющий эмоционализм, неизбежно перерождающийся в фанатичный иррационализм. В этом случае он остается всё тем же разумом, но уже с сатанинским оскалом.

«Если разум жертвует своими формальными структурами (а вместе с ними — и своей критической силой), то результатом этого становится не пустая сентиментальность, но демонический всплеск тех антирациональных сил, которые зачастую оснащены всем инструментарием технического разума»¹⁰, — пишет Тиллих. Для него ярким примером подобного «всплеска» была нацистская Германия.

Каждая из позиций разума, будучи теоретической, в силу целостности человека формирует его духовную позицию.

Опираясь на вышеизложенное, можно констатировать, что человек у Тиллиха представляет собой амбивалентное, взаимообусловленное, напряженное и чреватое искажениями единство «да» и «нет». Однако мысль Тиллиха движется дальше — от горизонтальной ориентации человека, представленной элементами базовой онтологической структуры, к его вертикальной направленности.

Третий уровень онтологических понятий — «характеристики бытия, являющиеся условиями нашего существования» — Тиллих определяет как: 1) бытие и небытие; 2) бытие конечное и бесконечное. По его убеждению, глубинное противопоставление-взаимосвязь эссенциального и экзистенциального присуще каждой философской и богословской системе.

Человек касается того, что находится выше разорванных полярностей конечности. Состояние существования есть состояние отчуждения от других сущих и от самого себя. В богословских терминах это определяется Тиллихом как состояние безверия, *hubris* и вожделения.

Безверие — это «целокупный акт личности... состояние, в котором человек во всей полноте и центре своего бытия отворачивается от Бога», «эмпирический сдвиг от блаженства божественной жизни к удовольствиям отъединенной жизни»¹¹.

Hubris есть самовозвышение человека в сферу Божественного, обращение к себе как к высшему центру себя и своего мира. Человек осознает свою потенциальную бесконечность, в чем проявляется одновременно величие и соблазн для человека. *Hubris* может присутствовать как в акте смирения, так и в акте гордыни. Он есть «отождествление своей культурной созидательности с созидательностью божественной, когда человек приписывает бесконечное значение своим конечным культурным творениям, делая из них идолов, возвышая их до уровня того, что заботит предельно. Божественный ответ на культурное *hubris* человека — это разложение и упадок всякой великой культуры в процессе истории»¹².

Вожделение — это ответ на вопрос, почему человек делает себя предельным центром своего мира. Каждый индивид, поскольку он отделен от целого, жаждет воссоединения с ним. Вожделение есть попытка вознестись над своей отдельностью и сделать себя универсальным и всеохватным на основе собственной конечности. Это относится ко всем аспектам отношения человека к себе и миру.

¹⁰ Там же. Т. 1–2. С. 99.

¹¹ Там же. С. 328–329.

¹² Там же. С. 332.

Через разбалансированность онтологических полярностей в состоянии отчуждения описывается Тиллихом состояние греха: «Утрата себя как первая и основная примета зла — это утрата своего детерминирующего центра; это распад центрированного “я” под влиянием тех разрушительных импульсов, которые не могут быть приведены в единство. Пока эти импульсы центрированы, они составляют личность как целостность. Если же они противостоят друг другу, то они расщепляют личность»¹³. Грехом является потеря своего центра, устремленного к истоку и центру всего бытийствующего, т.е. к Богу.

Следствием этого нарушения становятся нравственные конфликты и психопатологические расстройства, которыми так богата современная жизнь. «Ужасающий опыт “распадения на части” овладевает личностью... распадается на части и мир личности. Он перестает быть миром в качестве осмысленного целого». С другой стороны, «попытка конечного “я” стать центром всего постепенно приводит к тому, что оно перестает быть центром чего бы то ни было... Человек становится ограниченным “я”, зависимым от ограниченной среды. Он утратил свой мир; для него осталась только среда»¹⁴.

Человек должен с абсолютной серьезностью воспринять свою граничную ситуацию с ясным пониманием того, что нигде и никогда он не будет в безопасности: ни посредством погружения в себя или в природный процесс, ни посредством интеллектуальной или духовной деятельности, ни в таинствах, ни в мистицизме и аскетизме, ни в усердном благочестии, ни в чем-либо еще, что принадлежит изменчивой субстанции этого мира. Даже в вере всегда присутствует возможность ее искажения.

Человек — сущностно тревожное бытие. Меняются типы тревоги, но тревожность как таковая всегда актуальна для него. Тревога онтологична, каждый внутренне сроден с ней. В человеке онтологические полярности явлены в высшей степени, поэтому он есть самое тревожное существо.

В «Мужестве быть» (1952) Тиллих различает основные формы тревоги в процессе культурно-исторического развития. Чтобы понять эпоху, надо прикоснуться к самоощущению человеческого духа в определенный момент. Исторические события вторичны по отношению к позиции духа. Тиллиховское различение и здесь опирается на доминирующее значение определенной онтологической амбивалентности в конкретный исторический период.

«Я предлагаю, — говорит Тиллих, — различать три типа тревоги в соответствии с тремя областями, в которых небытие угрожает бытию. Небытие угрожает онтическому самоутверждению человека относительно — в виде судьбы, абсолютно — в виде смерти. Оно угрожает духовному самоутверждению человека относительно — в виде пустоты, абсолютно — в виде отсутствия смысла. Оно угрожает нравственному самоутверждению человека относительно — в виде вины, абсолютно — в виде осуждения. Тревога есть осознание этой тройной угрозы. Так возникают три формы тревоги: тревога судьбы и смерти (или просто — тревога смерти), тревога пустоты и утраты

¹³ Там же. С. 341.

¹⁴ Там же. С. 341.

смысла (или просто — тревога отсутствия смысла), тревога вины и осуждения (или просто — тревога осуждения). Тревога в этих трех формах экзистенциальна потому, что она присуща существованию как таковому, а не представляет собой аномальное состояние души... различие типов вовсе не означает, что эти типы исключают друг друга... Три формы тревоги (и мужества) имманентно присущи друг другу, но, как правило, одна из них господствует»¹⁵.

Для большей наглядности представим рассуждения Тиллиха в виде таблицы¹⁶:

Наиболее актуальная полярность онтологических элементов	Небытие угрожает			Наиболее актуальная область человеческого духа	Эпоха тревоги
	самоутверждению человека	относительно в виде	абсолютно в виде		
Свобода—судьба	Онтическому	Судьбы	Смерти	Бытие—онтология	Античность
Индивидуализация—соучастие	Нравственному	Вины	Осуждения	Воля—этика	Средние века
Динамика—форма	Духовному	Пустоты	Отсутствия смысла	Разум—гносеология	Новое время

Человеческое стояние одновременно в бытии и небытии, в конечности и бесконечности, опознаваемое как тревога, преодолевается «мужеством быть» (*courage to be*). Откуда эта сила сопротивления небытию? Почему она вообще возможна?

Для Тиллиха мужество быть вопреки угрозе небытия требует чрезвычайного внимания, поскольку ведет к возможности постановки вопроса о Боге. От нас требуется, повторяя Сократа и Августина, обратить свой взгляд в себя, в свою душу, и в ней мы увидим — пусть сокрыто и неявно — отпечаток всего бытийствующего.

Мужество быть столь же онтологично, как и тревожность. Это есть сила сопротивления небытию во всех сферах человеческой деятельности. «Мужество — это готовность принять на себя отрицания, о которых предупреждает страх, во имя более полного утверждения»¹⁷, — пишет Тиллих.

Мужеством быть преодолевается угроза потери существования, осмысленности и свободы. Со всей серьезностью встает вопрос об источнике мужества сопротивления небытию. Человек осознает, что не может быть источником этого мужества; мы не можем, как Мюнхаузен, вытаскивать себя за волосы, должна быть абсолютная предельная опора, объясняющая возможность подобного мужества. Это и есть Бог.

Уверенность в божественном соучастии дает нам мужество вынести загадку несоответствия и одновременно ведет человека к необходимости постановки вопроса о Боге как основании мужества быть.

«Вопрос о Боге возможен потому, что осознание Бога присутствует в самом вопросе о Боге. Осознание предшествует вопросу. Оно является не результатом аргумента, а его предпосылкой... осознание бесконечного включено в осознание

¹⁵ Тиллих П. Мужество быть / пер. Т.И. Вевюрко // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 33–34.

¹⁶ См. там же. С. 33–48.

¹⁷ Там же. С. 58.

человеком своей конечности. Человек знает, что он конечен и что он исключен из той бесконечности, к которой тем не менее он принадлежит... Если бы он был тем, кем он является сущностно, если бы его потенциальность была тождественна его актуальности, то вопрос о бесконечности и не вставал бы»¹⁸.

В «Систематической теологии» Бог Тиллихом определяется как «основание бытия», «исток бытия», «сила бытия», «Само-бытие». Иными словами, всё бытийствующее несет в себе силу противостояния небытию благодаря связи с божественной силой.

Однако принятие Бога не означает для Тиллиха смягчение проблемы. Ситуация человека становится одновременно и оптимистичнее, и трагичнее. Бытие и небытие во всем конечном есть следствие единства бытия и небытия в Абсолюте: «Бытие несет небытие “внутри” себя в качестве того, что вечно присутствует и вечно преодолевается в ходе божественной жизни»¹⁹. Или еще более страшное положение: «Ведь встреча с Богом, который на самом деле есть Бог, означает также встречу с абсолютной угрозой небытия»²⁰.

Здесь мы касаемся важной для Тиллиха проблемы демонического. Современное использование, говорит Тиллих, определяя его как просто антибожественную силу, уходит в сторону от действительной проблемы.

Демоническое должно быть понято как метафизическое «единство формо-образующей и формо-разрушающей силы»²¹. В Боге эти силы находятся в согласном единстве, но на экзистенциальном уровне они предстают в искаженном, нарушенном состоянии.

Тиллих постоянно подчеркивает позитивность демонического как активной неистощимости, бесконечной продуктивности, полноты и одновременной внутренней небезопасности и незащищенности перед собственной силой: «Демоническое есть жизненные силы, которые поддерживают живущие формы, но когда они становятся всё превосходящими и направлены от упорядоченности с содержащими их формами, они становятся разрушительными принципами»²².

Демоническое не есть некая внешняя сила, паразитирующая на божественном или противостоящая ему, но есть иной аспект божественности. Если читать Писание, то нельзя не заметить этой сбивающей с толку Божественности в молитве, данной Господом: «Отче наш... и не введи нас во искушение...» (καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν). Это страшное для человека — «не введи» (значит, может и ввести?) — свидетельствует о наличии в Боге силы, перед которой всё человеческое теряет свою определенность. В Писании эта тайна приоткрывается в несчастях, постигающих «непорочного, справедливого и богобоязненного» Иова, и в случае, когда Бог искушал Авраама (Быт. 22: 1).

Когда человек закрывается от божественной силы над собой, замыкает ее на себе, тогда изнутри этой силы демоны приходят в персональность и искажают

¹⁸ Там же. С. 203–204.

¹⁹ Там же. С. 29.

²⁰ Там же. С.32.

²¹ *Tillich P. Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* (1926) // *Hauptwerke. Main works*: 6 vols. Vol. 5. Berlin; N.Y., 1987–1992. S. 102.

²² *Ibid.* S. 100.

единство личности. Динамика подавляет форму, происходит раскол между жизненной силой и самосознанием, думается одно — делается другое, раскалывается центр личности. Корнящееся в подсознательном уровне человеческой души демоническое может прорваться в любой момент. Демонической одержимости часто сопутствует чувство радости и желание падения, яркие примеры чему мы находим у Достоевского. Для Тиллиха это очень серьезный вопрос: откуда радость в демонической одержимости? Это должно быть понято как единство божественной формо-образующей и формо-разрушающей силы, претерпевшее искажение на экзистенциальном уровне.

Демоническое есть динамическое начало, и как таковое не есть зло. Оно может прорываться через разрушение отживших форм ради утверждения форм более высокого порядка. В этом правда и сила революций. Подобная пугающая глубинная двойственность присутствует в блоковском: «В белом венчике из роз — / Впереди — Иисус Христос».

Когда же происходит простое пожирание формы, разрушение ради разрушения — это есть сатанинское. «Следствием расколов, связанных с природой демонического, является состояние “одержимости” той самой силой, которая и вызывает раскол. Демонические личности — это одержимые личности... Демонические структуры личной и общественной жизни не могут быть разрушены актами свободы и доброй воли. Они только укрепляются такими актами — за исключением тех случаев, когда изменяющая сила является божественной структурой, то есть структурой благодати»²³. Нельзя гасить огонь огнем, а раскол — расколом.

Возникает вопрос: как отличить божественно-демоническое от демонически-одержимого? Ориентиром, по Тиллиху, должно служить следующее: «...если демоническая одержимость разрушает рациональную структуру сознания, то божественный экстаз сохраняет и возвышает его, хотя и трансцендируя его. Под воздействием демонической одержимости разрушаются этические и логические принципы разума, а под воздействием божественного экстаза они утверждаются... божественный экстаз не покушается на целостность рационального сознания, тогда как демоническая одержимость ослабляет или разрушает ее»²⁴.

Неслучайно, напоминает Тиллих, демоническое описывается как обольщение, как выключение рациональной структуры, закономерным итогом которого становится разрушение человека.

Демонов, охватывающих душу человека, много, они разнолики, одни приходят на смену другим. Определяющими для XX века Тиллих считает демона автономной экономики (капитализм) и постоянно возрождающегося демона избранного народа (национализм).

Другой стороной мужества быть является вера. Вера есть «предельный интерес» (*ultimate concern*), то, что нас заботит в предельной степени. Она есть должная ориентация человеческого духа, направленного к источнику бытия. «Вера — это состояние захваченности силой Самого-бытия, — формулирует Тиллих. — Мужество быть есть выражение этой веры, и только в свете мужества быть можно понять, что

²³ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. С. 97.

²⁴ Там же. Т. 1–2. С. 118.

такое вера. Мужество как самоутверждение бытия вопреки небытию. Сила этого самоутверждения есть сила бытия, которая действует в каждом акте мужества. Вера есть опыт этой силы»²⁵. Мы живы верой, она глубиннее нас.

Подобным образом, во всей своей онтологической глубине, понимается Тиллихом и любовь: «Любовь — это сила, принадлежащая самому основанию всего сущего; она ведет всё сущее за пределы самого себя к воссоединению с ближним, а — предельно — с самим основанием, от которого оно обособлено»²⁶; «Любовь — это состояние включенности посредством Духовного Присутствия в трансцендентное единство неамбивалентной жизни»²⁷. Ограничение любви лишь Божественной, небесной стороной, как и одной земной, — разрыв любви — искажает ее смысл.

Центральным утверждением антропологии Тиллиха является утверждение Иисуса Христа как «вечного человека», «сущностного Богочеловечества»²⁸, в котором во всей полноте явлены все онтологические полярности, в Ком наличествует полнейшее соучастие в бедственности человеческого существования и одновременно в котором мы находим их актуальное преодоление — смерть Богочеловека на Кресте и Воскресение: Творец мира, подчинившийся условиям существования, тем самым исцеляет грех и полагает основание к спасению. В реальном соучастии с Ним человек обретает должное устройство и понимание своего в высшей степени трагичного положения, в Нем находит силы для движения к своей предельной цели — полноте человеческого существования.

Полнота человеческого бытия подразумевает постоянное творческое усилие; в каждый момент мы призваны принимать *свое, всегда новое* решение. В этом величие и рискованность человеческого существования. Тиллих предостерегает человека от самообожествления и одновременно свидетельствует о его свободной, творческой, собственно человеческой деятельности.

Тиллиховская антропология не есть некая область, рядоположенная с другими. Она составляет единое целое с онтологией, гносеологией, культурологией, эстетическими размышлениями и богословскими экспликациями; она опирается на христианскую традицию, но говорит в понятных и близких современному человеку терминах.

Можно согласиться с тем, что тиллиховские произведения представляют собой вариант философской проповеди. Тиллих принимает человека современной культуры таким, каков он есть, затем путем акцентирования определенных рациональных моментов подводит его к внутреннему осознанию и принятию религиозно-культурного единства мира. Это в полной мере присутствует и в антропологии Тиллиха. Человек для него прежде всего личность — пропитанная традицией, историчностью, соучастующая во всех трагических конфликтах существования и устремленная к высшему, безусловному Божественному, единству разума и бытия.

© Пименов С.С., 2011

²⁵ Тиллих П. Мужество быть. С. 120. См. также: ДВ. С. 97–201.

²⁶ ДВ. С. 207.

²⁷ Тиллих П. Систематическая теология. Т 3. С. 124.

²⁸ Там же. Т. 1–2. С. 374.

ПОНЯТИЕ ПРЕДВОСХИЩЕНИЯ БЫТИЯ В КОНТЕКСТЕ АНТРОПОЛОГИИ К. РАНЕРА

Теологию К. Ранера зачастую характеризуют как трансцендентальную теологию — как в смысле метода, так и в смысле содержания. Основания своих рассуждений К. Ранер черпает в теологии Фомы Аквинского, в философии И. Канта, в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, в теории интеллектуального динамизма Ж. Марешаля, однако Ранеру нельзя отказать в самостоятельности мысли. Наиболее глубоко прослеживаются как влияния, так и самостоятельность теолога как мыслителя в его первой крупной работе — «Дух в мире», — в которой К. Ранер предлагает свою интерпретацию метафизики знания и которая имеет непосредственное отношение к его антропологии, поскольку аналитика бытия является одновременно аналитикой человека, его способности априори познавать бытие. Понятие предвосхищения бытия — одно из наиболее важных для антропологии К. Ранера, в частности для его метафизики знания, поскольку данным понятием теолог обосновывает центральный нерв своей антропологии: человеку свойственно нетематическое, априорное «схватывание» Бога в его экзистенциальной целостности и значимости.

Ключевыми первоисточниками по данному понятию являются работы К. Ранера «Дух в мире» (1939), «Слушатель слова» (1941), а также эссе «Теология и антропология»¹. Комментаторская литература по этой проблеме весьма обширна. Для начала следует отметить работу британской исследовательницы К. Килби «Карл Ранер: теология и философия». Крайне важны по данной проблеме книга Т. Шиана «Карл Ранер: философские основания»² и его статья «Трансцендентальный проект К. Ранера»³. Сложно переоценить работу Э. Корета «Основы метафизики», в которой автор подробнейшим образом рассматривает основные ходы и понятия метафизики знания К. Ранера. Относительно неотомизма и трансцендентального метода теолога крайне важной и полноценной является работа Дж. Кнасаса «Бытие и некоторые неотомисты XX века»⁴, а также труд Дж. Маккула «От единства к плюрализму: внутренняя эволю-

¹ *Rahner K. Theology and Anthropology: Theological Investigations. Vol. IX: Writings of 1965–1967. L., 1972. P. 28–45.*

² *Sheehan T. Karl Rahner: The Philosophical Foundations. Athens, Ohio, 1987.*

³ *Idem. Rahner's transcendental project // The Cambridge Companion to Karl Rahner, 2007. P. 29–42.*

⁴ *Knasas J. Being and Some Twentieth-Century Thomists. N.Y., 2003.*

ция томизма»⁵. Неоспоримый интерес представляют статьи Ф.Ш. Фьоренцы «Метод в теологии»⁶, М. Пёрселла «Ранер между модернити и пост-модернити»⁷, У. Дэйча «Теология в новом ключе»⁸. Из российских исследований стоит отметить прежде всего работы С.А. Коначевой, в частности ее статью «Интерпретация кантовского трансцендентализма в неосхоластике»⁹.

Для начала необходимо сказать несколько слов о трансцендентальном методе К. Ранера. В схоластике понятие «трансцендентальный» означало такие аспекты бытия, которые выходят за пределы отдельных категорий бытия, в отличие от тех категорий, которые могут быть применены лишь к конкретному бытию. Со времен «Критики чистого разума» понятие трансцендентального относится не к объекту познания, но к способу познания объекта, которое возможно априори (до опыта). Кроме того, И. Кант четко разграничивает трансцендентное (то, что вообще выходит за пределы какого-либо опыта) и трансцендентальное (относящееся к *условиям* опыта). Также не стоит забывать и об антропологическом понимании трансцендентального как экзистенциального, которое предлагается М. Хайдеггером. Современные исследователи утверждают, что К. Ранер соединяет все три интерпретации понятия «трансцендентальный», при этом, однако, в большей степени соглашаясь с экзистенциальной интерпретацией трансцендентального, предлагаемой М. Хайдеггером, нежели с формулировкой И. Канта. К. Ранер проводит различие между трансцендентальным и категорическим (внутримирным), что действительно намного ближе к хайдеггеровскому пониманию трансцендентального, а не к кантовскому. Основное положение, ключевым образом отличающее К. Ранера от И. Канта¹⁰, заключается в том, что Ранер полагал, что метафизическое знание, знание того, что превосходит мир в его проявлении, возможно, в то время как для И. Канта это было немислимым. Эта интенция свойственна трансцендентальному томизму в целом, аргументируемая тем, что чрезмерная критика может закрывать пути познания и, как отмечает Д. Око, «каждый человек требует чего-либо наиболее всеобщего, основательного понимания реальности, а оно неизбежно должно включать какие-либо элементы метафизики»¹¹. К. Ранер говорит об априорных условиях человеческого познания, однако в то же время он отсылает к исторически обусловленному опыту благодати. Кроме того, большинством исследователей подчеркивается, что К. Ранер крайне несистематично употребляет понятие трансцендентального, его смысл расплывается тем больше, чем чаще теолог характеризует нечто как «трансцендентальное». Ф.Ш. Фьоренца полагал, что «лучше понимать "трансцендентальное" не

⁵ McCool G.A. From Unity to Pluralism: the Internal Evolution of Thomism. N.Y., 1989.

⁶ Fiorenza F.S. Method in Theology // The Cambridge Companion to Karl Rahner, 2007. P. 65–82.

⁷ Purcell M. Rahner amid modernity and post-modernity // The Cambridge Companion to Karl Rahner, 2007. P. 195–210.

⁸ Dych W.V. Theology in a New Key // A World of Grace: Introduction to the themes and foundations of Karl Rahner's Theology / ed. L. O'Donovan. Washington, 1995.

⁹ Коначева С.А. Интерпретация кантовского трансцендентализма в неосхоластике // Философия Канта и современность: мат-лы междуз. конф. М., 2004. С. 41–48.

¹⁰ Подробнее о влиянии Канта на К. Ранера см. там же.

¹¹ Ocho D. Teologiczne uwarunkowania filozoficznego sporu o metafizykę // Analecta Cracoviensia. T. 32. 2000. S. 56.

как строгую философскую категорию в теологии Ранера, но скорее как имеющее антропологическую значимость»¹². Для К. Ранера трансцендентальный метод не является строго философским методом — скорее, способом постановки вопросов и формулирования ответов, имеющих своим основанием непосредственно бытие человека. Польский исследователь трансцендентального томизма Д. Око верно отмечает: «При применении этого (трансцендентального. — И.Х.) метода к конструкции метафизики (и, последовательно, философии в целом) он всегда начинает не с реальности внешней, материальной, но с реальности человеческой, духовной, с анализа структуры духовных актов, и особенно актов познавательных, чтобы на этом основании делать вывод о реальности, превосходящей эти акты»¹³. Первостепенную значимость имеет человеческий опыт и способность его осмыслить, причем осмыслить во вполне конкретном ключе — как конечное, категориальное сущее, утвержденное абсолютным Бытием в отличие от Бога, как сущее, происходящее от абсолютного Бытия и основанное на абсолютной Тайне¹⁴. Речь идет об онтологическом понимании — понимании, подобном хайдеггеровскому, а не строго формализованном логическом акте суждения. В этом смысле К. Килби подчеркивает, что когда К. Ранер употребляет слово «трансцендентальный», под ним может подразумеваться не только установка сознания, подобная кантианской, но и непосредственно опыт выхождения за пределы конечного¹⁵.

У. Дэйч писал: «Подлинный поиск должен быть мотивирован подлинным интересом, подлинный интерес должен опираться на правильные вопросы и правильный метод, если он ведет к знанию и истине»¹⁶. В основании «Духа в мире» лежат два фундаментальных вопроса. Первый заключается в том, чтобы понять не только то, как возможна метафизика, как мы можем иметь выходящее за пределы чувственного мира знание, поскольку для К. Ранера очевидно наличие такого знания, но осмыслить это ввиду того, что всё наше познание фундаментальным образом укоренено в мире, связано с чувственным опытом, с пространственно-временными вещами. Второй фундаментальный вопрос состоит в том, каким образом возможно воспринимающее знание, объектом которого является другой, если познание как таковое есть *Beisichsein*, «предоставленность самому себе». В соответствии с общей методической установкой трансцендентального томизма, которую приводит современный исследователь А.Н. Круглов: «“Трансцендентальное” обозначает в рамках указанного нами направления неотомизма (трансцендентального. — И.Х.) тот способ исследования, тот процесс, который выделяет априорные условия возможности сознания объекта и, исходя из этого, выводит следствия относительно своеобразия данного объекта»¹⁷, — ответ на первый вопрос необходимо вытекает из ответа на второй, посему, следуя логике К. Ранера, начнем с последнего.

¹² Fiorenza F.S. Op. cit. P. 77.

¹³ Око Д. Metoda transcendentalna jako metoda metafizyki po zwrocie antropologicznym // *Analecta Cracoviensia*. T. 28. 1996. S. 106.

¹⁴ См.: Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg; Basel; Wien, 2004. S. 125.

¹⁵ См.: Kilby K. Karl Rahner: Theology and Philosophy. L., 2004. P. 32–37.

¹⁶ Dych W.V. Theology in a New Key. P. 1.

¹⁷ Круглов А.Н. Трансцендентализм в философии. М., 2000. С. 141.

Фомой Аквинским была разработана концепция иерархии действительности как иерархии причастности к бытию. Бог есть единственное Существо, в котором сущность совпадает с бытием, Он единственный обладает полнейшим совершенством и абсолютным бытием. Все остальные сущности имеют подчиненный характер по мере того, как они отдаляются от Бога, другими словами, чем меньшим бытием они обладают. Свидетельством большей или меньшей причастности к Богу должно выступать действие существующего. Н. Лобковиц указывает: «Чем выше сущее стоит на шкале действительности, тем оно самостоятельнее, независимее от другого, тем менее оно способно выступать как частица многого, тем более оно, если воспользоваться восходящим к Г.В.Ф. Гегелю¹⁸ выражением Карла Ранера “у себя”, принадлежит самому себе»¹⁹. Таким образом, «у себя», «предоставленность самому себе», «возвращение к себе», «у-себя-самого-бытие» (*Bei-sich-selber-Sein*)²⁰ становится критерием собственности бытия, подлинности знания, завершенности в самом себе. Н. Лобковиц характеризует такой тип познания как парадигмальный для Фомы Аквинского: «...это сущее, которое есть “само по себе как идентичное самому себе не только по сущности” (это является общим для всех сущих именно постольку, поскольку они существуют), “но и как обладающее собой в акте познания”»²¹.

В этом контексте понятие рефлексии обретает дополнительное, весьма важное значение. Именно рефлексия как способность осмысления самого себя становится критерием приближенности к бытию: «...сущее тем выше стоит в иерархии, чем более оно способно оставаться в таком положении и чем в большей степени его действие исходит у него изнутри — что и позволяет ему осознавать умом, что же оно делает»²². И в этом же контексте следует воспринимать рассуждения К. Ранера о человеке как о личности и субъекте. Под личностностью (*Selbstbesitz*) подразумевается, что человек «обладает самим собой как таковым в сознательной и свободной связи с целым»²³, что человек, обнаруживая себя в мире, всегда способен принять свою укорененность в нем, свою материальность, но в то же время, познавая, вопрошая, выходя за пределы материального мира и опыта, способен приблизиться к Богу. Э. Корет верно характеризует значимость рефлексии: «Сознание, однако, есть *исполнение бытия*; сознательный акт сам есть некая положенная в действии действительность бытия, которая отличается тем, что она, зная, есть при самой себе, следовательно, полагает в акте *тождество бытия и знания*. Это имеет огромное значение: в духовно-сознательном акте бытие приходит к себе, оно сознает самого себя, бытие знает о самом себе... Актуальное тождество бытия и знания в исполнении духовного акта оказывается *основным знанием о бытии* и поэтому праусловием

¹⁸ Подробнее о влиянии трансцендентального идеализма Гегеля на мысль К. Ранера см.: Corduan W. Hegel in Rahner: A Study in Philosophical Hermeneutics // Winfried Corduan: Harvard Theological Review [Cambridge]. 1978. № 71. P. 285–298; Bradley D. Religious Faith and the Mediation of Being: The Hegelian Dilemma in Rahner's Hearers of the Word // Denis Bradley — The Modern Schoolman. Saint Louis, Missouri, 1978. Vol. 55. № 2. P. 127–146.

¹⁹ Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 95–105.

²⁰ Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. S. 27.

²¹ Лобковиц Н. Дедукция чувственности: онтологический статус чувственного познания у Фомы Аквинского // Лобковиц Н. Вечная философия и современные размышления о ней. М., 2007. С. 21.

²² Он же. От субстанции к рефлексии // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 95–105.

²³ Rahner K. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. S. 41.

возможности всего вопрошания и знания»²⁴. К. Ранер также писал: «Когда человек рефлексирует о самом себе, он ощущает себя в каждом суждении о себе, в котором он смотрит на себя как на объект, и видит себя в своей трансценденции к бесконечному как в чем-то, кем он необходимо есть, как единство и целое, которое не может быть разделено на неизвестные составляющие и которое существует как целое либо не существует вообще; он схватывает свою метафизическую сущность, дух в трансценденции и свободе»²⁵.

Из вышеизложенного следует:

1) насколько человек — существо материальное и укорененное в мире, насколько он отдален от совершенства, настолько его знание носит характер воспринимающего и его объектом необходимо выступает другой;

2) поскольку мы всё же хоть в какой-то мере причастны к бытию, мы имеем о нем некоторое представление;

3) однако посредством рефлексии мы обретаем фундаментально иное знание о самом себе, приближающее нас к полноте бытия.

С.А. Коначева отмечает: «...каждым актом знания объекта и самосознания познается и бытие, ставится вопрос о бытии вообще, “о бытии в целом”»²⁶, т.е., условно говоря, мы имеем дело с двумя аспектами знания. Первый аспект — возвращение к себе предполагало предшествующее этому «бытие вне себя с другим», и это возвращение необходимо именно потому, что объектом познания будет другой. В определенном смысле речь идет о том, что для того, чтобы узнать другого, нужно выйти за пределы себя, превзойти «другость» другого, стать этим другим, поскольку, как отмечал Э. Корет, знание *о себе* исполняется лишь в знании о другом. Однако знание *о другом* содержит как свое условие знание о самом себе. «Исследуя акты мышления, К. Ранер отмечает, что предмет, который есть, и возможный объект познания — одно и то же, ибо бытие того, “что есть”, — это познаваемость того, “что есть”. Познаваемость — это “самопредставление”, субъективность бытия; разум и то, что им познается, становятся одним и тем же»²⁷, — подтверждает С.А. Коначева. Соответственно, второй аспект заключается в том, что необходим возврат к самому себе, необходима рефлексия, что это есть *мое* познание другого: «Поскольку отношение к другому является единственным способом, которым люди могут относиться друг к другу, мы можем определить человеческое существо как “к себе отнесенную другость” (*self-related otheredness*)»²⁸.

Обратимся к понятию предвосхищения бытия (*der Vorgriff auf das Sein*). Наиболее общими словами предвосхищение бытия можно определить как условие возможности всего нашего знания. «Акт, которым мы познаем нечто чувственно

²⁴ Корет Э. Основы метафизики. К., 1998. 4.3.3.2. [Следует отметить, что метафизика Э. Корета некоторыми исследователями воспринимается как наилучшее введение в трансцендентальную антропологию К. Ранера (см.: *Oko D. W poszukiwaniu pewności: Próba transcendentnego ugruntowania metafizyki w filozofiach Emericha Coretha I Bernarda Lonergana*. Kraków, 2010), и в принципе с этой точкой зрения можно согласиться, так как Э. Корет, будучи учеником и впоследствии приятелем К. Ранера, развивает многие его тезисные положения в рамках предлагаемой им метафизической системы.]

²⁵ Rahner K. Nature and Grace and other essays. N.Y., 1964. P. 34.

²⁶ Коначева С.А. Указ. соч. С. 41–48.

²⁷ Там же.

²⁸ Sheehan T. Rahner's transcendental project. P. 30.

данное, включает в это познание нечто, превышающее единичное и делающее единичное единичным»²⁹, — писал К. Ранер. Всё человеческое познание необходимым образом берет свое начало в мире, в опыте, в пространственно-временных вещах³⁰, и познаваемый объект может познаваться лишь как «один из», при осознании некоторой общности бытия, выходящей за пределы человеческого понимания. И именно через постижение конечного, полагал К. Ранер, мы приходим к бесконечному. При этом для теолога крайне важным оказывается концепт «предвосхищения», «предсхватывания», «предпостижения» Бытия, под которым К. Ранер понимает «неконкретное, но неизбежное знание о бесконечности реальности»³¹. «Предпостижение» бытия, — формулирует С.А. Коначева, — представляет собой дорефлексивное, доконцептуальное соответствие между человеком и миром, «нетематическое» схватывание бытия как необходимое априорное условие, трансцендентальную основу всех суждений относительно ограниченного бытия»³². Э. Тэллон подчеркивает, что данный концепт представляет особую важность, поскольку «все эти рассуждения являются вопросом о том, как метафизика возможна для разума, ограниченного чувственной интуицией. Ответить, что человек обладает трансценденцией, или *excessus* (с лат. «выход». — И.Х.) за пределами чувственности, — значит, избегать вопроса, не означает ли в таком случае *excessus* интеллектуальную интуицию. Но она означает подлинную трансценденцию мира лишь как акт, верный самой природе интеллекта, присутствующего в каждом акте познания чего-либо. Поэтому можно не согласиться с мнением отечественного исследователя Б.Л. Губмана, который, говоря об общей тенденции антропологии трансцендентального неотомизма, утверждает, что, «отправляясь от интуиции существования, присущей каждому субъекту, неотомистские авторы формируют платонистическую абстракцию бытия, которому дают религиозно-теологическое истолкование»³³. Этот концепт трансценденции (*excessus*, *Vorgriff*) является ключом для понимания значения духа с когнитивной точки зрения»³⁴.

Понятие предвосхищения бытия заставляет обратиться к еще одному вопросу: не предлагает ли К. Ранер посредством данного понятия вариацию доказательства бытия Бога? Исследователи дают разные ответы на этот вопрос. Так, американский философ Т. Шиан полагает, речь не идет о предвосхищении бытия Бога³⁵: в предвосхищении человек сталкивается с миром, который не может объять, с осознанием своих собственных границ и в то же время своей тоски по бесконечному. В то же время, как уже было отмечено выше, немецкий теолог Дж. Шмидт относит рассуждения К. Ранера о предвосхищении бытия к так называемым алетологическим доказательствам бытия Бога, отмечая, впрочем, что сам К. Ранер не пользовался такой формулировкой. По нашему мнению, необходимо всё же учитывать изначальную теологическую направленность мысли К. Ранера и признать, что, несмотря на то что

²⁹ Rahner K. Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München, 1963. S. 76.

³⁰ См.: Kilby K. Karl Rahner: Theology and Philosophy. L., 2004. P. 15.

³¹ Rahner K. Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. S. 44.

³² Коначева С.А. Указ. соч. С. 41–48.

³³ Губман Б.Л. Неотомистская антропология и ее эволюция // Буржуазная философская антропология XX века / отв. ред. Б.Т. Григорьян. М., 1986. С. 264–279.

³⁴ См.: Tallon A. Personal Becoming (Karl Rahner's Christian Anthropology). P. 31.

³⁵ См.: Sheehan T. Rahner's transcendental project. P. 37.

понятие предвосхищения бытия имеет корни в философской традиции и относится К. Ранером к области философии религии, именно само наличие тоски по бесконечному, стремление к Тайне и, вследствие трансцендентального опыта вопрошания, осознание, что есть на него ответ, который, правда, выходит за рамки естественного познания, уже являются доказательством того, что этот ответ и тот, кто Сам является этим Ответом с точки зрения К. Ранера, существуют. Иными словами, аргумент Т. Шиана был бы корректен лишь в том случае, если бы К. Ранер не был теологом, а его философия религии не была бы по своей сути апологетической, но исключительно рациональным осмыслением границ философии и теологии.

При этом такое предвосхищение бытия имеет, как верно указывает Э. Корет, динамический характер, оно определяет не только сам горизонт, вопрошание, но при этом является «пред-проектирующим простираем на то, чего я хочу достигнуть в вопрошании, схватить в знании»³⁶. При этом значимость вопрошания трудно переоценить. Вопрошание человека свидетельствует, с одной стороны, о его ограниченности, поскольку вопрошают о том, что неизвестно, однако факт самого вопрошания свидетельствует и о том, что человек стремится выйти за пределы незнания. Более того, способность задать вопрос о чем-либо свидетельствует о некотором знании того, что есть причина этого вопроса, есть его предмет и, возможно, на этот вопрос есть ответ. «Познавая свою радикальную конечность, человек выходит за пределы этой конечности и опознает себя как трансцендентное существо, как дух»³⁷, — отмечает Э. Корет. Бесконечность возможностей, раскрывающаяся в вопрошании, свидетельствует о бесконечном горизонте человеческого вопрошания. «Всякое вопрошание имеет своим условием предзнание: эмпирическое предзнание — как условие определенного отдельного вопроса, чистое предзнание — как условие возможности вопрошания вообще»³⁸, — формулирует Э. Корет. Человек существует в условии наличия бесконечного в модусе выбора, и в теологическом смысле именно бесконечное бессмертное существо является тем горизонтом³⁹, который определяет наше понимание мира, познание мира и конечных существ.

Сущность человека — это абсолютная открытость для всего бытия, или, говоря короче, человек есть дух. Под открытостью при этом понимается переход от сущего к бытию, от категориального к трансцендентальному, и определяется эта открытость именно вопрошанием. Трансцендентальным опытом К. Ранер полагал такой опыт, который свидетельствует в самом существовании либо о полноте бытия в самом себе, либо о бытии Бога. Этот опыт не есть один из многих опытов, с которыми мы сталкиваемся в мире, но скорее элемент нашего существования в мире⁴⁰. Именно этот опыт можно назвать тем самым горизонтом, который определяет наше существование, наше познание, и по отношению к нему мы можем говорить о «предвосхищении», предзнании бытия. Следует также отметить, что ни в коем случае нельзя воспринимать опыт бытия и Бога как одинаковый по отношению

³⁶ *Koepf* Э. Основы метафизики. 2.2.4.1.

³⁷ *Rahner* K. Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. S. 43.

³⁸ *Koepf* Э. Основы метафизики. 2.2.4.1.

³⁹ Подробнее о трансцендентальной значимости горизонта см. там же — 2.3.1.1 и 2.3.1.2.

⁴⁰ См: *Dych* W.V. Theology in a New Key. S. 5.

к тому, как человек познает конечное⁴¹. Причиной этому служит то, что горизонт никогда не может быть нами схвачен в его целостности: когда человек вопрошает, он необходимо превосходит своим вопрошанием предмет, равно как и свет, благодаря которому предметы становятся видны, является именно возможностью видения, а не необходимо присущим вещам свойством. Предвосхищение бытия не может быть нами концептуализировано в той же мере, что и конечные предметы, оно никогда не может быть объектом знания, но всегда есть то, благодаря чему мы осознаем в познании конкретные объекты.

«Вопрошание оказалось актом исполнения, — отмечает Э. Корет, — в котором вопрошающий схватывает самого себя как субъект и другое как объект вопрошания, при этом обоих, однако, как нечто, которое “есть”, т.е. как сущее, поскольку оно есть»⁴². В основании трансцендентального вопрошания лежит опыт, полагал К. Ранер, который вынуждает человека задуматься о собственных основаниях, задать вопрос о смысле и тайне жизни. Теолог пишет: «В исходной точке ответа на всеобщий вопрос о бытии может быть только сам вопрос. Точка отсчета метафизики — это вопрос, что есть бытие сущего само по себе»⁴³. Человеческое желание познания — познания не конечного, но онтологического — не имеет границ, равно как и в земной жизни не получает полного удовлетворения. Вопрошание всегда глубоко экзистенциально, оно затрагивает самую сущность человеческого существа. Человек есть существо, стремящееся к выходу за пределы. За конечным желаемым скрывается бесконечность возможностей, и, не смотря на то что человек отдает себе отчет в своей конечности в определенных ему границах, он сохраняет способность и желание к бесконечному вопрошанию. Эту ситуацию К. Ранер рассматривает как основной парадокс человеческого существования, и именно этот парадокс является отправной точкой человеческой метафизики. А. Макграт указывает, что «для Ранера осознание этого (парадокса. — И.Х.) имеет существенное теологическое значение и потенциал и ведет к реализации мысли о том, что христианский концепт Бога легко и естественно соотносится с таким пониманием человеческой ситуации»⁴⁴.

Возможно, разъяснить суть концепта поможет следующая аналогия. В «Бытии и времени» М. Хайдеггер вкратце предпринимает онтологический анализ настроения. Настроение открывает, полагает М. Хайдеггер, «как оно» и «каково бывает» человеку⁴⁵, в нем «присутствие поставлено перед своим бытием как вот»⁴⁶, оно настигает, «не приходит ни “извне”, ни “изнутри”, но вырастает как способ бытия-в-мире из него самого»⁴⁷. «Мы должны действительно онтологически принципиально предоставить первичное раскрытие мира “простому настроению”»⁴⁸, — пишет Хайдеггер. При этом он сам подчеркивает, что привнесение чувственности в познание не явля-

⁴¹ См.: Kilby K. Karl Rahner: Theology and Philosophy. P. 20–21.

⁴² Копет Э. Основы метафизики. 4.3.4.1.

⁴³ Rahner K. Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. München, 1957. S. 46.

⁴⁴ McGrath A. Historical Theology. Oxford, 1998. P. 336.

⁴⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2006. С. 134.

⁴⁶ Там же. С. 142.

⁴⁷ Там же. С. 136.

⁴⁸ Там же. С. 138.

ется попыткой отдать науку на произвол чувства, но открывает новые возможности понимания и обнаружения феномена в его чистоте. Далее философ разрабатывает фундаментальное понятие расположения, которое есть «экзистенциальный способ быть, в каком присутствие постоянно предоставляет себя “миру”, дает ему себя затронуть таким образом, что само от себя известным образом ускользает»⁴⁹, и, делая акцент на онтологическом анализе феноменов, упускает его значимость для познания. К. Ранер же, на тех же идейных основаниях, обращается именно ко второму: предчувствование бытия, предвосхищение, говоря хайдеггеровским языком, настроенность он включает как необходимое условие знания вообще, обращаясь тем самым к индивидуальному опыту человека, но опыту такому, который лежит в основании восприятия мира.

Итак, если вкратце подвести итог вышесказанному, то можно утверждать, что фундаментальным обстоятельством проблемы знания является двойственная природа человека как «духа в мире», но при этом апелляция к трансцендентальной природе человека позволяет К. Ранеру говорить о возможности познания априорного. В этом смысле, разумеется, К. Ранер весьма близок к проекту Канта, однако его дальнейшие построения кардинально отличаются от умозаключений кенигсбергского мыслителя. Поскольку как таковая система теологии или философии К. Ранером разработана не была, понятие трансцендентального является одним из наиболее общих понятий его теологии. В самом объемном смысле слово «трансцендентальное» означает выходящее за пределы конечного, и в этом контексте понятие «трансцендентальный метод» для К. Ранера может значить лишь своеобразный акцент при осмыслении человеческого бытия. Определяя человека как существо трансцендентальное, К. Ранер рассматривает это понятие как условие для других определений, в некотором смысле как базовое понятие, без которого, хотя оно и не является исчерпывающим определением человека, невозможно говорить о всем том, что из него следует. Для Ранера принципиально важны акты вопрошания, рефлексии, осмысления, поскольку именно они приближают, по его мнению, человека к познанию априорного. Вопрошание даже как формальный акт выводит человека за пределы его самого, дает ему возможность задаваться вопросом в надежде получить ответ о том, что превосходит его. Понятие «предвосхищения бытия» дает возможность К. Ранеру говорить о таком способе человеческого бытия, когда человек ощущает себя частью единства, реальности как таковой, и именно благодаря этому ощущению человек стремится к выходу за пределы в стремлении получить ответ на главный вопрос — о смысле своего бытия. Человек, будучи «бытием-с-собой», именно посредством рефлексии способен прийти к себе как к духу, отвлеченному от исторического и преходящего. Человек должен осмыслить себя как дух, осмыслить единство себя и мира, и в то же время увидеть принципиальное различие себя и мира.

© Хромец И.С., 2011

⁴⁹ Там же. С. 139.

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
АНГЛИКАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ:
сексуальность человека
и ее библейская интерпретация
в экклесиологии Церкви Англии**

Игорю Семёновичу Кону посвящается

К истории вопроса — с. 239; Роль авторитета Священного Писания в англиканской антропологии и учении о епископском служении в Церкви Англии — с. 243; Человеческая сексуальность в контексте Ветхого Завета — с. 252; Человеческая сексуальность в контексте Нового Завета — с. 255; Итоги — с. 257

К истории вопроса

Религиозная антропология трех христианских конфессий: православия, католицизма и протестантизма — отечественным религиоведением изучается достаточно последовательно и глубоко, при этом фактически без внимания остается англиканская специфика, органично содержащая как католический, так и протестантский теологический пласт. Данная публикация призвана восполнить этот пробел в части исследования англиканских антропологических представлений о церковном служении женщин и гомосексуалов в Церкви Англии и, расширительно, во всех провинциях Англиканского сообщества.

Изменение отношения широкой общественности к сексуальным меньшинствам и продолжающаяся эмансипация женщин, в первую очередь в Западной Европе и Северной Америке, поставили перед Церковью Англии и всем Англиканским сообществом ряд серьезных вопросов. Среди них — вопрос о гомосексуализме и представителях сексуальных меньшинств в Англиканской Церкви, ныне один из наиболее обсуждаемых, что определяет актуальность данного исследования. Специфика этого вопроса детерминирует логику нашего рассуждения: сначала в статье будут рассмотрены фундаментальные для англиканской антропологии официальные церковные документы, затем будет представлен современный взгляд отечественных и зарубежных психологов и сексологов на проблему человеческой сексуальности, гендерной идентичности и сексуальной ориентации, а в заключение будут проанализированы те пассажи из Библии, которые обычно используются христианами теологами для аргументации своей антропологической позиции по рассматриваемому вопросу.

Впервые на официальном уровне тема человеческих отношений и сексуальности в англиканстве была поднята на XI Ламбетской конференции (1978). Результатом дискуссий стала Резолюция 10 («Human Relationships and Sexuality»), которая указывала на необходимость теологического изучения сексуальности (§ 1) и призывала к «глубокому и беспристрастному изучению вопроса гомосексуализма, которое серьезно отнесется к учению Писания и результатам научного и медицинского исследования»¹ (§ 3). Одновременно с этим конференция подтвердила верность традиционной позиции видения «гетеросексуальности как нормы Писания»².

XII Ламбетская конференция (1988) в Резолюции 64 («Human Rights for Those of Homosexual Orientation») подтверждала позицию Англиканского сообщества по гомосексуализму (§ 1), высказанную в 1978 г. в Резолюции 10 предыдущей конференции, указывая, что процесс изучения должен стать одним из важных направлений деятельности Сообщества на последующие десять лет. В § 2 этой резолюции особо оговаривается, что во внимание должны быть приняты «исследования в области биологии, генетики и психологии, предпринятые другими организациями, а также социокультурные факторы, которые ведут к разным мнениям [по этому вопросу] в провинциях Сообщества»³. В то же время § 3 призывает каждую провинцию Сообщества пересмотреть, «в свете подобного изучения и ввиду нашей беспокойства о человеческих правах, свои методы заботы и отношение к людям гомосексуальной ориентации»⁴.

В Резолюции I.10 («Human Sexuality») XIII Ламбетской конференции (1998) епископы Англиканского сообщества высказали более четкую и проработанную позицию. Участники конференции⁵:

- декларировали свою верность идее канонического брака между мужчиной и женщиной в свете учения Писания и выразили свою веру в то, что правильным для тех, кто не призван к браку, является воздержание (§ b);

- выразили свою приверженность внимательному отношению к опыту гомосексуалов и свое желание «уверить их в том, что они любимы Богом и, будучи крещеными, верующими и верными, вне зависимости от сексуальной ориентации, являются полноценными участниками Тела Христова» (§ c);

- отвергли гомосексуальную практику как несовместимую с учением Писания, однако в то же время осудили беспочвенный страх перед гомосексуалами, насилие в браке и всякую попытку тривиализации и коммерциализации секса (§ d);

- «не могут рекомендовать легитимацию или благословение однополых союзов или рукоположение состоящих в таких союзах» (§ e).

Вопросу гомосексуализма и гомосексуалов в Церкви была посвящена одна из секций финального документа XIV Ламбетской конференции (2008) — «Lambeth

¹ The Lambeth Conference. Resolutions Archive from 1978. Resolution 10 — «Human Relationships and Sexuality» // <http://www.lambethconference.org/resolutions/1978/1978-10.cfm> (все отсылки к электронным ресурсам даны по состоянию на 05.05.2011).

² Ibidem.

³ The Lambeth Conference. Resolutions Archive from 1988. Resolution 64 — «Human Rights for Those of Homosexual Orientation» // <http://www.lambethconference.org/resolutions/1988/1988-64.cfm>

⁴ Ibidem.

⁵ The Lambeth Conference. Resolutions Archive from 1998. Resolution I.10 — «Human Sexuality» // <http://www.lambethconference.org/resolutions/1998/1998-1-10.cfm>

Indaba. Capturing Conversations and Reflections from the Lambeth Conference 2008»⁶. Документ в целом не содержит конкретных решений и рекомендаций и отличается, таким образом, по форме и содержанию от традиционных резолюций предыдущих конференций. В секции Н, «Human Sexuality», в виде единого текста представлены наблюдения и размышления участников конференции, констатируется сложность проблемы, разница подходов к ее пониманию, а также, что немаловажно, неудача в формировании единого подхода хотя бы на уровне общих положений. Особо указывается (§ 117, 118) на те негативные результаты, которые имело рукоположение во епископы человека, состоящего в однополых отношениях^{*}. В § 120 предлагалось двенадцать различных возможностей по решению проблемы.

Позиция Церкви Англии — старейшей из англиканских Церквей и Церкви-Матери Англиканского сообщества — по обсуждаемому вопросу складывалась постепенно, в контексте обсуждения его всем Сообществом и в нынешнем ее виде является достаточно четкой. Забегая вперед, отметим, что она изложена в двух документах, которые *de jure* не рассматриваются как выражающие определенную позицию по данному вопросу, однако *de facto* используются именно в таком качестве. Первый — это заявление Генерального синода, одобренное в ноябре 1987 г., в котором утверждалось, что гомосексуальный генитальный акт не соответствует идеалу библейского учения и традиции, так как «сексуальный контакт — это акт всецелой верности, которая относится должным образом к постоянным отношениям в браке»⁷. Второй документ, «Issues in Human Sexuality», принятый палатой епископов в декабре 1991 г., отрицал возможность рассмотрения гомосексуальных отношений в качестве параллельных гетеросексуальным⁸. В этом же документе утверждается, что рукоположенные клирики-гомосексуалы не могут вступать в активные сексуальные отношения⁹. 14 июля 1997 г., одобрив предложение архидиакона Дэвида Джеррарда, Генеральный синод принял решение о публичном обсуждении доклада «Issues in Human Sexuality» на уровне диоцезов, признав, что он «не является последним словом в дискуссии по данному предмету»¹⁰.

Обсуждение проблемы гомосексуализма и гомосексуалов в Церкви Англии началось в 1952 г. со статьи Шервина Бейли «The problem of sexual inversion», которая была опубликована в февральском номере журнала «Theology». В своей статье Бейли отвергал возможность признания гомосексуальных отношений как форму брака и в то же время активно выражал уверенность в том, что Церковь должна выступить против существовавшего тогда закона «Criminal Law Amendment Act» (1885), § 11

⁶ Lambeth Indaba. Capturing Conversations and Reflections from the Lambeth Conference 2008 // [http://www.lambethconference.org/resolutions/downloads/Reflections_Document_\(final\).pdf](http://www.lambethconference.org/resolutions/downloads/Reflections_Document_(final).pdf)

^{*} Имеется в виду избрание и последующее рукоположение во епископа Нью-Гемпшира Джина Робинсона (ЕЦ США) в августе 2003 г.

⁷ GS Misc 842 B, Special Agenda III, Private Members' Motions, Lesbian and Gay Christians (Appendix 2) // www.churchofengland.org/media/38747/gsmisc842b.rtf

⁸ Issues in Human Sexuality. A Statement by the House of Bishops of the General Synod of the Church of England, Church House Publishing, L., 1991. P. 40.

⁹ Ibid. P. 44–45.

¹⁰ GS Misc 842 B, Special Agenda III, Private Members' Motions, Lesbian and Gay Christians (Appendix 2) // www.churchofengland.org/media/38747/gsmisc842b.rtf

которого предполагал уголовную ответственность за сексуальные контакты между мужчинами и наказание в виде тюремного заключения на срок до двух лет¹¹. «Нет сомнения, — писал Бейли, — что это долг христианина настаивать на отмене этой аномальной и позорной несправедливости, которая принесла много невысказанного вреда, но в любом случае не принесла никакой пользы, и позволяет тем, кто обращает взоры свои к Церкви в поисках руководства, надеяться на то, что они не будут разочарованы»¹².

Дискуссия, вызванная статьей Бейли, привела к тому, что в 1954 г. Совет Церкви Англии по моральному благосостоянию (The Moral Welfare Council) опубликовал отчет под названием «The Problem of Homosexuality — An Interim Report». В то время как этическая легитимность гомосексуального поведения была отвергнута, в этом отчете утверждалось, что гомосексуалы не несут ответственности за свою ориентацию¹³. Кроме того, утверждалось, что закон, криминализирующий гомосексуальные отношения, должен быть отменен ввиду того, что он не распространяет ответственность на гетеросексуальный блуд и измену, но способствует шантажу, делая невозможным обращение гомосексуалов за помощью из-за страха наказания. Деятельность Совета по моральному благосостоянию сыграла важную роль в создании британским правительством в августе 1954 г. официальной комиссии, которую возглавил англиканин-мирянин сэр Джон Уолфенден (комиссия Уолфендена)¹⁴. В докладе комиссии, известном как «доклад Уолфендена» (The Wolfenden report^{*}), была выражена сходная с мнением Совета позиция и рекомендована декриминализация приватной сексуальной активности между мужчинами, имеющая место быть по обоюдному согласию: «приватное гомосексуальное поведение между людьми, достигшими возраста согласия, не должно более являться уголовным преступлением»¹⁵. В 1967 г., опираясь на этот доклад, британское правительство приняло закон «Sexual Offences Act», который частично декриминализировал приватные гомосексуальные акты на территории Англии и Уэльса, установив возраст согласия на уровне 21 года¹⁶.

Рекомендации комиссии Уолфендена получили широкую поддержку среди членов Церкви Англии, в частности архиепископа Кентерберийского Майкла Рамси. Однако это не означало желания изменить, вслед за уголовным правом, традиционную для Церкви позицию отвержения и осуждения гомосексуального поведения. Между

¹¹ Criminal Law Amendment Act 1885 // http://www.swarb.co.uk/acts/1885Criminal_Law_Amendment-Act.shtml

¹² Bailey Sh. The problem of sexual inversion // Theology. 1952, February. Цит. по: Some issues in Human Sexuality: a Guide to the Debate. L., 2003. P. 24.

¹³ Church of England Moral Welfare Council. The Problem of Homosexuality — An Interim Report. Цит. по: Some issues in Human Sexuality: a Guide to the Debate. P. 24.

¹⁴ Report of the Departmental Committee on Homosexual Offences and Prostitution // BMJ. 1957, 14 September. Vol. 2. Is. 5045. P. 639. [BMJ (British Medical Journal) — реферируемый научный журнал, периодическое издание Британской медицинской ассоциации (British Medical Association), которое является адвокатом доказательной медицины (Evidence-based medicine).]

^{*} Оригинальное название — «Report of the Departmental Committee on Homosexual Offences and Prostitution».

¹⁵ Report of the Departmental Committee... P. 639.

¹⁶ Sexual Offences Act 1967 // <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1967/60/contents>

1970 и 1989 гг. несколько рабочих групп опубликовали три доклада, содержание которых показало, до какой степени Церковь разделена по данному вопросу. Тем не менее во всех трех говорилось о возможности рассматривать гомосексуальное поведение как морально оправданное при определенных обстоятельствах. Так, например, в докладе от 1979 г. «Homosexual relationship: a contribution to discussion» утверждалось, что хотя с одной стороны было бы неправильно для Церкви рассматривать гомосексуальную эротическую любовь в качестве альтернативного и аутентичного развития живой христианской традиции, с другой стороны, «не представляется возможным отрицать наличие обстоятельств, при которых отдельные лица могут вступать в гомосексуальные отношения с надеждой на получение удовольствия от общения и физическое выражение сексуальной любви, аналогичной обнаруживаемой в браке»¹⁷. И хотя эти доклады рассматривались и рассматриваются как важный вклад в развитие вопроса, они никогда не были одобрены Церковью на официальном уровне. Официальная же позиция Церкви была изложена в заявлении Генерального синода (ноябрь 1987 г.) и в документе «Issues in Human Sexuality» (декабрь 1991 г.), о котором уже говорилось выше. Здесь следует отметить, что два последних документа, являющиеся на данный момент самыми авторитетными изложениями антропологических (точнее, сексологических) взглядов теологов Церкви Англии, занимают более консервативную позицию по сравнению с тремя вышеупомянутыми докладами, которые никогда не имели официального статуса. Документ, принятый палатой епископов Генерального синода Церкви Англии в 2003 г., «Some Issues in Human Sexuality: a Guide to the Debate», подтверждал положения вышеупомянутого документа от 1991 г. Поэтому, несмотря на то что в Церкви Англии по вопросу о гомосексуализме ведутся постоянные дебаты, в нынешней позиции нет никаких свидетельств тому, что есть хоть какое-то пространство для изменений. За последние десять лет положение сексуально активных англикан-геев лишь ухудшилось: стало труднее открыто высказывать свое мнение, быть откровенным в том, кто ты есть, и особенно трудно стало клирикам-гомосексуалам сохранять свой статус-кво.

Роль авторитета Священного Писания в англиканской антропологии и учении о епископском служении в Церкви Англии

Чтобы понять суть проблемы, взглянув на широкий исторический фон проходивших в Англиканском сообществе и Церкви Англии дебатов, необходимо определить ее имманентный характер. Для этого следует обратиться к двум следующим сюжетам.

Когда в июле 2003 г. канонник Джеффри Джон, который с 1976 г. состоит в целибатных гомосоциальных отношениях с преподобным Грантом Холмсом (также священником Церкви Англии), под давлением со стороны консервативного епископата как в Церкви Англии, так и в некоторых провинциях Англиканского сообщества снял свою кандидатуру на епископскую кафедру Рединга, архиепископ Кентерберий-

¹⁷ Homosexual relationship: a contribution to discussion // J. of Medical Ethics. 1980, March. Vol. 6. Is. 1. P. 43. (Journal of Medical Ethics — британский реферируемый научный журнал в области биоэтики, основанный в 1975 г.)

ский Роуэн Уильямс так прокомментировал это событие: «Существует очевидная проблема в рукоположении епископом того, чье служение не будет с готовностью принято значительным количеством христиан в Англии и других местах»¹⁸. Позже преподобный Дж. Джон был назначен настоятелем аббатства Св. Албания. Точно так же в ноябре 2003 г. действия епископов Епископальной Церкви в Соединенных Штатах Америки вызвали бурю протестов по всему Англиканскому сообществу. Они подтвердили избрание канонника Джина Робинсона, первого открытого священника-гомосексуала, состоящего в нецелибатных отношениях, на епископскую кафедру Нью-Гемпшира и подняли важный вопрос: как может кто-то, чье служение очевидным образом не будет принято большинством Сообщества, к которому принадлежит его диоцез, исполнять задание, центральное для католического понимания епископата — быть представителем своей местной церкви перед всей церковной полнотой (Церковью) и Церкви — перед церковью местной¹⁹?

Оба этих события обострили дебаты вокруг проблемы христианского понимания гомосексуальности и отношения к геям в Церкви, поставив всё Англиканское сообщество перед угрозой раскола. Что важно заметить, так это тот факт, что и комментарий архиепископа Уильямса, и вопрос, поставленный епископской ординацией Джина Робинсона, носят исключительно экклесиологический характер. Дебаты вокруг вышеупомянутой проблемы и принимаемые меры имеют определенные последствия для понимания Церкви и структур отношений в ней, которые могут включать как нанесение серьезного ущерба каноническому общению в рамках Сообщества, так и полное его нарушение, вплоть до разрыва общения евхаристического, которое будет означать раскол самого Сообщества. Более того, как отмечает в своей книге об аспектах англиканской идентичности один из самых авторитетных современных британских историков христианства, доктор исторических наук, член совета Оксфордского университета и директор центрального секретариата Генерального синода Церкви Англии и Архиепископского совета Колин Подмор, шаги, направленные на смягчение возможных последствий от принятых мер, таких как, например, дарование приходам права отказаться от служения канонически рукоположенных священников и создание экстерриториальных диоцезов, находящихся под «расширенной епископской юрисдикцией», сами по себе обладают экклесиологическими импликациями²⁰.

Таким образом, экклесиологические вопросы, поднятые в спорах вокруг гомосексуализма, касаются, в частности, того, как части экклесии в разных странах мира должны относиться друг к другу и к самой Церкви как одному целому. А это, как следует из «Virginia Report» [доклад Англиканской теологической и доктринальной комиссии (Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission), опубликованный в 1997 г.] и из «Windsor Report» 2004 г. [доклад Ламбетской комиссии по Сообществу (Lambeth Commission on Communion)], напрямую касается роли епископата в Церкви. Обсуждение этих тем ведет к еще большему количеству фундаментальных

¹⁸ Church Times. 2003, 11 July. P. 2.

¹⁹ The Virginia Report: The Report of the Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission. P. 35 // <http://www.lambethconference.org/1998/documents/report-1.pdf>

²⁰ Podmore C. Aspects of Anglican Identity. L., 2005. P. 8.

вопросов о том, как Церковь Англии и другие церкви Англиканского сообщества понимают свою идентичность и свое место в рамках Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церкви, веру в которую англикане, вместе со всеми христианами, провозглашают каждое воскресенье словами Никео-Константинопольского Символа веры²¹; о специфике англиканской антропологии; о роли Писания для англиканской традиции и его интерпретации «в свете традиции и разума»²².

В последнем документе Ламбетской конференции 2008 г., в котором приняты во внимание выводы, сделанные в «Windsor Report», постулируется самая прямая связь, в контексте определения англиканской идентичности, между видением человеческой сексуальности, которая является одной из фундаментальных характеристик *homo sapiens**, и интерпретацией Писания, пониманием его роли и авторитета в жизни всемирного Англиканства: «Исследуя англиканскую идентичность, мы... напрямую обращаемся к дебатам о человеческой сексуальности и к тому, как мы понимаем авторитет Писания в нашей жизни»²³. Связь между вопросами о роли епископата, о человеческой сексуальности и роли Писания в жизни англиканских церквей и понимание их как аспектов англиканской идентичности находят свое отражение в самой структуре обсуждаемого документа: три идущие подряд секции — Section G («Anglican Bishops, Anglican Identity»), Section H («Human Sexuality»), Section I («The Scriptures») — образуют вместе один общий раздел, озаглавленный «Strengthening Anglican Identity»²⁴.

В докладе при характеристике роли епископата в жизни Англиканского сообщества, обладающего собственной «историей в рамках Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церкви»²⁵, подтверждается дефиниция епископа, предложенная в «Virginia Report» как «того, кто представляет часть перед целым и целое перед частью, специфику каждого диоцеза перед всем Сообществом и Сообщество — перед каждым диоцезом», а также утверждение, содержащиеся в «Windsor Report» о том, что «епископ представляет Вселенскую Церковь перед местной и *vice versa*»²⁶. В таком качестве епископы исполняют свое призвание быть «мостостроителями, примирителями и символами единства, представляя локальное перед универсальным и универсальное перед локальным, занимая... место во Всемирной коллегии епископов (college of bishops) по всему Сообществу и в Единой Церкви Христовой»²⁷. В то же время в § 104 секции G утверждается, что одна из задач епископского служения — «быть учителями, защитниками и интерпретаторами веры и апостольской традиции...

²¹ Ibidem.

²² Ibid. P. 7.

* «Сексуальность — стержневой аспект человеческого бытия на всем протяжении жизни» (Кон И.С. Лунный свет на заре. Лики и маски однополой любви. М., 2006. С. 70–71).

²³ Lambeth Indaba. Capturing Conversations and Reflections from the Lambeth Conference 2008. § 99 // [http://www.lambethconference.org/resolutions/downloads/Reflections_Document_\(final\).pdf](http://www.lambethconference.org/resolutions/downloads/Reflections_Document_(final).pdf)

²⁴ Ibid. P. 28–37.

²⁵ Ibid. Section G: Anglican Bishops, Anglican Identity. § 102. P. 29.

²⁶ The Windsor Report 2004. Section B: Fundamental Principles: The episcopate. § 64 // http://www.anglicancommunion.org/windsor2004/section_b/p6.cfm

²⁷ Lambeth Indaba. Capturing Conversations and Reflections from the Lambeth Conference 2008. Section G: Anglican Bishops, Anglican Identity. § 104. P. 30.

быть пастырями (pastor) народа Божьего...»²⁸. Таким образом, во-первых, постулируется факт, что епископат в Англиканском сообществе, его единство являются ключевыми понятиями для определения англиканской идентичности и понимания важности епископальной политики Церкви для англиканской традиции. Во-вторых, коль скоро епископы являются интерпретаторами веры и традиции Церкви, а также несут ответственность за духовное благосостояние всех членов этой Церкви, то именно на них, призванных быть гарантами единства Тела Христова, ложится вся полнота ответственности за результаты принимаемых ими решений, которые, без сомнения, будут иметь экклесиологические последствия для всего Сообщества. Поэтому нам кажется неудивительным, что, говоря о человеческой сексуальности в секции Н, епископы — участники конференции стараются осторожно избегать четких формулировок, оставляя пространство для рассуждений на эту тему. В конце этой секции, в § 120, предлагается двенадцать возможных путей развития дискуссии вокруг человеческой сексуальности, которая приводит к дискуссии о роли Писания в англиканской традиции, способах его интерпретации. В § 124 секции I, посвященной Писанию, утверждается: «...канонические книги Ветхого и Нового Завета являются первостепенным источником для обеспечения нашей миссии в качестве епископов. Действительно, епископы нашего Сообщества, во время своей ординации и посвящения в епископат, заявляют, что в своем служении и своей личной жизни они верят в то, что Святые Писания Ветхого и Нового Завета являются Словом Божиим и содержат все вещи, необходимые для спасения»²⁹. Таким образом, создается единая связь между епископатом, одна из главных задач которого — интерпретация Писания и провозглашение веры, укорененной в нем, и проблемой сексуальности (в том числе гомосексуальности), подход к которой, следовательно, определяется библейской интерпретацией.

Как уже было показано выше, в своем подходе к интерпретации Писания Англиканское сообщество и Церковь Англии подходят с умеренно консервативных позиций, подтверждая через резолюции Ламбетских конференций несовместимость гомосексуальной практики с учением Писания, однако в то же время призывая к открытости в этом вопросе, внимательному отношению к данным науки. Официального документа, раскрывающего суть англиканской антропологии, в Англиканском сообществе и Церкви Англии не существует, но востребованность такого вероучительного документа становится очевидной из анализа материалов рабочей группы палаты епископов Генерального синода Церкви Англии, которые были опубликованы в качестве единого документа, «Some Issues in Human Sexuality: a Guide to the Debate», о котором уже было сказано выше. Стоит, тем не менее, отметить логику рассуждений авторов этого текста: именно интерпретация текста Библии является основным пунктом в дискуссии о человеческой сексуальности. Данный принцип отражен в структуре документа: из девяти глав, на которые разделен текст, главы 2 («The use of Bible in sexual ethics»), 3 («The theology of sexuality»), 4 («Homosexuality

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibid. Section I: The Scriptures. § 12. P. 35.

and biblical teaching») и 5 («Gender identity, sexual identity and theology») обращаются преимущественно к вопросам библейского учения и его теологической интерпретации касательно сексуальности.

Таким образом, можно констатировать, что ключом к решению антропологической и экклесиологической проблемы сексуальных меньшинств в Церкви является *интерпретация текста Библии «в свете традиции и разума»*, что предполагает как контекстуальную интерпретацию Писания, так и пристальное внимание к научным данным по этой теме: «дискуссия об интерпретации библейского текста должна пониматься в широком контексте социальных сдвигов, которые привели к изменениям в отношении к сексуальности и сексуальному поведению в современную эпоху»³⁰.

В этой статье мы постараемся дать свою интерпретацию библейского текста, придерживаясь методологического принципа историзма, согласно которому предмет исследования следует рассматривать в его развитии и в связи с определяющими его историческими условиями, и принципа свободы от оценки, сформулированного Максом Вебером и постулирующего требование, «которое сводится к тому, чтобы исследователь отчетливо разделял две группы гетерогенных проблем: установление эмпирических фактов... с одной стороны, и собственную практическую оценку, т.е. свое суждение об этих фактах... рассматривающее их как желательные или нежелательные, т.е. свою в этом смысле оценивающую позицию, — с другой»³¹. Кроме этого, для нашей интерпретации мы будем привлекать широкий спектр научных данных, предоставленных религиоведением, исторической наукой, психологией.

Ввиду сложности и противоречивости поднимаемой темы мы считаем необходимым предварительно обговорить несколько важных моментов. Изложим их в виде тезисов, из которых будем исходить в нашем дальнейшем исследовании, когда попытаемся дать свою интерпретацию библейского текста.

1. Подход к интерпретации Библии не являлся единым в каждый исторический период. Скорее следует говорить о том, что библейская интерпретация и подходы к ней всегда находились в прямой зависимости от различных социальных аспектов человеческого бытия в каждый из этих периодов. В течение двух тысяч лет христианская Церковь возматрала через развитие своих взглядов на язык, текст, перевод, прочтение и запись Писания. Следствием этого стали серьезные изменения в подходах к интерпретации этого текста, которые происходили одновременно с существенными культурными сдвигами. И хотя мы можем наблюдать определенную преемственность в интерпретации, в то же время нельзя не отметить некоторую ее гибкость как следствие культурных и интеллектуальных сдвигов и изменений в обществе. Одной из наиболее ярких тем для демонстрации этого тезиса является тема рабства. Различные пассажи Ветхого Завета устанавливали определенные правила по покупке и продаже рабов (Левит 25: 44–46) и по обращению с ними (Исх. 21: 2–6, 7–11, 20–21). В Новом Завете указывается на то, как рабы должны относиться к своим хозяевам, а также говорится об ответственности владельцев по отношению к своим

³⁰ Some issues in Human Sexuality: a Guide to the Debate. P. 24.

³¹ Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 558.

слугам (Лк. 12: 45–48; Еф. 6: 5–9; Колос. 4: 1; 1Тим. 6: 1–2, 3). На протяжении столетий эти и прочие пассажи из Библии использовались европейцами для оправдания работорговли. Тем не менее британский политик и филантроп, член партии тори в парламенте Уильям Уилберфорс, который возглавлял группу из тридцати членов палаты общин, известную как «Saints», основываясь на переосмыслении указанных стихов Писания, добился того, что в 1800 г. работорговля была запрещена на территории Великобритании, а чуть позже (1807) — на территории всей Британской империи³². Сегодня, спустя чуть больше чем два столетия после отмены рабства, имеется широкий общественный консенсус, согласно которому недопустимо использовать Библию для оправдания идей субординации и подчинения на основе расовых и прочих различий.

Развитие научного знания также способствовало изменениям в прочтении и интерпретации Библии в вопросах, которые касались космологии и происхождения человека. Более чем пятнадцать столетий весь христианский мир принимал библейское повествование о происхождении космоса и естественного мира как данность, некритично. Однако библейская картина трехчастного мира с небесами сверху, Землей посередине и адом внизу постепенно подвергалась всё большей и большей критике со стороны развивавшегося научного знания. Уже в начале XIX в. ранние геологические исследования стали указывать на вероятность того, что Земля намного древнее, чем то предполагается в Библии. В 1859 г. исследования Чарльза Дарвина поставили под сомнение библейскую историю о происхождении жизни и о дальнейшем ее биологическом развитии.

2. Любая интерпретация библейского текста, будь она теологической или, тем более, научной, должна, с нашей точки зрения, в обязательном порядке быть контекстуальной. Соблюдение принципа историзма, принципа герменевтического круга (сформулированного Ф.Д. Шлейермахером^{*}), принципа герменевтического смыслового соответствия^{**} и т.п. необходимо для полноценного, непредвзятого и более глубокого понимания библейского текста. Этот момент особенно важен, когда затрагивается тема библейской интерпретации человеческой сексуальности ввиду актуальности и противоречивости данной темы. В этом контексте профессор истории и теории сексуальности Мичиганского университета Дэвид Галперин правильно замечает: «Обладает ли “педераст” — взрослый женатый мужчина эпохи классической Греции, периодически услаждающийся сексуальными отношениями с юношами, — одинаковой сексуальностью с бердашем³³ — взрослым коренным американцем (индейцем), которого с детства феминизируют, придают ему женский вид

³² См.: Podmore C. Aspects of Anglican Identity. P. 8.

^{*} Любое особенное может быть понято только из общего, частью которого оно является, и наоборот» (Шлейермахер Ф.Д. Герменевтика // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 4. М., 1993. С. 234).

^{**} Данный принцип, являющийся одним из методологических принципов, принятых в гуманитарных науках, предполагает, что исследователь должен преодолеть собственные предрассудки и воззрения, которые могут помешать ему непредвзято исследовать имеющийся материал.

³³ Об институте бердашей см.: Кон И.С. Лунный свет на заре. Лики и маски однополой любви. М., 2006. С. 116–120.

во всевозможных аспектах, — живущим регулярной половой жизнью с мужчиной, на котором его публично женят в ходе социально санкционированной для этого церемонии? Обладает ли последний одинаковой сексуальностью с воином племен Новой Гвинеи, который с восьми до пятнадцати лет каждодневно принуждался к оральному сексу со взрослыми соплеменниками и которого после нескольких лет “инсеминации” своих младших соплеменников женят на половозрелой женщине, и он заводит семью и детей³⁴? Обладают ли эти три персонажа одинаковой сексуальностью с современным гомосексуалистом?»³⁵

Здесь можно поставить следующий вопрос: а возможно ли вообще говорить о сексуальности до начала XX в.? В своей известной книге «Падение публичного человека» профессор социологии Лондонской школы экономики и политических наук* Ричард Сеннет, отмечая факт деформации личных отношений, которые полностью захватывают сущностные интересы людей, в результате разрушения в течение последних четырех столетий публичной жизни, утверждает, что нигде эта деформация не проявляется столь ярко, как в наиболее интимном из личных опытов человека — в физической любви: «На протяжении последних четырех поколений физическая любовь трансформировалась из эротизма в сексуальность. Викторианский эротизм предполагал социальные отношения, сексуальность же предполагает персональную идентичность. Эротизм означал, что сексуальное выражение происходило посредством действия — выбора, подавления, взаимодействия. Сексуальность же — это не действие, а состояние, при котором физический акт любви является само собой разумеющимся следствием, естественным результатом для людей, испытывающих интимные чувства друг к другу»³⁶. Таким образом, можно говорить, что сексуальная жизнь человека стала рассматриваться как часть его идентичности (сексуальная идентичность), а не как поведенческий факт (сексуальное поведение) лишь в процессе изменения соотношения публичного и приватного в Европе и США в XX в.

3. Следовательно, можно утверждать, что до начала — середины XX в. всё, что говорилось о сексуальной жизни человека, говорилось о сексуальном поведении, но никак не о сексуальной идентичности. А что же такое сексуальная идентичность? Как это понятие соотносится с другими: пол, сексуальность, гендерная идентичность, сексуальная ориентация? Как пишет известный российский историк, психолог, сексолог и философ И.С. Кон, все физические и социально-психологические различия между мужчинами и женщинами до середины XX в. выводились

³⁴ О гомосексуальности в мужских инициациях у народов Новой Гвинеи и Меланезии см.: Кон И.С. Лунный свет на заре... С. 113–116.

³⁵ Halperin D. Homosexuality: A Cultural Construct. An Exchange with Richard Schneider // One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek love. N.Y., 1990. P. 46.

* The London School of Economics and Political Science — подразделение Лондонского университета, являющееся одним из мировых исследовательских центров в области общественных наук. Входя в состав Лондонского университета, является частью «золотого треугольника» (Golden Triangle) ведущих исследовательских университетов Великобритании наравне с Оксфордом и Кембриджем.

³⁶ Сеннет Р. Падение публичного человека / пер. с англ. О. Исаевой, Е. Рудницкой, В. Софронова, К. Чухрукидзе. М., 2002. С. 13.

из более-менее определенной биологической данности пола³⁷. И если в процессе продолжения рода мужчина и женщина выступают как «противоположные, альтернативные, взаимоисключающие и взаимодополнительные начала», то во многих других аспектах (физический облик, психические свойства, интересы, занятия) половые различия не настолько очевидны. Между тем все эти аспекты составляют две важные категории, соотношение которых влияет на половую принадлежность человека: маскулинность (мужественность) и фемининность (женственность). До 1930-х годов эти две категории были очень стереотипизированными в общественном сознании. Однако с появлением психологических тестов для измерения маскулинности и фемининности было выявлено три важных обстоятельства, которые заставили ученых пересмотреть понимание пола³⁸:

- мужчины и женщины обладают разными степенями маскулинности и фемининности;
- маскулинность и фемининность многогранны и многомерны;
- наши представления о маскулинности и фемининности носят стереотипный характер³⁹.

Начавшиеся еще в конце XIX в. кардинальные изменения в социальном положении мужчин и женщин привели к слоому многих привычных социальных стереотипов, социальных ролей* как элементов гендерного порядка**. Процесс этот продолжается и сейчас: «в мире происходит беспрецедентная глобальная ломка традиционной системы разделения общественного труда и прочих социальных функций, а также отношений власти между мужчинами и женщинами»⁴⁰. Это привело к тому, что изменения в традиционном, обыденном видении соотношения мужского и женского стали рассматриваться не «как патологические извращения (перверсии) или нежелательные отклонения (девиации) от подразумеваемой нормы, а как нормальные, естественные, в чем-то даже необходимые»⁴¹. Результатом этого стал пересмотр учеными понятия пола и различие пола биологического и социального. Биологический пол подразумевает биологические свойства, на основании которых человеческие существа определяются как мужчины и женщины⁴². Социальный пол (гендер) подразумевает

³⁷ См.: Кон И.С. Лунный свет на заре... С. 65.

³⁸ См. там же. С. 65–66.

³⁹ См. также: Кон И.С. Мужчина в меняющемся мире. М., 2009. С. 45–46; Голод С.И. Что было пороками, стало нравами: Лекции по социологии сексуальности. М., 2005. С. 142. (Голод Сергей Исаевич — доктор философских наук, главный научный сотрудник Социологического института РАН (Санкт-Петербург), профессор факультета социологии СПбГУ, действительный член Академии гуманитарных наук. Специализируется в области социологии семьи, гендерных и сексуальных отношений.)

* «Роль» обычно определяют как поведение, пригодное для одной ситуации и не пригодное для другой... Роль составляют и система убеждений, и поведение...» (Сеннет Р. Падение публичного человека. С. 43).

** Гендерный порядок (gender order) — термин, предложенный Джиллом Маэтьсом, — определяется как «исторически конструированный образец властных отношений между мужчинами и женщинами и определений фемининности и маскулинности» (Connell R.W. Gender and Power. Stanford, California, 1987. P. 98–99).

⁴⁰ Кон И.С. Мужчина в меняющемся мире... С. 98.

⁴¹ Кон И.С. Лунный свет на заре... С. 66.

⁴² См. там же.

социально детерминированные роли, идентичность и ответственность мужчин и женщин, зависящие не от биологических половых различий, а от социальной организации общества⁴³. Соответственно, «гендерная идентичность определяет степень, в которой каждый индивид идентифицирует себя в качестве мужчины, женщины или некоего сочетания того и другого. Это внутренняя структура, создаваемая в процессе развития, которая позволяет индивиду организовать образ *Я* и социально функционировать в соответствии с ее/его воспринимаемым полом и гендером. Гендерная идентичность определяет то, как индивид переживает свой гендер, и способствует чувству индивидуальной тождественности, уникальности и принадлежности»⁴⁴. Важным следствием из различения биологического и социального полов является понимание того, что они могут как совпадать, так и не совпадать. Это понимание вывело ученых к формированию такого понятия, как «гендерная дисформия»^{*}, а также к пониманию такой формы кроссгендерности, как транссексуализм. Вариативность, «съемность» гендерной идентичности проявляется, например, в наличие людей «третьего пола», для которых во многих культурах создаются специальные социальные ниши (институализация) и гендерные идентичности⁴⁵.

Еще более вариативной является человеческая сексуальность, которая определяется как «стержневой аспект человеческого бытия на всем протяжении жизни. Она включает в себя пол, гендерные идентичности и роли, сексуальную ориентацию, эротизм, удовольствие, интимность и репродукцию. Сексуальность переживается и выражается в мыслях, фантазиях, желаниях, верованиях, установках, ценностях, поведении, ролях и отношениях. Хотя сексуальность может включать в себя все эти параметры, не все они переживаются и выражаются всегда. Сексуальность зависит от взаимодействия биологических, психологических, социальных, экономических, политических, культурных, этических, правовых, исторических, религиозных и духовных факторов»⁴⁶.

Необходимым элементом гендерной идентичности человека является, по И.С. Кону, осознание своей сексуальной идентичности. Один из ее аспектов — сексуальная ориентация, которую И.С. Кон определяет как организацию «эротических и/или эмоциональных привязанностей личности, касающихся пола и гендера ее сексуальных партнеров. Сексуальная ориентация может проявляться в любом из элементов сексуальности или в их совокупности»⁴⁷.

Подобное пространное введение в проблематику человеческой сексуальности может показаться излишним, однако, по нашему мнению, оно, во-первых, дает возможность более точно употреблять определенные термины, когда разговор заходит об интерпретации тех пассажей библейского текста, которые касаются человеческой

⁴³ См. там же.

⁴⁴ Там же. С. 67.

^{*} «Состояние, когда индивид не может принять данный ему на основании его анатомического пола гендерный статус мужчины или женщины и испытывает острую неудовлетворенность им...» (Кон И.С. Лунный свет на заре... С. 68).

⁴⁵ См.: Кон И.С. Лунный свет на заре... С. 69.

⁴⁶ Там же. С. 70–71.

⁴⁷ Там же. С. 71

сексуальности и, следовательно, во-вторых, дает основание утверждать, что при любой интерпретации библейского текста мы должны говорить об отношении не к сексуальной идентичности, а к сексуальному поведению, ввиду того, что представлений о сексуальности и сексуальной идентичности человека ни на древнем Ближнем Востоке⁴⁸, ни в классической Греции не было. Сексуальное поведение же, например для авторов библейского текста, непосредственно связано с репродуктивным процессом, ввиду чего оно являлось объектом социальной стереотипизации и регламентации. В-третьих, приведенный нами анализ человеческой сексуальности призван показать, что она не замкнута на вопросе продолжения рода. Действительно, репродуктивная биология знает лишь два противоположных пола: мужской и женский. Однако, как нам удалось показать, не вся палитра половой дифференциации связана с репродукцией. Научное определение пола, предложенное И.С. Коном на основании разработки одного Всемирной организацией здравоохранения, не содержит указания на репродуктивные процессы. Научное же определение гендерной идентичности позволяет утверждать, что любое поведение человека, в том числе репродуктивное и сексуальное, так или иначе связано с его самосознанием и гендерной идентификацией.

Как уже было отмечено выше, эти три тезиса будут важными элементами в нашем подходе к той академической библейской интерпретации, которую мы собираемся предложить ниже.

Человеческая сексуальность в контексте Ветхого Завета

Многие аспекты сексуальной морали Ветхого Завета могут показаться современному читателю достаточно странными. Полигамия считалась приемлемой и подлежала регуляции определенными правилами (Исх. 21: 10; Втор. 17: 17, 21: 15–17); мужчина имел возможность взять наложницу, которая выполняла бы функции второй жены; не было запрета проституции (Притчи 6: 26 предполагают, что она лучше прелюбодеяния).

Невозможно не заметить одну важную особенность в подходе библейского текста к сексуальности, который определяется экономическими нуждами: сексуальность, особенно женская, рассматривается как товар. Древнееврейское общество было патриархальным и аграрным, и главной женской ролью в нем было деторождение: дети будут работать на земле, которую унаследуют после смерти отца. Именно этим, скорее всего, следует объяснить тот факт, что текст Ветхого Завета содержит столько правил в отношении сексуального поведения, а также выстраивает систему иерархии, которая призвана защитить права отцов и глав семейств.

Вследствие этого, очевидно, следует признать, что терминология половых отношений в Ветхом Завете не имеет корреляции с современной: такие понятия, как «прелюбодеяние», «изнасилование», «брак», имеют значения, сущностно отличные от тех, которые мы вкладываем в эти понятия сегодня. Так, если мы посмотрим, например, на отношение к прелюбодеянию, то обнаружим во Второзаконии (22: 22) вполне конкретную инструкцию: «Если найден будет кто лежащий с женою за-

⁴⁸ Boyarin D. Are there any Jews in «The History of Sexuality»? // J. of the History of Sexuality. 1995. № 5. P. 333.

мужнею (בעל אִשָּׁה עִם בֶּעַל^{*}), то должно придать смерти обоим...». Важным моментом здесь является фраза בעל אִשָּׁה עִם בֶּעַל: женщина предстает здесь собственностью своего мужа^{**}, на которую покусился вор-прелюбодей. Оксфордский исследователь Ветхого Завета Гарет Мур отмечает: «Совершение прелюбодеяния для мужчины не означало нарушение его брачных обетов через секс с другой женщиной; это означало, что он овладел женой другого мужчины, что в свою очередь означало, что он обращался с ней как со своей собственной и тем самым посягнул на право собственности другого мужчины на нее»⁴⁹. Главной заботой авторов Ветхого Завета, когда они говорили об изнасиловании, было защитить права отца и восстановить порядок: «Если кто-нибудь встретится с девицею необрученной, и схватит ее и ляжет с нею, и застанут их, то лежавший с нею должен дать отцу отроковицы пятьдесят [шекелей] серебра, а она пусть будет его женою, потому что он опорочил ее; во всю жизнь свою он не может развестись с нею» (Втор. 22: 28–29). Данные примеры со всей очевидностью демонстрируют нам необходимость контекстного понимания библийского текста и предостерегают интерпретаторов от проведения прямых параллелей между морально-правовыми нормами эпохи составления текста Торы и современностью.

Обращаясь к вопросу о гомосексуализме, мы в первую очередь вспоминаем два наиболее очевидных пассажа, которые затрагивают эту тему: «Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость» (Лев. 18: 22) и «Если кто ляжет с мужчиною, как с женщиною, то оба они да будут преданы смерти; мерзость (תועבה) сделали они; кровь их на них» (Лев. 20: 13). Слово «תועבה» означает прежде всего ритуальную нечистоту, что-то относящееся к идолопоклонству⁵⁰, «нарушение неких установленных границ, “смешение” несовместимого»⁵¹. Этим же словом обозначалось всё, что использовалось для служения идолам (3Цар. 14: 24; 4Цар. 16: 3–4, 21: 2–3), а также сами идолы (4Цар. 23: 13; Ис. 44: 19), идолопоклонство (Втор. 7: 25–26), человеческие жертвоприношения (Втор. 12: 29–31), прием неподобающей пищи (Втор. 14: 3–8), участие в магических практиках (Втор. 18: 9–14), практика ритуальной проституции (3Цар. 14: 23, 24). Таким образом, можно утверждать, что запрет, содержащийся в Левит (18: 22 и 20: 13), носит ритуальный характер, сообразный с принципом разделения чистого и нечистого, и не касается сексуальной идентичности *per se*. Рассматривая пассаж из книги Левит (20: 12) в общем контексте требований глав 18 и 20, И.С. Кон отмечает, что «речь идет не о выделении особого вида “неправильной” сексуальности, а о частном случае нарушения общих правил гендерной стратификации и родственных отношений»⁵².

Не менее интересна для интерпретации история, которую традиционная христианская богословская трактовка связывает с гомосексуализмом, — предание о Содоме и Гоморре (Быт. 19: 4–7). При более детальном рассмотрении текста можно

* Здесь и далее ивритский текст приводится по: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, 1976–1977.

** בעל — «1) to be a master; hence to marry: have dominion over, be husband, marry; 2) a master; hence a husband, or owner» (Strong J. A Concise Dictionary of the words in the Hebrew Bible // The Exhaustive Concordance of the Bible. P. 22).

⁴⁹ Moore G. A Question of Truth: Christianity and Homosexuality. L., 2003. P. 77.

⁵⁰ См.: Strong J. A Concise Dictionary of the words in the Hebrew Bible... P. 123.

⁵¹ Кон И.С. Лунный свет на заре... С. 124.

⁵² Там же. С. 125.

заметить ряд моментов, которые позволяют поставить под сомнение традиционное его понимание:

Быт. 19: 4: «Еще не легли они спать, как городские жители (אַנְשֵׁי הָעִיר), Содомляне, от молодого до старого (מִנֶּעַר וְעַד זָקֵן), весь народ со [всех] концов [города], окружили дом». Стоит обратить внимание, что текст ясно указывает, что к дому Лота собрались все жители города — не только мужчины, разного возраста. Все они обращаются к Лоту с требованием: «...где люди, пришедшие к тебе на ночь? выведи их к нам; мы познаем их» (Быт. 19: 5). Довольно странным было бы предположение о тотальной гомосексуальности жителей города. Весьма интересно в этом отношении рассмотреть видение этого текста собственно еврейской мыслью I в. н.э. Если мы обратимся к новозаветному Посланию от Иуды, то найдем объяснение тому, что же такое грех Содомы. В стихе 7 главы 1 говорится: «Как Содом и Гоморра и окрестные города, подобно им блудодействовавшие и ходившие за иною плотию (σαρκὸς ἐτέρας⁵³)...». Что же такое σαρκὸς ἐτέρας? Ἐτέρας имеет значение «другой», с семантикой «of another kind»⁵³, т.е. «другой по своим имманентным свойствам». Обращаясь к религиозно-человеческим данным по ханаанейским культам, мы узнаем, что на данной территории были распространены обряды культового совокупления и храмовая проституция⁵⁴: вступление в сексуальную связь с божеством было важным элементом ритуальной жизни земледельческих народов Ханаана. Следовательно, можно утверждать, что «иная плоть» в Послании от Иуды — это плоть, отличная от человеческой плоти, сакральная плоть ангелов. И таким образом вновь подчеркивается религиозная подоплека действий жителей Содомы, согрешивших нарушением не брачно-семейных мононорм, но религиозных предписаний.

Рассматривая эту историю, а также историю о событиях в Гиве Вениаминовой (Суд. 19: 22–28, 20: 48), И.С. Кон утверждает, что главное преступление в обоих случаях — «изнасилование и нарушение законов гостеприимства»⁵⁵. Кроме того, немаловажным в контексте ветхозаветного гендерного порядка, о котором говорилось выше, является то, что Лот готов был пожертвовать дочерьми ради своих гостей, как и старик из Гивы жертвует своей наложницей: оба они обладали над женщинами в своем доме абсолютной властью, тогда как странники находились под их защитой как домохозяев, так что выдать их без ущерба для собственной чести они никак не могли⁵⁶. Тем самым жители Содомы и Гивы нарушили сразу несколько фундаментальных ближневосточных законов, которые не имели никакого отношения к сексуальности.

Подводя предварительный итог, следует отметить два важных момента:

1) отношение к человеческой сексуальности определялось требованием «плодиться и размножаться», имевшим очевидные экономические основания, и существовавшим в Древнем Израиле гендерным порядком;

* Здесь и далее греческий текст Септуагинты приводится по: Septuaginta. Stuttgart, 1935; греческий текст Нового Завета по: Novum Testamentum Graece. Stuttgart, 1979.

⁵³ The Pocket Oxford Classical Greek Dictionary / eds. J. Morwood, J. Taylor. Oxford. P. 140; Lexical Aids to the New Testament / ed. S. Zodhiates // The Hebrew-Greek Key Study Bible. 1991. P. 1718.

⁵⁴ См.: Кон И.С. Лунный свет на заре... С. 126.

⁵⁵ Там же. С. 125.

⁵⁶ См. там же. С. 126.

2) отношение к человеческой сексуальности также определялось сугубо религиозными запретами, отделявшими чистое от нечистого: наказание за однополый секс было таким же, как за злословие отца и матери, за блудодеяние, идолопоклонство и многое другое (Лев. 20). Мотивировалось это заботой о сохранении чистоты веры: «По делам земли Египетской, в которой вы жили, не поступайте, и по делам земли Ханаанской, в которую я веду вас, не поступайте, и по установлениям их не ходите» (Лев. 18: 3), «Не оскверняйте себя ничем этим; ибо всем этим оскверняли себя народы, которых Я прогоняю от вас» (Лев. 18: 24), «...святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19: 2).

Человеческая сексуальность в контексте Нового Завета

В Новом Завете мы встречаем три пассажа, которые традиционная христианская мысль связывает с гомосексуализмом:

а) «Или вы не знаете, что неправедные Царствия Божьего не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбоден, ни малакии (μαλακοί), ни мужеложники (άρσενοκοίται)» (1Кор. 6: 9);

б) «...зная, что закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников, развратных и оскверненных, для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц, для блудников, мужеложников (άρσενοκοίταις), человекохищников, [клеветников, скотоложников] лжецов, клятвопреступников, и для всего, что противно здравому учению» (1Тим. 1: 9–10);

в) «Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение» (Рим. 1: 26–27).

В Новом Завете, в Первом послании к Коринфянам и Первом послании к Тимофею, используются два специфических термина, описывающие различные формы гомосексуальных отношений, — *μαλακοί* и *άρσενοκοίται*. Слово *μαλακοί*, по мнению Кона, обозначало мягких, феминизированных мужчин и ассоциировалось с пассивной гомосексуальностью⁵⁷. Однако есть вариант перевода этого термина как *catamite*⁵⁸ — мальчик-эромен (любимый, младший⁵⁹) в рамках институционализированной педерастии, которая являлась таковой в архаический период, а в период классический теряет свой статус, хотя и остается в публичной сфере в качестве «педагогического эроса»⁶⁰.

Перевод термина *άρσενοκοίται* представляет не меньшую, если не большую проблему. По всей видимости, это слово было составлено самим апостолом Павлом, который, вероятно, опирался на греческий текст Септуагинты: «...καὶ μετὰ ἄρσεως

⁵⁷ См. там же. С. 171.

⁵⁸ См.: Strong J. A Concise Dictionary of the words in the Greek Testament // The Hebrew-Greek Key Study Bible. P. 46.

⁵⁹ См.: Кон И.С. Лунный свет на заре... С. 141.

⁶⁰ Там же. С. 144.

οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός· βδέλυγμα γάρ ἐστίν» (Лев. 18: 22), где ἄρσεν означает «мужской, мужчина»⁶¹, а κοίτη — «кровать»⁶².

Принимая всё это во внимание, обратимся к третьему пассажиру, Посланию к Римлянам, для того чтобы составить общую картину отношения к сексуальности в Новом Завете. Павел, родившийся в Тарсе, который имел статус полиса, будучи столицей римской провинции, воспитывался «при ногах Гамалиила» (Деян. 22: 3). Соответственно, можно предположить, что Павел являлся римским гражданином, обладавшим хорошим образованием. Будучи иудеем, он воспринял традиционный библейский подход к роли женщины в семье и обществе: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (1Тим. 2: 11–12), «Жены ваши в церквях да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит» (1Кор. 14: 34). Следовательно, общественной моделью взаимодействия между мужчинами и женщинами был ветхозаветный гендерный порядок, о котором мы писали выше. Во время же своих миссионерских поездок по Балканам Павел столкнулся с явлением, которое со всей очевидностью никак этому порядку не соответствовало, — с эллинской педерастией.

О происхождении древнегреческой педерастии историки спорят до сих пор⁶³: одни рассматривают ее как частный случай обрядов инициации, другие полагают, что она была занесена в Грецию индоевропейцами — кельтами. Возникновение педерастии датируется по-разному: периодом между 2000 и 1500 г. до н.э., VIII в. до н.э., серединой VI в. до н.э.⁶⁴ Древнейшие же описания институционализированных гомосексуальных отношений относятся к Криту и Коринфу VII в. до н.э.⁶⁵

Мнения о функциях древнегреческой педерастии также разнятся: ее выводят из общих свойств мужских союзов, нуждающихся в поддержании мужской солидарности, и соответствующего воспитания мальчиков; ей предписывают определенный половой и сексуальный символизм; называют ее средством снижения рождаемости и борьбы с перенаселением. В классической Греции ввиду специфических условий (социально приниженное положение женщин, коммерческий характер брака, отсутствие психологической близости в браке и в отношениях между отцами и детьми и т.п.) педерастия становится во многом уникальным и незаменимым институтом социализации⁶⁶.

Столкнувшись с внешними проявлениями этого явления, Павел, очевидно, воспринял их в категориях Моисеева Закона. Понять и оценить социальную значимость данного явления для греческого общества он не мог. Для него греческая педерастия — это оставление естественного применения женского пола, нарушение гендерного порядка, установленного божественной волей. Следовательно, можно

⁶¹ См.: *Strong J.* A Concise Dictionary of the words in The Greek Testament... P. 16.

⁶² См. там же. P. 42.

⁶³ См.: *Bremmer J.* An enigmatic Indo-European rite: paederasty // *Arethusa*. 1980. Vol. 13. Is. 2. P. 279–298; *Sergent B.* L'Homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne. P., 1988.

⁶⁴ См.: *Кон И.С.* Лунный свет на заре... С. 143.

⁶⁵ См. там же. С. 145.

⁶⁶ См. там же. С. 150.

утверждать, что новозаветное восприятие человеческой сексуальности не так далеко ушло от восприятия ветхозаветного. Однако здесь нельзя не отметить определенной смены акцентов. Если в Ветхом Завете гомосексуальные отношения рассматривались в категориях религиозно чистого и нечистого, то Новый Завет оценивает их в рамках категории блуда (порνεία). Основное значение слова порνεία — «проституция»⁶⁷. На латынь оно было переведено как *fornicatio* — «то, что делается в подвале/катакомбах». Само слово *fornicatio* происходит от латинского *fornix* — «подвал», «катакомбы». Термином *fornicatio* римляне называли публичный дом⁶⁸. При этом порνεία также означает идолопоклонство⁶⁹, т.е. в рамках христианского сознания, для которого ветхозаветная дихотомия ритуально дозволенного и не дозволенного постепенно сходит на нет, всё же в какой-то мере сохраняется связь между проституцией и служением идолам.

Данное понимание представляется логичным в контексте стиха, предваряющего третий анализируемый пассаж: «Они заменили (μετήλλαξαν) истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь» (Рим. 1: 25). Таким образом, Павел утверждает, что идолопоклонство — это своего рода нарушение человеком библейского порядка, отвержение библейской позиции, согласно которой мир создан одним Творцом (Исх. 20: 2–5). Замена (μετήλλαξαν) этого порядка, по Павлу, неизбежно ведет к следующему: «...предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили (μετήλλαξαν) естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга... (Рим. 1: 26–27).

Таким образом, подводя своеобразный итог, можно констатировать, что анализ новозаветного текста в полной мере подтверждает наш тезис о том, что всё, что в нем говорится о сексуальной жизни человека, говорится не о сексуальной идентичности, но о сексуальном поведении, которое для христианской мысли, как и для еврейской, связано в первую очередь с продолжением рода, а также с вопросами владения, властвования и подчинения. Кроме того, нам удалось показать, что, хотя христианская мысль не рассматривает человеческую сексуальность в ветхозаветных категориях, для нее вполне актуальным является положение о прямой связи между идолопоклонством и нетрадиционной сексуальной практикой. При этом данная связь остается ограниченной социальными нормами античного Ближнего Востока, христианская мысль не в состоянии более глубоко понять и оценить особенности одного из важнейших социальных феноменов греческой античной культуры.

* * *

Заключая, отметим: в 1991 г. палата епископов Генерального синода Церкви Англии выпустила свое заявление «Issues in Human Sexuality». Целью этого документа было продвижение образовательного процесса, в результате которого христиане

⁶⁷ См.: Strong J. A Concise Dictionary of the words in The Greek Testament ... P. 59.

⁶⁸ См.: Дворецкий И.Х. Большой латинско-русский словарь // <http://www.linguaeterna.com/medlat/show.php?n=7471>

⁶⁹ См.: Strong J. A Concise Dictionary of the words in The Greek Testament... P. 59.

могли бы не только стать более информированными и достигнуть понимания определенных реальностей в человеке, но и «более глубоко проникнуть в мудрость их наследия веры в этой области» (§ 1.9). Остается только сожалеть о том, что, будучи широко цитируемым документом, «Issues in Human Sexuality» способствует скорее прекращению дискуссии, нежели ее началу. Резолюции Ламбетских конференций, которые призывают к беспристрастному исследованию сексуальности при внимательном отношении к научным данным в этой области, также широко цитируются, однако *de facto* зачастую просто игнорируются. Тем не менее вопрос о человеческой сексуальности в ее современном, социальном и научном контексте остается одним из наиболее актуальных для нынешнего христианства. Англиканское сообщество и Церковь Англии очень остро ощущают реальность экклесиологических импликаций как самого процесса обсуждения, так и тех решений, которые принимаются Церковью по данному вопросу.

Тема гомосексуальности является одной из наиболее острых тем в непрекращающихся дискуссиях. Позиция Церкви Англии самым активным образом способствовала декриминализации гомосексуальной практики на территории Англии и Уэльса. Именно члены комиссии Уолфендена (1954) впервые заявили, после рассмотрения предоставленных научных данных (по биохимии, эндокринологии, генетике, медицинской семиотике), что нет оснований считать гомосексуальность болезнью⁷⁰. Для сравнения стоит упомянуть, что Американская психиатрическая ассоциация исключила гомосексуализм из своего перечня психических болезней лишь в 1973 г., Всемирная организация здравоохранения пересмотрела свою классификацию лишь в 1993 г., Япония — в 1995 г., Китайская психиатрическая ассоциация исключила гомосексуализм из своего перечня психических заболеваний в 2001 г.

При этом Церковь Англии в своем видении человеческой сексуальности продолжает придерживаться умеренно консервативной позиции. События вокруг Джефффри Джона и Джина Робинсона показали всю широту спектра точек зрения по данному вопросу внутри Англиканского сообщества — от ультраконсервативных до радикально либеральных. Тем не менее палата епископов была единогласна в своем мнении, заявив: «История отношения Церкви к гомосексуалам слишком часто была полна предубеждений, невежества и притеснения. Всем нам следует признать это и раскаяться за любое наше участие в этом. Церковь начала слушать... и она должна углублять и расширять процесс выслушивания»⁷¹. Во многих частях англиканской ойкумены этому процессу еще только предстоит начаться, и одним из ключевых моментов в этом процессе станет понимание и интерпретация текста Св. Писания. Осознание того, что подходы к интерпретации этого священного текста никогда не были единообразными и напрямую зависели от культурных сдвигов, происходивших в обществе; понимание необходимости и обязательности контекстуального восприятия информации Писания с привлечением имеющихся научных данных и задействованием научного методологического аппарата; привлечение всего спектра

⁷⁰ См.: Report of the Departmental Committee on Homosexual Offences and Prostitution... P. 639.

⁷¹ Issues in Human Sexuality... P. 48.

научных данных о человеке и его сексуальности — всё это поможет как богословам, так и ученым, вовлеченным в исследование и интерпретацию библейского текста, в более глубоком понимании Писания и, хочется надеяться, будет способствовать беспристрастному и продуманному подходу в решении тех проблем в Церкви, которые вызваны спорами вокруг сексуальности и ее проявлений.

Религиозная антропология, таким образом, является одним из ключевых аспектов англиканской идентичности, который самым прямым образом связан с вопросом о роли Священного Писания и епископата в Церкви, что придает ему экклесиологический характер. И именно экклесиологический характер этого аспекта делает его настолько важным для будущего всего Англиканского сообщества.

© Фадеев И.А., 2011



**Учение о человеке
в русском
православии**

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОСТИ конца XV–XVI вв.

Конец XV – XVI столетие — одна из самых интересных эпох в истории отечественной мысли. Напряженные эсхатологические ожидания конца света в XV в. привели к усилению интереса к богословским вопросам, а значит, и к христологии, которая была основой средневековых антропологических построений. И неудивительно, что антропологическая проблематика в литературе этого периода приобретает особое значение, ведь проблема человека затрагивалась даже в спорах о царской власти и в богословских прениях. Это время деятельности таких ярких личностей, как Геннадий Новгородский, Иосиф Волоцкий, Нил Сорский, Фёдор Карпов, Максим Грек, митрополит Даниил, Феодорит Кольский, митрополит Макарий, Артемий Троицкий, Зиновий Отенский, Иван Пересветов, Андрей Курбский, царь Иван IV (Грозный), а также множества других известных и анонимных авторов.

С точки зрения религиозной антропологии, из произведений конца XV в. наибольший интерес представляют сочинения прп. Нила Сорского, который особое значение придавал обоснованию концепции духовного (или внутреннего) человека, получившей широкое распространение после XV в. под влиянием исихазма и сочинений Дионисия Ареопагита. В антропологическом плане влияние исихазма выразилось в углублении психологической и экзистенциальной проблематики, усилении интереса к человеческой индивидуальности, что, возможно, несколько парадоксально, ведь цель исихазма — приобщение к божественной всеобщности и стирание индивидуальности в ее средневековом понимании как некоего конгломерата страстей, формирующих «норов» человека. Однако детальная разработка стадий борьбы с индивидуальностью, личностный подход ведут к новому пониманию человека, пробуждению интереса к индивидуальным особенностям его душевного и духовного устройства.

Нил Сорский создал свое «Предание», известное в устной традиции под названием «О жительстве святых отец сие предание старца Нила Пустынника учеником своим». Идеи, изложенные в «Предании», были развиты им в обширном «Уставе»*. В предисловии к «Уставу» кратко сформулированы основные тезисы учения Нила

* Опубликовано в: *Боровкова-Майкова М.С.* Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912. Далее текст цитируется по этому изданию.

Сорского, который опирался на представление о том, что человеческий ум — образ Божий и преобразовать его можно через избавление от «множественности». Воссоединению разрозненных душевных частей, считал преподобный, мешают страсти, поэтому аскету восстановления «разума истинного» необходимо практиковать «усмирение страстей». Страсти локализованы в телесном органе — сердце, откуда исходят в виде «помышлений зла». В борьбе со страстями обычная молитва бесплодна, поскольку не затрагивает ум, поэтому «делание сердечное» обязательно должно сопровождаться «мысленным блюдением» и «умным хранением различными беседами». Борьбу добра и зла в человеке Нил Сорский называет «мысленной борьбой», к анализу которой, обстоятельно рассматривая последствия развития греховной мысли и давая указания об избавлении от нее, он приступает уже в предисловии к «Уставу». Преподобный разделяет точку зрения Григория Синаита и других церковных мистиков о том, что страсти противоестественны природе человека, что это случайный недуг. Таким образом, цель жизни аскета, стремящегося достичь личной святости, преобразиться, состоит в освобождении от страстей и достижении первобытной чистоты.

С первых строк предисловия к «Уставу» очевидны антропологические интенции прп. Нила Сорского, его стремление к целостному видению человека. Преподобный считает человека в его современном (падшем) состоянии не вполне человеком; истинным человеком для него является Адам до того, как он вкусил с древа познания добра и зла. Вкусив запретный плод, Адам нарушил божественную заповедь и повредил не только душу, но и тело (утратил телесное бессмертие). После вкушения плодов с древа познания добра и зла и изгнания Адама и Евы из рая произошло слияние человека и видимого мира. Их сблизили телесность и рабство. Доминантой нового существования, определяющей всю жизнь людей, становится плоть. Однако необходимость воплощения нарушенного замысла Творца требовала восстановления истинной природы человека. И поскольку в современном человеке повреждены не только тело, но и душа, то, по мнению прп. Нила, духовное преображение должно дополняться телесным преображением. Условием гармоничного существования должно быть не насилие духа над телом, а их союз.

В первом слове (главе) преподобным рассматриваются «мысленные брани» («прилог», «сочетание», «пленение»), которые препятствуют душевно-телесному единству. По мнению Нила Сорского, путь к обретению внутреннего и внешнего единства — в отказе от всего внешнего, от «образов неких и начертаний мира», но не потому, что мир плох, а потому, что человек слаб. «Видения мирских вещей» (чувственные образы), искаженные «больным», «помраченным» разумом, становятся страстным помыслом. Помысел, в отличие от последующих этико-психологических элементов развития страсти, аскеты считали результатом работы подсознания. Неподконтрольные разуму помыслы накладываются на душу и становятся тем «прилогом», который у слабого человека вызывает развитие страсти. В восточно-христианской аскетике смешение чувственного с духовным — первый этап приобщения души к внешнему миру, который проходит неосознанно. Но когда душа начинает сознательно, по собственной воле приобщаться к миру, она прирастает к нему, и этот этап развития страсти Нил называет «сочетанием». Затем наступает очередь последнего

этапа, «пленения». Его последствие — распад душевного единства, в результате чего расходятся разум и сердце. Страсти уже ничто более не препятствует, и она, овладевая душой человека, разрушает ее. Страсть, в отличие от помысла, не временное явление; утверждаясь в душе человека, она формирует его индивидуальность, «норов».

Во второй главе «Устава» прп. Нил анализирует психосоматический метод молитвы. «Умная» молитва («Иисусова»), по мнению аскетов, — простейший путь к восстановлению единства сердца и разума. «Умной» названа такая молитва, во время которой удастся «к Богу ум събирати». В основе ее практики лежит представление о том, что ум, как образ Божий, руководит всеми телесными аффектами и страстями («царь страстей»), а сердце — это средоточие личной жизни человека со всеми ее страданиями, переживаниями и помыслами («хранилище помыслов»). Для очищения сердца (а значит, и всего человека) от всей этой «слишком человеческой» «шелухи» необходимо установить контроль ума над сердцем: «поставити ум глух и нем в время и молитвы... и имети сердце безмолствующе от всякого помысла... глаголи прилежно, аще стоа, или сядя, или лежа, и ум в сердца затвори и дыхание держа елико мощно... Призываи Господа Иисуса... отвращая всех помысл»¹. Большое значение при осуществлении молитвы отводится контролю дыхания, которое «зело пользует к собранию умному». Это связано с физиологической концепцией, идущей от Галена, согласно которой в сердце находится центр психической и эмоциональной жизни человека, через легкие поступает воздух, распространяющийся затем по всему телу. Согласно средневековым натурфилософским трактатам и в частности трактату «Галиново на Ипократа», с которым прп. Нил мог ознакомиться, когда был монахом Кирилло-Белозерского монастыря («Галиново» входило в состав личной библиотеки Кирилла Белозерского), сердце вырабатывает кровь. В то время кровь считалась средой, в которой находится животная душа. Это представление восходило к библейской традиции (см.: Лев. 17: 11; Втор. 16: 23). Таким образом, считал Нил Сорский, регулируя работу сердца, можно добиться изменений и во всех «составах» человеческого тела. Осуществлению «умной» молитвы, отмечал преподобный, могут помешать «лукавые духи» (ими «помыслы въздвижаемы в уме твоём»), на которых не надо обращать внимания, но следует продолжать молитву, «держа въздыхание, якоже мощно, и ум в сердца затворя, вместо оружия призываи Господа Иисуса». Эту психосоматическую практику Нил Сорский считает первой ступенью иночества, «новоначальным» он рекомендует совмещать ее с рукоделием.

В третьей главе «Устава», рассказывающей, «како и чим укреплятися в настоянии ратей мысленнаго подвига», Преподобный предлагает «всегдашним покаянием и безпрестанною молитвою побеждати их», «в борении мысленном не ослабевать», что чрезвычайно сложно для человека, утратившего первоначальную чистоту в результате грехопадения, вследствие чего его естество оказалось искажено. В четвертой главе преподобный переходит к рассмотрению распределения дневного делания, в первую очередь отмечая необходимость личной исповеди монаха Богу: «...и от сна убо встав, прежде прослави Бога, так же исповедатися ему, и потом сия делания: молитва, пение, чтение, рукоделие, и аще поделие кое». Внимание Нила Сорского,

¹ Боровкова-Майкова М.С. Указ. соч. С. 21.

который более тяготел к старой, допаламитской форме исихазма, особенно привлекало личное исповедание веры. В отличие от Паламы, он достаточно сдержан в описании элементов психофизического метода молитвы и ее техники и склоняется не к современным паламитским изыскам, а следует древней монашеской традиции, которая выше психотехники ставит «трезвление» и «внимание к себе». От вопроса об исповеди прп. Нил переходит к рассуждениям о смерти. Смерть, по его мнению, «лишь сон, а сон — почти смерть», ее «маловременный» образ. Образ сна–смерти не нов, он возникает в христианской традиции еще в патристический период. Христианские писатели считали, что поскольку жизнь не оканчивается после смерти, то она и не смерть вовсе, а временное засыпание — успление.

В пятой главе преподобный переходит к рассмотрению каждого из восьми страстных помыслов («чревообъясный», «блудный», «сребролюбный», «гневный», «печальный», «уныния», «тщеславный», «гордостный»). Начало всем помыслам, считает он, не только в индивидуальной жизни человека, но и в истории человечества кладет «чревообъясный» помысел, из-за которого случилось грехопадение. Но во всем, в том числе и в воздержании от пищи, необходим индивидуальный подход. Раздумывая о путях самосовершенствования, Нил Сорский не забывает о «много-различии человеческих лиц». Он считает, что, поскольку «тела человеческие» очень различны по силе и выносливости, это необходимо учитывать в монашеской общине: каждый инок должен принимать пищу «аще кто уставить себе колико приимати на день». Рассказывая о втором помысле, преподобный следует мысли Иоанна Кассиана Римлянина о необходимости не только телесного, но и душевного целомудрия, призывает к слиянию «внешнего» и «внутреннего» человека: «Целомудрие же и чистота не внешнее точию житие, но потаенны сердца человек»². Далее, рассмотрев «сребролюбие», «гневный помысл», а также помыслы печали, уныния и тщеславия, преподобный завершает главу беседой о гордости. «Помысл гордостный» замыкает круг «страстных помыслов». Он последний в перечне, но далеко не последний по значению. В христианской традиции гордыня — мать всех грехов, поскольку это вера в то, что человек может осуществиться без божественной помощи, признавая себя этически и религиозно автономным. Гордый не видит своих изъянов. В 6-й главе «Устава» подводятся общие итоги анализа «страстных помыслов» и дается совет бороться со всеми помыслами с помощью молитвы Фёдора Студита.

Отдельная (7-я) глава посвящена «памяти смертной и страшному Суду». В ней Нил Сорский говорит, что «невозможно есть алчущему не поминати хлеба; тако же и хотящему спастися не поминати смерти». Для достижения особенного молитвенного состояния Преподобный рекомендует помнить о том, что человеческая жизнь коротка и иноку необходимо «сбирть» «ум в та, яже рекоша святии в писаниих о различных страшных смертех». Он пишет: «Полезне же мню и сие, еже въспоминати нам различныя смерти веденныа и слышанныа, яже и в днех наших бывше». Смерть представляется Сорскому «страшным таинством», когда «душа от тела нуждею разлучается отъ състав и съчетание естественаго съюза Божиим хотением отлучается». Более реальными помышления о смерти делают, по мнению аскетов,

² Там же. С. 41.

«душеполезные» телесные страдания. Преподобный считает, что необходимо быть «к всяком болезни терпелива», поскольку «в всех удесех болезнь в сладость прелагающе». В этом его рассуждении заметен даже некоторый крен в сторону отказа от «естественного человека» патристики, в котором предполагается физическая целостность, здоровье. Впрочем, такое отношение к физическим недугам стало достаточно распространенной тенденцией в духовной литературе того времени. Нил Сорский в практике покаяния и небрежения к телесности доходит до крайней точки самоуничтожения в просьбе о непогребении. В «Завещании» он просит: «Повергните тело мое в пустыни, да изъедят е зверие и птица: понеже согрешило есть к Богу много и недостойно погребения». Помышление о смерти в древнерусской мысли непосредственно связано с эсхатологией, поскольку смерть — это та грань в человеческом существовании, за которой уже ничего нельзя исправить, и всякого ждет расплата, когда в конце времен начнется Страшный суд. Учения о смертной памяти и слезном даре, цель которых — сокрушение, основанное на помышлении о смерти и памяти о Боге, имели особое значение в антропологии Нила Сорского. Они были связаны с представлением о преображении ума и сердца. Сокрушение, имея своим содержанием умное делание, помогает бороться с помыслами, оно оживотворяет «умную» молитву, дарит слёзы. Сокрушение невозможно без памяти о смерти и о Боге, поэтому в основе его лежит покаяние. Слезному дару посвящены главы 8 и 9 «Устава». В них Сорский говорит о приобретении того состояния, которое давало бы слезы, поскольку «велику бо крепость имут на потребление грехов и страстен, паче иже от нашего тщания». В 10-й главе «Устава» преподобный рекомендует монахам полное отречение от мира, запрет вербального общения (безмолвие, отказ от «бесед человеческих»), замену его чтением книг, к выбору которых тоже надо подходить «с оглядкой», поскольку не все они «божественна суть». В последней главе Нил Сорский рассуждает о способах и конечной цели монашеского труженика, основа которого — личное самосовершенствование и предпочтение «внутреннего стояния» внешней обрядности. Целью монашеской жизни Преподобный считал спасение и достижение личной святости.

Если произведения Нила Сорского в основном были адресованы монашествующим, то послания царя Ивана Грозного в первую очередь предназначались для мирян.

Иван IV Васильевич (Грозный), одна из самых ярких и противоречивых фигур русской истории, оставил после себя богатое книжное наследие³. Собственно философских и антропологических сочинений царь не создавал, но многие его труды насыщены философскими идеями. Это определялось традицией древнерусской мысли, в которой философская и даже естественно-научная проблематика еще не выделились из единого культурно-религиозного пласта.

В полемике с протестантским проповедником Яном Рокитой⁴ Иван Грозный поднимает вопрос о свободе воли и доказывает, что спасение заключается в свобод-

³ См. библиографию О.Я. Роменской в: *Лурье Я.С., Роменская О.Я.* Иван IV Васильевич Грозный // *Словарь книжников*. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 371–384.

⁴ См.: *Ответ государев Яну Роките (Древнерусские полемические сочинения против протестантов)* // *Чтения в обществе истории и древностей российских*. Кн. 2. Вып. 1. М., 1878.

ной воле человека, в его самовластии. Царь утверждает, что первыми Бог наделил самовластием «разумных существ», сотворенных по образу Божию, — ангелов (образ Божий у ангелов состоит в разумности), но самовластны они «не по существу, но волею». «По существу» же, или «по естеству», самовластен лишь человек. Полученное самовластие стало для части ангелов причиной гордыни — веры в возможность самостоятельного творчества, не опирающегося на Бога. Гордыня и стала причиной падения части ангелов; в ней же таится главная опасность и для человека.

Для понимания современного человека Ивану Грозному было необходимо проанализировать, какие изменения претерпевала человеческая природа на различных стадиях своего развития (до грехопадения, после грехопадения). Христианские богословы считают, что человек был создан властвовать над миром, а над всеми остальными тварями его возвышали бессмертие и свобода (самовластие), утраченные после грехопадения, поскольку после вкушения плодов с древа познания добра и зла и изгнания Адама и Евы из рая произошло слияние человека и видимого мира. Их сблизили телесность и рабство. Грехопадение стало причиной искажения человеческой природы. Однако в человеке живет память о высшем предназначении, о том, что он был сотворен для завершения картины мироздания и поставлен Богом между бестелесными ангелами и «бессловесными скотами». Каждый род существ имеет свои атрибуты: ангелы бестелесны, это чистая духовная субстанция; животные телесны и смертны; человек телесен и духовен, он смертно-бессмертен и самовластен. Все твари, телесные и бестелесные, имеют цель своего существования. Смысл существования ангелов — служение Богу, животных — наполнение утробы. И те и другие без труда следуют по предначертанному им пути. Сложнее человеку, чье тело тянет его к животным, а душа — к ангелам. И поскольку человек сотворен по образу Божию, то для него естественным является путь богоподобия. Этого требует необходимость воплощения нарушенного замысла Творца (а Иван Грозный, отстаивая принцип свободной воли в объяснении действий людей, не сомневается и в значении Божьего промысла в разворачивании общего плана мироздания).

Вознести человека над слабостями, препятствующими богоподобию, может только добродетельная жизнь. Добродетели вложены в человека Богом, но выбор принадлежит лишь человеку. Иван Грозный стремится разрешить проблему самовластиа через идею смертности и бессмертия, рассматривая свободу как последствие искупления первородного греха Адама Иисусом Христом, разрушившим врата ада. Это вполне соответствует средневековому представлению о свободе как об элементе, необходимо сопутствующем «истинной жизни», а самовластие — понятие, противоположное самоволию. Самовластие здесь — возможность распоряжаться собой, а самоволие — способность уклоняться от «истинного пути». Свобода Иваном Грозным понимается в традиционном для древнерусской мысли ключе — как свобода «от рабства тлению» (Рим. 6: 2). Так тема свободы переплетается с темой смерти, являющейся центральной в «Каноне Ангелу Грозному». Рассуждая о природе человека, Грозный обращается к проблеме разнообразия индивидуальностей. По его мнению, каждому человеку от рождения присущи определенные способности и особенности характера. Эти способности — таланты, даруемые Богом.

Притчи о талантах (Мф. 25, Лк. 19) были любимы древнерусскими книжниками, и они, начиная с прп. Кирилла Туровского, часто использовали их в своих произ-

ведениях. В ряде трактатов (в частности, в псевдоаристотелевских сочинениях типа «Тайная Тайных») учение о талантах связывается с учением о четырех стихиях, соотношение которых в организме человека создает определенный психосоматический тип. Но если «Тайная Тайных» и другие натурфилософские трактаты и учебники дают естественно-научное объяснение способностям человека, то Иван Грозный, напротив, — религиозное, считает их дарованными Богом.

Представления о смерти нашли отражение в написанном Иваном Грозным «Каноне Ангелу Грозному»⁵, посвященном архистратигу ангельского воинства архангелу Михаилу. Христианская традиция видит в архангеле Михаиле защитника и психопомпа. В смертный час архангел Михаил приходит к праведникам и укрепляет их души. Кроме того, он волен избавить душу от воздушных мытарств, поскольку ведаёт душами умерших до Страшного суда. Как «князь великий, стоящий за сынов народа» (Дан. 12: 1), архангел Михаил также выступает хранителем княжеских и царских родов. Особые отношения архангела Михаила и человечества, согласно древнерусским представлениям, нашедшим, в частности, выражение в «Толковой Палее», связаны с тем, что, когда архангел Михаил был поставлен в небесной иерархии вместо павшего Сатаны, место ангелов Сатаны занял человеческий род. Таким образом, Михаил является не только «ангелона начальником», но и «человеконачальником». Образ архангела Михаила, сложившийся в средневековой литературе, напоминает образ самого Ивана Грозного, который он стремился запечатлеть в посланиях: «Он почти на границе добра и зла. Борясь за добро, он часто бывает яростен; иногда он бесцельно жесток. Он карает, убивает, сечет розгами, уносит смерчем, ударяет молнией. Это гневный бог и святой сатана. Его больше боятся и чтут, чем любят»⁶.

Помышление о смерти в XVI в. становится одним из главных предметов древнерусской философии, доказательством чему служит редакция «Диалектики» прп. Иоанна Дамаскина, созданная митрополитом Даниилом: на первое место среди тем философского исследования он ставит помышление о смерти. И это неслучайно, ведь комплекс представлений, связанных с ожиданием конца телесного существования, включает в себя представления об отношении души и тела, о предназначении телесного и духовного страдания, о посмертной судьбе и телесном воскрешении, т.е. темы, которые с античных времен были предметом философского размышления.

Страх смерти, извечный спутник человека, пронизывает «Молитву Ангелу Грозному». Подчеркивание мрачных, а порой и шокирующих современного человека натуралистических подробностей — характерная черта средневековых описаний телесности. Страх перед мытарствами души смешивается в каноне с надеждой на спасение. Бессмертие человека в христианской парадигме неотъемлемо от его смертности. Человек смертен во временном бытии, в вечностной же перспективе он бессмертен. Временное бытие — это часть вечностного бытия, но «автоматический» переход из времени в вечность невозможен, цена за него — искупление (как личное, так и общее для всего человечества). Этапы перехода из времени в вечность таковы: жизнь человечества, полная страданий и прозрений, Распятие, Страшный суд и время

⁵ Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого / подг. текста и публ. Д.С. Лихачёва // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 372–373.

⁶ Добняш-Рождественская О.А. Культ святого Михаила в латинском средневековье V–VIII вв. Пг., 1917. С. 48.

«пакибытия» — жизни будущего века. По средневековым представлениям, тот, кто пройдет все эти испытания, перестанет быть смертным, его естество переплавится и станет бессмертным. Круг жизни—смерти, столь характерный для языческого мирозерцания, в христианской традиции размыкается, но время освобождения отодвинуто на неизвестный срок.

Философские взгляды царя Ивана Васильевича интересны своей пограничностью, в них заметно смешение традиционных православных учений с новыми настроениями, для которых были характерны натурфилософские и экзистенциальные интенции.

Одной из наиболее ярких фигур времени правления Ивана Грозного был игумен Троицкого монастыря Артемий. Из шестнадцати посланий Артемия Троицкого пять относятся к московскому периоду его творчества, а остальные — к литовскому. В посланиях сформулированы представления о человеке и о смысле его жизни. Целью человеческой жизни Артемий Троицкий считал достижение личной святости, обожение. Оно возможно, поскольку «по естеству» человек добр, все его изъяны лишь наносные, и эта «грязь» стирается праведной жизнью. Путь к обожению — жизнь в подражание Христу, «деяние креста» — телесные и духовные страдания, подкрепляемые размышлениями о смерти. Игумен считает, что, подобно двойственной, духовно-телесной природе человека, жизнь в последование Христу также двойственна. Телесная часть человека исцеляется от душевных недугов с помощью страданий, которые воспринимаются яростной частью души: «Сие яростная часть души страсть исцеляет»⁷. Воля («похотная часть ума») исцеляется «любовью душевной», благодаря которой человек избавляется от собственной воли, которая заставляет его душу пребывать в «зависти и погибели». Любовь к ближнему, которая подавляет гнев, Артемий, вслед за прп. Нилом Сорским^{*}, считает важнейшей из добродетелей. В средневековой мысли любовь мыслится как категория гармоническая, с ней связаны понятия о мере, гармонии и согласии. В области эстетической любовь проявляется как красота, а в области этической — как милость^{**}. Артемий Троицкий писал: «Якоже кто аще не будет внешними милостив, не может внутрь имети милость. И аще не будет в души милость, не приходит в любовь Божию. Путь бо есть к любви милость»⁸. Добро приближает человека к Богу, поскольку земное добро — это образ божественного Блага. Бог сотворил человека добрым и вложил в его душу стремление к благу, к совершенству^{***}. Тот, кто не стремится

⁷ Послания старца Артемия // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб., 1878. Стлб. 1298.

^{*} Нил Сорский писал: «...кто гневается, заповедь нарушает: "любите враги ваша"» (*Боровкова-Майкова* М.С. Нила Сорского Предание и Устав. С. 46).

^{**} Милость в Древней Руси выполняла роль регулятора социальных отношений. Обычай милостования, когда представители духовной власти просили у князя милости для нарушителя закона, существовал на Руси с глубокой древности. Милость — жертва человека Богу, она может спасти власть предрежащего. Подробно эта тема рассмотрена в трактате Евфимия Чудовского (XVII в.) «О милости: и кии просящих достойни суть милости и кии же ни».

⁸ Послания старца Артемия. Стлб. 1246.

^{***} По этой причине Артемий Троицкий отводил важную роль духовному просвещению, изучению книг Св. Писания. В Литве он призывал Андрея Курбского к переводам на русский язык творений отцов Церкви, в частности «Шестоднева» Василия Великого.

к совершенству, не развивает свой талант, тот, как считает игумен, по собственному произволению «в страсти претворихомся». Здесь Артемий Троицкий, как и Иван Грозный, обращается к теме разнообразия индивидуальностей. Индивидуальность с его точки зрения — это определенный психосоматический тип, который Артемий называет «своей мерой». Тот, кто не знает «своей меры», вредит своей сущности, естеству. В этом корень всех страстей, которые не имеют субстанциональной основы, а представляют собой «нарост» на человеческом естестве, «всеизлишнее»: «Блуд бо есть всеизлишие или в словесах, или в вещех, сие убо в телесных. Душевный же блуд — всяка ересь и нечестие»⁹. Только соблюдающий меру живет добродетельно, и такая жизнь помогает достигнуть богоподобия. Одной веры недостаточно для спасения, необходимо еще взаимодействие добродетели и познания. Такой подход характерен для аскетической традиции: поскольку аскет познает Бога во внутреннем (духовном) опыте, то для осуществления этого акта познания он должен обожиться, изменить способ своего существования. Таким образом, знание оказывается основанным на личном общении человека с Богом.

В совокупности душевных и духовных сил человека Артемий Троицкий различает три элемента: «истинный» разум, который возвышается над «душевным», а также «плотский» разум. Три части разума соответствуют трем измерениям тварного мира и трем этапам духовного становления (плотский, душевный и духовный человек). Первый («плотский») разум дается человеку от рождения и выражает то «человеческое, слишком человеческое», что есть в нем. На этом этапе человек полностью слит с миром, с трудом отрывает от мира свою сущность. Он доволен и горд собой, поскольку не может оторваться от земли и увидеть свою низменность и гордыню. Второй («душевный») разум развивается в человеке по мере научения, он помогает ему разглядеть его сущность («естество»), которую порой заслоняет его плотская часть («преестество»). Совершенства человек достигает на ступени «духовного» разума; это момент осознания своего истинного предназначения, своего настоящего «я», когда оно уже перестает быть «я». На этой ступени всё человеческое поглощается верой. «Внутренний» человек полностью подчиняет себе «внешнего». Высшей частью человеческого разума Артемий Троицкий считает «разум духовный» («истинный» разум). Он не укладывается в рамки обыденного сознания, «человеческого разума», который «лжеименит съи, не токмо вере сопротивен, но и всякому делу благу навещует»¹⁰. «Истинный» разум — это состояние, которое является результатом благочестивых упражнений. Человек не может добиться его самостоятельно, без помощи Бога. Его становлению способствует вера, влекущая за собой «страх Божий», строгое следование «заповедям Спасовым», от которых и рождается «разум духовный».

Уровни разума у Артемия выступают как способы усвоения знания и оценки его истинности¹¹. Наделенность «истинным» разумом — свидетельство харизматичности человека, даруемое за дела. Стремящиеся преобразиться соблюдают заповеди и усыновляются Богом. Знание для старца Артемия — это знание «божественных вещей» (т.е. знание Писания и творений отцов Церкви), поэтому различные уровни

⁹ Послания старца Артемия. Стлб. 1276.

¹⁰ Там же. Стлб. 1341.

¹¹ См. там же. Стлб. 1406.

разума соответствуют различным способам прочтения Писания. Низшие уровни разума затрудняют процесс понимания, поскольку способствуют внесению иных смыслов. Однако специфика духовно-телесного состава человека такова, что любое восхождение к духовному ему надо начинать с телесного. Это касается как познания, так и вытекающей из его специфики духовной практики («умной» молитве должна предшествовать телесная молитва^{*}), ведь «духовнаа от телесных ражаются, яко от нагаго зерна клас. Тако бо упрежает всегда телеснаа духовных, видомаа невидомых. Якоже бо и в начале создания, впрёд Бог от персти сътвори тело Адаму, и потом дуну на лице его дух живота»¹².

Поскольку человек в силу строения своего «естества» видит всё через призму человечности, то и, объясняя преимущество Бога над миром, Артемий приводит антропологическое доказательство величия Бога: «Аще лучши тела душа, лучше же мира несуседне създаый его Бог»¹³. Для приближения к Богу как лучшему в этом мире необходима практика контроля телесности, поскольку люди «донелиже в месте телеснем *затворены* есмы»¹⁴. И начинается аскетическая практика с того, что аскету удастся «умръвити уди сущая на земле». Это первая стадия отрывания от чувственного мира. После этого иноку Богом даруется благодать, «дается сила некая души *неизреченная* — к видению Божественному духом простиратися». Второй этап аскетического делания — это еще один шаг к отказу от телесности как образа сего мира. На этом этапе человек должен отказаться от вербальной деятельности. Умолкание монаха символизирует его отказ от «жизни этого века». В средневековой культуре эвристическое противопоставление слова—жизни молчанию—смерти очень устойчиво: «Молчание — таинство будущего века, а словеса же — сосуд мира сего»¹⁵. Молчание¹⁶ помогает перейти к последнему, третьему этапу преображения, достичь подобия будущего, нетленного состояния «пакибытия», которое приходит с сиянием Фаворского света: «...якоже бо умнаго света Христова разума осияние събрание соединително творит»¹⁷.

По своим взглядам Артемий Троицкий был последователем исихазма, но исихазма с русским акцентом, выразившегося в сочетании исихастской духовной практики с кирилло-мефодиевскими традициями духовного освоения мира, учительства. Целью и смыслом жизни Артемий считал уподобление Христу, которое достигается с помощью веры, знания и добродетелей.

Идеи Нила Сорского и Артемия Троицкого обогатили древнерусские представления о человеке своим психологизмом и интересом к глубинным феноменам человеческой психики, а внимание к личным особенностям психического и телесного строя человека усилило значимость индивидуальности в древнерусской мысли.

^{*} У Григория Паламы, напротив, «умная» молитва предшествует телесной: «молитва, совершаемая внутри, в уме, побуждает к молитве на устах» (*Григорий Палама*. Беседы. Т. 1. М., 1994. С. 77).

¹² Послания старца Артемия. Стлб. 1445.

¹³ Там же. Стлб. 1353.

¹⁴ Там же. Стлб. 1276.

¹⁵ Там же. Стлб. 1224.

¹⁶ Библиографию по антропологии молчания см. в: *Богданов К.А.* Очерки по антропологии молчания. СПб., 1998. С. 274–275. Также см.: Логический анализ языка: Язык речевых действий. М., 1994.

¹⁷ Послания старца Артемия. Стлб. 1227.

Еще задолго до опалы, принимая игуменство, Артемий Троицкий смог добиться от царя освобождения из ссылки Максима Грека. Максим Грек оставил после себя огромное количество сочинений, значительное место в которых уделено проблеме человека, и в первую очередь вопросу свободы. В послании против Николая Немчина¹⁸ (Булева) и в послании Ф.И. Карпову Максим Грек выступает с критикой астрологии¹⁹ и защищает «самовластие человека» от природной (астральной) необходимости («нужи», «понужения» звезд). «Понужению» и «произволению» звезд, «бесозрительному звездобоязнию» он противопоставляет «самовластие». Критика астрологии носит у Максима Грека христологический и этико-антропологический характер. Ведь если разум человека и свобода воли обусловлены звездами, то бессмысленны и закон, и евангельская проповедь, и нет смысла в рассуждениях о добре и зле. Максим Грек считал, что к добру человек склоняется благодаря трем силам: внутреннему расположению к нему, которое естественно для каждого человека, доброй воле и божественной силе. Отталкивают от добра человека «неестественные» страсти, злая воля, понукаемые бесами.

Подобные рассуждения о прирожденных добродетельных качествах мы находим в другом произведении XVI в. — в трактате «О человечестве естестве, о видимем и невидимем»*, где отрицательные качества человеческой природы характеризуются как «чрезестественные». Согласно этому произведению, человеческое естество образуется из двух частей: видимой и невидимой. К видимому составу естества относятся 25 частей; это органы, которые можно видеть и осязать. Невидимая часть человеческого естества включает в себя духовные, психические и физические качества, которые делятся на семнадцать «естественных» (т.е. данных человеку от рождения), положительных, качеств. Это душа, ум, мудрость, мысль, разум, смысл, сила, мощь, храбрость, доблесть, правда, истина, «нелицимерство», любовь, радость, веселие и жалость. Дополняют их восемь «чрезестественных»: лесть, ненависть, неправда, вражда, злоба, зависть, «пронырство» и гордыня. Эти отрицательные качества появляются в человеке по причине «оскудения» «естественных» (положительных) качеств.

В большинстве памятников XVI–XVII вв. естество мыслилось чистым и безгрешным, поскольку оно «создано по нетленному образу Божию». Различные редакции трактата «О человечестве естестве, о видимем и невидимем» отражают изменения в древнерусской антропологии, произошедшие в конце XVI–XVII в. В поздней редакции трактата нет разведения «естественного» и «чрезестественного» состава²⁰. Это связано с отказом русской мысли второй половины XVII в. от трактовки естества как

¹⁸ Слово противу тщашихся звездозрением предрицати о будущих и о самовластии человеком // Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. 1. Казань, 1859. С. 399–434.

¹⁹ Подробнее о критике Максимом Греком суеверий и апокрифической литературы см.: Иконников В.С. Максим Грек и его время. К., 1915; Вейдкнехт О.Н. Отношение преп. Максима Грека к апокрифическим сказаниям // Летопись Вечерних высших женских курсов. Кн. 1. К., 1914. С. 1–20.

* Датировку рукописи М.В. Безобразовой XVI столетием (Безобразова М.В. Психология XVI века // Безобразова М.В. Исследования, лекции, мелочи. СПб., 1914. С. 3–6) Н.К. Гаврюшин признает неверной и вопрос о датировке памятника оставляет открытым. — См.: Гаврюшин Н.К. Древнерусский трактат «О человечестве естестве» // Естественнонаучные представления Древней Руси: сб. статей / отв. ред. Р.А. Симонов. М., 1988. С. 220.

²⁰ См.: Гаврюшин Н.К. Древнерусский трактат «О человечестве естестве». С. 222.

исключительно благого. В рассуждении о связи видимого и невидимого в человеке анонимный автор использует метод аллегорезы: «...в горней части человеку уподобися глава небеси, в ней же есть мозг». Такое сопоставление частей и органов человеческого тела часто встречается в произведениях древнерусских книжников XVI–XVII вв., поскольку они рассматривали макро- и микрокосмос^{*} в аспекте их материального и функционального единства. Анонимный автор трактата также уподобляет зарождение и развитие в человеке «видимых» и «невидимых составов» возникновению Вселенной: «От невидимых состав человеческих невидимыя нравы ражаются... яко же во творении земном»²¹. Следуя традиции построения Шестодневов, идущей от Шестоднева Василия Великого (см. 9-ю главу^{**}), он рассказывает о заложенной Богом в земле генеративной способности: «Земля бе изведе *повелением божиим* лвы, слоны... А от моря киты и прочая...»²². Первого человека, как и Вселенную, сотворил Бог, он же вдохнул в него душу. Развитие каждого нового человека подобно возникновению нового мира, малой Вселенной, поскольку в теле каждого вновь зародившегося человека существует способность к саморазвитию. Однако «видимые» части человеческого организма, в отличие от «порождений земных», способны порождать «невидимые», и наоборот: «От мозгу видимаго ражается невидимый разум^{***}, а от невидимыя душа видимый живот (жизнь. — *Т.Ч.*)». Так анонимный автор трактата стремится разрешить дуализм духа и плоти. Начатки телесного и духовного естества, в том числе и ума, он считает врожденными: они закладываются у человека еще на стадии эмбрионального развития. Толчок к развитию телесному происходит в душе, именно она «ражает» жизнь. Различные эмоциональные состояния, душевный настрой человека («храбрость», которая «от духа и от крови и от тела бывает» и проч.) рассматриваются как результат сложного психосоматического процесса. Душа, в отличие от других «невидимых составов», нигде в теле не локализована^{****}.

Источником разума в трактате «О человечестве естестве, о видимем и невидимем» считается мозг, источником мудрости — сердце. Тезис о головном мозге как источнике разума восходит к античной рационалистической традиции. Однако античные натурфилософы, и в частности Гален, считали мозг центром не только умственной, но и чувственной жизни, а автор трактата, вслед за Аристотелем, видит в «неразумивом» сердце регулятор чувственной жизни. И только взаимодействие

* О «мире великом» и «мире малом» писали такие русские писатели XVII в., как Симеон Полоцкий и Кирилл Транквилион-Ставроецкий. Подробнее об этом см.: *Елеонская А.С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М., 1990.

²¹ Цит. по: *Гаврюшин Н.К.* Указ. соч. С. 224.

^{**} Подробно об этом размышлял и Иоанн, экзарх Болгарский (см.: Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского / отв. ред. В.Ф. Пустарнаков. М., 1996. 5-е слово).

²² Цит. по: *Гаврюшин Н.К.* Указ. соч. С. 224.

^{***} Этот фрагмент трактата очень схож с отрывком из Кирилла Транквилиона-Ставроецкого. Согласно Кириллу Транквилиону, ум локализован, «яко в небеси», «в горней части человека» (т.е. в голове. — *Т.Ч.*), «в билом и безкровном мозгу». — См.: *Кирилл Транквилион.* О сотворении неба и земли. Беседа вторая. Гл. 5 // Пам'ятки братських шкіл на Україні: тексти і дослідження / подг. к изд. В.М. Ничик и др. К., 1988. С. 226–227.

^{****} Здесь, возможно, проявляется влияние Григория Нисского, который, в отличие от большинства богословов, не связывал душу ни с каким органом тела. — См.: *Григорий Нисский.* Об устройении человека. СПб., 1995.

сердца и разума («сердца с мыслию») позволяет достичь душевной и телесной гармонии, одним из результатов которой является ум, понимаемый в трактате как результат совместной работы разума и сердца. Ум руководит и обеспечивает связь между двумя мирами: видимым и невидимым («Ум, царствуя и обладая всеми составы человеческими, видимыми и невидимыми»). Благодаря уму человек видит и слышит, ум связывает человека с внешним миром.

Анализируется в трактате и одно из важнейших положений христианской антропологии — вопрос о различии полов. Но если богословов этот вопрос занимал лишь в связи с проблемой преображения человеческой природы после Страшного суда, то рассуждения автора трактата «О человечестве естестве» вполне житейские, и отношение его к женщинам очень мягкое и доброе: «...брадные власи знамение есть мужское... Женам бо брадные власы не даны суть, да долгую лепоту лица имеют, да любимы будут и кормими каждо подружием своим... Да от тела своего любовию кормят младенца родившагося им и тем согнездну любовь имут»²³.

В заключение можно сделать вывод, что в конце XV столетия, когда в древнерусском обществе распространялись идеи покаяния, возникла потребность в новых методах самоконтроля и психосоматической регуляции. Кроме того, получила распространение тенденция оправдания естества, согласно которой человек от природы добр и гармонично устроен и, хотя грехопадение исказило эту природу, благодаря вере у него остается способность к самосовершенствованию и преображению.

© Чумакова Т.В., 2011

²³ Цит. по: Гаврюшин Н.К. Указ. соч. С. 226.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ АКАФИСТОГРАФИИ

Феномен святости, ее конкретные религиозные формы и носители — святыни и святые — поныне продолжают оставаться в фокусе внимания феноменологов-религиоведов¹. Не чужда эта проблематика и философам-антропологам, особенно в свете идей феноменологической антропологии Р.М. Цанера², поскольку предикат святости в отношении к человеку является аксиологическим маркером и агиология на поверку оказывается антроподицеей.

По мнению большинства отечественных и некоторых зарубежных специалистов как прошлого, так и настоящего времени (Е.Е. Голубинский, В.О. Ключевский, Г.П. Федотов, В.Н. Топоров, В.М. Живов, А.С. Хорошев, В.В. Кусков, Б.М. Клосс, А.М. Ранчин, Е.Н. Никулина, Питер Браун, Марк Омельницкий³), основным текстом для агиологических и агиографических исследований служит житие, т.е. жизнеописание христианского святого, его агиобиография. На наш взгляд, житие — необхо-

¹ См.: *Забияко А.П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. С. 134 и след.; *Он же.* Феноменология религии (статья первая) // *Религиоведение*. 2010. № 4. С. 152–164; 2011. № 1. С. 114–126; *Hock K.* Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt, 2002. S. 56–78.

² См.: *Цанер Р.М.* О подходе к философской антропологии; *Келли Д.* Ричард Цанер о философской антропологии; *Цанер Р.М.* Ответ Дереку А. Келли по поводу философской антропологии // *Это человек: Антология* / сост., вступ. ст. П.С. Гуревича. М., 1995. С. 159–170.

³ См.: *Браун П.* Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004; *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998 (репр. с изд. 1903 г.); *Живов В.М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994; *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. I: Житие Сергия Радонежского. М., 1998; *Он же.* Избранные труды. Т. II: Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков (Язык. Семиотика. Культура). М., 2001; *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988; *Никулина Е.Н.* Агиология: курс лекций. М., 2008; *Омельницкий М.П.* Жития трех английских святых Эльфрика: св. Освальда, св. Эдмунда, св. Свизина. М., 1997; *Он же.* Образ святого в англосаксонской литературной и агиографической традиции (на материалах поэмы «Guthlac» А и «Vita Sancti Guthlaci» Феликса Кроуланского. М., 1997; *Ранчин А.М.* Княжеские жития в чешской и русской литературе древнейшего периода: проблемы жанра и поэтики: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1994; *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М., 1995; *Он же.* Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М., 1998; *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990; *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986.

димый, но недостаточный источник, и уникальным полем деятельности не только агиографа, но и агиолога являются материалы двух специфических жанров христианской церковной гимнографии: канон и акафист. Цель данной статьи — привлечь внимание религиоведов, в том числе специалистов по религиозной и религиоведческой антропологии*, к русскому акафистному творчеству, постоянно оказывающемуся вне поля зрения историков славянской духовной культуры.

Акафист, как нами было показано в предыдущих публикациях⁴, — это краткий «конспект» жития, концентрированно содержащий самую ценную, по мысли верующих, информацию о земной жизни святого подвижника благочестия и его посмертных чудотворениях. Благодаря лапидарности эту информацию легко обнаружить — она не скрыта, как в объемистых житиях, под ворохом малозначительных сведений, а вылита в краткие формулировки. Акафист, во всеуслышание исполняемый на службах, проходит строгую церковную цензуру, его текст догматически выверен, агиографически адекватен, одобрен священноначалием. Церковные инстанции как бы ручаются за его аутентичность. Поэтому акафистологу** нет необходимости всякий раз прибегать к строгой историко-филологической и источниковедческой критике, как того требует, к примеру, агиобиография. Однако следует учитывать, что в околоцерковном обиходе распространение получили и очень слабые образчики этого паралитургического жанра.

Признание святым — это не только (и не столько!) компетенция народной религиозности. Конечно, православный человек скажет, что прославляет своего угодника Бог, давая широким массам маловеров убедиться в чудотворной силе того или иного подвижника благочестия. В народе могут начать стихийно слагаться просительные молитвы, прославительные гимны, жизнеописания с регулярным добавлением посмертных чудес, но затем этот материал неизбежно попадает в институты Церкви, где получает законченный, отшлифованный и каноничный вид. Церковь официально прославляет святого, ему пишется служба с акафистом и иконографический подлинник, устанавливаются дни памяти и т.д. Поэтому, если акафистолог избежал ошибок и передал жизнеописание святого в кратких формулировках икосов и кондаков акафистов хронологически последовательно, четко и достоверно, акафист является весьма информативным источником для выяснения места конкретного святого в ряду других святых одного с ним чина (лика), степени его почитания в народе,

* Такая попытка нами уже предпринималась: Давыдов И.П. Православная акафистография как источник для изучения норм христианского поведения и аскетической практики в России // *The Sociobiology of Ritual and Group Identity: A Homology of Animal and Human Behaviour: Concepts of Humans and Behaviour Patterns in the Cultures of the East and the West: Interdisciplinary Approach*. М., 1998. С. 66.

⁴ См.: Давыдов И.П. Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). Благовещенск, 2004.

** Термины *акафистология*, *акафистолог*, *акафистография*, *акафистограф* были введены нами в научный оборот в 1995–1996 гг. (см., напр.: Давыдов И.П. К вопросу исследования материала акафистов русским святым: религиоведческий подход // *Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: Сборник научных трудов социологического факультета МПГУ: в 2 ч. Ч. 1. М., 1996. С. 81–86*). Сейчас некоторые из них стали весьма употребимы, особенно в трудах свящ. Ф.Б. Людоговского. Но ему, по всей видимости, принадлежит только термин *акафистоведение* (см, напр., сайт свящ. Феодора Людоговского «Акафистоведение и акафистография»: <http://akathistos.ru>).

а также для выяснения влияния, скажем, РПЦ в лице своих прославленных святых на ход исторического процесса на Руси и в России. Таким образом, становится возможным приблизиться к ответу на вопрос, кратко сформулированный Яковом Кротовым как: «Зачем нужны святые [на Руси]?»⁵, а также к пониманию феномена святости как такового.

Данная статья построена исключительно на материале результатов анализа православных акафистов русским святым. Исходными посылками являются следующие утверждения автора, касающиеся истории российской православной акафистогрaфии⁶.

1. В XIV в. вместе с аскетической доктриной священнобесмолвия на Русь из Византии через Афон и Балканы перекочевали первые переводные исихастские акафисты и быстро завоевали себе сторонников в русской монашеской среде.

2. В греческой приходской практике поствизантийского периода «икосы, подобные Акафисту» популярностью не пользовались и не пользуются ею до сих пор; гораздо более употребительным оказался жанр молебного канона (παρακλητικός κανων). Дальнейшее развитие акафистогрaфии, расширение сферы ее употребления связано прежде всего с историческим бытием Русской Православной Церкви (РПЦ).

3. Даже не успев как следует прижиться на славянской почве, акафистный жанр продолжает прогрессировать; меняется спектр его функций. Адаптируясь, он сравнительно быстро начинает применяться на Руси в новых сферах, проникая как в уставное общественное богослужение, так и в келейное правило, в частное богослужение. Особенно прочно акафист внедрился в келейное монашеское правило.

4. Уже в досинодальную эпоху истории РПЦ имели хождение самобытные церковно-славянские акафисты, возникшие на русской почве, иногда даже не имевшие византийских аналогов. Первые русские акафисты, сколь бы ни были малочисленны, — это «в большинстве своем молитвословия в честь святых подвижников (а не догматического или библейского содержания), причем в честь русских святых или глубоко на Руси чтимых»⁷.

5. В петровской России начала XVIII в. акафистогрaфия особенно бурно эволюционировала на западе и юге России, что может быть расценено как своеобразное литературно-литургическое сопротивление католикам и униатам. Северные обитатели довольствовались греческими переводными исихастскими акафистами. «Духовным регламентом» (1721) был воздвигнут законодательный заслон на пути несанкционированного проникновения неседальников в общественное церковное богослужение — им отводится место лишь в келейном правиле. Тогда же была введена строгая духовная цензура.

6. Расцвет самобытного русского акафистогрaфического творчества пришелся на 40-е годы XIX в. – 10-е годы XX в. Интересующих нас *par excellence* акафистов русским святым за этот (второй) этап синодального периода истории РПЦ было создано не

⁵ Кротов Я. Канонизация в русской церкви: прошлое, настоящее, будущее // Вестник РХД. Вып. III. 1992. № 166. С. 32.

⁶ Подробнее см.: Давыдов И.П. Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). С. 37–59.

⁷ Духовный регламент. Ч. 2: Дела общая // Законодательство Петра I. М., 1997. С. 547.

так уж и много — едва ли треть от общей массы. На самом деле их было значительно больше, однако они отклонялись духовной цензурой: общее число изданных новонаписанных акафистов составляло на 1901 г. 158, а неодобренных цензорами — около 300. Второй этап синодального периода оказался самым плодотворным для акафистографов, специализировавшихся на сочинении неседальнов русским святым: в это время (1860-е – 1910-е годы) было создано и имело широкое хождение не менее 68 одобренных цензурой православных акафистов русским святым.

7. Православная церковная интеллектуальная элита XIX–XX вв., в том числе эмигрантская, в решении вопроса о приемлемости новонаписанных акафистов занимала две строго полярные позиции: благожелательно-позитивную и настороженно-негативную, с преобладанием последней. В отличие от просвещенных архиереев, широкие массы верующих рубежа XIX–XX вв. с энтузиазмом воспринимали новые отечественные неседальны, мало заботясь об их догматическом и поэтическом качестве. В результате к концу XIX в. сложилось общественное мнение, согласно которому любая канонизация новопрославленных святых должна сопровождаться составлением соответствующих акафистов.

8. Акафист как жанр в России к началу XX в. вновь глубоко проник в уставное богослужение, его сфера применения опять значительно расширилась.

9. В эпоху государственных и церковных нестроений первой половины XX в. в России акафистографическое творчество не угасло, но ушло в подполье, акафистографы стали писать в стол. Прославляя в хайретизмах мученический и исповеднический подвиг репрессированных советской властью православных клириков и мирян за много лет до их канонизации, они не теряли надежду на изменение к лучшему государственно-церковных отношений в СССР.

10. В годы Второй мировой войны и в послевоенный период акафисты создавались и печатались преимущественно на Западе — русскими эмигрантскими общинами ПЦА и РПЦЗ. Это напрямую связано с тем, что в этих и других православных Церквях не прекращался процесс канонизации новых святых. Часть из зарубежного (эмигрантского) акафистографического наследия была заимствована РПЦ в конце XX в., например акафисты прмц. вел. кн. Елизавете⁸, Николаю II, его дочерям и т.п.*

11. С активизацией канонизационного процесса РПЦ в 1988 г. возросла и роль отечественных акафистографов. Сегодня наблюдается новый всплеск творческой активности церковной интеллигенции, отчасти детерминированный так называемым религиозным ренессансом в стране. Создается масса новых акафистов, в том числе местночтимым святым, что свидетельствует о популярности акафистологии «на местах».

⁸ См.: Святая прмц. вел. кн. Елизавета: Житие. Акафист св. прмц. вел. кн. Елизавете. М., б/г. С. 54–76.

* В целом русская православная акафистология достаточно полно и точно отражает религиозную ситуацию в России, а отчасти и за рубежом. Так, в монархических кругах создаются акафисты, проникнутые духом великодержавного патриотизма. После поспешной канонизации Николая Александровича Романова и его семьи в России РПЦ были реципированы «доморощенные» эмигрантские акафисты самому Николаю Александровичу, царевнам Марии Николаевне, Анастасии Николаевне и другим членам некогда августейшей семьи.

12. Практика молебнов, вечерних и утренних храмовых служб с акафистом, возрождающаяся ныне в России, — отличительная черта бытования акафистного жанра в РПЦ. Ведущие современные акафистологи (например, прот. Максим Козлов, свящ. Феодор Людоговский) сами признают факт глубокого проникновения самобытного русского неседалена в православное частное богослужение. Таким образом, акафист к концу XX в. восстановил в прежнем объеме свои некогда утраченные или насильственно ограниченные литургические позиции и продолжает оставаться любимым келейным чтением в широких кругах верующих. Близкий акафисту жанр канона, кстати, органично допускающий покаянный настрой (имеются специальные покаянные каноны), заметно уступает ему в популярности.

13. Примерно половина из всех сочиненных за последние десятилетия XX в. неседальнов посвящена русским святым, в том числе мученикам и исповедникам российским. В силу сложности и медлительности канонизационного процесса нередко встречаются акафисты еще не прославленным, но почитаемым в народе подвижникам благочестия. Появились акафисты, посвященные местному собору, т.е. сонму святых, подвизавшихся или происходивших из одной епархии (киево-печерским, псково-печерским, оптинским старцам) или же погибших насильственной смертью в одном географическом регионе (например, на Соловках)*.

14. Только в России (в русском православии и отчасти в униатстве)** паралитургический жанр акафиста (и субжанр акафиста русским святым) остается востребованным и популярным поныне в среде верующих, о чем свидетельствуют не только многочисленные современные переиздания сборников акафистов, но и наличие в глобальной информационной сети интернет-сообществ ревнителей православной акафистографии (акафистоведов)⁹.

В основу изучения материала акафистов русским святым нами были положены подходы А.В. Попова и Г.П. Федотова¹⁰, что позволило выделить различные «спектры харизм» у святых, традиционно относимых к разным *чинам*, или *ликам*: святителей, преподобных, праведных, юродивых, мучеников, исповедников, бессребренников, столпников и пр. Подвиги святых разных типов святости отличаются деталями, напряженностью, яркостью выраженности той или иной стороны (например, аскезы),

* Подавляющее большинство новонаписанных акафистов не прошло церковной цензуры. Многим из них присущи хорошо известные акафистологам догматические, композиционные и языковые ошибки и недочеты. Некоторым сочинителям не хватает элементарной богословской грамотности или же религиозно-политической тактичности. Искажения, привнесенные ими в акафистный жанр и затронувшие самую суть энкомиастического гимна, заставляют сделать неутешительный прогноз о возможной деградации этого гимнического жанра в России.

** Еще, пожалуй, по свидетельству современного акафистоведа свящ. Феодора Людоговского, в Сербии (по ситуации в православных приходах Польши, Румынии и других стран, на территории которых имеются Поместные Автокефальные Православные Церкви, данные скудны и не были верифицированы). См., напр., сайт библиотеки св. Наума Охридского: <http://www.bsn.org.yu/index.php?id=mlt/000>

⁹ См., напр., весьма информативные и академически грамотные интернет-ресурсы: сайт свящ. Феодора Людоговского «Акафистоведение и акафистография»: <http://akathistos.ru>; базу данных (ссылок) на имеющиеся в Интернете акафисты «Акафист. Акафисты святым»: <http://akafist.narod.ru>; сайт Валентины Бершадской «Богуслава»: <http://boguslava.in.ua/?ch=akafist&sub=my>; страницу свящ. Ф.Б. Людоговского и его коллег-акафистоведов в «Живом журнале»: <http://akathistos.livejournal.com/11731.html>

¹⁰ См.: Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 28.

что соотносимо с различными «спектрами харизм» — уникальными сочетаниями христианских добродетелей, возводящих, по народному представлению, на небо, носителей которых народ и Церковь прославляют и почитают как святых¹¹.

А.В. Попов, рубрифицируя русские неседальны, выделил три основных их типа: 1) с библейским и догматическим содержанием; 2) в честь богородичных икон и праздников; 3) святым: а) св. подвижникам, б) святителям и преподобным, в) св. столпникам, г) св. молчальникам, д) св. мученикам, е) св. князьям, ж) св. бессребренникам, з) св. юродивым¹².

Попов выстраивал свою типологию эмпирически, исходя из специфики подвижнических трудов святых различных чин¹³. Однако, например, трактуя архиерейское служение как высшую стадию монашеского, он не углублялся в исследование специфики чина преподобных, ведь среди них большинство к концу жизни становились или иеромонахами, или игуменами, выполняя близкие к епископским функции. Такое обобщение закономерно, но, на наш взгляд, подтипы акафистов святителям и преподобным лучше разводить, подобно тому как в канонизационном процессе принято различать чин преподобных и чин святителей.

Интересно уточнить, какие именно харизмы прославляются в том или ином субжанровом подтипе. Для этого нами будут ниже рассмотрены акафисты святым подвижникам (св. праведным), святителям, преподобным, мученикам, юродивым и св. князьям. Остальные субжанровые подтипы: акафисты св. столпникам, св. молчальникам, св. бессребренникам — здесь не затрагиваются, поскольку в православной акафистологии русским святым нет ни одного акафиста, специально посвященного столпнику, молчальнику или бессребреннику. Эти аскетические практики в чистом виде были редки на Руси и входили в качестве одной из составляющих в углубленное монашеское делание. Зачастую таких подвижников канонизировали в ранге преподобных, и акафисты им составлены по общей для всех *преподобных* модели. Что же касается св. князей, то многие из них причислены к лику мучеников, другие же, благоверные, могут рассматриваться как частный случай первого субжанрового подтипа, однако, разумеется, у них имеется своя специфика, которая будет нами рассмотрена.

Акафисты святым подвижникам

В акафистах святым подвижникам, по наблюдениям А.В. Попова, «изображаются и прославляются их праведная жизнь и деятельность и их христианские подвиги.

¹¹ Подробнее см.: Давыдов И.П. К вопросу исследования материала акафистов русским святым. С. 81–86.

¹² См.: Попов А.В. Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода: история их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения. Казань, 1903. С. 451–559 и след.

* «Праведная жизнь святых Божиих обычно представляет собою преобладание тех или иных христианских добродетелей, сродных той или иной благочестивой душе. Это не препятствует, конечно, осуществлению и других возможных добродетелей, которые тесным образом связаны с избранными, составляющими основную задачу подъятого жизненного подвига» (Попов А.В. Православные русские акафисты... С. 494–495).

Происхождение христианских подвигов объясняется общим христианским воззрением на земную жизнь человека»¹³, т.е. в акафистах прославляется правильный и праведный (с точки зрения христианства), постоянный и напряженный выбор между добром и злом в пользу добра, неустанная борьба с собственной греховностью: «вместо самомнения [христианин выбирает]... смирение, вместо самоугодия и эгоизма — самоотвержение, вместо лицемерия — искренность и правдивость, вместо сластолюбия — воздержание, вместо похотности — целомудрие...»¹⁴. Вышший, почти недостижимый образ святой жизни был явлен Иисусом Христом, и христианские подвижники стремились ему подражать, привлекая к этому идеалу всех новоначальных. Поэтому «святые угодники изображаются в акафистах как руководители христиан на пути спасения..., как учителя христианского самоотвержения, смирения, кротости, терпения, милосердия... как мудрые наставники православия, благовестники веры Христовой, поборники христианской истины, ревнители уставов Церкви, блюстители благочестия..., хранители девства и чистоты, рачители воздержания и трудолюбия... как питатели алчущих и убогих, покровители... вдов, защитники обиженных..., утешители скорбящих..., целители болящих..., обличители расколов и ересей»¹⁵.

Не имеет смысла досконально перечислять абсолютно все черты идеала православного нравственного и аскетического богословия, поскольку в список с необходимостью должны будут попасть все христианские добродетели. Для демонстрации правдоподобности наблюдений А.В. Попова, с которым мы солидарны, лучше обратиться к конкретному тексту. Показательным примером может служить акафист свт. праведному иерею Иоанну Кронштадтскому. Акафист, вторя краткому житию и канонизационным документам, прославляет его как чудотворца (кондаки 1, 6, 9, 13); великого молитвенника за всех православных христиан (икосы 4, 5, 9); автора многочисленных душеполезных творений (икос 3); как показавшего праведность жизни, в которой он был образцом для верных в слове, житии, в духе, в вере, в чистоте (икос 2, кондак 11); как показавшего ревностное, жертвенное служение Богу, Церкви и ближним (кондак 10); как друга и попечителя всех обездоленных, как великого благотворителя и милосердного утешителя, явившего истинную любовь к Богу и ближним (икосы 4, 11, кондак 9); как мудрого богослова (икос 2); как целителя (икосы 7, 11); прозорливца (икос 10); как обличителя всяческой неправды (икос 8, 9, кондак 9); как доброго пастыря, неутомимо пекущегося о вверенном ему стаде (кондак 2, икосы 3, 8); как святого праведника, достойно вступившего в райские обители и по смерти своей молящегося за живых перед Престолом Всевышнего (кондаки 10, 11, икосы 11, 12)¹⁶.

Интересно отметить, что в этом акафисте свт. праведный Иоанн Кронштадтский не прославляется как храмостроитель и устроитель женской обители, а также как явивший по смерти своей чудеса от цельбоносных мощей, о чем известно из житий

¹³ Попов А.В. Православные русские акафисты... С. 488.

¹⁴ Там же. С. 490.

¹⁵ Там же. С. 494.

¹⁶ См.: Акафист св. праведному Иоанну, Кронштадскому чудотворцу. М., 1993.

о. Иоанна Кронштадского¹⁷. В этом, думается, проявилась вполне допустимая аллюзивность акафистного жанра. Значительно более нарративно-историчным выглядит не одобренный РПЦ акафист свт. праведному Иоанну Кронштадтскому, составленный афонским иеросхимонахом Пахомием в 1932 г.: в его 12-м иконе, к примеру, упоминаются труды о. Иоанна Кронштадского по устройению монастыря, а также случаи посмертных чудес («гроб твой источает исцеления»¹⁸). Вообще же наиболее многословно и часто в обоих этих акафистах о. Иоанн Кронштадский восхваляется как священник, явивший собой идеал православного пастырского служения, как милосердный христианин, наделенный даром необычайно действенной молитвы.

Анализируя подобным образом и другие акафисты русским подвижникам, можно прийти к заключению, что подавляющее их большинство возвеличивают такие стороны подвига, как праведная жизнь по заповедям Христовым, умирительно-покаянный настрой их души, близость и доступность миру, отзывчивость, милосердие, действенная молитвенная помощь, целительство.

Русские акафисты святителям

Русские акафисты святителям* в большинстве своем имеют прототипом акафист свт. Николаю Чудотворцу, особенностями содержания которого являются пренебрежение биографической стороной жития свт. Николая Мирликийского, подчеркнутый интерес к высококравственному образу жизни угодника и его широкой благотворительской миссии¹⁹.

Любой акафист русским святителям стремится нарисовать идеал христианского архиерея: благовествующего христианское учение, низводящего на верующих благодатные дары в церковных таинствах, духовно, а не только административно, управляющего паствой, неустанно проповедующего, усердно совершенствующегося в знании Св. Писания, обучающего паству основам богословия, облеченного высоким саном и требовательного к себе посредника между Богом и людьми, внимательного к духовным и житейским потребностям подчиненных, смиренного архипастыря, в то же время твердо противостоящего всем недостаткам и порокам пасомых, непримиримого борца с ересями, помнящего, что он должен быть личным примером для паствы в духе, милосердии, вере и чистоте, идущего по пути нравственного совершенства впереди своих духовных чад, «их спасением созидавая свое

¹⁷ См.: *Сурский И.К.* Отец Иоанн Кронштадский. Т. 1–2. М., 1994; Святой Иоанн Кронштадский в воспоминаниях современников. М., 1994; Энциклопедия православной святости: в 2 т. Т. 1. М., 1997. С. 254; *Александр (Семёнов-Тянь-Шанский), еп.* Отец Иоанн Кронштадский. Обнинск, 1995 (репр. с изд. N.Y., 1955); и др.

¹⁸ Опыт акафиста Честному и славному иерею Божию Иоанну Кронштадскому (1829–1908) // *Сурский И.К.* Отец Иоанн Кронштадский. Т. 1–2. С. 571.

* «Акафисты в честь святителей и в честь преподобных иноков однородно изображают подвижническую жизнь тех и других, хотя в первых акафистах чисто подвижнические труды... изображаются более сжато... потому что... при прославлении жизни и деятельности св. угодников... уделяется внимание и место изображению их святительских трудов, касающихся просвещения и освящения паствы, ее устройства и управления» (*Попов А.В.* Православные русские акафисты... С. 501).

¹⁹ Подробнее см. *Попов А.В.* Православные русские акафисты... С. 500–501.

спасение», и т.д.²⁰ Разумеется, в акафистах находят свое отражение и те особенности, которыми отличался тот или иной святитель.

В качестве наглядного примера рассмотрим акафист свт. Игнатию (Брянчанинову), еп. Кавказскому и Черноморскому²¹, канонизированному в 1988 г.²² Акафист свидетельствует, что еп. Игнатий († 1867) был подвижником благочестия (икос 5, кондак 6); глубоким аскетом и учителем истинно христианской жизни, презревшим блестящую военную карьеру (кондаки 2, 3, 4, икосы 3, 4); заботливым духовным наставником, неотступно пекущимся о своих духовных чадах, об их возрастании в духе Христовом (икосы 6, 7); образцом нравственности, аскетической и духовной чистоты и кротости (икосы 1, 3, 5, 7); дерзновенным молитвенником, последователем исихастской традиции (икосы 1, 2, кондак 10); храмостроителем (икосы 6, 7); постником (кондак 6); прозорливцем, предсказавшим, в частности, дату своей кончины, имевшим в течение жизни неоднократные благодатные видения (= духовидчество; икосы 5, 11); целителем душ и телес, скорым помощником и предстателем за живущих пред Престолом Господним по смерти своей (икосы 10, 11). С особой благодарностью потомками вспоминаются богословские труды свт. Игнатия, по глубине и духовному содержанию приближающиеся к святоотеческим (кондак 8, икосы 8, 10), раскрывающие дух Св. Предания и являющиеся его продолжением применительно к запросам современности (таким образом, прославляется дар литературного творчества и проповедничества); как особый дар отмечается телесная немощь, стойко преодолеваемая* (кондак 10)**.

Другие акафисты святителям дополняют обозначенный идеал некоторыми подробностями, подчеркивая, что своими полномочиями святители ограждают духовных чад от козней диавола. Не из славолубия и честолюбия принимают они святительское служение, но из любви к Богу, чтобы отдать свои силы и здоровье, дар мысли и слова, жар молитвы и крепость воли на благо Церкви. В борьбе с порочными и надменными они наживают себе врагов и гонителей, но кротко и смиренно терпят клевету, обиды, гонения; в случае неразрешимых конфликтов со светской властью смело идут на муки. Даже будучи в заключении и ссылках, они поддерживают

²⁰ Подробнее см. там же. С. 502–504.

²¹ См.: Акафист Свт. Игнатию Брянчанинову. М., 1990.

²² См.: Канонизация святых. Поместный собор РПЦ, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Тр.-Серг. Лавра, 1988. С. 121–132, 168.

* Смысл таков: у епископа, обремененного заботами по управлению епархией, нет возможности предаться сугубым телесным подвигам для спасения собственной души. Тогда Господь посылает ему болезни, не настолько серьезные, чтобы помешать епископскому служению, но достаточные для того, чтобы заменить аскезу; они являются «золотым» средним путем — без крайностей истязания плоти и «ясновельможной» роскоши.

** И еще одна интересная деталь: все, знавшие святителя лично, не могли не упомянуть о его внешней благообразности. Как замечает В. Котельников, «красота — не что иное, как образ Блага. А Благо (то *αγαθον*) среди имен Божиих православное сознание (следуя традиции «Ареопагитик») ставит на первое место. Отсюда понятие благообразия — одно из ключевых в славяно-христианском богоречении. Благообразие — это отблеск апофатической красоты Всеблагого; это образ его, доступный человеческому восприятию и переживанию, это предмет сердечного влечения и нравственного подражания» [Котельников В. Православная аскетика и русская литература (На пути к Оптиной). СПб., 1994. С. 15–16]. Поэтому даже во внешней благообразности (но не в совершенстве телесных форм и т.п.) проявляется высота подвижнического тружничества, нравственного совершенствования.

колеблющихся в вере, ободряют малодушных, предостерегают от еретиков и лжеучений, преуспевающим в духовном делании открывают новые вершины духовного совершенствования²³. Эти особенности роднят святительское служение с подвигом мученичества, что нашло свое отражение в процессе канонизации митрополита Иова и патриарха Тихона: деянием Архиерейского собора РПЦ 1989 г. им было решено «составить и принять богослужебные чинопоследования... по чину полиелейной службы»²⁴, т.е. по святительскому, а не по мученическому чину.

Акафисты преподобным

Основными харизмами, неизменно прославляемыми в хайретизмах неседальников святителям и преподобным, являются глубокая живая вера и совершенствование в ней, беззаветная любовь к Богу и ближним, безукоризненное благочестие, непрекращающаяся молитва, спасительное смирение и кротость, всяческое воздержание и пост, бдительное хранение иноческих обетов монашествующими, целомудрие, искреннее послушание. Именно ими, по мысли православных богословов, входят в рай. Особенно рельефно эти харизмы проявляются в том типе монашества, который в России уже давно стал охватываться понятием «старчество»^{*}. По свидетельствам агиографов²⁵, и оптинским, и глинским, и прочим старцам (афонским, валаамским)

²³ См.: Попов А.В. Православные русские акафисты... С. 502–504.

²⁴ Цит. по: Православный церковный календарь. 1991. М., 1990. С. 77.

^{*} В позитивном плане старчество представляет собой не что иное, как духовничество: старцами на Руси называли духовников и настоятелей монастырей и скитов. Их авторитет как подвижников благочестия, мудрецов, защитников чистоты вероучения, целителей-чудотворцев, советчиков-прозорливцев зачастую был весьма велик, что привлекало к ним широкие массы населения. В XIV в. на Руси широкую известность получили так называемые заволжские старцы, а в XIX в. — оптинские и глинские. Русскому старчеству был чужд дух анахоретства — радикальной изоляции от мира; наоборот, старцы часто оказывались в центре общественного внимания [например, Макарий († 1860) и Амвросий († 1891) Оптинские]. Появился феномен старчества в миру (например, московские священники Алексей и Сергей Мечевы), существовало также женское старчество (дивеевские старицы-юродивые, блаженная Матрона Московская и др.). Хотя старцами становились или начинались (в монастырях) обычно люди пожилого возраста, специального возрастного ценза не существовало; так, последний оптинский старец Никон (1888–1931) был назначен духовником обители (старцем) в молодом возрасте (около 30 лет). Однако у феномена старчества имеется и негативный аспект: за старцев выдавали себя и иногда начинали пользоваться духовным влиянием психически нездоровые люди, а также такие неоднозначные личности, как, например, Григорий Распутин. Кроме того, вокруг старца (или старицы) часто начинал складываться кружок его фанатичных обожателей, что приводило, в частности, к возникновению сектантских движений и умонастроений (например, эсхатологическое движение иоаннитов в Санкт-Петербурге и Кронштадте в конце XIX в., объявивших протоиерея Иоанна Кронштадтского вернувшимся на землю Иоанном Крестителем). Интерес к старчеству проявляла русская интеллигенция — писатели Л.Н. Толстой, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, идеологи славянофильства Иван и Константин Аксаковы, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков и др. Некоторые из православных старцев и стариц причислены РПЦ в XX в. к лику святых, общецерковных или же местночтимых.

²⁵ Подробнее см.: Александр (Соловьёв), прот. Старчество по учению святых отцов и аскетов. Семипалатинск, 1900; М., 1995; Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 1993; Он же. Оптина пустынь и ее время. Тр.-Серг. Лавра, 1995; Иоанн (Маслов), схиархим. Глинская пустынь. М., 1992; Александр (Чесноков), свщ. Глинская пустынь и ее старцы. Тр.-Серг. Лавра, 1994; Оптинские старцы. Б.м., 1990; Оптина пустынь: Русская православная духовность / сост. А. Горелова. М., 1997; Преподобные старцы Оптиной пустыни: Жития. Чудеса. Поучения (репр. с изд. Н.У., 1992); Ераст (Вытропицкий), иером. Неизвестная Оптина. СПб., 1998; Трифон (Туркестанов), митр. Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1996; Агапит (Беловидов), схиархим. Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия: в 2 ч. М., 1900; Тр.-Серг. Лавра, 1992.

в России были свойственны такие черты подвижничества, как благодатная помощь соотечественникам, явленная в назиданиях, увещаниях и утешениях; пророческое служение в среде русского народа; обличительная функция *строгих* старцев, идущая параллельно с утешительной функцией *благостных* старцев; глубокая действенная молитва и непрестанное умное делание; практика открытой исповеди и откровения помыслов; прозорливость; целительство; чудотворения; постоянная забота о духовных чадах, активная переписка с многими сотнями верующих; устройство храмов и монастырей (кондак 10 акафиста преп. Амвросию Оптинскому); иногда переводческая и издательская деятельность (многие оптинцы, например, были превосходно образованными людьми, с высшим богословским и/или светским образованием; они осуществляли адаптированные переводы аскетической литературы эпохи патристики, сообразуясь с реалиями дня нынешнего; пример тому — деятельность преп. Амвросия Оптинского, см. икос 9 акафиста ему); всепоглощающая любовь, непоколебимая вера; иногда телесная немощь и болезненность, стойко переносимая в течение всей жизни (икос 8, кондак 9 акафиста преп. Амвросию Оптинскому) и т.п.*

Все эти особенности усматриваются в личности канонизированного в 1988 г. иеросхимонаха Амвросия Оптинского²⁶. Акафист преп. Амвросию Оптинскому свидетельствует о том, что старец, помимо названных харизм, будучи пастырем, оказал значительное нравственное влияние на современное ему общество (кондак 6, икосы 6, 9); как духовник многих монастырей и пустыней, в своих назиданиях указывал для людей различных слоев общества единый путь спасения — через покаяние и крепкую веру (икосы 6, 7, 9); смирением и терпением стяжал благодатные дары Св. Духа: рассудительность, учительность, евангельскую любовь и сострадание к каждому человеку, прозорливость, силу врачевания и чудотворения (икосы 7, 10); по смерти стал неусыпным молитвенником о всей земле Российской (икос 12)²⁷.

Из всего сказанного следует, что основной харизмой святителей и преподобных, воспеваемой акафистографами, является их дар действенной молитвы и умелого духовного руководства паствой.

Русские акафисты мученикам

Русские акафисты мученикам достаточно редки, в отличие от акафистов в честь преподобных**. На сегодняшний день популярностью в РПЦ пользуются в основном

* Имеется также отдельный акафист Собору св. преп. Оптинских старцев. — См.: Акафисты русским святым: в 3 т. Т. 3. СПб., 1996. С. 465 и след.

²⁶ См.: Канонизация святых: Поместный собор РПЦ, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. С. 135–145, 168–169.

²⁷ См.: Акафист преп. Амвросию, Оптинскому старцу и чудотворцу. Оптина пустынь, 1989.

** Нам известны: акафист св. преп. Аврамию, мч. Болгарскому, Владимирскому чудотворцу; акафист свв. мчч. Виленским Антонию, Иоанну и Евстафию; акафист свв. блгвв. князьям Борису и Глебу, страсотерпцам; акафист св. мч. младенцу Гавриилу Заблудовскому, Белостокскому; акафист прмч. Галактиону Вологодскому; акафист прмч. Геннадию, Костромскому; акафист прмч. Корнилию, игумену Псково-Печерскому; акафист свщмч. Макарию, митр. Киевскому; акафист царю и влмч. Николаю Второму. Местночтимым святым новомученикам и исповедникам также составляются акафисты, но массового распространения они не получили.

акафисты новомученикам и исповедникам российским^{*}: Николаю Второму, княгине Елизавете Феодоровне и др. Здесь мы обратимся к рассмотрению редкого и малоизвестного неседалена местночтимым святым — сщмч. Онуфрию и сщмч. Александру со новомучениками Слободского края²⁸. Этот неседален органично совмещает в себе черты акафистов разных модификаций, поскольку посвящен не одному, а двум священномученикам вместе с сонмом новомучеников Слободского края (Харьковской епархии). В результате темы кондаков и икосов акафиста чередуются в шахматном порядке: сначала воспевается подвиг вл. Онуфрия, затем — вл. Александра, а после — всех новомучеников Слободского края. Молящийся совершает по ходу чтения одного акафиста четыре полных круга по темам, поскольку каждая тема освещается попеременно в четырех кондаках и четырех икосах (с минимальными отклонениями от этого правила вл. Онуфрию уделено большее внимание по сравнению с остальными). Выходит, что исследуемый неседален совместил в себе два или даже три «малых акафиста» (термин А.В. Попова), тем самым решив проблему числа хайретизмов и т.п., возникающую при недостатке сведений о прославляемом святом. Дефицит фактического материала сделал бы невозможным появление отдельных гимнов вл. Онуфрию и вл. Александру. Однако решение было найдено: их подвиг прославляется в одном акафисте.

Первый кондак, обычно содержащий основную мысль гимна, называет их избранными носителями Божественного Духа, исповедниками, святыми священномучениками, разумом истинного богопознания веру, «ересьми и расколы терзаемая», утвердившими. Далее следует описание трудов и подвигов, характерное для мучеников всех эпох: неустранимая проповедь Евангелия (икос 1); обличение и искоренение «лжепророческих гаданий» (икос 1); великое терпение и кротость, явленные в изгнании, заточении, ссылках (кондаки 3, 10, икос 5); избранность их Богом «заклатися за Церковь Христову» (икос 1); сострадательность к своим родственникам и ко всем людям (кондак 2); предание себя иноческому послушанию (икос 2); усиленная молитва за народ и за своих союзников (икос 4, кондак 7); презрение к смерти (икос 3); любовь к Богу и ближним (икос 5); пламенная вера, духовная поддержка маловерных (икосы 7, 8, кондак 9); отречение от мирских благ (кондак 9); прославление Господа в страданиях (икос 11) и т.д.

Акафистограф прославляет вл. Онуфрия как прозорливца (кондак 2), как талантливого проповедника, писателя и богослова (кондаки 4, 6). Акафист в нескольких местах передает прямую речь вл. Онуфрия, тем самым бережно сохраняя не только память о нем, но и его поучения (кондак 9, икос 11). О вл. Александре подробно говорится в 8-м кондаке. Подчеркивается любовь к своему пастырю духовных чад, выкравших ночью тело умученного святителя и тайно похоронивших его в подобающем облачении с пением псалмов. Акафистограф верит, что все новомученики на небесах получили от Бога нетленные дары за свои земные подвиги (икосы 7, 11, 12).

^{*} О церковной интерпретации фактов мученичества и исповедничества подробнее см.: К канонизации новомучеников российских / Комиссия Свящ. Синода РПЦ по канонизации святых. М., 1991; Жизнеописание оптинских новомучеников: иеромонаха Василия, инока Ферапонта, инока Трофима. Благословенно воинство (Мученичество в жизни Церкви). Оптина пустынь, 2003. С. 179–343.

²⁸ См.: Православный молитвослов. Харьков, 1993. С. 114–125.

Очевидно, что основной темой любого акафиста мученикам являются их вера, героизм и мужество, проявленные в наиболее тяжких испытаниях незаслуженно жестоких гонений и репрессий.

Православные акафисты русским Христа ради юродивым (блаженным)

Эти акафисты немногочисленны^{*}, но представляют, равно как и акафисты св. князьям, в не меньшей степени, чем мужскую, женскую святость^{**}, поэтому ниже нами будет рассмотрен классический неседален этого подтипа — акафист св. блаж. Ксении Петербургской.

Общие особенности подвига юродства Христа ради, сообразуясь с материалами акафистов св. юродивым, достаточно подробно описал еще А.В. Попов: «[юрродство Христа ради]... есть особый деятельный вид христианской спасительной жизни, когда христианин... отрекается от обычного обнаружения человеческого разума и от обыкновенной, признаваемой за нормальную, человеческой жизни... Наружно юродивый — человек умственно ненормальный: он говорит необычные речи и совершает необычные поступки, на которые невольно обращает внимание окружающих... Святые юродивые, при видимой ненормальности и эксцентричности, были людьми глубокого ума, чистого сердца и твердой воли. Юродивые создают свое спасение главным образом подвигами смирения, кротости и незлобия»²⁹. Юродивые обычно селились в больших городах или селах, сравнительно редко удалялись в пустыню или в обитель. Особенно велико, по мысли агиологов, было значение их подвигов в среде людей обездоленных, бесприютных, неудачников, преступников, маргиналов и т.д. В эту среду практически не мог свободно проникнуть приходской священник, а юродивый в качестве обиженного разумом человека сам опускался в эту пропасть, не дорожа своей репутацией. Для озлобленных и мрачных сотоварищей юродивый становился объектом насмешек, оскорблений, а иногда и издевательств, но, кротко претерпевая всё и молясь за своих обидчиков, он нередко приводил их к покаянию, обнаруживая при этом глубокое понимание церковной догматики, знание тайников человеческой души, являя подвиг истинного милосердия»³⁰.

^{*} Нам известны: акафист св. блаж. Иоанну Устюжскому; акафист св. блаж. Прокопию Устюжскому; акафист св. блаж. Прокопию Вятскому, Христа ради юродивому; акафист св. блаж. Симеону Юрьевецкому; акафист св. блаж. Ксении Петербургской; акафист св. блаж. старице Матроне Московской.

^{**} Специфика женского православного служения миру, женской святости отражена в следующих публикациях: *Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский*. Жития святых подвижниц Восточной Церкви. СПб., 1885; М., 1994; *Трофимов А.* Святые жены Руси. М., 1993; Русское православное женское монашество XVIII–XX вв. / сост. монахиня Таисия. Тр.-Серг. Лавра, 1992; *Миллер Л.* Святая мученица Российская Великая княгиня Елизавета Феодоровна. М., 1994.

²⁹ Попов А.В. Православные русские акафисты... С. 559–560.

³⁰ См.: *Алексий (Кузнецов), иером.* Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. СПб., 1913; М., 2000; *Недоспасова Т.* Русское юродство XI–XVI веков. М., 1997; *Иванов С.А.* Византийское юродство. М., 1994; *Иоанн (Ковалевский), свящ.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви: исторический очерк и жития. М., 1902; 1992; *Серафим (Чичагов), архим.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря ... с жизнеописанием основателей ее. СПб., 1903 (репр. б/м., б/г.).

«Эксцентричная, но поучительная жизнь юродивых для всех окружающих и соприкасающихся с ними является своего рода нравственной мнемоникой»³¹, — отмечал А.В. Попов, поскольку необычность поведения запоминалась окружающим вместе с назидательными присказками. «Но особенно всегда поражала современников та черта юродивых, что они не боялись и не стеснялись сказать горькую правду сильным мира сего в таких случаях, когда другие люди, сберегая свое земное благополучие, сказать правдивое слово не имели мужества»³². Действительно, юродивые были ходатаями за русский народ. Н.Д. Тальберг в своей работе «Святая Русь» приводил конкретные примеры: «Блаженный Михаил Клопский обличал князя Димитрия Шемяку, боровшегося с Василием II, требовал от него подчинения великому князю, предсказал ему смерть. Никола Салос, обличая Иоанна IV, спас Псков. Василий Блаженный обличал Грозного царя, блаженный Иоанн Московский — царя Бориса Годунова»³³. Таковы общие черты подвига православного юродства Христа ради. Они достаточно выпукло прописаны и в акафисте св. блаж. Ксении Петербургской, канонизированной РПЦ в 1988 г.

Неседален св. блаж. Ксении Петербургской († ок. 1803 г.) называет следующие характерные для нее черты подвига и духовные дары: непрестанная молитва, в том числе дар молитвы за весь мир (икосы 5, 10); суровый пост (икос 5); любовь и отзывчивость к ближним (икос 4); тайная помощь нуждающимся (икос 8); странничество (икосы 2, 3, кондаки 3, 8); подвиг кажущегося безумия (кондак 1, икосы 1, 2, 9); дар смирения (икос 2); дар чудотворений и исцелений (икосы 4, 8, 9); дар прозорливости (икосы 2, 7, кондак 7); подвиг вольной нищеты (икосы 1, 5, кондак 2); принятие тайного участия в храмостроительстве (икос 6). По смерти своей блаж. Ксения явила чудотворную силу своих мощей. У гроба ее, по свидетельству очевидцев, происходили многочисленные исцеления. Она стала скорой помощницей и заступницей для всех православных христиан, не только для петербуржцев. Она многим являлась после своей смерти, предупреждая о грядущих опасностях. Блаж. Ксения еще при жизни стала почитаться как покровительница семейного очага (кондак 7, икос 7), грозная обличительница греха пьянства (икос 9)³⁴.

Как видно из приведенного списка харизм, в ряду наиболее характерных черт юродства акафистогрaфы выделяют подвиг кажущегося безумия, сопровождающийся добровольной нищетой и странничеством, наградой за который являются благодатные дары прозорливости, чудотворений и исцелений.

Православные акафисты русским князьям (царям)

Отдельного лика святых князей в церковных службах не имеется. Князья прославляются как мученики (или страстотерпцы), как преподобные (если к концу жизни принимали монашеский/схимнический постриг, иногда тайно), как благочестивые

³¹ Попов А.В. Православные русские акафисты... С. 562.

³² Там же.

³³ Тальберг Н.Д. Святая Русь. СПб., 1992. С. 62.

³⁴ См.: Житие и акафист св. блаж. Ксении Петербургской. Св.-Тр. Ново-Голутвин монастырь, 1994.

миряне — праведные (благочестивые). Служба св. князю Владимиру составлена подобно службам святителям в честь его равноапостольных заслуг — это редкий случай, скорее исключение из правил.

А.В. Попов в своем фундаментальном труде указывал, что князь или царь по православному учению (отраженному в акафистном творчестве) является слугой Бога в благих начинаниях и отмстителем за злое; он созидает свое спасение не столько личной праведностью, сколько заботами о материальном и нравственном преуспевании своих подданных. Князь — покровитель Церкви, блюститель ее догматов и уставов, поборник чистоты православия. Как светский правитель и вождь, он ответственен за успех в деле искоренения преступности, лжеучений и пороков общественной жизни, в укреплении могущества своего государства, его обороноспособности. В годину бедствий князь не задумываясь должен жертвовать своей жизнью для блага народа³⁵. Акафисты святым благоверным князьям содержат, с одной стороны, историческое повествование о главнейших эпизодах их жизни, а с другой — прославление их добродетелей и заслуг перед русской Церковью и Русской землею. Биографические данные акафист излагает хронологически последовательно, но сообщаемые факты зачастую служат лишь иллюстрацией к воспеваемым добродетелям св. князей.

В акафистах святым князьям, жившим в эпоху междоусобиц, обычно повествуется о достижениях ими того или иного стола, об их миролюбии, выраженном в добровольном отказе от принадлежащих им по праву удельных княжеств ради избежания ненужного кровопролития, об их личном мужестве в борьбе с татаро-монгольскими и иными захватчиками, о государственном складе ума и мудрости, проявившихся в деле собирания земель, замирения враждующих боярских группировок, строительстве храмов, укрепленных монастырей, городов и крепостей. Примерами могут служить акафисты святым князьям Михаилу Тверскому (кондаки 4, 5, 7, икосы 5, 7), Феодору Ярославскому (кондаки 6, 9), Всеволоду-Гавриилу Псковскому (кондаки 2, 4, 5, 6, икосы 2, 3, 5, 6) и др.³⁶

Менее богаты историческими подробностями акафист св. князю Константину и чадам его Михаилу и Феодору Муромским и акафист святым благоверным князю Петру и княгине Февронии, Муромским чудотворцам³⁷. В последнем из названных упоминается только о краткосрочном оставлении князем Петром своего муромского удела (кондак 3), о благочестивом его княжении с супругой Февронией, о принятии ими перед смертью иночества (кондак 7), об их единовременной кончине (кондак 8), об обретении их мощей, почивавших в одной гробнице (кондак 10). Наряду с этими

³⁵ См.: Попов А.В. Православные русские акафисты... С. 552–556.

³⁶ См.: Акафист св. блгв. князю Михаилу, Тверскому чудотворцу // Акафисты русским святым: в 3 т. Т. 2. СПб., 1995. С. 637–650; Акафист св. блгв. князьям Феодору, Давиду и Константину, Ярославским чудотворцам // Там же. Т. 3. СПб., 1996. С. 657–672; Акафист св. блгв. князю Всеволоду, во св. крещении Гавриилу, Псковскому чудотворцу // Там же. Т. 1. С. 500–516.

³⁷ См.: Акафист св. блгв. князьям Константину и чадам его Михаилу и Феодору, Муромским чудотворцам // Собрание акафистов. Св.-Тр. Серафимо-Дивеевского монастыря, 1996 (репр. с изд. 1900–1904 гг.). С. 901–915; Акафист св. блгв. князю Петру и княгине Февронии, Муромским чудотворцам // Акафисты русским святым: в 3 т. Т. 3. С. 188–203.

событиями святыне князь и княгиня восхваляются как милостивые правители (икос 5), обеспечившие своей земле продолжительный мир (икос 3), что во времена междоусобиц было крайней редкостью.

Прославлением личных добродетелей, наряду с изображением государственных заслуг, характеризуется акафист св. блгв. князю Александру Невскому. Этот неседален упоминает о различных победах св. князя (икосы 5, 6), восхваляет его христианские качества — кротость и терпение (кондак 6). Уже 1-й кондак приносит князю *пения похвальная*: «...верую враги, видимыя же и невидимыя, победившему, и в вере своей, по речению апостолу, добродетель, в добродетели же разум, в разуме же воздержание, в воздержании же терпение, в терпении же благочестие, братолюбие и любовь явившему...»³⁸. Раскрытию смысла цепочки этих добродетелей посвящены дальнейшие строфы неседального гимна, причем историческая канва призвана лишь оттенить те или иные стороны благочестивого поведения. К примеру, смиренное терпение непобедимого и мужественного воина рисуется на фоне его унижительной дипломатической поездки в Орду, которую св. князь воспринял как личное наказание за грехи своих людей.

Средневековые русские книжники, равно как и агиографы Нового времени, не стремились изображать св. князя таким, каким он был в действительности, а конструировали идеальный тип Божьего угодника, пользуясь для типизации уже наработанными византийской агиографией топосами (например, таким, который в западноевропейской традиции носил название «*fortitudo et sapientia*», где «*fortitudo*» — мощь и воинская оснащенность античного героя — переосмыслялось в христианском духе как вооруженность подвижника силой крестной и христианской моралью, а «*sapientia*», мудрость, приняла вид подражания Христу). Чем выше степень аллегоризации, тем большей аллюзивностью, на наш взгляд, обладает текст и тем вероятнее становится трансформация его жанра*. Так, Ю.К. Бегунов подчеркивал: «Обращает на себя внимание иной, по сравнению с литературой Возрождения, принцип построения образа [древнерусского] героя: восхождение к прототипу [осуществляется] через деконкретизацию, диспропорциональность, итеративность (повторяемость. — И.Д.), подобие... Деконкретизация образа шла и за счет использования топосов, и путем приравнивания князя Александра Ярославича к общепризнанным героям минувшего: Иосифу Прекрасному, богатырю Самсону... песнотворцу Давиду, царю Соломону, пророкам Моисею и Иисусу Навину**». Это происходило потому, что древнерусский книжник разделял господствовавшие в Средние века представления *трансцендентальной эстетики*, когда

³⁸ Акафист св. блгв. вел. князю Александру Невскому, в иноках Алексею // Акафистник. М., 1995. С. 383.

* Исследовательский опыт французского медиєвиста Поля Зюмтора должен убедить нас в том, что метафоризация и аллегоризация нарративного текста приводят, в конечном итоге, к его трансформации в аллюзивный текст (см.: Зюмтор П. Опыт построения средневековой поэтики. СПб., 2003. С. 166). Параллельно, но обычно с небольшим запозданием должна происходить и смена жанровых форм, причем допустима даже такая глобальная, при которой текст может перестать быть прозаическим, превратившись в поэтический.

** Уже знакомый нам по акафистогрaфии прием выстраивания семантических рядов уподоблений.

предметом искусства объявляется... вечная и неизменная идея, открывающаяся лишь умственным взору»³⁹.

Эта трансцендентальная эстетика явственно прослеживается в русском паралитургическом творчестве: в жанрах акафиста и канона русским святым. Помимо четырех основных добродетелей античных героев (мужество, справедливость, скромность, мудрость), русские святые князья наделялись агиобиографами всеми христианскими добродетелями вперемешку с чертами былинных богатырей: неодолимой физической силой, безрассудной храбростью, воинской доблестью (с поправкой на «*fortitudo et sapientia*»). И это роднит первых русских православных эпических героев: князей Владимира, Бориса и Глеба, Александра Невского, Даниила Галицкого — с их византийскими и древнеболгарскими аналогами.

Вслед за Ю.К. Бегуновым можно сделать вывод, что, во-первых, историко-литературное развитие агиомифологии Александра Невского отчетливо продемонстрировало эволюцию жанра в период перерастания народности великороссов в нацию. В этой связи образ благоверного князя Александра Невского полностью отвечал запросам тогдашней «Русской идеи»^{*}. Во-вторых, миф об Александре Невском был полностью ассимилирован национальной историографией, глубоко укоренился в самосознании и самопознании русского народа⁴⁰.

Думается, что если бы РПЦ ныне, вслед за Николаем II, решила бы канонизировать, к примеру, Петра I, сложностей с сакрализацией этого выдающегося русского монарха не возникло бы: его многочисленные жизнеописания послужили бы достойным материалом для агиомифологии, а что касается паралитургических жанров, то известен, например, греческий подлинник энкомия (полихронисмоса) царю Петру I, написанный, вероятно, в 1689 г. константинопольским священником Павлом, учеником знаменитого мелурга (церковного композитора) Петра Берекета, сочинившего, кстати, музыку к этому энкомию. Энкомий посвящен восшествию на престол Петра I, но само его появление и бытование на православном Востоке (в Константинополе; возможно, также на Афоне и Синае), а также его форма свидетельствуют о несомненной первичной сакрализации не просто фигуры российского православного самодержца, а именно царя Петра I. На русский язык этот энкомий не переводился, в богослужебных целях в РПЦ никогда не использовался; имеется лишь вольный перевод данного текста на церковно-славянский язык, выполненный в 1858 г. знаменитым собирателем нотных рукописей епископом Порфирием (Успенским; † 1885)⁴¹.

³⁹ Бегунов Ю.К. Житие Александра Невского в русской литературе XIII–XVIII веков // Бегунов Ю.К. Князь Александр Невский и его эпоха. Исследования и материалы. М.; Л., 1965. С. 166–167.

^{*} «Сущность движения Русской идеи могла бы быть выражена в двух словах: во-первых, это глубокая и высокая нравственность русских, преданных своим Роду, Очагу и своей Земле; во-вторых, это не менее высокий уровень утопичности идеи национального спасения, заключающейся в вере в древнерусскую государственность — Царство Московское — и в государство нового времени — Империю Российскую, основателем которой был Петр Великий» (Бегунов Ю.К. Житие Александра Невского в русской литературе XIII–XVIII веков. С. 169).

⁴⁰ См.: Бегунов Ю.К. Житие Александра Невского в русской литературе XIII–XVIII веков. С. 168–169.

⁴¹ См.: Герцман Е.В. Энкомий Петру Великому в фондах Российской национальной библиотеки // Россия и Христианский Восток. Вып. 1. М., 1997. С. 197–206.

То, что гипотетически только может произойти в будущем (имеется в виду мифо-сакрализация образа Петра Великого), уже произошло с Николаем Александровичем Романовым и его семьей в ходе подготовки канонизации их как страстотерпцев⁴² и в процессе самого акта канонизации⁴³. Достаточно беглого взгляда на любые материалы, почерпнутые из многочисленных опубликованных ныне жизнеописаний августейшей семьи⁴⁴, чтобы удостовериться в очевидном факте сакрализации и мифологизации членов августейшей семьи в русском православном сознании еще задолго до официальной канонизации.

Обе редакции акафиста Николаю II, американская⁴⁵ и русская (Владимира Губанова)⁴⁶, по сравнению с агиобиографиями сохранили небольшой набор мифем. То же самое можно констатировать и в отношении известных нам канонов — «Канона Святым Царю мученику Николаю и иже с ним царственным мученикам и исповедникам Российским, и всем от безбожных пострадавшим»⁴⁷ и другого, имеющего надписание «Плач царя мученика»⁴⁸ (так как он вообще был составлен по образцу плача пророка Иеремии о разрушении Иерусалима и вавилонском пленении). Исторического материала в них мало, и анализировать особенно нечего.

В заключение следует упомянуть оригинальный подход к житийной литературе Б.И. Бермана — «взгляд *сквозь* текст, к читателю»⁴⁹. Действительно, агиография — это не бескорыстное (в кантовском понимании этого слова) *Kunst für Kunst*, но закономерен сложившийся аспект христианского «искусства спасения» (достаточно вспомнить хотя бы древние патерики). Поскольку, как неоднократно отмечалось

⁴² См.: Правда о Екатеринбургской трагедии: Сборник статей. Вып. 1. М., 1998; Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синодальной комиссии по канонизации святых на Архиерейском Юбилейном Соборе // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ (Москва, 13–16 августа 2000 г.). Н.Новгород, 2001. С. 94–103.

⁴³ См.: Деяние Освященного Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века // ЖМП. 2000. № 9. С. 65; Деяние Юбилейного Освященного Архиерейского Собора РПЦ о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ (Москва, 13–16 августа 2000 г.). С. 127.

⁴⁴ См., напр.: Алферьев Е.Е. Император Николай II как человек сильной воли. Материалы для составления Жития Св. Благочестивейшего Царя-Мученика Николая Великого Страстотерпца. М., 1991; *Серафим (Кузнецов), игум.* Православный Царь-мученик. М., 1997 (репр. с изд.: Пекин, 1920); Николай II: Венец земной и небесный. Царственные мученики: Пророчества, чудеса, даты, события, документы; молитвы, акафист и канон / сост. В. Губанов. М., 1997; Крестный путь царственных мучеников: Свидетельства современников о Царской Семье. Материалы для жития и акафиста. М., 1997.

⁴⁵ См.: Акафист Царю и Великомученику Николаю Второму // Русский Паломник. 1997. № 15. С. 22–27.

⁴⁶ См.: Акафист святым царю мученику Николаю и иже с ним царственным мученикам и исповедникам русским, и всем от безбожных пострадавшим // Николай II: Венец земной и небесный. Царственные мученики: Пророчества, чудеса, даты, события, документы; молитвы, акафист и канон. С. 176–188.

⁴⁷ См.: Служба святым царственным мученикам // Служба святым царственным мученикам; Служба святым новомученикам и исповедникам Российским. Казань, 1992. С. 17–29.

⁴⁸ См. там же. С. 17.

⁴⁹ Берман Б.И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 161.

выше, акафистографию следует рассматривать в единстве с агиографией, большинство наблюдений Б.И. Бермана правомочно переадресовать акафисту, разумеется, делая необходимые поправки на хронологические интервалы и учитывая специфику обоих жанров: нарративного и нарративно-аллюзивного.

Так, Б.И. Берман справедливо замечает, что именно мирские люди, далекие от духовных интересов и наименее ревностно стремящиеся к христианскому совершенству, «составляют паству агиографа»⁵⁰, поскольку именно их занимает специфический эффект «житийной архитектоники» — впечатление соприсутствия, «живой действительности». В то же время, пытаясь реконструировать «эмоциональный заказ» читателя житий и свидетельствуя о том, что «цель агиографии... заключается в установлении определенной эмоционально-нравственной *атмосферы*, особого «православного» мироощущения»⁵¹, Б.И. Берман вдруг приходит к неожиданному выводу: «Видение святости... воспринимается читающим как некая возможность себя самого, осуществления постольку, поскольку он своим переживанием «участвует в житии». Этим видением самоосуществления можно умиляться, можно грезить и в грезе *быть* святым, упиваться мечтой, утешаться ею. И эту массовую потребность мечты удовлетворяют жития»⁵².

У православных агиологов сразу бы возник к Б.И. Берману закономерный вопрос: каким же образом жития поддерживают столь необходимую *православную* атмосферу, если вводят неофитов в тонкое духовное искушение — в *прелесть*? Ведь иначе как прелестью состояние самолюбования и умиления собою в православной аскетике не квалифицируется. Такое состояние, привитое неокрепшему духовно мирянину, с православной точки зрения крайне опасно, поскольку буквально катализирует гордыню. Ситуация усугубляется еще и тем, что у мирян, спорадически и неохотно участвующих в церковной жизни, редко бывали духовники, а сами они диагностировать прелестное состояние были не в силах. Опасность прелесть еще и в том, что, по мысли православных аскетов, она труднее всего поддается «излечению», т.е. покаянию.

Конечно, одно дело — цель, преследуемая агиографами, и совершенно иное — ее реальное осуществление, т.е. объективно фиксируемое восприятие житийного материала читателями. С психологической точки зрения реконструкции Б.И. Бермана вполне допустимы, но тогда следует принять также и (абсолютно несостоятельную) гипотезу наивного прекраснодушия православных агиографов, способствовавших своим трудом, как оказалось, не искоренению, а строго наоборот — укоренению нравственно-психологических заблуждений в широких кругах верующих не «по призванию», а «по названию». Истина, вероятнее всего, где-то посередине, т.е. агиографы, с одной стороны, сообразовывались с нуждами паствы, но с другой — старались избежать возможного негативного эффекта интерактивной включенности,

⁵⁰ Там же. С. 162.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 168.

подвергая свой труд многочисленным редакторским правкам, выхолащивающим историчность.

Далее Б.И. Берман констатирует факт, что богослужение «включало в себя после кондака и икоса соответствующему святому и чтение его жития в проложной (краткой) редакции, так что церковное настроение прямо причастно к созданию атмосферы жития»⁵³. Но поясняет он это так: «Поклоны, пение, торжественность, всё оформление храма предназначено настраивать на смирение и умаление “я” и вызывать ощущение очищенности, причастности святости, когда голос страстей смолкает и нисходит покой. *Иллюзия* усмирения внутренней борьбы и возвращения чистоты воспринимается... как приобщение к святости. Видение на мгновение становится действительностью»⁵⁴. Это состояние автор именует *умилением храма*. Однако иллюзия тем и вредна, что подменяет и заслоняет собой действительность. Для русского мирочувствования характерной чертой является нравственное переживание бытия. Осознающий свою греховность кающийся человек приходил в храм на исповедь (если, конечно, находил силы туда пойти — вспомним хотя бы печальный опыт Л.Н. Толстого, на которого часто ссылается Б.И. Берман) не за сиюминутной иллюзией утихания страстей и возвращения чистоты, которая бесследно исчезнет, стоит только оказаться в профанной сфере, а ради действительного (ведь для православного религиозного сознания церковные таинства действительны и действенны) очищения от греха путем покаяния и причащения в таинстве евхаристии.

Православная позиция исходит из того, что голос совести неумолчен и неумолчим, он не стихнет в атмосфере богослужебной торжественности, но на ее фоне зазвучит еще явственнее. Тем более, когда исполняется лаудационный гимн святому, контраст с собственными «подвигами» становится особенно резким. Поэтому психотерапевтическая функция, согласно православной сакраментологии, присуща таинству евхаристии и другим церковным таинствам, но не церемониальной стороне богослужения, которая может выполнять лишь компенсаторную и некоторые другие функции.

Существенно и то, как Б.И. Берман трактует понятие «святой человек». Он пишет: «Термин “святой” агиография прилагает не к совершенному праведнику, а к совершенному *христианину*...»⁵⁵. Это не совсем корректно, поскольку тогда «за бортом» христианского церковного «ковчега» окажутся все ветхозаветные праотцы, пророки и праведники, вплоть до Иоанна Предтечи (а акафисты им, например пророку и Крестителю Иоанну Предтече, пророку Божию Илии, прав. Иосифу Обручнику, св. и прав. Богоотцем Иоакиму и Анне и др., известны в России с синодального периода истории РПЦ).

Можно сделать еще целый ряд замечаний. К примеру, представляется не совсем верным утверждение, что «в поэтике житий бог — господин, владыка, а не отец... Житийная психология утверждает не самоценность добра, а самоценность поддан-

⁵³ Там же. С. 170.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 174.

ства»⁵⁶. Но семантические ряды, указывающие на сыновство, столь же распространены в евангельских и агиографических текстах, как и семантика подчиненности (раб, слуга) и семантика ученичества. То же касается и *статуса души*, приравненного Б.И. Берманом к статусу верноподданного. Верноподданный подчиняется внешним юридическим нормам, руководствуется чувством долга, а не чувством бескорыстной любви. Такой «святой» не любит Бога, а страшится его, подобно рабу из новозаветной притчи, зарывшему свой талант, что для христианина неприемлемо, — о чем свидетельствуют вышеприведенные спектры харизм святых, воспеваемые в акафистах. Страх божий, согласно православному богословию, — это страх обидеть доверяющего сыну и любящего отца, а не боязнь справедливого наказания.

Мы полностью согласны с Б.И. Берманом, когда он подчеркивает опосредующую и проводящую человека к Богу, своего рода педагогическую и анагогическую функцию жития. Предвосхищая, скажем, что эти функции присущи и акафистному жанру. Святые подвижники отсутствуют и сами для себя, и для читателя, так как они существуют «для вящей славы Божией». Их задача (в духе «Ареопагитик») — по мере сил фокусировать свет этой «славы», быть ему причастными, тем самым являя его людскому зрению и содействуя приобщению к нему. «Ток художественного общения в агиографии направлен *сквозь* житие туда, куда направлена “приверженность” его героя...»⁵⁷. Агиографические образы могут меняться «по нуждам общества и времени, выдвигая подвиг то анахорета, то инока, то страдальца за веру, аскета, святителя, миссионера, ратоборца т.д.; но абсолютным Единым, скрепляющим множество оригиналом... оставался очерченный евангелистами идеал... Это *предел* пути святости, находящийся вне его, существующий в бесконечном удалении»⁵⁸. Интенция, тем самым, остается неизменной: умом восходя к первообразу, читающий должен уметь за всеми проявлениями земной святости видеть образ Христа. Те же самые слова можно адресовать и акафистографии*.

Замечательный русский агиолог Г.П. Федотов писал: «...на путях исторической жизни народа мы видим, как меняются в его даже церковном сознании небесные покровители; некоторые столетия окрашиваются в определенные агиографические цвета, впоследствии бледнеющие. Теперь русский народ почти забыл имена Кирилла Белозерского и Иосифа Волоцкого... Побледнели для него и северные пустынники и новгородские святые, но в эпоху империи расцветает почитание св. князей Владимира и Александра Невского... Но эта смена излюбленных культов является драгоценным показателем глубоких, часто незримых прорастаний или увяданий в основных направлениях религиозной жизни народа»⁵⁹. Пользуясь цветовой терминологией Г.П. Федотова, можно сказать, что любой подвиг святости имеет свой

⁵⁶ Там же. С. 176.

⁵⁷ Там же. С. 182.

⁵⁸ Там же. С. 174.

* «...Богослужбная церковная поэзия, прославляя христианского праведника и выражая благоговение к его высоким благочестивым подвигам, ни на мгновение не забывает о прославившем его Господе, дивном во святых своих» (Попов А.В. Православные русские акафисты... С. 497).

⁵⁹ Федотов Г.П. Святые Древней Руси. С. 35.

видимый спектр. Святых русское православие знает и чтит множество. И подвиг каждого — уникален. Если составить своеобразную агиограмму харизм — благодатных даров свыше, — явленных святыми, то у каждого святого получится своя «картинка», схожая с другими, но отличная от них яркостью, интенсивностью проявления, насыщенностью какого-либо конкретного свойства святости. Существуют также общие спектры харизм, характерные для всех святых, прославленных в одном лике (чине). К примеру, в XX в. преобладающим цветом русской святости будет скорее всего красный — цвет мученичества, поскольку, утрируя, можно сказать, что «мученики — единственная существующая в наши дни категория святых»⁶⁰. (Если же воспользоваться концепцией хроматизма мифа, выдвинутой Н.В. Серовым, доминантным цветом окажется фиолетовый⁶¹. Разумеется, подобные штудии в области хроматизма, вполне приемлемые в русле психологии цвета⁶², в нашем контексте следует рассматривать лишь как своеобразные маргиналии или иллюстрации.) Поскольку акафист можно уподобить аллюзивному конспекту жития, он действительно оказывается незаменимым агиографическим источником для изучения спектров харизм тех или иных подвижников благочестия либо сонма святых.

Итак, в качестве вывода можно отметить, что православный акафист русским святым, как лаудационный гимн, удачно совмещающий в себе черты нарративного и аллюзивного текста, преимущественное внимание уделяет не внешней, но внутренней стороне подвижнической жизни («сокровенному деланию»), плодами которой являются глубокая живая вера, великая всепоглощающая любовь к Богу и ближним, благочестие, смирение, кротость, воздержание, послушание, целомудрие, сердечное сокрушение о грехах. Все эти аспекты удивительным образом коррелируют с той «установкой на спасение», которую применительно к исихастской антропологии анализировал С.С. Хоружий⁶³. Изредка в акафистологии упоминаются «экстремальные» варианты христианской аскезы — столпничество, молчаличество*. За полную лишений подвижническую жизнь, по мысли богословов и акафистологов, св. праведники еще при жизни удостоивались особых благодатных даров: молитвенности, прозорливости, чудотворения, целительства и т.п., а также чудесных знамений и видений. После смерти в знак небесного прославления угодников Божиих их мощи обретали целительную силу, а сами святые становились усердными молитвенниками и ходатаями за живущих перед Богом.

⁶⁰ Кротов Я. Канонизация в Русской Церкви: прошлое, настоящее, будущее // Вестник РХД. 1992. № 166 (III). С. 32. [Вообще, пессимистический взгляд на русскую святость характерен в большей степени для представителей РПЦЗ. Его отстаивал, к примеру, архиеп. Лос-Анджелесский Антоний: «Где великие вселенские учителя, за голосом которых шли бы с полным доверием чада церкви? <...> А монашество наших дней! <...> Даже искренние монахи, ищущие спасения, далеки от духовной высоты древних. Не ищет мир высшего подвига» (цит. по: Кротов Я. Указ. соч. С. 32).]

⁶¹ См.: Серов Н.В. Хроматизм мифа. Л., 1990. С. 329 и след., 336–337, табл. П. 3.

⁶² См.: Психология цвета: сборник / пер. с англ. М.; К., 1996.

⁶³ См.: Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 47–87 и след.

* О них, приводя лапидарные примеры, писал А.В. Попов. — См.: Попов А.В. Православные русские акафисты... С. 543–548.

Святые каждой эпохи так или иначе соответствовали своеобразному социальному заказу конкретного исторического контекста: святые князья появились на Руси в периоды междоусобиц и борьбы с татаро-монголами; святые юродивые и мученики — в периоды реакции, правления тоталитарных режимов, а также военных конфликтов, «нашествия иноплеменников»; святые равноапостольные миссионеры — в период присоединения к России новых земель, экспансии на восток, на юг, на Дальний Восток. В народном сознании веками оттачивалось представление об идеальном старце, пастыре, архиерее, блаженном юродивом, князе/царе-праведнике. Эти идеалы нашли свое отражение в самобытной русской акафистографии*, обогащая своим материалом религиозно-антропологическое знание о человеке.

© И.П. Давыдов, 2011

* Ю.М. Лотман отмечал: «Далеко не каждый реально живущий в данном обществе человек имеет право на биографию. Каждый тип культуры вырабатывает свои модели “людей без биографии” и “людей с биографией”. Здесь очевидна связь с тем, что каждая культура создает в своей идеальной модели тип человека, чье поведение полностью предопределено системой культурных кодов, и человека, обладающего определенной свободой выбора своей модели поведения... Каждый тип общественных отношений формирует определенный круг социальных ролей, который предъявляется членам данного общества так же принудительно, как родной язык и вся структура социальной семиотики... В одних условиях роль эта фатально предопределена, порой еще до рождения индивида... в других человек имеет свободу выбора в пределах некоторого фиксированного набора. Однако, сделав этот первичный выбор, он оказывается в пределах... нормы “правильного” поведения. В этом случае жизнеописание человека, с современной точки зрения, еще не является его биографией, а представляет собой лишь свод общих правил поведения, идеально воплощенных в поступках определенного лица» [Лотман Ю.М. Литературная биография в историко-культурном контексте (К типологическому соотношению текста и личности автора) // Лотман Ю.М. Избр. статьи: в 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 365]. Развивая мысль Ю.М. Лотмана, можно сказать, что христианский святой, воплотивший в своей жизни идеал следования заповедям Христовым, даже не будучи новатором (таким, как св. Франциск Ассизский — пример Ю.М. Лотмана), получает от общества право не на биографию, а на агиобиографию.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПАТРИАРХА НИКОНА*

Святейший Патриарх Никон¹ (1605–1681) хорошо понимал значение наук и образования, просвещения, а потому по вступлении на Патриарший престол он организовал греко-латинское училище, которое располагалось в Печатном приказе, а затем переместилось в Заиконоспасский монастырь, где летом 1665 г. было построено отдельное «хоромное строение»². В то время «к немалому удивлению русское юношество по распоряжениям Патриарха и Великого Князя начинают обучать греческому и латинскому языкам; для этого близ Патриаршего двора учреждена уже латинская и греческая школа, которую заведывает и управляет один грек по имени Арсений... Чтобы учиться, у русских в добрых головах недостатка нет: между ними встречаются такие способные люди, одаренные ясным умом и хорошей памятью», — писал немецкий путешественник А. Олеарий. Сам же Патриарх Никон, по свидетельствам Павла Алеппского, «очень любил греческий язык и старался ему научиться»³.

* Подробнее см.: *Никон, Патриарх*. Труды / научн. иссл., сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2004; Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси — созидание Государства Российского: в 3 ч. Ч. II: Сияние славы Отчей: Патриарх Никон в истории культуры. Исследования / сост. С.М. Дорошенко, В.В. Шмидт. М.; Саранск, 2010; *Воробьева Н.В.* Историко-канонические и богословские воззрения патриарха Никона. Омск, 2008.

¹ Подробнее см.: *Новоисерусалимский, посл.* Сказание о жизни, подвигах и наследии Никона, милостью Божией Патриарха // Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси — созидание Государства Российского: в 3 ч. Ч. III: «Помянух дни древния...»: образы культуры XVII века. Археография / сост. и общ. ред. В.В. Шмидта при участии С.М. Дорошенко, В.А. Юрченко. М.; Саранск, 2011. С. 847–1379.

² См.: *Забелин И.Е.* Опыты изучения русских древностей и истории. Ч. 1. М., 1872. С. 196–198.

³ *Павел Алеппский (архидиакон)*. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса. М., 1896–1900. Вып. 1–5. Т. 2. Кн. 9. Гл. 9. С. 36. См. также: *Олеарий А.* Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1638 гг. // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1868. Кн. 4. Отд. 4. С. 508, 510 (кн. 3, гл. 21, 22); *Мейерберг А.* Путешествие в Московию барона Августина Мейерберга, члена Императорского придворного совета, и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственного совета Нижней Австрии // Там же. 1874. Кн. 1. Отд. 4. С. 171; *Каптерев Н.Ф.* О греко-латинских школах в Москве XVII в. до открытия Славяно-греко-латинской Академии // Годишний акт в МДА 1.10.1889 г. М., 1889; *Белокуров С.А.* Адам Олеарий о греко-латинской школе Арсения Грека в Москве XVII в. М., 1888.

Начатое при Патриархе дело устроения духовного образования, хоть и медленно, с большими трудностями, но всё же продолжалось. Одним из первых зданий у стен монастыря Нового Иерусалима, кроме служебных и ремесленных, была школа, в которой обучались начальной грамоте и основам ремесла дети бельцов, монастырских трудников, приписных к монастырю крестьян. К середине XVIII в. почти во всех епархиях были основаны семинарии, а в крупных городах — духовные академии. В монашеской среде постепенно начинает складываться «ученое монашество», пользующееся определенными льготами и составляющее привилегированный слой. С 1766 г. образованным монахам даже в общежительных монастырях позволялось иметь частную собственность и распоряжаться ею посредством духовных завещаний. Кроме содержания от монастырей, ученые монахи получали и жалованье от духовных школ, в которых числились преподавателями⁴.

Увлеченность Святейшего теоретическим знанием подтверждает его библиотека, в которой находились: письменные книги — Номоканон греческий, харатейный, с толкованиями; харатейные греческие служебники; церковные греческие уставы; творения знаменитых Отцов Церкви на греческом и латинском языках — Дионисия Ареопагита, Иустина Философа, Григория Чудотворца, Климента и Кирилла Александрийских, Киприана, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Кирилла Иерусалимского, Каллиста Ангеликуда и многих других; церковно-исторические книги — акты Соборов Вселенских и Поместных, «История» Евсевия Кесарийского, Никифора Каллиста, История Флорентийского Собора и т.д.; сочинения античных философов — Демосфена, Плутарха, Геродота, Страбона, Аристотеля и т.д.⁵

По отшествии Святейшего Никона с Московского патриаршего престола в Воскресенский монастырь по приказу царя вслед за ним были отосланы не только все купленные на никоновы деньги в Новгороде старцем Арсением Греком книги на иностранных языках, но и многочисленные греческие письменные и печатные, приобретенные на Востоке Арсением Сухановым на средства из государственной казны⁶.

Патриарх занимался и литературным трудом: он составил «Сказание о создании Иверского монастыря...», которое напечатали к концу октября 1658 г. в Иверском монастыре⁷; написал Духовные наставления христианину (адресованы изначально

⁴ См.: Корсаков Д.А. Архимандрит Леонид (Кавелин) // ЖМНП. 1891. № 12. С. 126–146.

⁵ См.: Леонид (Кавелин), архим. Историческое описание Ставропигиального Воскресенского Новый Иерусалим именуемого монастыря в 17 столетии. М., 1876. С. 282–287, 330–366; Шмидт В.В. Патриарх Никон и его наследие в контексте русской истории, культуры и мысли: дисс. ... д-ра филос. наук. М., 2007. Т. 2. Прилож. 5: Книжно-библиотечное наследие Патриарха Никона. С. 269–340; Опись книжного собрания Патриарха Никона // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 2. Святого Живоносного Воскресения Христова монастырь Нового Иерусалима: поруганно-поруганная и восстанавливаемая святыня: спецвыпуск. С. 25–28.

⁶ См.: Переписная книга домово́й казны Патриарха Никона, составленная в 7166 году по повелению Царя Алексея Михайловича // Временник ОИДР. 1852. Кн. 15. Отд. 2. С. 1, 23, 79, 98, 101, 104, 117–134 (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 4. Ч. II. Д. 5078: Описная книга имущества и архива Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря, составленная подъячим Московского Судного приказа Федотом Москалёвым. 1688 г.).

⁷ Слово благополезно о создании монастыря Пресвяты Богородицы Иверския и святого новаго исповедника и священномученика Филиппа, митрополита Московскаго и всея Руси чудотворца, иже

царю), Духовное завещание, а также большой труд, заключающий в себе систему религиозных, философско-богословских, социально-политических, государственно-канонических идей и взглядов — «Возражение или Разорение смиренного Никона, Божией милостию Патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы»⁸. Митрополит Филарет (Гумилевский) считает, что Никоном составлена и летопись, известная в исторической науке как Никоновская, изданная в 1820–1821 гг. и содержащая: хронограф Еллинской редакции на 584 страницы; Родословие князей русских на 85 листах; «О разных зверях, птицах, рыбах и насекомых»; Сказание о пленении Иерусалима Титом; Временник Софийский и Несторовой летописи, продолженной по 1584 г.*

Вся эта широкая, вслед за Великим государем Иваном IV и митрополитом Макарием, собирательская и попечительско-просветительская деятельность Святейшего Никона способствовала формированию свода документов, легших в основу русской метафизики, укорененной в философско-аксиологической системе православия⁹.

Традиция святоотеческой антропологии

Создание человека по образу Божию является фундаментальным онто-телеологическим положением православной антропологии. Православное сознание всегда сохраняло убежденность в неуничтожимости образа Божия в человеке, его реальности и действительности даже в падшей человеческой природе.

на Святе озере, и о пренесении мощей святого праведного Иакова, иже прежде Боровеческ именовася: Списано Никоном Патриархом // Рай мысленный. Т. 2. 1658–1659. С. 49–73.

⁸ См.: Никон, Патриарх. Труды. С. 181–469. В настоящей статье ссылка на сочинения Патриарха Никона будет даваться по указанному изданию с проставлением в квадратных скобках листа архивной пагинации — [Н или В л. ...], где «Н» или «В» означают соответственно «Духовные наставления...» или «Возражение...».

* Вопрос об авторстве Никоновской летописи окончательно не решен. Здесь же обратим внимание на особое внимание Никона к вопросам историософии: в библиотеке Нового Иерусалима в XVII в. хранился «Летописец келейный» на 67 л., с художественно оформленной заставкой, обложен бархатом, в досках. По важности эта книга принадлежала к числу избранных келейных книг Патриарха: «Сказание известно, когда и в какое время в Великой Российской земле просия еже от единого истинного, в Троице славимаго, Бога нашего, вера Христианская и благочестие утвердися, и коим образом Российские Митрополиты прияха власть от Константиноградских Патриархов... и когда и коим образом в царствующем граде Москве Великий Патриарший Престол устроися, и кто бысть первый Патриарх и по нем другие; в нем же и о поставлении Великого Царя и Великого Князя Михаила Федоровича отца Великого Царя и Великого Князя Михаила Федоровича отца — Великого Государя Преосвященного Филарета на превысочайший Патриарший престол царствующаго града Москвы и всея Великия России». Летописец подписан по листам Патриархом Никоном в 7169 (1659–1660) г.

⁹ См.: Степнов П.П., Шмидт В.В. Морально-этическое сознание допетровской Руси: понятийно-категориальное осмысление славяно-русской философской мысли; Гаврюшин Н.К. Русская философская симфония; Васильева Е.Е., Кручинина А.Н., Заболотная Н.В. Патриарх Никон: традиция и современность (русское певческое искусство второй половины XVII – начала XVIII в.); Бусева-Давыдова И.Л. Роль государства и Церкви в развитии русского искусства XVII в.; др. работы // Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси — созидание Государства Российского: в 3 ч. Ч. II: Сияние славы Отчей: Патриарх Никон в истории культуры. Исследования / сост. С.М. Дорошенко, В.В. Шмидт. М.; Саранск, 2010. С. 818–866, 880–898, 919–955.

Антропологическая керигма отцов Церкви говорит о том, что образ — это вовсе не регулирующая или не инструментальная идея, но определяющий принцип человеческого существа. В связи с этим в святоотеческой литературе весьма важной является тема образа и подобия¹⁰. В Предании существуют различные понимания образа Божия в человеке: образ Божий в человеческой душе, точнее в уме, в свободной воле человека. Проводится различие между образом и подобием: *образ* — то, что было дано человеку в момент его сотворения, а *подобие* есть уподобление Богу, которого человек должен достичь в результате волеопределения в своем творческом доброделании и нравственном совершенствовании; в особом, высшем положении, которое занимает человек среди творений во вселенной; в стяжаемом бессмертии как истинной богоусыновленности. Святоотеческие антропологические взгляды емко выразил Иоанн Дамаскин*.

Существует также идея, не уходящая корнями в эллинистическую традицию, — понятие о человеческой личности как образе Божественной Троицы. Эту мысль развивал Григорий Нисский, усматривая три аспекта тринитарной интерпретации образа Божия: первая человеческая семья — Адам, Ева и их сын — есть образ Отца, Духа и Сына; духовная часть/суть человека состоит/проявлена душой, словом и умом, что соответствует трем ипостасям Пресвятой Троицы; и три силы души — разумная, желательная и раздражительная — символизируют Святую Троицу¹¹.

Патриарх Никон, базируясь на святоотеческой традиции, в своих антропологических взглядах основывается на христоцентричном и экклезиологическом принципах: «Вы же есте тело Христово и уды от части. Не тело бо токмо, рече, но и уды есмы... многих воедино собирая и показуя всех едино нечто по телеси образу бывших и едино сие многими составляемо, и во многих сущее, многая от сего содержащиеся и могущая быти [В л. 127об.] сиречь яко церковь яже в вас, часть есть повсюду лежащая церкви и тела всяческими состоящимися церквями. Тем же не токмо с собою, но и со всею сущою по Вселенней Церквию мир имейте, да бысте были праведни, аще есте уды всего тела».

Но наиболее важным для Святейшего является исповедание Христа в любви. Каким образом Бог проявляет Себя человеку в любви, жертвуя Собой ради спасения человека через любовь, так и все должны поступать, уподобляясь Ему, — совершенствоваться, становясь человеколюбивыми, чтобы быть «образом Божиим» и, наконец, обожиться: [В л. 167] «Составляет же свою любовь в нас Бог, яко и еще грешником сущем нам, Христос о нас умре. Бывайте же подобни Богу яко чада Божия, и ходите в любви, якоже и Христос возлюбил нас и Себе предает за ны, приношение и жертву Богови».

¹⁰ См.: Умное делание: О молитве Иисусовой (Сборник о молитве Иисусовой). М., 1995; *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. М., 1995; *Никонов К.И.* Современная христианская антропология. М., 1983; *Burghardt W.J.* The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Woodstock, 1957.

* «Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека по Своему образу и подобию. Из земли Он образовал тело человека, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдуновением. Это мы и называем образом Божиим, ибо выражение “по образу” указывает на умственную способность и свободную волю, тогда как выражение “по подобию” означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека» (см.: *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 1765–1781 (любое изд.); *Он же.* Диалектика. М., 1881).

¹¹ См., напр.: Православное учение о человеке: избр. статьи. М.; Клин, 2004.

Нужно особо отметить, что тема любви, Божественной любви, стремление к уподоблению Богу в любви со стороны человека — одна из самых важных тем в рассуждениях Святейшего Никона. Любовь есть то основание, на котором осуществляется связь человека и Бога, человека и человека в видении Божественного образа и почитании Его, в проявлении, исповедании любви человека и группы (Церкви как собора людей), а в ней и вселенской полноты — собственно Церкви. Вот именно это, последнее, — вселенское проявление и свидетельство любви — есть не что иное, как Христос, который суть и глава Церкви, и сама Церковь в единстве ее членов, которые суть образы и Церкви, и Христа в любви о распятом и воскресшем Христе: *«Любовь не весть достояния лиц разсуждати, ибо воистину любовь подобна есть солнечному просвещению во вся концы земли достигающую: любви начало, бытие и конец Христова пришествие»*.

Такие высказывания Патриарха Никона сближают его учение с традиционными взглядами восточных Отцов. Согласно Дионисию Ареопагиту, «обожение есть, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним». Скорее всего, Патриарх Никон близок к отождествлению подобия Божия в человеке с обожением — мистическим единением человека и Бога: «Всяк рожденный от Бога греха не творит, яко семя* Его в нем пребывает, и не может согрешати, яко от Бога родися. Сего ради явлена суть чада Божии и чада диаволска... Возлюблении, возлюбим [В л. 168] друг друга, яко любви от Бога есть. И всяк любяй от Бога рожден есть и разумеет Бога, а не любяй, не позна Бога, яко Бог любви есть. Возлюбленнии, аще сие возлюбил есть нас Бог, и мы должны есмы друг друга любить. Бога никто же нигде же виде, аще любим друг, Бог в нас пребывает и любви Его совершенна есть в нас. Бог любви есть, и пребывая в любви, в Бозе пребывает, и Бог в нем пребывает» [также см.: В л. 266, 302об.].

Образ Божий в человеке есть некоторый залог, данный в момент сотворения, который необходимо не только сохранить, но и раскрыть, проявив всю полноту этого образа в исповедании и стяжании любви, которая одновременно есть свидетельство обожения.

Хамартиология и нравственность

С антропологической темой тесно связаны нравственно-аскетические и мистические воззрения Святейшего Патриарха Никона.

Преображение тварного мира начинается с преобразования человеческой личности. Последнее же возможно в случае осознания человеком своего греха, принесения покаяния в нем и стремления избавиться от него: [В л. 299] «Яко подобает веровавшим Богови первее каятися по проповеди Иоаннове и самаго Господа нашего Иисуса Христа, горше бо от иже прежде благовестия осужденных иже ныне не кающийся (Мф. 8: 42; Лк. 70; 1Кор. 144); [В л. 169] Ныне же вместо послушания преслушание и отменение и досаду творят. И вместо повиновения и покорения неповиновение и укорение и изгнание, и вместо правды неправду, вместо братолюбия ненавидение...

* В данном выражении можно видеть и идею, схожую с раннегреческим учением об истинно сущем бытии как вечном и неизменном единстве, в начале которого Анаксагор мыслил «семена».

[В л. 177об.] ...аще не покается, вси такожде погибнете. Или о богатстве благодати Его и пождании и долготерпении не радиши, не ведый, яко благодать Божия на покаяние тя ведет. По жесточеству же твоему и по непокаянному сердцу, щадиши себе гнев в день гнева и откровения праведнаго суда Божия, иже воздаст коемуждо по делом его, что будет свидетельствоваться совершением добрых дел и постоянным хранением мысли и обращения к Богу».

Свои мысли Патриарх Никон подтверждает цитированием Священного Писания: [Н л. 316] «Яко делание греха отчуждает от Бога и присвоает диаволу (Ин. 31: 32)... [Н л. 313] Яко кончина греху — смерть (Ин. 11; Рим. 93)... [Н л. 314] Яко кончина заповеди Божия — жизнь вечная (Ин. 33, 43; Рим. 93); [В л. 164] Кто чинит добрая дела, не боится никогда, без страха великаго, чтоб бояться закона, но кто злое дело делает, трепещет и страшится велми оправдания праведнаго... [л. 165] ...и ныне в мори жития сего плавающих, аще не призовем Христа, окормителя душ наших любовию и единением духа, по писаному: Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы. Тишины духа и спасеныя жизни никакже получим».

Вся ветхозаветная история свидетельствует, что причина несчастий заключена в грехах человеческих, а образ им — согрешения Каина, которых семь: «*Первое* — зависть, еже позавиде брату своему Авелю в добродетелех, зане принесе Богу дары от первородных своих овец, Каин же от других, доброе же себе, а не Богу. Еже и ныне беззаконный закон, его беззаконницы держат, худшее Богу приносят, а лучшее себе употребляют. Тем же священник молится, глаголя: Твоя от твоих Тебе приносяще о всех и за вся. Ныне же не глаголют, еже Твоя от твоих Тебе приносим, но мое Тебе приношу, и о сем [В л. 422] раскаиваются. *Второе* — лезть, с нею же вещь брату рек, изыде на поле. Сие и ныне благотворящих прелщают и отводят от себе. *Третье* — убийство, прилог злобе, еже и ныне закон убийства держится, оттоле поченшиися. *Четвертое* — яко братоубийца. Господу свидетельствующу: Предаст брат брата на смерть. *Пятое* — яко первый убийца и лукавству показатель всем живущим на земли, еже и доднесь от такова лукавства не престае человеческий род. *Шестое* — яко родителем плач сотвори. И оттоле мнози и ныне родители плачут, чад своих лишаями [л. 422об.] от неправедных убийц. *Седмое* — яко Богу солга. Вопросен бысть, где есть брат твой Авель, и рече, не вем. Тако и ныне, в них же согрешают человецы в божественных и глаголют, не ведая, но Бог тех ведущих множае имать мучити, не ведущих же не толико, но и те без муки не будут. Сия убо семь согрешений от Каина прозябшии и донныне в роде сем лукавнем и грешнем пребывают в человецех».

Этим согрешениям наследуют и мучения, которых столько же — семь: «*Первое* — проклята земля от тебе. *Второе* — делати землю. *Третье* — и не приложит дати тебе крепость Свою. *Четвертое* — [В л. 423] стенание. *Пятое* — трясновение, и будеши, рече, трясыйся на земли. *Шестое* — юже сам Каин открыв, рек: аще отженеши мя ныне от Тебе, и от лица Твоего скрюся. Тяжчайшая мука, еже от Бога разлучение. *Седмое* — еже не укрытиса мучения, но знамение проявлено всем поповедати стонания ради и трепета».

Все эти прегрешения порождают цепь нескончаемых ужасов в человеческой истории и требуют преодоления, возможного лишь как исповедно-покаянное осознание глубины растлевающих пороков и грехов, приводящих к богоборчеству и небытию: «И сих ради двоих вин *жертвы неправедныя* и *зависти* вся злая вниде в мир даже

и доднесь. Коя ради неправды первый мир погиге потопом и коих ради добродетелей Ной сам есмь спасеся, аще не дары и приношенми лучшими и не раскаянными. И первый от Бога завет прият, [В л. 423об.] на небеси знамение дугу поставлену, еже к тому не быти потопу, и по первом праотцы Адаме второй всему человеческому роду отец наречеся. Такожде и Авраам, праотец наш, не дароношения ли ради угоди Богу, обетование прият и сына своего Исаака единороднаго возлюбленнаго вознесе Господеву на всеплодие. И не усумнеся и вместо единого яко звезды небесныя и яко песок морской умножи сыны тому Бог. Древнему же писанию, глаголющу: всяк обет, иже обещавает человек Господу от всего, елико ему есть. От человека и до скота, и от нив одержания его, и не отдаст, ниже [л. 424] искупит всякаго обета, святая бо святых, рече, будет Господу и от всякаго обета, иже обещавает человек, смертию да умрет. И паки: Аще обещаеши обещание Господу Богу твоему, да не умедлиши воздати его, яко взыща взыщет его Господь Бог твой от тебе, и будет на тебе грех. Исходящая от уст твоих снабди и сотвори, им же обещаеши Господу Богу твоему дар, еже еси глаголаше устнама твоима. Не приеми бо, рече, имени Господа Бога твоего всуе, не очистит бо Господь прилагающих имя Его втуне. И паки: яко аще обещаеши обет Богу, не умеди его отдати, яко несть [л. 424об.] хотение твое безумно, ты бо елико обещаеши, отдаждь. Благо, еже не обещаеши, нежели обещаеши, не отдати. Не дай же устен своих согрешити плоти своей, да не речеши пред лицом Божиим, яко невидима суть, да не прогневается Господь о глаголе твоем и погубит дело рук твоих, и обрящеши лжа перед Господом Богом твоим.

«Видели... коль страшно, и что бысть Ахару сыну Хармиеву, еже взят от возложенных Богу мало нечто, на весь Израиль гнев Божий бысть. Отпустил фараон царь Египетский [л. 425] люди Божия Израиля, паки хотя возвратити, в мори потоплен бысть со всем воинством. Восхоте Амалик Израилю противу стати, в пустыни поражен бысть. Взыде Сусахим царь Египетский на Иерусалим взяти сокровища святых церкви, и порази его Господь. Взыде Сенахирим царь Ассирийский взяти святая, и поругася святому Сиону, и порази ангел 185 тысяч. Взят Навуходоносор царь Вавилонский сосуды от святых церкви, от царства изгнася и со зверми семь лет пасяся. Взят Валтасар царь Вавилонский святых сосуды в свою потребу, в ту ночь смертию умре, и царство Вавилонское скончася. [л. 425об.] Взыде Антиох царь на Иерусалим взяти церковное богатство, лютою смертию скончася, сам о себе свидетелствова, яко того ради умре. Взят Ахаз царь казну церковную и отдале Ассирийскому царю, и не бысть во благо, но паче гнев Божий умножи на ся. Сказа Финикийский воевода Ассирийскому царю о богатстве церковнем, лютою язвою поражен. Дерзну Менелай церковное богатство взяти, жив червми снесен, умре. Филопатор царь Антиохийский вниде в церковь, люто поражен, скончася. Господу глаголющу: аще убо принесеши дар свой ко олтарю».

Итак, грех растерзывается-преодолевается лишь покаянием, искренность которого отвращает гнев Божий как от одного человека, так и от целого народа¹².

По мнению Патриарха Никона, гнев Божий и наказания, посылаемые за грехи, соответствуют мере людской греховности. Причина всех нестроений и бед — грехи, различные по качеству и степени тяжести, а потому необходимо делать нравственные выводы, обращаясь внутрь себя, и вспоминать о них и их причинах: «Ты же которые от сих плоды в себе носиши? Не все ли противныя, по писаному: или сотвориши древо добро, и плод его добр, или сотвориши древо зло, и плод его зол. Тако и твое дело явлено есть, от дел и глагол уст твоих. Святый Бог да возмерит в день судный

¹² См. систематический свод практики осознания и преодоления грехов: Лествица, возводящая на Небо преподобного Иоанна Лествичника, игумена монахов Синайской горы. М., 1647 (любое изд.).

противу твоих незаконных смыслов и [В л. 198об.] ...не бывайте несмыслени, но разумевающе, что есть воля Божия. И паки: в премудрости ходите ко внешним время искупующе. И паки: молю, убо вы, братие, щедротами Божиими представите телеса ваша, жертву живу, святу, благоугодну Богови. Словесное служение ваше и не сообразуйтесь веку сему, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, воеже искушати вам, что есть воля Божия благая и угодная и совершенная».

Греховность душевная напрямую связана с греховностью плотской, которая есть самое мерзкое и низкое, ибо она уподобляет человека скоту, вводит его в скотское состояние: «Но и паче вслед плотския похоти сквернения ходящий и о Господе не радящий, продерзателie, себе угодный, славы не трепещущ, хуляще, идеже ангели крепостию и силою болши суще, не терпят на ся укоризнен суд. Сии же, яко скоти животни естеством бывше, погибель и тлю, в них же не разумеют хуляще, во истлении своем истлеют. Приемлюще мзду неправедну, сласть мняще всedневное насыщение, сквернители и порочницы, питающиеся лестми своими, очи имуще исполнь блудодеяния [В л. 268об.] и непрестаемаго греха: прелщающе души неутверждены, сердце научено лихоимству имуще, клятвы чада, оставши правый путь заблудиша, последоваша пути Валаамову Восорова, иже мзду неправедну возлюбил, обличение же име своего беззакония. Подъяремник безгласен, человеческим глаголом провещавшим, возбрани пророка безумие. Сии суть источницы безводни, облацы и мглы, от ветр преносимы. Им же мрак темный во веки блюдется. Прегордя, суеты вещающе, прелщают в скверны похоти плотския, отбегаяще их отнюд, живущих во лсти, свободу обещающе, сами раби суще тления, [В л. 269] им же бо кто побежден бывает, сему и работен есть».

Противоположное состояние у тех, которые преодолевают, истребляют свой грех и его основания. Святейший таких людей сравнивает с царями — людьми, способными подчинять, повелевать и управлять: «Цари (помета: Откр. гл. 5) тогда бываем, егда владеем страстми телес наших, когда приносим вся чувствия наша. Убо Епикур безумно [В л. 275об.] отрядил, что человек не может терпения поносить и временныя помешки. Наипаче же философ тогда есть, когда терпение понесет; и не подобает архиереем такая снасти мучительныя имети. А ино делаючи, услышат Христово прещение: возврати меч свой в недра своя. Вси бо, которые приимаются за меч, от меча погибают. Мирскому князю дано препоясаться мечем, а не человеку священному». Таким образом, все творящие заповеди Иисуса Христа истинно исповедуют Его в добродетелях, являются светом в дольном мире*.

Говоря о покаянии, Патриарх Никон указывает на необходимость добродетели — необходимость творить достойные и праведные дела (они, по сути, имеют онтологический статус в отличие от им противных, на которые нужна концентрация воли и разнообразные усилия ради удовлетворения соблазненности преходящим — тленным; соблазн прахом — не есть ли помраченность ума возжелением плотских утех?): «Творяй правду праведник есть, якоже он праведен есть. Творяй грех от неприязни есть, яко от

* Здесь обращает на себя внимание непростая по своей глубине и диалектике мысль Никона «Наипаче же философ тогда есть, когда терпение понесет; и не подобает архиереем такая снасти мучительныя имети», в которой очевидны уровни противопоставления — по способу познания и по типу служения Церкви и миру — с далеко идущим выводом (см. ниже о добродетелях по отношению к Богу, к себе и ближним, к государству и властям).

исперва [В л. 302об.] неприязнь согрешает. Сего ради явися Сын Божий да разрушит дела неприязненна. Всяк рожденный от Бога греха не творит, яко семя Его в нем пребывает, и не может согрешати, яко от Бога родися. Сего ради явлена суть чада Божия и чада диаволска... О сем разумеваем дух истинный и дух лстеч, которые выражаются и в милосердии по отношению к ближним... колми паче сущия под ними причетники миловати и даяти им потребная должны суть. Сего же [В л. 216] не творящих да отлучатся, пребывающие же неисправлены да извергнутся, понеже сами быша братоубийцы, ибо, не имея потребных на составление живота, умирает, аще убо и не умре он, отинуду Божественному промыслению, даровавшему ему потребная животу».

Много внимания Патриарх уделяет и добродетелям: «...плод бо духовный есть во всякой благодости и правде и истине, искушающе, [В л. 283об.] что есть благоугодно Богови. И паки: Плод духовный есть любы, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание. И по мале. Аще живем духом, духом и да ходим. Не бываем тщеславни, друг друга раздражающе, друг друга завидяще. Именно эти добродетели, духовное трезвение и любовь друг ко другу необходимо постоянно в себе взогревать, чтобы не стать богопротивниками».

Важны также темы проповедничества, учительства, осмысленности всякого духовного явления и действия, которое должно быть всегда правомерно, истинно, согласовано с духом закона.

[В л. 238] «...Научи бо нас Спас не убоиться от убивающих тело, души же не могущих убить, но паче бояться научи имущаго власть во вщерти в дебрь огненную... [В л. 318] Яко подобает всякому глаголу или вещи верна приводить свидетельства от богодухновенных книг Писаний во извещение убо благому, в постыжение ж лукавому (Мф. 7; Мк. 28; Деян. 3) ... [В л. 320] Яко не достоин просто, ниже неиспытателне от лицемерствующих истину совосхищаться, от даннаго ж нам от Писаний воображения познавать (Мф. 23; Ин. 46; 1Кор. 1: 50)».

Сообразно данному, важной является и мера ответственности творящих беззаконие, но еще более — подающих дурной пример, растлителей душ и телес.

[В л. 85об.] «...Яко не подобает инако учащим внимати, аще и воображаются во еже прелстити на обличение не извещенных.... Блюдитесь, да никто вас прелстит. Мнози бо приидут во имя Мое... [В л. 47об.] ...Кто инако учит и не приходит ко здоровым словесем Господа нашего Иисуса Христа, и еже по благочестию учению разгорде ничесоже сведый, но болезнь о взыскании и любопрении. От них же бывает зависть, рвение, хула, мнения лукава, прихождения растленных человек умом и отчужденных от истины, мнящих приобретение быти благочестие, отступай от таковых... Господу свидетельствующу, горе человеку тому, [В л. 83об.] им же соблазн приходит. И паки. Иже аще соблазнит единаго от малых сих, мний наречется во Царствии Небеснем... но и [В л. 356] Яко вверенным словесем Господня учительства, аще умолчит что от нужных, еже к Божию благоугождению, повинен есть крови, еже в беду впадающих».

Суд и осуждение — удел Божий, а не любого человека*, который подобным дерзновением уже нарушает заповедь Его. Основание этого действия, как и влечения ко греху, Патриарх Никон видит в страсти самолюбия и гордости: «Страшно есть страсть самолюбства и проклята гордость та притчею и родит такие дела, ими же

* «Ты кто еси судий чуждему рабу, своему Господеву стоит или падет, станет же силен Бог [В л. 150] поставити его. Тем же безответен еси, о человеце, всяк судий, им же бо инаго судиши, себе осуждаеши, тая ж де бо твориши судий. Вемы же, яко суд Божий есть воистину на творящих таковая. Помышляеши же ли се, о человеце, судий таковая, яко ты убежиши суда Божия. И паки. Не оклеветайте друг друга, братие, не осуждайте, оклеветая ибо брата или осуждая брата, оклеветает закон и осуждает закон: аще закон осуждаеши, не си творец, но судия; един есть Законоположник и Судия, могый спасти и погубити».

убо, чево сам изыскивал и терпи хотя. [В л. 160] Да которое самолюбство, еже вся злая терпети заповеди ради Божия. Тако есть писано (Лк. 25): хотящему судитися с тобою и ризу твою взяти от тебе, не возбрани ему и срачицу. Имеет ли кто вещь (Кор. 134), имея ко иному судитися от неправедных, а не от святых. Се убо срам вам есть, яко тяжбы имате между собою, почто не паче обидими есте, почто не паче лишени бываете. Рабу же Господню не подобает сваритися, но тиху быти ко всем. Аще (Гал. 212) ли друг друга хаплете и снedaете, блюдитесь, да не друг от друга снedenи будете. Но се судите паче (Рим. 114), не полагати претыкания брату в соблазн».

Завершая рассмотрение самых общих начал аксио-антропологии Святейшего Патриарха Никона* как составной части святоотеческой традиции, представим ее в части осмысления им добродетели, разделив на виды — по отношению к:

– **Богу:**

[Н л. 307] «...почитати и славити Бога, иже волю Его делаяй. Обезчещает же преступай Того закон (Ин. 56; Мф. 11; Фил. 236)»;

[Н л. 308] «аще и мнит кто исповедати Господа и слышати слово Его, не покоряет же ся заповедем Его, осудися, аще и в дарованиях духовных некоего строения ради будет прощаем (Мф. 23; Лк. 28; Тит. 301)»;

[Н л. 310] «иже о малых не веруяй Богови явлен есть много первее о лучших не веровав (Ин. 8; Лк. 81)»;

[Н л. 311] «не подобает небрежи влагающих разум со вниманием Господняя словеса слышащему внимати и творити хотения Его (Мф. 61, 51; Мк. 29; Ефес. 22, 9; Лк. 68)»;

[Н л. 334] «подобает христианину не бояться и подвизаться во обстоянии, ниже возвышаться о еже на Бога уповании, дерзати ж, яко Господу предстоящу и яже о нем устрояющу и Святому Духу учащу и, даже до ответа еже к сопротивным (Мф. 37; Лк. 64; Мк. 18; Деян. 14; 2Кор. 16, 8)»;

[Н л. 303] «не достоин преданием человеческим последовати и отметати заповеди Божия»;

[Н л. 389] «подобает учительство заповедей Господних сице приимати, яко живот вечный и Царствие Небесное, и усердно делати тыя, аще и болезнь быти мнится (Ин. 45; Деян. 35)»;

[Н л. 348] «подобает врученным проповеди евангелстей с молением и молитвою приседети, аще диаконом, аще пресвитером, неповинным и искушенным перваго жития (Мф. 34; Лк. 23, 50; Деян. 1, 2; 1Тим. 28, 3; Тит. 300)»;

«Слышели, коликая дарования архиереи имут от благодати Святаго Духа, яже священное слово показа, яко архиереи подобники Божия. [В л. 361] ...Иже чтит иерея, чтит вышняго Бога, понеже иерейская честь на Бога восходит. Да аще убо тако к простым иереом завещание и повиновение подобает соблюдать, колми паче ко превосходящим честию, наипаче же сему ныне святопомазанному превысокому Патриарху, отцем отцу и крайнему святителю. Его же сан святительства не точию zde, но и в самом небеси мощен есть по божественному Спасову речению: иже бо аще

* Из приведенного очевидно: тема настолько велика и многогранна, что требует отдельных исследований, особенно на стыке с такими объемными отраслями богословия, как экклесиология, христология, пневматология, сотериология, каноника. Здесь же представлены лишь некоторые общие рассуждения — пролегомены к будущим специальным работам.

связжете, рече, на земли, связан будет на небеси, а иже разрешите на земли, на небеси разрешено будет. [В л. 361об.] И да никто же, речет, яко ко апостолом едином сия речена суть, но и ко всем, хотящим быти преемником сих, иже убо от апостол и доныне хранимо и соблюдаемо ненаветно в православных, ему же милостивый Христе буди и соблюдатися и хранитися и до второго Твоего и страшного пришествия, паче же и молю соблюдатися сему непременно и до скончания века».

В связи с этим Патриарх обращает особое внимание на то, что, когда вера Евангельская начала сиять, тогда и архиерейство почиталось, и мир украшался и величием созидался. Утрата же веры, забвение ее основ ведет к истощению величия и славы народной, восстановление же возможно... И вновь подчеркивает: *архиерейство превыше царства есть...*

– **Самому себе и ближним:**

[Н л. 322] «не достоин первое себе исправляти якоже любого согрешения и потом обличати или судити (Мф. 20; Ин. 28; Лк. 27; Рим. 81)»;

[Н л. 326] «достойт вовремя удалитися наветующих, попустивый бо впасти во искушение извод сотворити, иже волю Божию молитвою просити (Мф. 9, 8, 10, 35, 37; Лк. 14; Ин. 8; 1Кор. 145, 194; Деян. 17, 22, 29, 38, 33, 18; 1Тим. 28: 7, 29: 5)»;

[Н л. 331] «не подобает себе смирати во искушения прежде времени от Бога прощенного, но молитися не внити во искушение (Мф. 17: Ин. 25, Лк. 109)»;

[Н л. 333] «подобает христианину во искушениях от коегождо наводимых ему поминати, иже в богодухновеннем Писании к подлежащему реченое, сие не искушена себе блюсти и сопротивныя упражняти»;

[Н л. 335об.] «подобает радоватися всякому спострадающему даже до смерти имени ради Божия и заповеди Его (2Кор. 168; Мф. 10; Лк. 24, Деян. 15; 1Кор. 251)»;

[Н л. 337] «не достоин оставляти о благочестии подвижающихся (Ин. 55; 2Тим. 29: 1, 29: 9; Мф. 61, 10: 6; Лк. 25, 107; Рим. 8: 1, 11: 1; 1Кор. 13: 4, 25: 6, 28: 8; 2Кор. 19: 6, 18: 1, 19: 7; Ефес. 22: 7, 22: 4; Кол. 25: 7; 1Тим. 27: 9, 28: 3, 28: 7; 2Тим. 29: 5; Тит. 30: 1–2, 20: 2; Гал. 21: 3; Фил. 23: 9, 24: 7, Евр. 33: 3)»;

[Н л. 351] «не достоин у рукоположенных благоудобном быти, ниже непокровенне на та приходити, не бо безбедно есть неискусное, водящаго же ся о нечесом явлевати, да ниже той причастится греху, ниже прочии отсечени будут, но паче боятися навькнут (1Тим. 28: 7, 28: 6)»;

[Н л. 354об.] «не достоин инаго учити (Ин. 36)»;

[Н л. 355] «подобает вся предвчиненная от Бога в Евангелии и от апостол учити веровавшая и елика сим последующая (Мф. 11: 6)»;

[Н л. 388] «иже не покарются иже от Господа посланным, но досаждают, не даже до сего стают, но возводят на пославшаго их и суд себе горший паче содомлян и гоморян содевают (Мф. 35; Лк. 51)»;

[Н л. 390] «подобает обличение и запрещение сие приимати, яко лечбу чистителну страстем и здравие соделовающу. Отнюду ж яве иже страстию человекоугодия доволне одержимии и не обличающе согрешающих, всячески отщетеваются и в самую истинную жизнь наветуют (Мф. 7: 5; 1Кор. 13: 2; 2Кор. 18: 3)».

– **Государству и властям:**

«От вышняго дарована человеколюбия Божия, священничество же и царство, ово убо божественным служа, се же человеческими владея и пекийся. От единого же

и тоегожде начала обоя происходят, человеческое украшающе житие. Якоже ничто же тако бывает поспешнее царству сего ради, якоже святительская честь, о обоих самех тех присно Богови молятся. Аще бо они непорочни будут во всем и к Богу имут дерзновение и праведней подобно украшати начнут [В л. 281об.] преданыя им грады и сущая под ними, будет согласие некое благо все, еже добро человечестей даруя жизни. Сему быти веруем, аще священных правил блюдение сохранится. Их же праведно похваляемии и покланяемии самовидцы Божию слову предаша апостоли и святии отцы сохраниша и заповедаша».

«Видели царское правая души произношение непорочных святых догмат лобзание и священства предпочитание и веры несуменныя глагол, все, еже рече, добро человечестей даруя жизни, сему быти веруем. И прочая».

«Да на что болши войны кому царев гнев понести по святому Григорию Богослову... [В л. 149об.] колико подвиг, колико тщание показывает от великаго гнева... [В л. 181об.] Царево прещение подобно рыканию лвову. И паки. Ярость царева посол есть смерти. Меч есть язык царев, а не плотян, иже аще предан будет, сокрушится. Аще раздражится ярость его с жилами, человеки губит и кости человеческия поядает и сожигает яко пламень. В долготерпении благоучение царево, язык же мягок сокрушает кости».

Патриарх Никон не оспаривает, но, наоборот, подтверждает божественное происхождение царской власти, как и то, что Бог действует через гражданскую власть, даже если правитель является вероотступником (свидетельство тому — факты жизни Иисуса Христа, Который был законопослушным гражданином Римской империи). В связи с этим ни сам Христос, ни апостолы, ни апологеты II в., ни великие каппадокийцы, как и многие им последующие, не были социальными реформаторами и не призывали ни к социально-политическим реформам, ни к изменению общественных систем. За двадцать веков историческое христианство (православие) не выработало какой-либо политически значимой социальной доктрины, а его нравственное учение было всегда обращено к отдельной человеческой личности, а не к массам, социально- и гражданско-политическим институтам. Христиане никогда не считали дольний мир идеальным, поскольку они убеждены в невозможности создать на земле рай путем социальных преобразований, пока человек остается в падшем своем состоянии. Этим, собственно, и обусловлено спокойное и сознательное послушание властям, отказ от участия в борьбе за гражданские права и свободы. Истинная свобода для христианина в том, чтобы стать духовно свободным, свободным от уз греха, а уже результатом этого и будут социальные преобразования как естественная закономерность.

Размышляя в пределах христо-эксклезиологического сотериологизма православия, Патриарх Никон стал последовательным поборником и претворителем в жизнь богословско-политической идеи «симфонии» властей, каждая из которых выполняет присущую ей функцию — духовная власть есть довлеющая и направляющая власти светской (мирской), но никак не наоборот, когда Церковь является подчиненной, а власть духовная узурпированной.

Наиболее характерным для социально-нравственного учения Святейшего является то, что он рассматривал жизнь человека в Церкви и государстве с позиции единства и неразрывности — «симфонической» гармонизации — как путь к очищению и обожению посредством исполнения заповедей Божиих и активного

добродетели — высоконравственной жизни. Так что нравственное и социальное у Никона становятся взаимоувязанными: нравственность каждого отдельного человека формирует социальный уклад, отражается в социальном лике бытия.

В связи с этим весьма интересен перечень обязанностей, которые должен исполнять Царь — и как человек, и как правитель: «И ты, господине и сыну, боговенчаный православный Царь и Великий Князь Алексей Михайлович всеа России самодержец, имей страх Божий в сердцах и сохрани веру христианскую греческого закона [В л. 380об.] чисту и непоколебиму, и соблюди Царство свое чисто и непорочно, якоже ныне приял еси от Бога, и люби правду и милость и суд правый и к послушным милостивное.

«Ко святей же соборной Церкви и ко всем святым церквам имей веру и страх Божий и воздавай честь, понеже в ней, Царю, второе положен еси от святых купели духовным своим порождением, и ко святым честным монастырем велию веру держи по данной ти от Бога царстей власти. К нашему же смирению и ко всем своим богомолцем о Святем Дусе царское свое духовное повиновение по Христову евангелскому словеси, ко святым Своим учеником и апостолом глаголющу: слушаий вас, [В л. 381] Мене слушает, а отменяяся вас, Мене отменяется, отменяя Мене, отменяется посланного Мя. И сего ради ведяще и се, елика кто честь воздает святителю, и та честь самому Христу восходит, от Него же и мзды примут сторицею. Братию же свою по плоти, о благочестивый и боголюбивый Царю, люби и почитай по царскому своему союзу, по божественному апостолу: любяй бо, рече, брата своего, в Бозе пребывает и Бог в нем. Боляр же своих и велмож жалуй и береги по отчеству их, ко всем же князем и княжатам и детям боярским и ко всему христолюбивому воинству буди приступен и милостив и приветен [В л. 381об.] по царскому своему сану и чину. Всех же православных христиан блюди и жалуй и попечение имей о них от всего сердца. За обидимых же стой царски и мужески, не попускай и не давай обидети не по суду и не по правде. Се бо, о Царю, приял еси от Бога скипетро правити хоругви великаго царства Росийскаго и разсудити и управити люди твоя в правду. Блюди и храни бодренно от дивных волков губящих е, да не растлят стада Христовых словесных овец, от Бога данаго ти и врученаго содержати скипетро, по воли Его стой и по вашему исконному царскому жребию и отчеству того великаго Росийскаго царства. [В л. 382] И паки глаголю ти, боголюбивый Царь, блюди с Богом и храни, елика твоя царская власть и сила содержит, покрываем Вышняго десницею и храним благодатию Святаго Духа от всех врагов твоих видимых и невидимых. Глаголет бо Господь пророком: Аз воздвигох тя, царя, с правдою и приях тя за руку и укрепих тя. Сего ради слышите, царие и князи, и разумеите, яко от Бога дана бысть держава вам и сила от Вышняго. И сего ради подобает приемше от Вышняго повеления правление человеческого рода православным царем, не токмо о своих пещися и свое житие точию правити, но и все обладаемое от тревобления спасати и соблю [В л. 382об.] дати стадо его от волков невреждо, и бояться серпа небеснаго, и не давати воли злоторжящим человеком, иже душу с телом погубляющих, якоже бо солнцу на земле не сущу, темно суть все и не разумно. Сице и наказанием души не сущи, размешено все, едина бо точию добродетель от стяжания безсмертна суть. И паки ти глаголю, о боговенчаный Царю, цело имей мудрование православным догматом, почитай излише Матере твою Церковь, яже о Святем Дусе ты воздои, да и сам будеши от нея, и священника стыдися, яко отца духовнаго, ходатая к Богу, честь бо священническая на Бога восходит, [В л. 383] тако, иже на них безчестие, множае паче Бога прогневает. Языка же лъстива и слуха суетна не приемли, Царю, ниже оболгателя слушай, ни злым человеком веры емли. Смотряй в себе, о боговенчаный Царю, яко всем человеком мудрость честнейши есть и всем тщательнейшим, вси бо ту яко блугу похваляют. И любомудру ти быти подобает, или мудрым последовати, на них же воистину, яко на престоле, Бог почивает. Не тако красная мира вся, якоже добродетель красит царя, но зри доброту духовную и раздавай саны туне, а не дарех продавай власти, еже бо ценою купивый власть, [В л. 383об.] множае паче обладаемая купует, яко мздовозданию надеясь, ко мздопрятию без боязни зрит. Аще бо и неприступен еси Царю нижняго ради царства, но удобь приступен буди горня ради власти, но имаш и сам Царя, иже на Небесех. Аще убо Он всеми печется яко Бог, сице потребно есть тебе, Царю, ничто же презирати. Тишия, о боговенчаный Царю, не точию

сия царства исправить нравы благими, но и Небесная наследовати добродетельными благодеянии. И аще хоцещи милостива имети себе Небеснаго Царя и Бога, милостив буди и ты, Царю, ко всем, да и зде добре и благо поживеши [В л. 384] и царствуеши во веки веком добрым царским слухом зде, а тамо славою со ангелы Божиими прежде воскресения и страшнаго суда силою Творца и премудростию Искупителя и Духа Святаго благодатию. Возмогай, о благочестивый Царю, о Христе и паки возмогай, да и наследник будеши Небеснаго Царствия со всеми святыми православными цари, да возможеши со дерзновением рещи во второе пришествие Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа: се аз, Господи, и людие Твои, их же ми еси дал великаго Твоего царства Российскаго. И тогда, о благочестивый и боговенчанный Царю, и сам услыши сладкий он глас Небеснаго Царя и Бога: благий рабе, добрый и верный, [В л. 384об.] Российстий Царю и Великий Князь Алексей Михайлович всеа России, мале Ми бысть верен, над многими тя поставлю. Вниди в радость Господа своего и тогда, Царю, внидеши во Царство Небесное со всеми святыми и примиеши неуываемый славы венец, по божественному апостолу: их же око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыде, яже уготова Бог любящим Его. И тогда, боговенчанный Царю, против своих царских подвигов и трудов примиеши от Бога мзду сторицею и начнеши царствовати со Христом в Небесном Царствии, со ангелы и всеми святыми славити Бога, в Троицы певаемого, и веселитися с ними в [В л. 385] безконечныя веки. Буди же с тобою, боговенчанным и православным Царем, и нам получитьи Царство Небесное, благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, с ним же Отцу купно и Святому Духу честь и поклонение ныне и присно и в веки веком. Аминь».

Проблемы же, возникающие в обществе, часто коренятся в нравственности его членов: несовершенство любого гражданского общежития, общественного института и государства в целом обусловлено общим духовно-нравственным и социокультурным состоянием человека и его противлением жизни по законам любви, сострадания, справедливости, доверия, гармонии.

Обращаясь к своей братии, всем последующим, Святейший завещает беречься: «Яко да и сущии с вами по моем отшествии начнут хранитися... Якоже глаголет святыи Ефрем, егда видим мирския человеки живших с женами и детьми и с ними пекущихся Царствию Небесному сподобивших; мы ж [л. 486об.] оставивше вся, сиречь, отца и мать, жену и чада, и други любовныя, и весь мир, и яже в нем красная и славная, в скорбех и бедах пребывающа и с телесными страстьми, яко со львом и со змием борющесе день и ночь, и малаго ради нашего небрежения, и слабости, и преслушания, со блудники и с мытари, и с грешники, осуждени будем. Се же все страждем от многаго неразумия нашего, ибо оставихом великая и преславная, худейшими, и ничесоже мнительнейшими прельщаемся и сих ради отпадаем любви всяческих Царя Христа и Бога. И того ради, в страшный час смертный люте истязани будем, яко нерадиви и лениви... И во всякой отраде, и покои, и безпечалии живуще; готова суть вся имуща: пищу же и питие, и одежду, и обушу, и всякия вещи, ихже требуем; и о единой души своей не хоцем попечиса. Ине токмо памяти не имеем, како и что ради мира сего отрекохомся и Христу обещахомся терпети благодарно и доброрадостно всякую прилучающуюся, и приходящу нам скорбь и тесноту велию иноческаго нашего жития, и смирения, и послушания, и Христоподобную нищету во всем имети. Но ниже о малем своем правиле попечение имамы, иже в церкви святей, и в келии нашей; и якоже подобает ниже о трапезном и о монастырском благочинии; и ниже о пищи и о питии; и ниже о одеждах, и обуцах; ниже о вещех, яже имамы в келии своей без благословения, но просто живуще, якоже мирстии... Имуща печали о спасении нашем, но велико се непещуем, точию еже... мира словом единым, делом же ни мало и не боящася [л. 487] ниже будущия муки, ниже страшнаго часа смертнаго,

ниже сего яко помале умрети имамы. Яко ж, отцы наши и братия, и предстати имамы нелицемерному судищу Христову и слово воздати хотим о нашем монашеском житии, о делах же и о словесех, и о помышлениях наших, воистину имамы страшен и немилостив суд прияти, иже хочет быти нерадивым и ленивым. Аще бо праведник едва спасется, нечестивый же и грешный где явится. Сего ради отнюдь попечемся о Евангелских святых заповедех и о отеческих преданиях, и писаниях, и о еже zde, во завещании сем написанных преданий по свидетельству Божественных писаний, яже суть сия... прежде всего понудимся, братие, сами собою и положим себе сей святой и правый закон и заповедь добротворительную: воеже бы всегда поспешатися нам и прежде всех прилежно потщатися в соборе обретатися в божественном и песнопетном деле, и со многоусердным тщанием притецати на душевную пищу. Точию да положим начало, и точию да начнем творити. И тако не оставит нас Господь Бог и дарствует нам милость Свою и послет всесильную помощь с высоты святая Своя пренебесная: любит бо ны зело и хочет всем спастися и ищет спасения нам. И се всякий ведый буди, яко кто трезвяйся (есть), той прибыток пользы своя всеспасительная обрящет, а лентяй, таковой люте отщитится. [л. 489] Якоже брашно сладко на трапезе и злато поверженое на распутии, и аще кто прежде приидет, той прежде и насытится, или преизобилно обогатеет в божественной церкви, завершая свое послание словами: [л. 493об.] Еже убо к вам дух zde слова моего и спасение: препрошу и молю всех о Христе Иисусе. Ему же слава во веки. Аминь»¹³.

* * *

Анализ взглядов Патриарха Никона дает основания утверждать, что он был ярким выразителем ортодоксального мировоззрения с ярко выраженным философско-теологическим структурным ядром, которое органично сочеталось с рационализированной системой социально-политических и канонических представлений.

Понимая Церковь как основу и высший принцип жизни общества, Патриарх Никон в ее христоцентризме и законоустановлениях видел верховные нормы, обязательные и для каждого человека, и для государства, а потому и предостерегал каждого от самоосвобождения от церковных начал — христологического экклесиоцентризма (в Уложении российское общество вступало на этот путь и переставало принимать во внимание церковные каноны, эмансипируясь от церковного влияния в законодательстве)¹⁴, так как, освобождаясь от этого смыслозадающего, вдохновенно-спасительного бремени, государство — и человек, и общество — неизбежно возвратится к своим естественным началам — безликому атомизму кратоцентричного бытия, теперь же в путях своей истории растерзывающему наследие воплотившегося Логоса.

© Шмидт В.В., 2011

¹³ Духовное завещание Патриарха Никона // *Никон, Патриарх*. Труды. С. 465–469.

¹⁴ См.: Шмидт В.В. Борьба за Кормчую: государство, общество, Церковь в эпоху Патриарха Никона // Имперское возрождение. 2008. № 4; Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 1. С. 34–50.

«НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ» В.И. НЕСМЕЛОВА: ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК АНТРОПОЛОГИЯ

На протяжении двух последних десятилетий в отечественной философской историографии наблюдается устойчивый интерес к творчеству Виктора Ивановича Несмелова (1863–1937). Выпускник, а позднее профессор Казанской духовной академии, Несмелов наиболее известен как автор двухтомного труда «Наука о человеке» (Казань, 1898, 1902), который позволяет считать его не только первым крупным представителем философской антропологии в России, но и вообще одним из первых мыслителей своей эпохи, решивших «противопоставить материалистической антропологии ее религиозное переосмысление»¹.

Несмотря на то что имя Несмелова уже заняло достойное место в ряду имен известных русских философов начала XX в., назвать его наследие хорошо изученным и востребованным в современных философских построениях и образовании все-таки нельзя. Тому есть несколько причин как объективного, так и субъективного свойства.

Во-первых, философия, развивавшаяся до Октябрьской революции в стенах духовных академий, вообще остается в тени русского религиозно-философского ренессанса, что, конечно, несправедливо, учитывая как ее влияние на самих родоначальников этого ренессанса, так и ее самобытный и плодотворный путь развития уже вне связи с ними. Слова профессора Московской духовной академии С.С. Глаголева о «школе верующего разума» были не риторическим оборотом, а указанием на определенную эволюцию метатеоретической мысли, основы которой были заложены еще в Славяно-греко-латинской академии².

Во-вторых, слог и образ мышления духовноакадемистов довольно непривычны для современных читателей философской литературы. Сочинения академистов, с одной стороны, лишены той образности и афористичности языка, который отличал труды столичных корифеев мысли того же времени; с другой стороны, некоторую часть философствующей публики, которая привыкла использовать русский язык

¹ Никонов К.И. Религиозен ли человек по природе? М., 1990. С. 8.

² См.: *Иннокентий (Просвирнин), архим.* О творческом пути священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 4. С. 65.

только как матрицу для склейки иностранных терминов и понятий, может отпугнуть манера академических философов большей частью выражаться по-русски.

В-третьих, для исчерпывающей оценки трудов Несмелова требуется основательное знание как истории философии, так и православного богословия. При сопоставлении его стиля и подхода с содержимым некоторых учебников догматики того времени, пожалуй, можно прийти к выводу, что Несмелов был представителем «религиозного реформаторства»³ и концепция идеи Бога развивается им «в противовес догматике»⁴. Эта точка зрения, охотно воспринятая советской философской историографией, восходит к Бердяеву, который почему-то провозгласил Несмелова «беспощадным критиком официальной религиозности, изобличителем лжи церковной казенщины»⁵. В действительности же сопоставление трудов казанского философа с произведениями отцов Церкви периода Вселенских соборов, который он хорошо знал, а также выдающихся российских патрологов (таких как Н.И. Сагарда, И.В. Попов, А.П. Лебедев и др.), не дает нам никакого права считать Несмелова новатором в догматике ни на фоне патристической литературы, ни на фоне богословской науки его времени.

Причина, по которой Несмелова в большинстве исследований объявляли модернистом без веских к тому оснований, лежит в предзаданном постулате советской историографии о кризисе православной богословской мысли начала XX в. Но, хотя кризис действительно был и состоял он главным образом в трудностях осмысления усложняющейся социальной реальности накануне и в первые годы после Октябрьской революции, что и дало о себе знать на страницах церковных изданий целым фейерверком интереснейших с исторической точки зрения статей (в числе авторов которых, однако, мы не встречаем Несмелова), этот кризис почти не затрагивал догматической стороны православного вероучения. Такие мыслители, как М.М. Тареев, с которым часто и, на наш взгляд, натянуто сопоставляют Несмелова, были в меньшинстве не только вообще, но и среди лучших представителей российской духовно-академической мысли.

В отношении Несмелова до сих пор еще не выработан единый взгляд на основной характер его научной деятельности. Так, рецензент «Науки о человеке», в то время ректор Казанской духовной академии епископ Антоний (Храповицкий) назвал этот труд «новым опытом учения о богопознании». Бердяев видел в ней «опыт философского оправдания христианства» и «единственный в своем роде опыт философского построения религиозной антропологии»⁶. Согласно протоиерею Василию Зеньковскому, труды Несмелова представляют собой, наоборот, «антропологическое обоснование философии с акцентом на моральном аспекте»⁷. Современный иссле-

³ Краснопольская Л.Н. Критика попыток модернизации православного учения о человеке: дисс. ... канд. филос. наук. М., 1971. С. 5.

⁴ Гальковская И.В. Православная академическая антропология: В.И. Несмелов и М.М. Тареев: дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1995. С. 64.

⁵ Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства // Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань, 1994. С. 50.

⁶ Там же. С. 32.

⁷ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 535.

дователь архиепископ Константин (Горянов) видит в них признаки «конвергенции богословия и философии в области антропологии»⁸. Архиепископ Константин является автором наиболее обстоятельных работ по философии Несмелова*.

Несомненно, мыслитель, в трудах которого духовно-академическая антропология получила «наиболее полное и систематическое изложение»⁹, заслуживает соответствующего изучения, которое, однако, только начато в нескольких сочинениях русских и зарубежных авторов**. Несмелов еще не представлен адекватно, в соответствии с действительным статусом его идей и методов читающей публике в России. Определенный вклад в восполнение этого недостатка должен внести настоящий очерк.

Прежде всего следует отметить, что словосочетание «религиозный философ» применимо к Несмелову лишь в том смысле, который имеет выражение «религиозный человек», т.е. в той же степени, в какой оно применимо к Декарту, Лейбницу, Канту или Гегелю, во многих произведениях засвидетельствовавшим свой теизм. В отечественной религиозноведческой традиции Несмелов адекватнее всего может быть назван *философом религии*, каковой статус имеют в ней и вышеозначенные мыслители. Далее, нет достаточных оснований считать Несмелова создателем богословской антропологии, потому что казанский ученый не внес ничего нового ни в православное богословие человека, ни в его существующие интерпретации; да едва ли он и имел такие намерения. Все антропологические теологумы Несмелова не выходят за рамки учения святого Григория Нисского (IV в.), большим знатоком и ценителем которого он был.

Итак, Несмелов прежде всего философ религии, полагающий свою задачу в «научном раскрытии действительной психологии религиозного сознания»¹⁰, а цель — в правильном определении религии¹¹. Обычно, пишет Несмелов, определения религии создаются на основе отдельных фактов религиозной жизни или

⁸ Константин (Горянов), еп. Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // Православное учение о человеке. М., 2004. С. 308.

* Прежде всего речь идет о его научной работе «Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В.С. Соловьёв и В.И. Несмелов» (дисс. канд. богословия, Загорск, 1990).

⁹ Никонов К.И. Критика современной религиозной антропологии. М., 1979. С. 43.

** За рубежом над осмыслением наследия Несмелова работали поляки Срока (1974) и Януш (1990). Из вышедших на русском языке, кроме процитированных выше диссертаций Л.Н. Краснопольской и И.В. Гальковской, мы должны назвать еще диссертации А.В. Доби́на (СПб., 1996), Д.М. Дремлюгина (М., 2000), монографию В.А. Кино́сяна (Казань, 2005). Следует отметить особый упор на гносеологию Несмелова, сделанный в работах Доби́на и Дремлюгина, причем последний дает более адекватное, выверенное по текстам самого Несмелова ее изложение. В разное время выходили общие статьи о Несмелове в сборниках и энциклопедиях, где, как правило, продолжается повторение ложных штампов о том, что Несмелов как новатор богословствует «снизу, от человека». В действительности же казанский философ лишь применял хорошо известный в русском духовном образовании философский подход. О нем писал еще в XVII в. св. Димитрий Ростовский: «Не бо от горних на нижняя восходити должны есмы, но от долних на вышня... От разума и познания раждается вера» (Алфавит духовный святителя Димитрия Ростовского. М., 1997. Л. 11об.–12).

¹⁰ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1994. С. 282. (В дальнейшем «Наука о человеке» будет цитироваться по этому репринтному изданию, воспроизводящему третье, переработанное и дополненное, прижизненное издание.)

¹¹ Там же.

отдельных религиозных учений, причем невозможно избежать произвола при выборе из их бесконечного разнообразия¹². Чтобы уйти от путаницы, порождаемой этим произволом, необходимо начать изучение религии с человека, найти в нем нечто характерное для возникновения религии. По этому пути шел Фейербах, но он, считает Несмелов, отступил от строго логического решения проблемы в область догадок¹³.

Свою задачу Несмелов решает вполне последовательно, и напрасно его обвиняют в излишней психологизации (тогда как он сознательно ставил психологию во главу философских наук), в недоведении до конца феноменологической редукции (как будто русский философ был чем-нибудь обязан Гуссерлю), в уклонениях от чистого экзистенциализма и других грехах, как правило, заключающихся в неортодоксальном применении методов известных зарубежных мыслителей, многие из которых работали уже после Несмелова. Строго придерживаясь поставленной перед собой задачи, Несмелов прежде всего выясняет основное противоречие человеческой жизни, в котором, как он думает, и коренится религиозность. Из этого противоречия он выводит идею Бога и, таким образом, придает ей известный онтологический статус, хотя и не собирается вовсе доказывать самое бытие Бога. Далее Несмелов объясняет, почему существование этой простой идеи оказывается недостаточным для разрешения проблемы смысла человеческой жизни, вследствие чего человек не только испытывает потребность иметь какую-нибудь религию, но и обращается к откровению. Наконец, Несмелов дает свою философскую (но не богословскую) интерпретацию православной антропологии, как наиболее соответствующей, по его философскому же убеждению, истинным потребностям человека.

Разбирая эти вопросы, автор «Науки о человеке» попутно исследует ряд проблем, структурно к ним относящихся; главные из них — становление сознания личности, соотношение разума и веры*, соотношение свободы и необходимости, проблема психосоматического дуализма. Тем самым Несмелов действительно создает целостную философскую антропологию, понимаемую им как философия вообще, или «специальная наука о человеке»¹⁴.

Основное противоречие человеческой жизни

Оглядываясь на историю философии, Несмелов находит во всех ее конкретно-исторических формах две принципиальные позиции, одна из которых состоит в том, что философия есть «процесс мысли», а другая — в том, что она есть «процесс жизни». Соответственно, высшей целью для первой является достижение знания, тогда как для второй идеал — достижение мудрости. Предмет философии как «процесса мысли» есть мир, и лишь в нем человек, «одно из явлений мира». Предмет философии как «процесса жизни» — человек, а точнее, истина человека, мир же воспринимается как

¹² См. там же.

¹³ См. там же. С. 258.

* Данная тема была более подробно и обстоятельно рассмотрена Несмеловым в статье «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (Православный собеседник. [Казань,] 1913. № 1–5).

¹⁴ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 13.

средство к развитию человеческой жизни и деятельности»¹⁵. Несмелов не отрицает заслуги представителей первого движения, основоположником которого на Западе был Аристотель, так как они «создавали знание», но сам он примыкает ко второму движению, начатому Сократом¹⁶.

Как и другие представители философской антропологии после него, Несмелов начинает свой анализ проблемы человека с определения его уникальности. Другими словами, он хочет установить, в силу чего именно человек является человеком, а не «вещью», каков его существенный родовой признак. При этом, в отличие от позднейших европейских классиков антропологии — Шелера, Плеснера и Гелена, — Несмелов не ставит в качестве центрального и системообразующего вопрос о том, чем выделяется человек из животного мира, хотя и не оставляет его без рассмотрения¹⁷. Главным для казанского ученого является вопрос о положении человека в мире, где «всё определяется всем и ничто не определяется само из себя»¹⁸.

Эта цитата как нельзя лучше позволяет понять онтологическую концепцию Несмелова, видящего мир как систему отношений, в которой каждая действующая причина в свою очередь претерпевает воздействие. При этом Несмелов отнюдь не отрицает материальную основу этой реальности: в реальном существовании материальных вещей, убежден философ, удостоверяется само человеческое сознание, которое формируется в процессе *деятельности* человека (ниже мы обстоятельнее коснемся этого). Детерминизм Несмелова не является жестким; во всяком случае, он нигде не акцентирует внимание на линейной и монокаузальной причинности лапласовского типа. Однако в мире, где «ничто не определяется само из себя», хотя и может иметь место случайность, нет места свободе.

Свою теорию человека Несмелов задумывал как инвариантную, не зависящую от уровня цивилизационного развития, что дало повод усматривать в ней пресловутый робинзонизм: якобы «антропологические конструкции Несмелова не предполагают, что человек включен в реальную систему общественных отношений»¹⁹. Этот упрек по существу неверен, так как Несмелов сознательно выбрал для своего исследования именно те стороны жизни человека, которые наиболее независимы от этой «реальной системы»; если же иные философские теории заведомо предполагают, что таких сторон жизни человека нет и не может быть, то при оценке Несмелова должны быть учтены и его аргументы против этих теорий. Итак, в анализе человека русский философ исходит из понятия свободы. Мысль, конечно, отнюдь не новая, но такой внушительный психологический аппарат для ее выяснения и оправдания редко приводился как до, так и после Несмелова. Любопытно, что в своем исследовании свободы казанский профессор, ученик незаурядного, но рано угасшего теоретика психологии В.А. Снегирёва (1842–1889), исходит из тех же посылок, на которых

¹⁵ Там же. С. 11–12.

¹⁶ См. там же. С. 3.

¹⁷ См.: Несмелов В.И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения // Смысл жизни: антология. Вып. II. М., 1994. С. 67.

¹⁸ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 147.

¹⁹ Новиков М.П. Тупики православного модернизма: Критический анализ богословия XX в. М., 1979. С. 73.

выдающиеся советские психологи — прежде всего, конечно, А.Н. Леонтьев — будут основывать иную, социоцентристскую теорию сознания. Речь идет о целесообразной деятельности человека в мире, обосновывающей как реальность самого мира, так и способность человека к самопроизвольному изменению мотивации в рамках известного разнообразия возможных мотивов. Следуя Канту, Несмелов утверждает конструктивную роль мышления, и его теория нравственности как единственно правильного применения свободы (сравнить с индийской концепцией дхармы как *незаинтересованного действия*) напоминает кантианскую. Однако в целом гносеология Канта не удовлетворяет Несмелова, и он возвращается от нее к метафизике, утверждая положительную познаваемость бытия души.

Надо отдать должное научной скромности Несмелова и его логической точности. Как свое обоснование разумного происхождения идеи Бога он не считал доказательством бытия Бога, вопреки поспешному заключению епископа Антония (Храповицкого), так и аргументы в пользу существования души он не возводил в ранг аподиктического доказательства, резонно указывая только на то, что все материалистические доводы против существования души не имеют большей силы, чем факт, обосновывающий его. Этим фактом является свобода, предполагающая (вспомним приведенную выше концепцию детерминизма) «элемент другого бытия, которое не входит в состав мирových вещей»²⁰.

Разумеется, человек может отрицать реальность своей свободы, считать ее иллюзорной, но это будет не более чем умозрительный постулат, равноценный формулам «жизнь есть сон» или «мир есть иллюзия». Дело в том, что «свобода — это не просто лишь отрицательная идея ума, а живой факт человеческого сознания и реальный закон человеческой деятельности»²¹. Вводя это утверждение, Несмелов исходит из тех же оснований, которые позволяют впоследствии Плеснеру говорить об «эксцентрической позициональности», Гелену — о деятельности как отличительном свойстве человека, советским психологам — о принципиальной возможности самопроизвольного изменения мотивации*. «Личность, — пишет Несмелов, — не пассивный субъект известных переживаний, а творческая причина разумных деятельностей»²². Человек *действует* как человек именно тогда, когда он мыслит, и, постоянно избирая порядок расположения своих мыслей, он сознает себя свободным.

От сознания свободы Несмелов переходит к вопросу о цели человеческой жизни. По естественному порядку вещей эта цель полагается человеком в пределах самой

²⁰ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 177.

²¹ Там же.

* Профессор В.А. Иванников, читающий лекции по общей психологии на философском факультете МГУ и представляющий, несомненно, традиции отечественной психологической школы, пишет: «Волевым действием будем называть действие, сознательно принятое к осуществлению по собственному решению человека, т.е. действие осознанное и намеренное, осуществляемое человеком по собственному решению на основе внешней или внутренней необходимости, осуществляемое через дополнительно созданное побуждение к нему». Особо оговаривается, что «формирование побуждения к волевому действию достигается через изменение или создание дополнительного смысла действия, когда действие выполняется уже не только ради мотива, по которому действие принято к осуществлению, но и ради личностных ценностей человека или других мотивов» (Иванников В.А. Психологические механизмы волевой регуляции. М., 1998. С. 81, 86).

²² Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 168.

жизни, представляет собой *счастливую* жизнь. Человек желает жить просто потому, что жизнь прекрасна, однако большая часть времени уходит на мучительную борьбу за существование, и поэтому человек живет будущим — «мечтой о счастье и надеждой на него»²³. Есть ли жизнь после смерти, человеку неизвестно; поэтому личность, как правило, «страхом смерти... повинна работать на организм в интересах сохранения себя самой»²⁴. Однако чем полнее человек отдается борьбе за свое благобытие, тем сильнее впадает он в зависимость от внешнего мира с его неумолимой причинностью, ибо «физический организм всецело принадлежит внешнему миру и по своему содержанию есть собственный продукт этого мира»²⁵.

Здесь Несмелов приходит к выводам Канта, говоря о соотношении нравственного и физического как о «борьбе идеала и действительности»²⁶, но здесь же он и расходится с немецким учителем, не считая *долг* достаточным средством к обретению внутренней свободы. Сказывается, наверное, православное мировосприятие Несмелова: для православного христианина свобода состоит в ощущении праздника, а не в будничном удовлетворении от исполнения своего долга. В человеке Несмелов видит желание саму материальную жизнь «поднять и приспособить к содержанию идеальной жизни»²⁷, что, конечно, невозможно. И потому он утверждает: «Человек никогда не может сделать себя тем, чем он должен быть, потому что ради этого ему пришлось бы перестать быть тем, что он есть, т.е., значит — перестать быть»²⁸. На деле Несмелов в данном разделе своей теории приходит к выводу, который сделают в 40-е годы XX в. экзистенциалисты и который до него был проговорен в одном из романов Достоевского: решительным утверждением абсолютной свободы может быть одно самоубийство. Однако этот вывод остается недоговоренным.

Сводя вместе разум и свободу, Несмелов определяет человека *на основании самосознания* как «свободно-разумную личность», *на основании бытия* — как «простую вещь мира»²⁹. Чтобы лучше понять, почему сочетание двух этих составляющих делает невозможным счастье, кроме легкомысленного и эфемерного, следует вспомнить античную концепцию счастья как полного соответствия существа своей природе. За пределы данной концепции автор «Науки о человеке» по существу не выходит, он только утверждает сложносоставность и роковую противоречивость самой этой природы: «Для человека не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной. Если бы можно было отвергнуть это единственное отношение, то вместе с ним совершенно резонно можно было бы отвергнуть в мире и всякое чудо, и всякую тайну»³⁰.

²³ Несмелов В.И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения. С. 69.

²⁴ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 220.

²⁵ Там же.

²⁶ Несмелов В.И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения. С. 79.

²⁷ Там же.

²⁸ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 244.

²⁹ Там же. С. 310.

³⁰ Там же. С. 241.

Происхождение идеи Бога

Несмелов строго логически различает понятие и содержание, которое наполняет это понятие, как форму. Например, в сознании человека ему дано понятие собственной личности, всегда себе тождественной, или то, что Кант называл трансцендентальным единством апперцепции, но содержание самого сознания всегда различно. Идея Бога, о которой говорит Несмелов, есть понятие, форма, инвариант; сам он ее называет «мыслью о Боге». Ошибку критиков религии, пытающихся вывести эту мысль из различных обстоятельств материального (социального, исторического, экономического) бытия человека, философ видит в том, что на деле, по его мнению, эти критики говорят лишь о различных *содержаниях* идеи Бога, то есть о том или ином боге, но не о Боге вообще. Ошибку же апологетов религии он видит в аберрации противоположного рода, иронически замечая, что они пытаются вывести «всё содержание философской мысли о Нем... из каких-то особых данных какого-то неведомого сверхчувственного опыта»³¹.

Идея Бога сама по себе проста и выражает «сознание человеком реального бытия живой Личности, обладающей могуществом свободной причины и достоинством подлинной цели»³². На вопрос о происхождении этой идеи Несмелов отвечает недвусмысленно, что ее источник — собственное самосознание человека. Она, таким образом, не является врожденной в том смысле, о котором писал Ансельм и другие схоласты. Однако она не является и приобретенной извне, потому что развивается из данных самосознания: она *дана* человеку в содержании его личности и *осознается* им по мере того, как он сознает самого себя. Поэтому «все представления и понятия человека о Боге несомненно создаются самим человеком»³³.

Предшественниками Несмелова в деле антропологического анализа происхождения идеи Бога были философы Декарт (1596–1650) и Фейербах (1804–1872). Обычно говорят о влиянии Фейербаха на Несмелова, что не вполне корректно, так как он, опровергая Фейербаха, во многом возвращается к выводам Декарта. Здесь, однако, целесообразно заранее заметить, что это Декартово доказательство, которое Несмелов доказательством вовсе не считает, является для русского философа лишь узлом «загадки о человеке» и отправной точкой его дальнейших изысканий.

В 5-м «Размышлении о первой философии» Декарт поставил идею Бога в такое же отношение ко всему множеству отдельных человеческих личностей, в каком находится понятие о треугольнике ко всему множеству эмпирических, существующих в природе треугольников*. Декарта нисколько не смущал тот факт, что понятие о треугольнике является чисто умозрительным, абстрактным, т.е. отвлеченным; как рационалист, он ставил умозрительное на первое место в бытии. Согласно Декарту, идея Бога есть совокупность отвлеченных качеств человека (не как телесного

³¹ Там же. С. 252.

³² Там же. С. 253.

³³ Там же. С. 248.

* Сравни также 4-ю часть «Рассуждения о методе». Хотя Декарт говорит лишь о геометрических фигурах, из предшествующего хода его мысли понятно, что идея «совершеннейшего существа», как он называет Бога, есть превосходная степень идеи человеческого существа как *res cogitans*.

существа, но как «мыслящей вещи»), противопоставленных его реальным качествам в своей безусловности. На этом выводе остановился учитель Несмелова, профессор психологии Казанской духовной академии В.А. Снегирёв: «Полагая себя в самосознании как определенное, ограниченное и единое существо мыслящее, действующее произвольно, или — как личность конечную и сверхчувственную-духовную, — человек тем самым, по основному закону своей мысли, вызывает в себе идею Личности безграничной и бесконечной, а потому всеильной, или всемогущей, и противопоставляет себе содержание этой идеи, как реально и вне его сущее»³⁴.

Однако Несмелов, отдавая должное Декартову изводу онтологического доказательства, сдержанно принимает его лишь как объяснение *возможности* богосознания, которая «определяется фактом внутреннего противоречия между условным бытием человека и безусловным характером его личности»³⁵. Для Декарта, пожалуй, самого противоречия, самой «загадки о человеке» не существовало; его пример с треугольником — пример заключения от конкретного к абстрактному с признанием реальности бытия последнего. Однако для Несмелова, как отмечалось выше, решающей была именно эта «загадка». Сказывается здесь прежде всего то, что простой картезианский дуализм, неизбежно впадающий в совершенно произвольное допущение психофизического параллелизма, в конце XIX в. уже не мог быть признан удовлетворительным. Психология открыла множество таких тесных и непосредственных связей духовного и телесного*, что требовалось качественно иное видение их отношений. «Тело, — пишет Несмелов, — не носитель духа... оно только именно данное условие его деятельности»³⁶. Однако подробнее об этом мы скажем ниже, в особом разделе.

Перейдем теперь к Фейербаху, который решает проблему происхождения идеи Бога с позиций младогегельянства. Теорию религии Фейербаха от теории религии Декарта, если не принимать в расчет их мировоззренческие позиции (теизм и атеизм), отличает одна существенная деталь — понятие «род», используемое Фейербахом как тождественное понятию «сущность человека». Им немецкий философ как бы предъявляет французскому предшественнику искомый треугольник и находит его не на небе, а в самом человеке, понимаемом как имеющий бесконечную перспективу развития род человеческий. Именно в роде или, что то же самое, в человечестве личность потенциально совершенна, так как все индивиды всех времен (включая неопределенное будущее время), дополняя друг друга, составляют, по мысли Фейербаха, безупречный человеческий образ. Отсюда его определение идеи Бога: «Непосредственное, произвольное, бессознательное созерцание человеческой сущности как другого существа»³⁷. Идею Бога Фейербах интерпретирует как *отождествление рода с индивидом*, которое человек считает «своим высшим существом»; другими словами, это

³⁴ Психология. Систематический курс чтений по психологии экстраординарного профессора Казанской духовной академии Вениамина Снегирёва. Харьков, 1893. С. 600.

³⁵ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 264.

* Архиепископ Константин (Горянов) отмечает одновременное влияние на Несмелова таких разных философов и психологов-естествоиспытателей, как Р.Г. Лютце и Г.Т. Фехнер. Возможно, это влияние сказалось уже на взглядах Снегирёва.

³⁶ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 164.

³⁷ Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Соч. Т. 2. М., 1995. С. 197.

«абсолютная субъективность, отрешенная от мира»³⁸. Говоря от лица верующего: «Бог заменяет мне род»³⁹, Фейербах прочитывает в обратном порядке мысль апостола Павла, согласно которой человечество есть «род Божий» (Деян. 17: 29).

Впрочем, полемики с Декартом по этому вопросу в «Сущности христианства» нет*. Между тем сам Декарт не упустил из вида возможность интерпретации своей идеи Бога как совокупности *потенциально* бесконечных качеств индивида и даже специально оговорил в 3-м «Размышлении о первой философии», что ее следует рассматривать именно как понятие об *актуальной* бесконечности. Однако для Фейербаха, как ученика школы Гегеля, актуальная бесконечность равносильна чему-то несуществующему. Истина всегда находится в становлении, эволюционирует — ярче всего выразил эту мысль сам Гегель, закончив свою «Феноменологию духа» парафразом Шиллера: «Из чаши этого царства духов пенится для него его бесконечность». Фейербах прилагает этот шаблон к своему труду «Сущность христианства», отрекаясь от идеализма учителя, но не от его видения истории. Человеку неоткуда, согласно Фейербаху, взять идеи актуальной бесконечности, поскольку нельзя иметь идеи о том, чего нет (вспомним еще раз досточтимого Ансельма); человек усматривает *возможность* своего бесконечного развития в идее рода и делает ее *действительностью* в идее Бога, не удовлетворяясь положением путника, которому отмерен короткий отрезок пути на бесконечной прямой**. Бог — изобретение умов мечтательных, нетерпеливых и своевольных, одним словом, детских.

Несмелов принимает во внимание эту гипотезу Фейербаха именно как предположение и ставит к ней лишь один вопрос: «Почему и как именно возможно для человека созерцание своей бесконечной сущности, как не-своей?»⁴⁰ Несущая конструкция «Сущности христианства», на которой держится вся логика Фейербаха, желающего объяснить необходимость, неизбежность возникновения религии, — это триада условий, при которых человек должен принять свои родовые признаки за иное существо: «непосредственно, произвольно и бессознательно»⁴¹. На ней Несмелов и строит свою критику. Он утверждает, что «непосредственное созерцание человеком себя самого как не-себя в действительности составляет психологическую невозможность». И так как сам Фейербах чувствовал, что *сознавать* себя самого как посторонний объект можно лишь опосредованно, ему пришлось утверждать *бессознательный* характер этого созерцания. Однако «бессознательное самосознание», замечает Несмелов, есть «логическая нелепость»⁴².

Действительно, ключевые расхождения двух мыслителей коренятся в области психологии. Так, Фейербах отрицает свободу как психологическую реальность: «Нельзя сказать, чтобы разум... воля и любовь были силами, принадлежащими чело-

³⁸ Там же. С. 153.

³⁹ Там же.

* Фейербах называет имя Декарта лишь в предисловии ко второму изданию своей книги, ограничиваясь указанием на его «догматизм».

** «Созерцать ограниченность тягостно, — пишет Фейербах, — и индивид освобождается от нее в созерцании совершенного существа» (Фейербах Л. Сущность христианства. С. 147).

⁴⁰ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 264.

⁴¹ Фейербах Л. Сущность христианства. С. 197.

⁴² Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 264.

веку, так как он без них — ничто... Это божественные, абсолютные силы, которым человек не может противостоять»⁴³. Научное вдохновение он определяет не как победу человеческого разума, а как «победу разума над человеком», и сходным образом говорит о силе воли, «которая овладевает тобой помимо твоего желания»⁴⁴. Свобода, суверенитет личности существуют лишь в мире феноменальном, и фейербахианский человек всегда полагает их в «другом», но не в себе. Поэтому Фейербах пишет: «Бог заменяет мне род, заменяет другого»⁴⁵. Он приписывает всем христианским подвижникам сознание некоторых экзальтированных мистиков: «Религиозная душа... непосредственно уверена в том, что ее произвольные движения и определения суть впечатления извне, суть проявления другого существа»⁴⁶. С точки зрения самого Фейербаха, эти «произвольные движения» исходят не от личности, а от природы. Таким образом, как и у Декарта, у Фейербаха нет представления о глубинном противоречии человеческого существа: если Декарту человек виделся разумом, управляющим машиной тела, то автор «Сущности христианства» фактически считает машиной всего человека, и лишь последовательное сенсуалистское эпохэ не позволяет ему быть системным детерминистом по образу Гольбаха и Ламетри.

Несмелов, наоборот, настолько же уверен в наличии внутреннего суверенитета личности, насколько Фейербах уверен в его отсутствии. Человек, обладающий способностью «формации субъективной действительности», при этом возможностью эмпирически ограниченной, но теоретически безусловной, не может «ни себя самого сознать в качестве бесконечной сущности, ни свой безусловный характер сознать в качестве не-своего, а потому в себе самом... человек непосредственно сознать не бесконечную сущность, а только образ бесконечной сущности, и это именно сознание себя как образа бесконечной сущности есть вместе с тем и сознание действительного бытия такой сущности вне человека»⁴⁷. Таков источник идеи Бога, согласно Несмелову. Можно сказать, что здесь развит, раскрыт и выведен из оцепенения абстракции картезианский силлогизм с треугольниками. Однако Несмелов не останавливается на этом; как мы уже отмечали, здесь лишь отправной пункт его антропологии.

Вопрос о смысле жизни

Идея человека — образа Божьего имеет, подобно идее Бога как источника морального императива у Канта, силу только практической истины, но не доказательства*. Ее сила в обретении смысла. В ней нет аподиктической принудительности для ума, который может ведь и свою свободу считать иллюзорной, и противоречие идеала и действительности ни к чему не обязывающим. Отказываясь называть свою теорию доказательством бытия Бога и души, Несмелов, однако, считает ее познанием их бытия, так как необходимых признаков индуктивного познания она не лишена.

⁴³ Фейербах Л. Сущность христианства. С. 25.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 153.

⁴⁶ Там же. С. 191.

⁴⁷ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 264.

* Кант подчеркивал, что для религии является достаточным доказательство, «значимое только в практическом отношении» (см.: Кант И. Собр. соч. Т. 5. М., 1994. С. 318).

Но от этого познания, подчеркивает философ, «роковое противоречие в бытии человека все-таки нисколько не устраняется, и факт этого противоречия все-таки необходимо создает для человеческой мысли неразрешимую загадку бытия. Не затем же, конечно, существует человек, чтобы опозорить в мире образ Бога»⁴⁸. Поэтому, пишет он в том же разделе своего сочинения, «конечным результатом науки о человеке в сущности является только неразрешимая загадка о нем»⁴⁹.

Гносеологически устраняя противоречие, корнящееся в сложной природе человека, идеей Бога как его прообраза, Несмелов признает это противоречие эмпирически совершенно реальным. В силу чего? Мы уже отчасти ответили на этот вопрос, когда выше говорили о том значении, которое Несмелов придает человеческой смертности. Здесь он опирается на очень древнюю традицию. Еще апостол Павел считал смертность причиной греха. Люди до воскресения Христова, писал он, «страхом смерти чрез всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 2: 15). Несмелов развивает и рационально интерпретирует эту мысль: если безупречная жизнь означает самоотречение вплоть до смерти, а стремление к благобытию тем больше отдаляет человека от идеала его свободы, чем успешнее и стабильнее в материальном плане складывается его жизнь, то налицо резкое внутреннее противоречие.

Этим выводом, в сущности, завершается первая часть «Науки о человеке», носящая название «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни». Однако Несмелов не ограничивается одним лишь отрицательным выводом о научной неразрешимости своей «загадки». В этом томе он также формулирует системообразующий принцип своей теории — вопрос о смысле жизни. Данный вопрос непосредственно увязывается с темой *истины*: «Чего следует желать человеку во имя его человечности и как ему следует жить по истине его человечности»⁵⁰. Именно потому, что человек способен отдавать предпочтение одним желаниям перед другими, такой вопрос может быть поставлен: человек имеет природу, стало быть, имеет норматив бытия, который он либо искажает, либо соответствует ему наилучшим образом. И если антропологи XX в. преимущественно задавались вопросом «что такое человек?», то вопрос Несмелова в столь же кратком залоге следовало бы сформулировать по-другому: что значит быть человеком?

Ответ на этот вопрос философ находит в религии. Сущностью всякой религии он считает идею Бога, которая, будучи одной и той же у человека примитивного общества и цивилизованного индивида, облекается ими в различные представления о Боге. Определяя «всякую естественную религию» как «веру человека в общение с Богом»⁵¹, Несмелов не оставляет без внимания и того факта, что люди всех религий стремятся к уподоблению своим богам, избирая для этого лучшее в них. Истоки этого стремления видятся ему в универсальном характере антропологической сущности религии. «Человек имеет религию, потому что он находит в Боге безусловную истину своей жизни, как жизни свободно-разумной личности, и стремится к действительно-

⁴⁸ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 418.

⁴⁹ Там же. С. 372.

⁵⁰ Там же. С. 13.

⁵¹ Там же. С. 273.

му уподоблению Богу, как к безусловному оправданию своего личного существования, иначе неведомо зачем ему данного, и стало быть, прямо бессмысленного»⁵².

Но достигает ли человек в религии предела своих человеческих желаний? В религии как познании, где вера есть «путь непосредственного самосознания и непосредственного интуитивного усмотрения человеком своего действительного места в мире и всей полноты своих реальных связей с миром»⁵³, — не достигает, ибо «какими реальными свойствами характеризуется Божие бытие и в каких именно реальных отношениях находится оно к универсу мирового существования — этого интуиция не знает»⁵⁴. Здесь путь «богословствования снизу», за который Несмелова почитали «модернистом», закончен. Вера в Бога ждет откровения от Него, без которого вынуждена либо гадать, либо фантазировать, либо смиренно признавать свое неведение.

Философская значимость Откровения

Выяснив, что идея Бога сама по себе, а также идея «естественной религии» как общения человека с Богом не разрешают «загадку о человеке», Несмелов переходит к раскрытию темы богооткровенной религии, которой посвящена вторая часть его главной книги — «Метафизика жизни и христианское откровение». В этом разделе философ излагает христианскую антропологию именно в том ракурсе, которого требуют итоги предыдущей части, тщательно избегая любых апологетических аргументов *ad hominem*, т.е. апеллий к «внутреннему чувству» или «переживанию Божественного», но ставя акцент на рациональной стороне христианской веры. Мы вправе предположить, что личный духовный опыт Несмелов игнорирует не как христианин, а как философ. Эта позиция принципиальным образом отличает его от Тареева и большинства мыслителей Серебряного века.

Итак, основной задел второй части «Науки о человеке» — существование неразрешимых, но и неизбежных для человека вопросов. Один из них касается самого происхождения человека — не как биологического существа, но как существа сознательного и противоречивого. Используя результаты первой части своего исследования, Несмелов еще более заостряет эту проблему и формулирует ее в метафизическом ключе: «Почему и как именно возможна в условном бытии сама-то человеческая личность как реальный образ Бога». Любой ответ на данный вопрос будет предположительным, поэтому следует признаться, пишет философ, что «этого мы не знаем и не можем знать», но существует священный текст, который «говорит нам о создании человека действием Божией воли»⁵⁵.

Как и любая другая версия происхождения человека, библейский рассказ может быть лишь принят на веру. Однако для веры, считает Несмелов, нужны веские основания. Именно анализ оснований позволяет сопоставлять различные веры, выбирать

⁵² Там же. С. 293.

⁵³ Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии // Православный собеседник. [Казань,] 1913. № 4. С. 607.

⁵⁴ Там же. С. 781.

⁵⁵ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 265.

из них. Главным основанием для веры в Библию, которую Несмелов рассматривает как единство Ветхого и Нового Заветов, оказывается то, что христианство «на самом деле явилось не в качестве учения, а в качестве чудесного факта»⁵⁶. Иными словами, собственно предметом первоначальной проповеди апостолов было воскресение Иисуса Христа, «самовидцами» которого они себя называли. В чем же сила этого фактологического статуса, если речь идет о чуде, которое, опять же, может быть принято только на веру?

Несмелов эту силу видит в качественно новых возможностях решения вопроса о смысле жизни. Такие возможности не могут быть даны учением, которое всегда лишь перетолковывает или домысливает уже данную действительность; им необходимо событие, которое эту действительность меняет. Учение Нового Завета о «Царстве Божиим, пришедшем в силе», о новом «совершенном законе свободы», о «жизни по духу» было бы только красивой мечтой без воскресения Христа, свидетельства «самовидцев» и безупречного мужества их в этом свидетельстве «даже до края земли» (Деян. 1: 8).

Имея для верующего силу факта, христианство дает ему новое познание действительности: так как смерть преодолевается воскресением, существует смысл и конечная цель земной жизни — уподобление Христу, преодолевшему смерть. Победа над смертью радикально меняет все обстоятельства жизни: теперь отказ от материальных благ ради приумножения истинной свободы имеет своим пределом не самоубийство, а действительное уподобление человека Богу. Таким образом, пишет Несмелов, «кто не просто лишь принимает христианство как верную философскую доктрину, а делает его своей религией, тот, очевидно, находит в христианстве такое истинное познание, которое непосредственно относится именно к существу его религиозного сознания, которое раскрывает ему тайну этого сознания как объективную истину бытия»⁵⁷.

Из приведенной цитаты ясно, что автор не только считает христианство религией (в отличие от некоторых богословов XX в., отстаивавших уникальность христианства, состоящую в том, что оно не религия), но и считает его религией кат' ἐξοχήν — подлинным осуществлением идеи религии. Это вытекает из религиозно-философской концепции Несмелова, согласно которой в основе религиозности вообще лежит сознание богоподобия человека⁵⁸.

Несмеловская интерпретация православной антропологии

Полагая историческое событие в основу христианства и считая живую проповедь апостолов краеугольным камнем его *исторического* бытия, Несмелов не мог воспринимать эту религию как некую умозрительную абстракцию, как христианство вообще, но он должен был придерживаться в своей философской интерпретации догматов той или иной исторической формы христианства. Можно удостовериться, что такой формой для него было православие: во-первых, он говорит о таинствах

⁵⁶ Там же. С. 115.

⁵⁷ Там же. С. 138.

⁵⁸ См. там же. Т. 1. С. 290.

в духе, чуждом протестантскому⁵⁹; во-вторых, цитирует в качестве авторитетных богословов только православных отцов Церкви; в-третьих, подвергает критике теорию искупления, принятую в католическом богословии⁶⁰.

Есть ли основания, на которых Несмелов принимает за образец христианства именно православие, помимо собственной конфессиональной принадлежности профессора Казанской духовной академии? Есть, и они прямо вытекают из его исторического видения богооткровенной религии. Для Несмелова идеалом плодотворного сотрудничества философской мысли и религиозной веры является эпоха Вселенских соборов. «Тогда, — пишет он, — христианская мысль деятельно работала по каждому вопросу веры, чтобы непременно разрешить его в самом точном согласии с евангельским известием о Божием спасении мира»⁶¹. Согласно Несмелову, догматическое развитие первых веков новой эры непосредственно вытекало из сущности христианства, которое усваивалось первыми верующими «не как доктрина, а как живой факт религиозной истории мира... не сухой логикой человеческого рассудка, а живым сознанием нравственных сил и потребностей духа»⁶². Поэтому речь идет о развитии не как о применении доктрины к шатким историческим обстоятельствам, а как о раскрытии внутреннего содержания идеи по мере возникновения потребности в решении тех или иных вопросов.

Русский философ, придерживавшийся вышеизложенной точки зрения на историю богословия, не мог сочувствовать попыткам протестантской теологии рациональным способом восстановить первоначальное, «чистое» христианство I в., равно как и отрешенному от событийной стороны Евангелия пиетизму Шлейермахера и Канта. Однако по тем же причинам ему равно была чужда католическая идея «Церкви учащей» как интеллектуальной корпорации, которая обладает правом формулировать новые догматические положения и предписывать их «Церкви учащейся» в качестве декретов. Догматику Несмелов рассматривает скорее как раскрытие и сохранение веры всей Церкви, а не как преднамеренное изобретение новых положений веры.

Правда, некоторые места «Науки о человеке» давали повод обвинять Несмелова в чисто протестантском рационализме, на чем особенно настаивал протоиерей Георгий Флоровский в книге «Пути русского богословия». Упреки эти не лишены справедливости, но они, по нашему мнению, относятся больше к форме, чем к содержанию. Так, рассуждая о таинстве крещения, Несмелов низводит его на уровень обряда и пишет совершенно так же, как написал бы любой религиовед, не имеющий конфессиональной принадлежности: «Принятие на себя нравственной обязанности жить по заповедям известной религии психологически необходимо требует со стороны человека какого-нибудь внешнего удостоверения... посредством исполнения которого он мог бы вступить в состав исповедников известной религии»⁶³. Однако в данной цитате философ озвучивает лишь часть своего понимания крещения. Другая

⁵⁹ См. там же. Т. 2. С. 397–411.

⁶⁰ См. там же. С. 53–56, 326–335.

⁶¹ Там же. С. 376.

⁶² Там же. С. 319.

⁶³ Там же. С. 385–386.

часть состоит в том, что из всех религий только христианство, по его мнению, имеет своей сущностью не просто веру в общение человека с Богом, но понятие «*союза между Богом и человеком*»⁶⁴. Крещение служит обрядом, посредством которого устанавливается действительный союз: человек дает «обещание доброй совести» (1Пет. 3: 21), а Бог дает ему прощение, приобретенное кровью Иисуса Христа. В этом смысле крещение является таинством, а не просто формальным обрядом.

Итак, мнение о Несмелове как о рационалисте в богословии, на наш взгляд, есть aberrация, вызванная единственно непониманием того, что как автор «Науки о человеке» он вовсе не был богословом. В этом сочинении профессор ставит перед собой только философские цели и решает их соответствующим способом; в понимании Несмелова методом философской работы является выстраивание логических связей между неслучайными высказываниями. Вместе с тем нельзя отрицать и существенной разницы между первой и второй частями главного сочинения его жизни. Условно говоря, «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» представляет собой *вызов*, а «Метафизика жизни и христианское откровение» — *ответ* на этот вызов. Если в первой части, действительно, вовсе нет никакой метафизики, а есть одна только критика, то во второй уже строится метафизика на основании данных православной антропологии. Таким образом, труд Несмелова в своем законченном виде представляет собой философскую интерпретацию библейско-церковного учения о человеке.

Несмелов последовательно переносит все важные для него богословские понятия в философский контекст, находя в них решение своей «загадки о человеке». Особенно важны его концепции грехопадения и искупления, как основополагающие для всей теории. Согласно Несмелову, грех первого человека состоял в том, что он произвольно поставил свое духовное развитие (познание добра и зла) в зависимость от физического мира, сам предпочел укорененному в Боге личному началу принцип бездушного механизма. Библейский закон, согласно которому «возмездие за грех — смерть» (Рим. 6: 23), Несмелов рассматривает в этической плоскости, замечая, что сам человек не мог бы чувствовать себя прощенным, принеся какую-либо иную жертву, кроме «мученической смерти за правду»⁶⁵. Ход мысли философа должен быть ясен из изложенного выше: свободу возвращает лишь отказ от жизни, подчиненной материальной необходимости.

Отрицая юридическую теорию искупления, которая доминировала некогда в западном богословии, Несмелов встает в один ряд со многими церковными мыслителями своего времени [достаточно назвать имена таких ученых богословов из высшего духовенства, как Иларион (Троицкий), Сергей (Страгородский), Антоний (Храповицкий)] и, вместе с тем, в некоторую оппозицию к таким почтенным сводам вероучения, как «Православно-догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова). Однако это еще не дает нам права считать его философию подтверждением того спорного тезиса, что «традиционная трактовка догмата искупления как страдания невинного за виновных... от начала до конца стала чуждой миропониманию

⁶⁴ Там же. Т. 1. С. 273 (курсив В.И. Несмелова).

⁶⁵ Там же. Т. 2. С. 310.

современного человека»⁶⁶. Несмелов отвергает схоластическую идею искупления как платы за грех собственно потому, что смысл этой идеи в избавлении от *наказания*, тогда как человек имеет нравственную потребность в избавлении от *вины*, т.е. в примирении с Богом⁶⁷.

Отсюда формулировка важного вопроса во втором томе: «Каким именно образом крестная смерть Иисуса Христа может действительно уничтожить собою все и всякие грехи людей, когда сами-то люди вовсе не уничтожают своих грехов и не имеют никакой возможности их уничтожить?»⁶⁸ Здесь следует учесть наблюдение польского исследователя трудов Несмелова, ксендза Станислава Януша, согласно которому «несмеловская концепция избавления имеет характер исключительно онтологический»⁶⁹. Несмелов остается в русле философской проблематики, когда необычным образом соединяет этику с онтологией: умереть за грехи человечества мог только Творец мира, онтологический статус Которого дает Ему «*считать грехи мира Своими грехами и потому именно Своею смертью уничтожить их*»⁷⁰. Рассуждая о нравственной стороне вопроса, Несмелов особо подчеркивает, что «искупить грешника от гибели... значит *принять на себя его грехи* и таким образом очистить его от них»⁷¹. Из этого следует, что после креста грех перестает быть виной и остается только болезнью воли, связанной со смертностью человека и его заблуждениями.

Борьба с грехом как болезнью воли необходима, и пример ее также подан крестной смертью Спасителя. В этой борьбе реализуется потребность человека в святости, а не только в прощении. Отсюда этический пафос Несмелова, на который обращают внимание некоторые авторы, неоправданно считая его философию просто «этической»⁷². Несмелов не моралист, но и без морали, на одном энтузиазме беспричинного избрания он не мыслит христианства. Человек, занимающийся обустройством благобытия за счет компромиссов со своей совестью обесмысливает жизнь и тщетно носит имя христианина. Оценивая нравственный характер эпохи, философ сетует: «Мы уклонились от евангельского критерия нравственной истины, и потому евангельский нравственный закон представляется нам не безусловным законом жизни, а просто лишь идеальным законом, исполнение которого настолько именно можно считать обязательным для нас, насколько мы можем приспособить его к нашим условиям жизни»⁷³.

При обозрении общего характера несмеловской антропологии нельзя не сказать о его концепции всеобщего спасения. Разумеется, она была навеяна идеей апокатастасиса (букв. *восстановление*) святого Григория Нисского, которая в свою очередь

⁶⁶ Новиков М.П. Тупики православного модернизма. С. 16.

⁶⁷ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 332.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Janusz St. Człowiek ocalony: Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmiałowa. Lublin, 1990. P. 284.

⁷⁰ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 332 (курсив В.И. Несмелова).

⁷¹ Там же. (Курсив В.И. Несмелова.)

⁷² Аверинцев С.С. Православие // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 335.

⁷³ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 377.

происходит от Оригена и в лице последнего была осуждена Церковью. Но считать, что Ориген, Григорий Нисский и Несмелов разделяли в точности одну и ту же мысль, было бы ошибкой. У Оригена теория спасения всех духовных существ, не исключая и дьявола, непосредственно связана с теорией нескольких жизней, которые проживают как люди, так и другие духовные существа, пока не вернутся к Отцу Небесному. Святой Григорий Нисский, в соответствии с ортодоксальным учением, предполагает возможность лишь одной человеческой жизни, но не исключает спасения грешников из ада, объясняя это двумя соображениями: во-первых, в отличие от добра, зло принципиально небесконечно, а во-вторых, задуманная Богом «полнота» человечества требует своего восполнения. Но, так как епископ Нисский не привел этого учения в систему, соответствующие фрагменты его сочинений многими даже воспринимались как интерполяции. Наконец, Несмелов лишь говорит о возможности покаяния на Страшном суде некоторых людей — тех, кто не знал или не понял христианской вести при жизни; число этих людей в принципе не ограничено и стремится, в пределе, всё к той же «полноте» человечества.

Это частное богословское мнение не стоило бы рассматривать в рамках философской антропологии, если бы сам Несмелов не придавал своему сочинению вид именно философской системы. Не будучи необходимым элементом в ней, оно служит хорошей иллюстрацией общего настроения духовно-академической мысли того времени, которое можно охарактеризовать как настроение антропологического оптимизма.

Проблема становления человеческого сознания

Мы рассмотрели общий характер философии Несмелова, наметили генеральную линию развития его мысли; теперь остановимся кратко на нескольких вопросах, которые позволяют увидеть его систему более объемно.

Едва ли можно согласиться с авторами, которые инкриминируют философским построениям Несмелова «отступления по линии психологизма»^{*}, в то время как он считал, что «вся вообще философия может быть сведена... к психологии»⁷⁴. Ученик профессора психологии, Несмелов сознательно строил свою систему на этих началах, и если на данном пути его постигла неудача (что, впрочем, еще потребовалось бы доказать), она должна быть неудачей всей системы, а не одного только применения психологического метода.

Метод, о котором идет речь, представляет собой анализ сознания, целью которого Несмелов считал построение «истории ума». Слово «история» имеет здесь вполне определенный смысл: философ представляет человеческое сознание в виде линейного процесса, который развивается и может быть исследован как аналитически, так и синтетически. В частности, Несмелов называет Канта «могучим анатомом,

^{*} «Отступления по линии психологизма» — слова В.В. Зеньковского, с которым соглашается и архиеп. Константин (Горянов) [см.: *Константин (Горянов), еп.* Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова. С. 321].

⁷⁴ Несмелов В.И. Памяти Вениамина Алексеевича Снегирёва // Православный собеседник. [Казань] 1889. № 5. С. XXIV.

но плохим историком ума»⁷⁵, полагая, что Кант плодотворно исследовал *элементы* мышления, но не смог собрать их воедино. Ниже мы еще вернемся к тому, за что именно Несмелов критикует кенигсбергского мудреца.

В предпосылках своего анализа сознания казанский профессор достаточно субъективистичен: он утверждает, что «первичным выражением акта восприятия бытия... служит акт самосознания»⁷⁶. Однако грубая ошибка — заключать из этого, будто Несмелов считает мир «результатом самоотчуждения сознания»⁷⁷. Ничего подобного у него в текстах мы не встречаем. Смысл же приведенной цитаты на самом деле клонится к тому, что без самосознания мы воспринимаем бытие не в качестве бытия. Именно сознание самого сознания как отличного от бытия позволяет говорить и о бытии.

Психика, по Несмелову, представляет собой ток, «непрерывный ряд последовательных моментов»⁷⁸ (вспомним кантовский образ шаров, передающих импульс друг другу). Так как эти моменты сами по себе ничего не означают, «содержание каждого психического явления определяется лишь в его повторении»⁷⁹. Получая регистрацию в сознании благодаря соотносению, явления становятся его «датами». Здесь Несмелов проявляет себя как чистый эмпирик. «Сознание является вместе с своими фактами и вместе с ними исчезает, — утверждает он. — Следовательно, каждый факт заключает в себе сознание только его самого»⁸⁰. Но разумеется, область психического далеко не исчерпывается этим током, в котором нет ни очевидных связей, ни бесспорных законов. Это лишь *процесс сознания*, который «формирует не живую психическую действительность, а творит лишь отдельные элементы ее»⁸¹. За ним следует *процесс мышления*, функция которого «заключается в установлении связей между отдельными датами сознания»⁸².

Именно мышление впервые схватывает бытие, и именно в мышлении определяющую роль играет самосознание. Здесь Несмелов спрашивает, во-первых, «как возможно сознание какого бы то ни было психического явления в качестве объекта сознания?»⁸³, а во-вторых, «как возможно сознание самого сознания, как единого факта?»⁸⁴. Отвечая на эти вопросы, философ приходит к выводу, что «сознание может отделяться от своих явлений и, в силу этого отделения, может действительно оказываться одним и тем же для всех отдельных явлений»⁸⁵. Далее, следуя в русле гносеологии Канта, Несмелов замечает, что, когда сознание «отделяется от данного

⁷⁵ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 31.

⁷⁶ Цит. по: Вера и знание с точки зрения гносеологии. № 4. С. 603.

⁷⁷ Добин А.В. Проблема человека в философии В.И. Несмелова: дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 1996. С. 46.

⁷⁸ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 24.

⁷⁹ Там же. С. 28.

⁸⁰ Там же. С. 22.

⁸¹ Там же. С. 26.

⁸² Там же. С. 28.

⁸³ Там же. С. 184.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же. С. 186.

явления, как сознание себя самого, оно уж является не с пассивным характером свойства данного явления, а с творческим характером формации его»⁸⁶. Мысль, согласно Несмелову, «сама творит для себя законченную систему мира в организованном мире своих понятий»⁸⁷.

Признавая работу мысли конструированием бытия в сознании, Несмелов, однако, вовсе не склоняется не только к солипсизму, но и к кантовскому онтологическому скептицизму. С одной стороны, он твердо убежден в том, что «сознание есть не освещение душевных явлений, а формация их»⁸⁸, и потому столь популярная впоследствии концепция подсознания как темного чулана, в котором лежат вещи, выхватываемые лучом сознания, вызвала бы у русского мыслителя только улыбку. С другой стороны, Несмелов предшествует мастерам советской психологии (Леонтьев, Выготский) в том отношении, что подчеркивает важность не только деятельности ума, но и вообще *человеческой деятельности* для становления психики*. А здесь он уже решительно расходится с кантианским агностицизмом. Человек, согласно Несмелову, «действует в мире и в сознании действительности своих действий утверждает действительность предметов мира в качестве объектов своих действий»⁸⁹.

Таким образом, бытие во всяком случае не менее реально, чем сознание. Однако именно с этого пункта начинается решительный спор Несмелова с материализмом. Так как понятие деятельности для него равно выражает и внешние, и внутренние отношения человека к явлениям бытия, то получается, что деятельность высвечивает собою не только реальность мира, воздействующего на личность, но и реальность личности, воздействующей на мир и выстраивающей свое восприятие мира из данного ей материала явлений. В этой своей прерогативе личность признается *безусловной*, т.е. она лежит вне контекста явлений, и Несмелов отказывается отождествлять ее с кумиром персонализма — понятием «я». Он пишет, что личность находится выше отношений между сознанием и его явлениями, она ими управляет, но, подчеркнем особо, никоим образом не создает ни этих явлений, ни самих отношений, и «так как для человека эти отношения необходимо даны, то в выражении этих отношений и только их одних человеческое самосознание и замещается своим символом в сознании Я, так что Я не есть личность, а есть оно только личное местоимение»⁹⁰.

Вышеизложенное дает понять, насколько несправедливы заключения о Несмелове как об экзистенциалисте. Для него совсем не характерны взгляды в духе известного стихотворения В.И. Иванова «*Fio ergo pop sum*», напротив, отделяя личность от я-сознания, он отделяет ее и от любых экзистенций. Значение кратко изложенной здесь теории сознания Несмелова для его антропологии в целом лучше всего выражается фразой из его статьи, посвященной проблеме смысла человеческой жизни:

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же. С. 67.

⁸⁸ Там же. С. 32.

* Эту особенность гносеологии Несмелова отметил и подчеркнул Д.М. Дремлюгин в своей диссертации «Религиозно-философские воззрения В.И. Несмелова» (М., 2000. С. 79).

⁸⁹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 130.

⁹⁰ Там же. С. 193–194.

«Животные живут только потому, что они явились на свет, и один только человек живет потому, что он может творить свою жизнь»⁹¹.

Проблема отношений разума и веры

О важности данной проблемы для философии Несмелова говорит уже то, что ей он посвятил свою большую и, так сказать, программную статью «Вера и знание с точки зрения гносеологии», опубликованную в издававшемся Казанской духовной академией журнале «Православный собеседник» (1913. № 1–5). В этой статье философ излагает, по сути дела, тот метод философского познания, который был уже применен им в «Науке о человеке». Гносеология занимает в системе Несмелова центральное место в силу того, что именно в этой сфере он развивает свою основную мысль о когерентности философского и религиозного мышления.

Прежде всего Несмелов разграничивает компетенции веры и знания: «Если человек верит, то значит — он прямо не знает, а когда он прямо узнает, во что он верит, он уже не будет верить, а будет знать. Следовательно, фактически вера и знание существуют и могут существовать только в отношении разных предметов»⁹². В программной статье на данную тему философ снова повторяет свой тезис, на этот раз уточняя: предметом веры является трансцендентное, предметом знания — эмпирическое⁹³. Далее он ставит вопрос, возможно ли «непосредственное интуитивное познание трансцендентной реальности», приводя отрицательные аргументы Канта и Спенсера⁹⁴. В отличие от них, Несмелов считает возможным говорить о «непосредственных актах интеллектуального созерцания»⁹⁵. Человек *знает* себя как субъект, и это знание непосредственно, т.е., в терминологии данного труда Несмелова, «интуитивно». Из его данных, в свою очередь, известным порядком происходит формирование представлений о трансцендентном, которые закрепляются согласием воли как *вера*.

Употребление слова «интуиция» в статье «Вера и знание с точки зрения гносеологии» позволяет сблизить позицию Несмелова с идеями Бергсона и Лосского; то же, что в «Науке о человеке» он вовсе не использует этого термина, располагает к суждениям или о существенном развитии его взглядов между 1902 и 1913 г., или даже об их противоречивости⁹⁶. На самом деле, по нашему мнению, реальных противоречий между «Наукой о человеке» и статьей «Вера и знание» нет, а если бы они были, то дали бы о себе знать в более существенных пунктах, чем некоторые терминологические новации. Уже в «Науке о человеке» Несмелов дает четкое определение веры, вполне подходящее и для его позднейшей статьи: «Вера по существу своему есть не выражение наличной действительности, а утверждение действительности

⁹¹ Несмелов В.И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения. С. 68.

⁹² Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 96.

⁹³ См.: Вера и знание с точки зрения гносеологии. № 5. С. 775.

⁹⁴ См. там же. С. 776–777.

⁹⁵ Там же. С. 780.

⁹⁶ См.: Гаврюшин Н.К. Антропология и гносеология В.И. Несмелова (доклад на II Махмутовских чтениях в Казани) // <http://bogoslav.stack.net/text/301185.html>

мыслимой»⁹⁷. Причина того, что эта действительность не просто воспринимается, а *утверждается*, лежит в основаниях самого знания. Согласно Несмелову, «знание по самой природе своей всегда и необходимо является сложным продуктом кооперации всех психических сил, т.е. чувства, мысли и воли»⁹⁸. Этот взгляд прямо следует из несмеловской концепции конструктивного мышления. Важно, что воля выступает в качестве инстанции, утверждающей то или иное видение вещей.

Это не значит, что Несмелов отрицает объективность знания. Для него первым признаком того, что «воображаемое знание и вера в его действительность» должны быть отвергнуты, является «противоречие с действительным знанием», т.е. эмпирическим⁹⁹. Однако и в этом случае воля может упорствовать или, как выражается автор, впадать в «слепой каприз». Это говорит о ее чрезвычайных полномочиях в формировании субъективного образа мира. Любую веру живит и укрепляет ее «несомненная живая связь с чувством и волей»¹⁰⁰. Таким образом, знание и вера имеют общую гносеологическую природу, и можно прилагать к вере те же требования, что и к знанию, но в ее собственной области — т.е. не в области эмпирического, а в области умозрительного. Таким образом, Несмелов рассуждает не об одной мыслимости, но и об *истинности* веры. Поскольку «всякое познание состоятельно только потому, что в наличном содержании ума не существует никаких поводов к его отрицанию»¹⁰¹, вера является истинной, если: а) утверждает реальность мыслимой действительности, б) не входит в противоречие с данными опыта.

Понятно, что «мыслимая действительность» вовсе не тождественна для Несмелова с праздным воображением ума. Ее областью являются коренные способности человека, представляющие собой твердые данные самосознания, — личное бытие и свобода. Именно здесь происходит встреча философии с религией: «Философия непосредственно выходит из факта противоречия между идеальной природой человеческой личности и физическим содержанием человеческой жизни. Религия выходит из объяснения этого факта в признании связи человеческой личности с бытием безусловной личности Бога»¹⁰². Но здесь и заканчивается, по Несмелову, область интуиции: хотя религиозная вера по-своему *познает* бытие Бога, она ничего не знает о том, как соотнести его с реальным бытием человека. Поэтому «естественная религия» отдает свои верные фундаментальные интуиции на откуп фантазии. Отсюда необходимость Откровения как прямого возвещения *воли* Бога, отвечающей на те же вопросы самопознания, которые гадательно решала «естественная религия».

Отделяя веру от знания и соединяя их в более общей идее познания, которое по существу есть самопознание, Несмелов также проводит разделение между такими понятиями, как вера и *верование*. Содержанием веры, по его представлению, является только бытие Бога (познаваемое из противоречивости бытия человека) и Его творческое присутствие в мире (здесь концепция Несмелова напоминает рассуждения

⁹⁷ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 100.

⁹⁸ Там же. С. 82.

⁹⁹ Там же. С. 401.

¹⁰⁰ Цит. по: Вера и знание с точки зрения гносеологии. № 3. С. 596.

¹⁰¹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 84.

¹⁰² Там же. С. 400.

Канта о доктринальной вере в его «Каноне чистого разума»). Содержанием верования, в свою очередь, является «логически выработанное... познание Божией природы и Божиих отношений к миру», основанное как на человеческом самосознании, так и на религиозном опыте человечества и даже отдельных людей, «озаренных светом духовного разума»¹⁰³. Только в этом пункте Несмелов, пожалуй, отступает от чистой рациональности «Науки о человеке».

Проблема отношений свободы и необходимости

Справедливо было замечено, что «предпосылкой создания антропологии является для В.И. Несмелова анализ проблемы свободы воли»¹⁰⁴. Сам Несмелов определенно высказался по этому поводу: без исследования психологических оснований свободы нечего говорить «о правильном объяснении человека»¹⁰⁵.

В истории философии существовали кардинально различные понятия свободы. Приведем лишь некоторые из них. Спиноза, самый радикальный рационалист до Гегеля, следуя в данном вопросе по стопам стоиков, считал свободу исключительным признаком интеллекта, утратившего само различие свободы и необходимости благодаря знанию. Эта линия через Гегеля продолжается вплоть до Маркса, для которого только в обществе, лишенном порождающих иллюзии антагонизмов, «свободное развитие» части сольется со «свободным развитием» целого. Есть и радикально иное, индивидуалистическое понимание свободы, но это понимание имеет много не сводимых друг к другу видов. Помимо курьезной теории Штирнера, в которой свобода, не имея точки приложения, как бы повисла в воздухе, имеются такие варианты, как возведенный на уровень философской рефлексии пуританизм Карлейля (свобода — prerogative героя, совершающего поступок), обезличенный волюнтаризм Ницше (свобода — высвобождение силы, Macht, бросающей вызов самому волящему), персонализм Бердяева (свобода — немотивированный акт творчества) и др. Попытки Сартра дать логически точное выражение индивидуальной свободы привели его к чисто отрицательному определению этого понятия: «Никакое положение дел не может детерминировать сознание, чтобы понять его как отрицание или как отсутствие»¹⁰⁶. Другое истолкование свободы представляет собой взвешенную критику обеих позиций — детерминизма и волюнтаризма. Здесь мы находим Канта с его неразрешимой третьей космологической антиномией, приписывающего чистому разуму способность «самопроизвольно начинать ряд событий»¹⁰⁷ в причинно обусловленном эмпирическом окружении. Любопытно было бы сопоставить взгляды на свободу Шеллинга и Хайдеггера: первый полагал ее исключительно вне времени, второй — исключительно во времени.

Общим для всех перечисленных понятий свободы является только принцип тождества: человек свободен тогда, когда проявляет свою истинную природу (ра-

¹⁰³ Цит. по: Вера и знание с точки зрения гносеологии. № 5. С. 786.

¹⁰⁴ Гальковская И.В. Православная академическая антропология: В.И. Несмелов и М.М. Тареев. С. 87.

¹⁰⁵ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 156.

¹⁰⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 447.

¹⁰⁷ Кант И. Тракаты и письма. М., 1980. С. 101.

зумную или иррациональную, персональную или безличную); когда же он переживает отчуждение, окружен и мотивирован тем, что не свое, тогда он несвободен. Для всех мыслителей, не исключая и Сартра, который схоластически постулировал абсолютную актуальность свободы, ее *актуальное переживание* — явление редкое, исключительное. И Несмелов полагает, что, как правило, «человек подчинен условным теням физической жизни и поневоле создает себе иллюзорную жизнь по законам физической жизни»¹⁰⁸. Однако в основу своей теории человека он кладет кантовский принцип конструктивности мышления, подчеркивая, что эта способность самим человеком осознается. А потому, пишет он иронически, признать безусловное господство детерминизма — значит признать, «будто мировые условия механической необходимости принуждают человека к тому, чтобы он сознавал себя свободным и действовал по сознанию свободы»¹⁰⁹.

Итак, Несмелов считает *идею свободы* фундаментальной для человеческого ума: «ее сознание возникает не как продукт психического развития, а... необходимо определяется самим фактом существования человека как личности»¹¹⁰. Однако что касается ее практического воплощения, философ пишет: «...свобода может быть лишь продуктом развития воли»¹¹¹. Очевидно, здесь Несмелов понимает свободу не как чистую актуальность, а как потенциальную возможность самовоспитания человека. В потенциальном состоянии она уже действительна, но еще хаотична: человек знает, что свободен, однако не знает, как распорядиться своей свободой. Его идеальная свобода входит в жесткое противоречие с реальностью, миром необходимости. Смириться с реальностью и во всем действовать сообразно ей, как предлагают стоическая и спинозистская этика, согласно Несмелову, по существу даже и невозможно, ибо каждый человек знает лишь тот мир, который он создал в своем воображении. Тождество с природой на пути ее приблизительного познания никогда не будет достигнуто.

Остается воля, которую психологический детерминизм, начиная с некоторых диалогов Платона, ставил на службу знанию и которая у Несмелова, как мы уже видели, сама участвует в формировании знания и веры. Предпосылки развития воли философ описывает следующим образом: «Что воля действует и может действовать только по мотиву — это несомненно, но что она не всегда и не со всяким представлением обязательно связывается, как с мотивом хотения и действия, — это так же несомненно, как и то, что она всегда действует только по мотиву. Если же воля не всякое представление обязательно делает мотивом своей деятельности, то она может освобождаться от всех обязательных связей ее с каждым отдельным представлением и потому может делаться волей свободной»¹¹². Таким образом, освобождение человека понимается как процесс разумно-волевой работы над мотивацией своих действий. Отсюда, из разумности, проистекает *постоянство* как характеристика подлинной свободы: «Если известный состав элементов достигает в самосознании прочной устойчивости, жизнь складывается в одном определенном направлении»¹¹³.

¹⁰⁸ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 288.

¹⁰⁹ Там же. С. 175.

¹¹⁰ Там же. Т. 1. С. 197.

¹¹¹ Там же. С. 167.

¹¹² Там же. С. 172–173.

¹¹³ Несмелов В.И. Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения. С. 79.

Противопоставляя «ценные и состоятельные» мотивы, принимаемые сознательной волей, мотивам случайным, Несмелов приходит к нравственному определению: «Действительная свобода человеческой воли раскрывается лишь в той мере, в какой человек может хотеть не делать того, чего он хочет»¹¹⁴. Эта способность человека зависит не от абстрактной натренированности воли, а от наличия достаточного количества «ценных» мотивов и прочной связности между ними. Другими словами, свобода воли достигается посредством создания иерархии ценностей, и создать ее может лишь сама воля, преодолевая свое шаткое, неокрепшее состояние. Таким образом, «человек идеально свободен, насколько он стремится к свободе, и реально свободен, насколько он фактически осуществляет в своей жизни идеал свободы»¹¹⁵. Но какие мотивы достаточно прочны для того, чтобы противостоять хаосу сиюминутных человеческих желаний? Согласно Несмелову, особенно тверды мотивы, основанные на познании действительности, в отличие от мотивов надуманных, сфабрикованных фантазией. Но это познание достигает своей цели только тогда, когда оно является и самопознанием. Подводя последнее к познанию Бога, философ обнаруживает глубокое понимание слов Христа: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8: 32).

Проблема психосоматического дуализма

Трудный вопрос о том, как мыслить соотношение психического и физического, не мог быть обойден философом при построении его науки о человеке. Прежде всего, Несмелов предостерегает от поверхностного, расхожего восприятия таких понятий, как «иной мир», «сверхъестественное» и т.п. Он подчеркивает, что о существовании других миров «человек научно не знает и не может знать», а стало быть, вести по этому поводу научный диалог не имеет смысла. Но прочным основанием метафизики, по его убеждению, является то, что «в пределах налично данного мира существует не одна только чувственная материя, но и связанная с материей сверхчувственная личность», потому что это каждый человек «непосредственно сознает и достоверно знает в познании себя самого»¹¹⁶.

Решительно расходясь в данном пункте с отцом критической философии, Несмелов считает, что Кант «совершенно искажил гносеологическое значение самосознания, и вместе с тем он совершенно потерял из виду единственное основание всякой возможной достоверности»¹¹⁷. Этим основанием является, по Несмелову, самосознание, т.е. восприятие себя как субъекта (но ни в коем случае не как объекта)*.

Надо заметить, что существование сознания как такового представляет собой большую проблему для философских систем, пытающихся интерпретировать бытие в духе монизма. Дело в том, что формально-логическое различение мысли и материи

¹¹⁴ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 177.

¹¹⁵ Там же. С. 180.

¹¹⁶ Там же. С. 264.

¹¹⁷ Там же. С. 126.

* «Кант, — пишет Несмелов, — требовал возможности познания о духе по образу и подобию познания о мире и такой возможности, разумеется, не нашел, потому что она совершенно немыслима. Быть объектом себя самого, т.е. мыслить себя как не себя самого, субъект никогда и ни в каком случае не может, потому что быть объектом себя самого — это значит не иное что, как одновременно быть и не быть собою самим» (Несмелов В.И. Наука о человеке. С. 127).

служит единственным предохранителем против бесконечной взаимной обращаемости двух видов монизма — идеалистического и материалистического. Это хорошо понимал Ленин, писавший: «Что мысль и сознание действительны, т.е. существуют, это верно. Но назвать мысль материальной — значит сделать ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом... Что в понятие материи надо включить и мысль, это путаница»¹¹⁸. Не связанный никакими обязательствами перед монизмом, Несмелов делает из такого же соображения вполне закономерный вывод: «Если в отношении ряда физических деятельностей мы имеем основание утверждать субстанциональную основу этих деятельностей в бытии материи, то ввиду несомненного существования духовных деятельностей мы, очевидно, имеем такое же право утверждать и субстанциональное существование духа»¹¹⁹.

Чтобы более адекватно понять эту формулу, рассмотрим определение субстанции по Несмелову. Это «индивидуальная реальность, единая и неразложимая, способная действовать и взаимодействовать с другими субстанциями и потому одинаково могущая как причинять собою мир явлений, так и воспринимать его в себе»¹²⁰. Как видим, казанский философ и здесь в центр ставит понятие деятельности. Субстанция — начало цепи причинения; таким образом, для него нет ничего сверхъестественного в том, чтобы признать способность человека самостоятельно формировать свое собственное мышление имеющей соответствующий, безусловный источник. Несмелов оговаривается, что можно и отрицать существование духа, но «лишь при одностороннем представлении мира сознания, как мира явлений»¹²¹. Однако такое представление противоречит психической активности человека, является насилием над его стихийным самовосприятием.

Итак, Несмелов утверждает бытие духа не вопреки бытию материи, а *так же*, как и ее бытие. Но здесь возникает проблема: если для материальной и духовной реальностей «взаимная связь тех и других процессов признана и доказана самым убедительным образом», то как именно и почему так тесно связаны две совершенно разные субстанции? Несмелов озвучивает и самый сильный психологический аргумент материализма — это «факты ослабления духовной деятельности при телесных повреждениях»¹²², вплоть до потери памяти и впадения в слабоумие. Как согласовать это с простотой и свободой духовного существа? Данный аргумент философ рассматривает прежде всего как «доказательство от молчания», которое может быть отвергнуто при сравнении с «положительными фактами» самосознания. В частности, что касается состояний, не оставляющих воспоминаний (вследствие чего сознание может быть понято как функция организма, способная временно отключаться), Несмелов пишет, что это может быть обусловлено не отсутствием в них сознательных впечатлений, а линейным характером самой памяти, по которому мы вспоминаем лишь то, что можем как-то вплести в поток сознания настоящего времени; таким образом, в состояниях, от которых не остается воспоминаний, можно предполагать как отсутствие всякого опыта, так и наличие радикально иного опыта.

¹¹⁸ Ленин В.И. Сочинения. Т. 14. С. 231, 233.

¹¹⁹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 149.

¹²⁰ Цит. по: Вера и знание с точки зрения гносеологии. № 4. С. 601.

¹²¹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 149.

¹²² Цит. по: Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 372.

Исходя из данных самосознания, мысль о реальном бытии души, согласно Несмелову, «получает силу кантовского постулата в практической жизни людей и имеет значение идеи-регулятива в области их теоретического познания... Поэтому каждый спиритуалист, не только в качестве теолога, но и в качестве философа, имеет полное право говорить о душе, как об особой нематериальной сущности»¹²³. Однако это не снимает вопроса о характере соединения тела и души. Здесь, как уже отмечалось, Несмелов отвергает не только Спинозистский монизм, но и дуализм Декарта, который явления параллелизма психической и физической жизни переводил прямо в способ их соединения всемогущей волей Бога. Несмелов, основываясь на данных психологии своего времени, уже не может считать человека лишь пилотом машины или, как он иронически выражается, «обитателем квартиры тела». Проблему психосоматического параллелизма он решает, предвосхищая достижения антропологов XX в., опять же через понятие *деятельности*. «Тело — не носитель духа и не форма его существования, оно только именно данное условие его деятельности, — пишет Несмелов. — Поскольку это условие дано как постоянное и необходимое, дух находится, конечно, в необходимой зависимости от него; но поскольку он, в качестве деятельной причины, может действовать и на самые условия своей жизни, он, по самой необходимости своего существования при данном условии, необходимо приспособляет это условие к цели развития своей жизни в мире»¹²⁴.

Таким образом, означенная проблема решается философом в комплексе с рассмотренным выше вопросом об отношении свободы и необходимости. Кроме того, как и в системах Декарта и Канта, высшим гарантом, арбитром и причиной соединения души и тела оказывается Бог, испытывающий человека. Однако Несмелов находит, кроме испытания, и другой смысл существования безусловного духа в условиях мира: только так и может существовать *образ Божий*, не растворяясь в своем первообразе. Поэтому бытие тела оправдано для вечности; соответственно, и Библия обещает ему воскресение.

* * *

На этом обзор основополагающих идей Несмелова можно закончить. Мы не скрываем, что его целью было показать цельность, непротиворечивость и актуальность наследия этого незаурядного русского мыслителя. Особенно ценным представляется сегодня теоретический вклад Несмелова в философию религии, так как эта дисциплина, продолжая формировать принципы российского религиоведения, сегодня находится в состоянии мировоззренческой дезориентации. Для определения религии, которое только еще предстоит выработать в рамках известного научного процесса, может быть полезна и лаконичная несмеловская формулировка, которая не столько богата содержанием, сколько сильна ясностью выражаемого в ней взгляда: «Религия представляет собою форму самосознания и самоопределения человека»¹²⁵.

© Вевюрко И.С., 2011

¹²³ См. там же.

¹²⁴ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. С. 164.

¹²⁵ Там же. С. 135.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ДУХОВНЫХ ИСКАНИЯХ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В НАЧАЛЕ XX в.

Духовные искания русской интеллигенции начала XX в. оцениваются исследователями в рамках одного из значительных в культурной истории России явлений, получивших название русского духовного ренессанса. Для видных деятелей русского религиозного возрождения осмысление отечественной истории и реалий современной им культуры было сопряжено с представлением об особом, религиозно-национальном пути России, который сохранял бы традиции православной религии и народного быта. Не отказываясь от культурного наследия и ценностей христианства, они считали необходимым появление новой религиозной мысли, которая позволила бы человеку приспособиться к существующей действительности, миру трагического и неподлинного бытия. Кризисная ситуация в духовной сфере общественной жизни стимулировала творческие порывы русской интеллигенции, опирающейся на идеи Богочеловечества, к интенсивной интеллектуальной деятельности. По мнению наиболее радикально настроенных представителей религиозно-философской мысли того времени, культурное развитие и новое религиозное мышление представляли именно то, что было действительно необходимо для всего человечества и могло бы внести положительный элемент в повседневную жизнь людей. Интеллигенция отчаянно искала пути применения своим теоретическим программам и проектам будущих реформ. Ее мечты о светлом будущем и стремление приблизить его, напряженное искание Царства Божия и жажда богочеловеческого пути развития, «религиозное беспокойство» и надежда стать реальной силой истории были попытками выхода из создавшегося мировоззренческого тупика, свидетельствами стойкого убеждения, что нет культуры без религии.

В условиях нараставшего в России политического противостояния религиозная интеллигенция, которая мыслила себя частью церковного народа, настойчиво стремилась осуществить свою пророческую, как ей казалось, миссию в духовном преображении общества. Российские интеллектуалы того времени, люди нового сознания, призванные, как они искренне полагали, к подвигу на благо человека и человечества и долженствующие утвердить в жизни абсолютные ценности и достоинства человеческой личности, стали активно объединяться в религиозно-философские кружки и общества.

Религиозно-философские искания в среде русской интеллигенции были связаны с появлением «нового религиозного сознания» (термин Н. Бердяева) — этической концепции, которая, по мысли ее создателей, должна была стать своеобразным средством преодоления конфликта между человеком и миром, обществом и личностью. Острое предчувствие страшных коллизий и катастрофических потрясений побуждало интеллигентское мышление к поиску спасения, которое виделось только в одном — в Боге. К Богу нельзя прийти без Христа и нового религиозного сознания, утверждал Д.С. Мережковский. Один из крупнейших деятелей русского духовного ренессанса, Мережковский был представителем так называемого богоискательства — религиозно-философского течения, которое появилось в результате кризисной ситуации в общественно-историческом развитии России рубежа XIX–XX вв. и отразило духовную неудовлетворенность определенной части интеллигенции, пытавшейся найти адекватные пути выхода из этого кризиса. Яркие представители «нового религиозного сознания» — петербургская группа богоискателей (Д.С. Мережковский, З.Н. Гippiус, Д.Ф. Философов и их единомышленники) — с помощью нравственных усилий и опираясь на христианскую мораль, стремились к осуществлению новой религиозной действительности. Главным для богоискателей, увлеченных идеями обновления христианства, выступала духовная свобода религиозно полноценной личности, признание человека наивысшей ценностью в иерархии земных ценностей. Подчеркивая, что целостность человека как личности проявится в его способности к творческой деятельности, богоискатели предлагали говорить о том, что христианская антропология должна преодолеть представления о пассивности религиозного субъекта и поставить вопрос о его творческой активности. Они настаивали на том, что творческий акт возможен только благодаря свободному раскрытию внутренне присущей человеку религиозности. Идею творческой свободы личности богоискатели-интеллигенты выдвинули в качестве альтернативы православной идее законченности творения. Полагая человека самой высшей ценностью, они считали одной из основных проблем проблему свободы и ответственности, решение которой следовало искать в понимании отношений между человеком и Богом.

Ратуя за религиозное возрождение России, богоискатели заявляли, что только христианская общественность спасет Отечество, а религиозно-философское движение должно быть связано с общественно-историческими задачами своего времени и в этом залог его жизненности. Идеи религиозной общественности утверждались ими наравне с проповедью религиозного освящения жизни и культуры. Богоискатели настаивали: христианство — это религия любви, т.е. общественности, она призывает всех к осуществлению Царства Божия на земле, достижению мира и согласия среди людей, а поэтому предполагает социальный прогресс и активное участие каждого человека в общественных преобразованиях. Для Мережковского идеалом религиозной общественности была теократия, т.е. «безгранично свободная» общественность, отрицающая любую внешнюю власть. По его мнению, новая христианская общественность должна предполагать реформированную Церковь, соединенную с духовно преобразованным на основе нового религиозного сознания обществом. Предчувствие наступления новой религиозной эпохи Духа выразилось у богоискателей постановкой вопроса о том, возможна ли религиозная новизна в рамках исторического христианства.

Для представителей «нового религиозного сознания» историческое христианство не являлось истинной религией. Таковой в их понимании была религия Святого Духа, в которой Церковь есть «царство небесно-земное, духовно-плотское». Богоискатели критиковали официальное православие за то, что оно утратило связь с земным, забыло о нем. Они утверждали свои представления о «свободной Церкви» (термин Н. Бердяева), настаивая на том, что Церковь начинается там, где человек непосредственно соприкасается с Богом. В определенном смысле религиозные искания интеллигенции в России начала XX в., самые радикальные и новаторские из суждений богоискателей были созвучны русскому народному богоисканию (активность личностного начала, поиск собственного пути спасения, неудовлетворенность официальной Церковью, желание устройства Царства Божия на земле). Подобное совпадение взглядов было отмечено и церковными ортодоксами, поспешившими объявить о симпатии интеллигенции к сектантству (простонародному богоисканию). Богоискатели, действительно, в своем творчестве уделяли пристальное внимание русскому народу. Некоторые из них очень тесно соприкасались с пространством народной религиозности в своей настоящей жизни. Используя возможность интерпретации самой темы народного религиозного разномыслия для выражения своих взглядов и представлений, богоискатели настаивали на том, что в глубине народной жизни истина и ложь соединились таким образом, что для их разделения и необходим меч «нового религиозного сознания». Вместе с тем следует отметить, что реально-мистическое ощущение личности у богоискателей совсем не соотносилось с сектантскими взглядами обоготворения личности и ее безграничного самоутверждения. Поставить свое человеческое превыше всего и считать себя Богом означало для богоискателей-интеллигентов стать бессодержательным «я», утратить личностное начало.

Сектантство (в том числе христианское) — это результат кризисных исторических эпох, имеющий объективные основания и отражающий в специфической форме разрешение и наиболее значимых личностных проблем, т.е. таких, которые становятся исключительно важными для самоутверждения личности. В процессе своей эволюции русское христианское сектантство (простонародное богоискание) последовательно апеллировало к внутренней природе человека и основательно утверждало личностное начало в качестве доминанты непосредственного соединения с Богом. Русские сектанты выступали в прямом смысле деятелями по преобразованию собственной природы (духовному деланию), заботясь исключительно о своем личном спасении и настаивая на том, что «церковь не в бревнах, а в ребрах». Избрав собственный способ спасения вне Церкви, русское сектантство в рамках индивидуального поиска Бога и своей самости видоизменяло свои базовые идеи и положения. Появление в России сектантских общин было связано с ростом личностного самосознания. В народном религиозном разномыслии специфически проявились и нашли отражение потребности общества в новой личности — самоценной, сознающей себя и свою ответственность перед Богом. Отвергая церковную догматику и культ, последовательно появлявшиеся в России секты вырабатывали собственные рецепты, предусматривающие ослабление конфликта личности с «лежащим во зле» миром. В поисках Царства Божия на земле простонародное богоискание, условно говоря, очертило круг: пытаясь совершить аскетическое бегство из мира, от экстастики, оно

предпринимало попытки (при помощи, например, духоборческих или молоканских религиозно-утопических коммун) создать земной рай, что не увенчалось успехом, и вернулось к исходной позиции — к отказу от земных интересов и к превалированию в сектах религиозной экзальтации.

Как простонародное богоискание, русское сектантство отразило поиск новых взаимоотношений между человеком и Богом. Идея Бога как Законодателя и Спасителя трансформировалась от понимания Бога в духе русской народной веры, фиксируя связь первоначальных форм народного богоискания с мифологической миросозерцательностью, к сакрализации личности, обоготворению человека. Если на ранних стадиях развития русского сектантства (в христововерии и скопчестве) идея воплощения Бога в человека персонифицировалась в «живых Христах и богородицах» (в руководителях хлыстовских общин-«кораблей», в Кондратии Селиванове — основателе секты скопцов), то в дальнейшем она превратилась в представление, что каждый человек есть человекобог (в духоборчестве). «Избранные» Богом сектанты считали себя святыми и праведными. Осознание своей принадлежности к общности «спасенных», представления об избранности и исполненности человека Святым Духом («Святому Духу верьте» — у христововеров, поклонение «в Духе и истине» Богу — у духоборцев) давали члену общины ощущение определенной свободы от «мира зла». Сектантское учение об избранности полагало восприятие человека как активного субъекта, что проявлялось в требовании неукоснительного следования нравственным истинам, хотя представления о личности как деятельном субъекте менялись в зависимости от этапа развития сектантства и отдельных сект в частности. Идеи нравственного самосовершенствования, которые получили в народном религиозном разномыслии достаточно широкое распространение, особенно актуализировались, когда бегство в «пустынные (как в прямом, так и в переносном смысле) земли» не приносило членам общины никакого существенного облегчения. Тогда начинались поиски иных путей, которые могли бы дать хоть какую-нибудь возможность, лишь бы уйти от «юдоли скорби», в крайнем случае приспособиться к ней.

Простонародное богоискание и интеллигентское богоискательство по-своему отразили потребность общества в новой личности — самоценной, сознающей себя и свою ответственность перед Богом. Народное богоискание было явлением социально-психологическим: поиск личного Бога воплощался в чувстве, образе жизни. Богоискательство выразило религиозную неудовлетворенность определенной части русской интеллигенции, чутко реагирующей на перемены в обществе. Опираясь на концепцию Богочеловечества, богоискатели-интеллигенты предлагали свой вариант перехода от конфессиональной замкнутости к религиозному универсализму через обновленную по их рецептам Церковь. Русские сектанты, в прямом смысле деятели по преобразованию собственной натуры (духовному деланию), думали только о своем личном спасении, в то время как богоискатели из среды интеллигенции прямо заявляли о Вселенской полноте бытия личности. Следует подчеркнуть, что, опираясь на образ Вселенской Церкви, представители русской религиозно-философской мысли рубежа XIX–XX вв. не принимали сектантского отпадения от Церкви и сами дистанцировались от сектантства. Так, анализируя феномен народного религиозного разномыслия и пытаясь проникнуть в глубинные основания раскола и сектантства, В.С. Соловьёв и здесь рассматривал личностное начало в связи с универсальным

мировым развитием к Богочеловечеству. Философ утверждал, что корень раскола — в самоутверждении человеческого, в его превалировании над божественным. Он стремился показать, что богоискатели из народной среды заблуждались, смешивая безграничную полноту Богочеловечества с частицей, моментом действительности (как в его прошлом, так и в настоящем) и объявляли уже исполненным Вселенское деяние Христа. В каждом закрытом, самостоятельном религиозном сообществе Соловьёв видел отдельную частицу, ограниченное пространство множественности бытия. В целом же, по его мнению, русское сектантство превозносило в качестве наиважнейших, превосходящих всё остальное внутренние и единичные моменты духовного творчества. Такие духовные проявления оказывались совершенно оторванными от своего истинного источника — божественной сущности. Соловьёв был убежден: без того, что делает религию собственно религией, личная праведность и субъективная уверенность в спасении являются только моментами несовершенной человеческой природы, состояниями и действиями исключительно человеческими, в то время как смысл религии — в связи человека с тем, что могущественнее его, выше и прежде его, в чем он непременно нуждается, возвышая свое бытие и превращая его тем самым в неотъемлемое звено совершенного целого, которому следует поклониться полностью. Это целое и есть Вселенская Церковь. Только через Церковь человек может воспринять «действительность Христа», а «те, которые думают, что лично и непосредственно обладают полным и окончательным откровением Христа, наверное, не готовы к такому откровению и принимают за Христа фантазмы собственного воображения»¹, — заявлял Соловьёв. Именно поэтому он настаивал на том, что искания Бога должны быть не в личной, своей сфере, а только во Вселенской, т.е. в Церкви. Тайнственная благодать Бога даруется человеку без усилия с его стороны, но явное Царство Божие без человеческого духовного усилия, одной лишь мечтой и желанием не обретается. А так как первое условие силы есть единство, зачем же тогда разрывать это единство отделением от Церкви? Соловьёв стремился обосновать бессмысленность сектантского отвержения Церкви, настаивая на том, что Бог желает «свободного Всеединства». По его мнению, обожение твари, о котором толкуют богоискатели из народной среды, уже обещано человечеству внутри Церкви, начало соприкосновения человека с Богом уже осуществлено в Тайнствах. Главное же — в свободном выборе действия так, чтобы человеческая жизнь соответствовала божественному действию. К достижению такого совершенного состояния человечество и должно стремиться, подчеркивал философ.

По мнению Н.А. Бердяева, в жизни русского народа очень много таинственного. Но поскольку смысл бытия — в человеке (концепция о человеческом существовании, или о Духе, лежала в основе экзистенциальной философии Бердяева), то многие тайны в мире раскрываются через религиозный опыт и духовную жизнь личности. Стремясь отыскать общий духовный тип религиозного мироощущения, высший тип духовности, размышляя о личности и ее самоутверждении, о свободе и творчестве, Бердяев с необходимостью оказывался в пространстве рассуждений о народном богоискании. Следует отметить, что Бердяева интересовали не религи-

¹ Соловьёв В.С. Духовные основы жизни. М., 1897. С. 4.

озные сообщества как таковые, а отдельные личности, глубоко верующие и живущие особенной религиозной жизнью. Рассматривая человека в христианской парадигме как образ и подобие Божие, философ усиливал значение индивидуального бытия личности и тем самым актуализировал проблемы свободы и ответственности, разрешаемые пониманием отношений между человеком и Богом. Его восхищала и изумляла духовная напряженность богоискателей из народа, их сильное желание «жизни в Боге», но вместе с тем он считал, что народные религиозные поиски истины пребывают в «ночной мгле». Поэтому Бердяев стремился доказать, что мировоззренческие проблемы русского сектантства — это проблемы непонимания. По его мнению, народное богоискание не могло соответствовать представлениям об истинном христианстве. Философ был убежден, что переносить страдания, укрепляя собственный дух, — обязанность человека, и бесстрастность не может быть признана благоприятной почвой для христианского закала духа. Бердяев считал, что христианство уже предполагает такую человеческую природу, которая, идя на великие жертвы и отречения, должна быть и навеки пребыть человеческой: «Самые злые страсти человеческие должны быть превращены и преображены в добрые, а не угашены и не истреблены: всё злое в человеке есть лишь искажение божественного добра»². Настаивая на утопичности мышления русских сектантов, Бердяев тем не менее отмечал, что весомый потенциал духовности содержится в таком религиозном типе, который именуется духовным христианством. В понимании философа это такое христианское мышление, которое целиком поглощено вопросами веры и праведной жизни, взыскующее Града Божия. Вместе с тем Бердяев заявлял, что не следует считать религиозный путь духовных христиан творческим, поскольку в связи с ограниченностью своего сознания духовное христианство не затрагивает проблему человека, разрешаемую в рамках религиозного смысла истории. Он был убежден в том, что к утверждению личности ведет только путь соборности, а духовное христианство превращает человека в средство безличной божественности, отрицая «нужду Божию» в человеке и религиозную самооценку личности. В результате Бердяев пришел к заключению, что мистическое сознание духовных христиан не допускает антиномии единого и множественного, Бога и человеческой личности. Для них, духовных и истинных христиан, человек — это «лжебытие», он является тем, что следует полностью преодолеть божественным. А это, по мнению философа, показывает, что в содержании личности не сохраняется собственно человеческого начала, нет оснований для проявления свободной и самобытной активности человека. Отрицание человеческой индивидуальности ведет к рационализации зла и отрицанию всего иррационального в жизни. Поэтому на этой духовной почве не может быть оправдан и осмыслен мировой исторический процесс, а всё человеческое творчество представляется призрачным и лживым. Таким образом, духовное творчество в народном религиозном разномыслии, по Бердяеву, сплошная иллюзия, оно невозможно в принципе, ибо творческий акт связан с новыми религиозными темами.

Бердяев очень высоко оценивал литературный талант Мережковского и подчеркивал значение его идейного потенциала в сфере религиозной мысли. Характеризуя

² Бердяев Н.А. Духовное христианство и сектантство в России // Бердяев. Н.А. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. П., 1989. С. 451.

концепцию неохристианства Мережковского, он отмечал его оригинальность в постановке религиозных тем и то обстоятельство, что никто до него не ставил столь остро проблему соборности, религиозной общественности. В своей работе «Новое христианство» Бердяев отмечал, что «религиозное питание и воспитание» Мережковский получил на религиозно-философских собраниях, проходивших в Петербурге с 1901 по 1903 г. и создавших предпосылки и атмосферу новых религиозных исканий. «На этих религиозно-философских собраниях, которые должны быть признаны очень значительным фактом в нашем религиозно-философском брожении, встречались представители новой культуры с представителями старого православия, и от этой встречи родились новые темы»³, — писал Бердяев. Тем не менее он рассматривал «новое откровение» Мережковского о христианской общественности как религиозно-общественную утопию. Подвергая критике идеи Мережковского, философ заявлял о том, что Мережковский понимает задачу религиозного творчества не так, как должно, абсолютизирует то, что является относительным. Бердяев стремился доказать, что для конкретного человека религиозная общественность остается трансцендентным авторитетом, и заключал, что идеи русской общественности, призванной преобразовать русскую жизнь, выветрились раньше, чем наступил час их осуществления в жизни, а мир идей и мир общественности так и остались разобщенными.

По мнению Бердяева, в апокалиптической настроенности Мережковского было характерное для русской мысли недоверие к человеку и человеческому творчеству. Желание соединить мир небесный и мир земной, дух и плоть могло создать впечатление рождения новой религиозности, но в действительности у Мережковского никакого соединения не получалось, всё противопоставлялось и смешивалось. «Мережковский взвинчивает в себе и в других чувство трансцендентной жути и чувство духовной беспомощности человека»⁴, — писал Бердяев. Проблема нового религиозного сознания, по его мнению, — это прежде всего проблема религиозной антропологии, а не святой плоти и христианской общественности, как думал Мережковский. Бердяев упрекал его в том, что он слишком увлечен критикой исторического христианства и не понял значения религиозной эмансипации личности в России. Бердяев стремился доказать, что новое религиозное откровение может быть только откровением человека и откровением о человеке как божественной ипостаси, а у Мережковского «если и есть проблема о человеке, то это всегда проблема мира, а не проблема Бога, частный случай его всегдашней проблемы отношения неба и земли, духа и плоти, христианства и культуры»⁵. Настаивая на ответственности русской интеллигенции за судьбу России, Бердяев требовал обратить внимание на укрепление личности, внутреннюю организацию души и духовную дисциплину.

На страницах печатных изданий начала прошлого века (журнала «Век») с петербургскими интеллигентами-богоискателями остро полемизировали москвичи В.П. Свенцицкий и философ В.Ф. Эрн. Особенно настойчиво против обозначения идей Мережковского и его единомышленников словом «новое» выступал священнослужитель Валентин Свенцицкий.

³ Бердяев Н.А. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Там же. С. 489.

⁴ Там же. С. 511.

⁵ Там же. С. 512.

Как религиозный мыслитель, под христианским возрождением Свенцицкий понимал углубление и проявление философского сознания, ратуя за религиозное освещение запросов и нужд современной ему культуры. Он приобрел известность в религиозно-философских кругах Москвы и Петербурга благодаря своим способностям, умственным и проповедническим, и был человеком своего времени, эпохи «избыточности жизненных сил» тех оригинальных натур, которые сознавали, что живут в пору «решительного обновления» жизни.

Биография Свенцицкого (публициста, драматурга, церковного писателя, священнослужителя Православной Церкви) демонстрирует нам эпоху Серебряного века, которая, поражая нас глубиной духовных достижений, отразила противоречивое сосуществование религиозных исканий и смиренности христианского служения Церкви.

Свенцицкий активно и плодотворно занимался литературной работой: писал драмы, повести, рассказы, пьесы. Главная тема его литературной деятельности — религиозно-нравственные искания русского интеллигента — переплелась в публицистическом ключе с идеями о реформировании Церкви и призывами к общественной борьбе за ее возрождение. Немалую часть произведений Свенцицкий написал о себе самом, искренне и мучительно пропуская через свое «нелепое» сердце пережитое. В этой связи достаточно упомянуть его работу, посвященную анализу одного из наиболее значительных произведений известного норвежского драматурга Г. Ибсена — пьесы «Бранд». Свенцицкий признавался в том, что раскрыть религиозный смысл «Бранда» — значит раскрыть свою собственную религиозную душу. Весь пафос драмы Ибсена держится на нестигаемой воле главного героя, пытающегося повести за собой народ. В проповеди и учении Бранда слышен решительный протест против мерзостей современного ему общества, открытый призыв к революционной борьбе за построение нового гармоничного мира. Для Свенцицкого пример Бранда стал образцом труднейшего пути жизни, лежащего перед каждым христианином, — пути самоотверженной воли, абсолютной правды и настоящей свободы. В духе религиозно-философских исканий русской интеллигенции герой драмы Ибсена утверждал, что свобода человека составляет основу человеческого бытия и является лучшим свидетельством божественного происхождения человека, залогом его бессмертия. Именно поэтому Свенцицкий настойчиво призывал верующую в Христа интеллигенцию смело идти путем Бранда; не щадя сил, с твердой верой и пламенной надеждой стремиться к «религиозному действию», к созданию христианской общественности, способной преобразить унылую и жестокую действительность.

Религиозное творчество Свенцицкого способствовало сближению его с Ионой Брихничевым, одним из проповедников так называемого голгофского христианства. Организовав выпуск газеты «Новая Земля», Брихничев привлек к сотрудничеству с ней Свенцицкого, и тот стал автором многочисленных публикаций в этой газете и активистом движения. Не стоит забывать, что дар убеждения и склонность к словесным баталиям были характерными чертами личности Свенцицкого, чрезмерно чувствительной и волевой. По-прежнему проповедуя любовь к Богу и служение Ему, Свенцицкий заявлял, что Христа нельзя познать, не пережив в своей душе Антихриста.

Оставаясь в лоне Церкви, «Новоземелец» и голгофский христианин Валентин Свенцицкий, развивая основные положения принятого им учения о всеобщей

ответственности, пророчествовал о новых идеях христианской общественности. Стремясь пробудить в обществе религиозную мысль и религиозную совесть, Свенцицкий пытался доказать, что будущее всей мировой жизни принадлежит народному религиозному движению, понимаемому им как реальное выражение новой идеи о «Земном Христе, в котором и небо и земля соединены воедино». Он хотел убедить всех, что обновление мира связано исключительно с этой великой (как он думал тогда) религиозной идеей, что только народное религиозное движение способно дать новое откровение во всех сферах человеческой жизни. Истово веря в новую жизнь, он призывал церковную интеллигенцию соединиться с народом, дать ему новую религиозную мысль и взять у него его живое религиозное чувство.

Желая полного и окончательного освобождения мира от рабства греха, страданий и смерти, Свенцицкий утверждал, что духовный переворот в жизни должен начинаться с коренного изменения взгляда на будущее. По его мнению, для того чтобы перестроить жизнь по-новому, необходимо в основу всего положить божественную индивидуальность человека: «*Культура душ человеческих* — вот новая задача, которая встает перед миром. И *религия свободного человека* — вот новый путь, который намечается перед людьми»⁶. Поиски пути настоящей праведной жизни побуждали Свенцицкого-христианина к размышлениям о человеческой душе как неисчерпаемом источнике сил для выражения новой культуры и новой общественности, созидających, как он думал, Церковь будущего. Он уповал на то, что спасение будет принесено именно Церковью будущего, которая призвана решить главную для себя задачу — «раскрыть человека». Ему грезилось, что эта Церковь будет притягивать людей к себе и они станут стремиться в храм, где каждый свободно, в «любовном общении с другим» раскроет свою душу для главного дела — действительной жизни. Рассуждая о Церкви и свободе, Свенцицкий стал возвещать о новой религии — свободного человека. Поскольку личность, по его мнению, есть «самое полное, самое реальное, самое несомненное соединение Земли и Неба не как двух противоположностей, а как высшей гармонии», то это означает, что вскоре будет провозглашен «новый индивидуализм свободного человека». Свенцицкий требовательно констатировал: «*Мы хотим, чтобы человек стал свободен!*»⁷ Нужно стремиться к полному освобождению человеческой личности, подчеркивал он, чтобы свободный человек, т.е. человек, сознающий себя сыном Божиим и живущий только для вечности, вступил в братское единение со свободными людьми и эти новые люди привели бы тленный мир к настоящей, вечной жизни. Вполне очевидно, что выражаемый Свенцицким столь тенденциозно дух так называемого голгофского и/или свободного христианства был явно далек от христианской проповеди покорности и смирения.

После 1917 г. мучительный путь исканий Свенцицкого самого себя, праведности, истинной жизни в Боге, стремление осмыслить свое предназначение и утвердить в жизни свободу и самоценность личности сошлись в единственном для него убеждении, что только Церковь может воскресить душу и преобразовать мир. Избавив себя от иллюзий христианского социализма, преодолев искушение страстного увлечения

⁶ Свенцицкий В. Мерзость и запустение // Новая Земля. 1911. № 19. С. 5.

⁷ Он же. На Новый год // Там же. № 1. С. 2.

борьбой за «новое небо и новую землю», Свенцицкий стал священнослужителем. Отныне о. Валентин полностью посвятил свою жизнь Православной Церкви.

Путь исканий Валентина Свенцицкого — путь тягостных для человека сомнений и неожиданных страстей («нельзя узнать Христа, не пережив Антихриста») — завершился благодатным состоянием его души, когда вера наполняет сердце и истинный смысл жизни видится не в текущем, изменяемом, вещественном бытии, а в вечном бытии и спасении. Свенцицкий искренне верил в то, что только любовь к Христу и ближним способна открыть миру подлинный смысл человеческого существования и дать пример настоящей благополучной жизни. В одной из своих работ, называя себя «рыцарем Господа», он писал о том, что, «напрягаясь до язв кровавых», шел к этой любви, заблуждался, падал, но отчаянно верил в то, что Бог простит его и спасет. Совесть человека, утверждал Свенцицкий, в своих исканиях, сомнениях и отрицаниях обнаруживает желание такой полной правды, которая даруется только Богом.

Для русской интеллигенции начала XX в. «вселенскость» (термин Н. Бердяева) была руководящей идеей, и спасение ожидалось от самых существенных перемен в жизни, новых ощущений, связанных с новой религиозностью. Поэтому проблемы религиозной антропологии становились весьма актуальными в теоретических построениях богоискателей, хотя излагать их антропологические воззрения сложно. Богоискатели-интеллигенты очень желали настоящего «преображения Духа», придавали универсальное значение индивидуализации христианского сознания и первостепенное значение новой антропологии — религиозной автономии личности. В целом же богоискательство в России в начале XX в. было явлением сложным и крайне противоречивым; разнородным и по своему составу, и по характеру идей. Эти идеи рождались и менялись в зависимости от формирующейся общественно-политической ситуации в стране. Суть же религиозно-философского движения состояла в переосмыслении практики исторического христианства с целью, как полагали его участники, активизации религиозной жизни российского общества. Богоискатели из среды интеллигенции желали истинного христианства и пытались реконструировать религиозное сознание, поскольку именно в этом видели условия позитивных общественных преобразований на благо человека и всего человечества. Вместе с тем теоретическое самоопределение богоискателей несло груз ряда констант российской ментальности: церковности, соборности, «вселенскости». Признание человеком внутреннего божественного присутствия делало возможным для них ощущение подлинности существования. Следует подчеркнуть, что богоискатели не мыслили себя вне православия и не утратили убежденности в необходимости Церкви.

ТЕЛЕСНОЕ И ПЛОТСКОЕ ОТЦА СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

«Тело» и «плоть» в русском языке представляют собой два сходных, семантически близких, но всё же удаленно синонимичных слова. Этимологический словарь Фасмера соотносит «тело» с греч. σῶμα, а «плоть» — с σάρξ («мясо»). Слово «тело» в славянских языках сравнивают с латышскими *tēls, tēle* («образ, тень, изваяние, остов»), *tēluot* («придавать форму»). Древнерусское «плѣть» означает «кожа, цвет кожи». Сходный этимон мы находим в других славянских языках, а также в литовском (*plutà* — «корка») и латышском (*pluta* — «тело, плоть, кожа»). Таким образом, «тело» больше соотносится с понятием формы, а «плоть» — с внешней оболочкой тварного существа.

Сопоставляя значения слов «тело» и «плоть», мы оказываемся перед лицом контрверзы, в которой нет ничего специфически христианского. Свящ. Сергей Булгаков, апеллировавший к тому, что новая философия должна стать «возвращением к платонизму», стремившийся в своей софиологии разработать своего рода платонизм на христианской почве, должен был избежать дуализма телесного и духовного в античной философии. Его современник и коллега по Сергиевскому институту в Париже архимандрит Киприан Керн писал: «Православию чуждо гностически-манихейское отвержение твари. Православие — религия аскетизма и преображенной плоти; наряду с аскетизмом, с чисто апостольской свободой духа уживается принятие твари, любовь к природе, красоте мироздания»¹. Античность, столь ценящая идеальное тело, воспетое греческими мастерами (вспомним рассуждения А.Ф. Лосева о телесности платоновских идей!), знала игру слов *soma–seta* в платоновском «Кратиле», сравнивала тела с темницей души. Еще более показательны в этом отношении платиновские «Энеады». Как известно из «Жизни Плотина» Порфирия, «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике, и из-за такого своего настроения всегда избегал рассказывать и о происхождении своем, и о родителях, и о родине»². Полемизируя против гностического пренебрежения телом, Плотин, тем не менее, воздерживается от абсолютной реабилитации

¹ Киприан (Керн), архим. Посмотрите на лилии полевые: курс лекций по Литургическому богословию. М., 2007. С. 55.

² Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М.Л. Гаспарова. М., 1986. С. 427.

телесного: «Представьте себе двух людей, живущих в одном прекрасном доме. Один ругает и убранство, и строителя, и дом, но тем не менее остается в нем жить. Другой не ругает; он хвалит строителя, говоря, что дом построен замечательно, по всем правилам искусства. Тем не менее он ждет, когда придет ему время уезжать, когда он перестанет нуждаться в жилище. Первый думает, что он умнее; что он лучше приготовился к отъезду: ведь он научился говорить о том, что этот дом из бездушных камней и бревен никуда не годится, не таким должно быть истинное жилище. Ему невдомек, что он не научился переносить необходимые [лишения]. Второго же они не раздражают; он не выходит из себя, он любит красоту камней и обретает покой, [а значит, поистине готов к отъезду]. Пока у нас есть тела, нам приходится жить в домах, которые приготовила и убрала для нас добрая сестра — Душа, [хорошо, что] она так сильна, что может строить и творить без усилий»³.

Это пренебрежение телом еще более отчетливо выражено в трактате Плотина «Perizreton» («О добродетелях»): «Разве не очевидно, что душа дурна настолько, насколько она смешана с телом, сочувствует ему и судит в согласии с ним; и она добра и обладает добродетелью, если это согласие исчезает и если она не находится более в сочувствии с ним (и это воздержанность), если раз и навсегда покинув тело, она не испытывает более страха (и это мужество), если ум и интеллект господствуют без сопротивления (и это справедливость)»⁴.

Именно это отождествление тела и материи, к которой платонизм относится как к небытию и иногда даже как к метафизическому источнику зла, ставится под вопрос отцом Сергием Булгаковым, стремящимся реабилитировать тело и искоренить неоплатонический уклон в христианской мысли. Эту интуицию можно считать своеобразной нитью Ариадны в творчестве отца Сергия Булгакова. Первые шаги философской мысли Булгакова были охарактеризованы Петром Струве как «религиозный материализм». Это именование отсылает нас к соловьевской оценке еврейства в статье «Еврейство и христианский вопрос»^{*}, но Булгаков, похоже, усваивает это определение как характеристику своей собственной мысли. Человеческая деятельность в мире, человеческие энергии рассматриваются им не только как интеллектуальные, но и как космические: «В человеке и через человека всегда и непрерывно струятся все силы мироздания, которого он является центром, в нем, для него, чрез него создан мир, и все его действия суть не только духовные движения, но и космические действия... В этом онтологическом существе человека заключается основание, почему в богослужении, в таинственной стороне церкви проявляется то, что иные с порицанием, а другие с вызовом называют религиозным материализмом»⁵.

³ Плотин. Против гностиков II, 9, [18] // Космос и душа: учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / пер. Т.Ю. Бородай. М., 2005. С.479.

⁴ Plotin. I, II [3] Des vertus/ Première Ennéade / trad. d'E.Bréier. P., 1997. P. 42. (Пер. наш — А.К.)

^{*} «Между тем как практический и теоретический материализм подчиняется вещественному факту как закону, между тем как дуалист отвращает от материи как от зла, — религиозный материализм евреев заставлял их обращать величайшее внимание на материальную природу, но не для того, чтобы служить ей, а чтобы в ней и через нее служить Высшему Богу» (Соловьев Вл.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев Вл.С. Полн. собр. соч.: в 12 т. Т. 4. С. 149).

⁵ Булгаков С.Н. О святых мощах: по поводу поругания // Труды по социологии и теологии: в 2 т. Т. 2. М., 1997. С. 505.

Задачу христианского аскетизма Булгаков видит в борьбе не против тела, но *за* тело, так как христианская вера обретает в теле храм, а не узы. Можно вспомнить православное песнопение Постной Триоди «Покаяния отверзи ми двери», которое исполняется и во время подготовки к Великому посту. Там есть такие строки: «Храм носяй телесный весь осквернен». Человеческое тело сравнивается с храмом. Христианство придает телу положительное и даже абсолютное значение, поскольку тело является не результатом первородного греха или падения низшего существа, *katabolhe*, но плодом изначального творения. Это доказывается принципом воплощения.

Обычно для характеристики человеческой природы мы употребляем два термина — «тело» и «плоть». Эта двойственность восходит к различению в греческом языке слов *soma* и *sarx*. Если коннотация первого термина скорее нейтральная, то под вторым, «плоть», обычно подразумевают тело в его страстном состоянии — чувственное, наслаждающееся и материальное существо человека. От слова «плоть» происходит прилагательное «плотный» (т.е. твердый, труднопроницаемый). «Плоть похотствует на дух, и дух пленяется плотью. Плоть, как мировая материя, есть дезинтеграция, хаос, распыление, сила центробежная»⁶, — писал Булгаков.

Среди коннотаций слова «плотский» — прилагательное «земной», которое есть антоним к слову «небесный». «Плотский» — более сильный антоним к слову «духовный», чем «телесный». «Земля, как плоть, затемняет, закрывает, противоборствует идее — энтелехии, и этим создается чувство *плотяности*, как начало греховное, ограничивающее»⁷. К этому «телу плоти» Булгаков относит «и воздыхания Платона, и вопль великого апостола: “бедный я человек, кто избавит меня от этого тела смерти” (Рим. 7: 24)».

Однако христианство — это религия воплощения. Бог христиан был облечен в плоть — *ho Logos sarx egeneto*, Слово плоть бысть (Ин. 1: 14). Как понять здесь употребление слова *sarx* («плоть»)? Означает ли оно, что Христос был наделен этим «телом смерти», о котором говорит апостол Павел? В своем Summary, написанном в 1936 г., — «О Софии, Премудрости Божией», — С. Булгаков делает следующее замечание: «Логос приемлет душевно-телесное естество человека (*sarx = ek psychès, poeras kais òmatos*), сохраняя Свое Божество, которое присуще Ему в нераздельном соединении с Его ипостасию»⁸. Можно видеть здесь, что, согласно такому истолкованию слова *sarx*, человеческая природа включает в себя три принципа традиционной христианской антропологии: тело, душу и ум.

Как, исходя из этого, определить тело, или телесность? Прежде чем дать ответ, вспомним, что для Декарта главная характеристика тела — протяженность в пространстве, для Ньютона — его энергетический потенциал. Булгаков же обнаруживает сущность тела в чувственности, которая является особым элементом жизни и которая отличается от духовного, но не является противоположной ему и не исключается им: «Телесность по существу своему вовсе не есть противоположность духу, ибо су-

⁶ Там же. С. 516.

⁷ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 224.

⁸ Цит. по русскому оригиналу; франц. перевод рукописи см.: *Boulgakov Serge, père. La Sagesse de Dieu / trad. par K. Andronikof. L'Age d'Homme, 1983. P. 57.*

ществует и духовная телесность, “тело духовное”, о котором говорит апостол Павел: “...если есть тело душевное, есть и духовное — *pneumatikon*” (1 Кор. 15: 44), и именно такая телесность и содержит в себе онтологическую норму тела⁹. Чувственность есть больше, чем просто чувственное восприятие; это скорее способность интуиции, эстетического суждения, основанного на определенном складе души, своего рода чувственной интенциональности, направленности чувства на восприятие определенных объектов. Понятие «просветленной чувственности» укоренилось в русской мысли (например, у Ивана Ильина) и весьма отличается от сублимации у Фрейда и в психоанализе. Здесь речь идет о переходе на иной уровень восприятия, познания, в котором есть значительная этическая и духовная составляющая, которая у людей с преобладанием материальных наклонностей развита в недостаточной степени или даже отсутствует. Духовная чувственность обнаруживает себя в человеческой способности открывать в мире красоту и созерцать ее. Красоту не как предмет кантовского суждения вкуса, но Красоту, спасающую мир, как это провозвещает Достоевский в романе «Братья Карамазовы» (Красота, усвоенная Христу). Для Булгакова Красота есть откровение Святого Духа, обоженное, или идеальное, тело, София-Премудрость — универсальное тело мира. Он видит в телесности некий алогический субстрат Красоты, ее потенциальность. Красота, говоря языком аристотелевской метафизики, — *causa finalis* телесности. *Красота и есть одухотворенная плоть, а не холодное безжизненное тело*. Об этом, как мы увидим дальше, свидетельствует нам и церковная литургия.

«В этой духовной телесности и коренится основа искусства, ибо художник прозревает красоту как осуществленную святую телесность»¹⁰, — писал С.Н. Булгаков. Здесь мы видим характерную для художественных устремлений символизма Серебряного века идею: искусство не есть самодостаточное и самодовольное развлечение, оно есть теургическое средство преображения мира. Личная жизнь также становится художественным произведением, объектом «жизнетворчества». Святые — тоже художники жизни, но их «искусство» избегает процесса объективации (так считал Бердяев!).

«Свет Невечерний» знаменует важный этап в жизни Булгакова: вскоре после выхода этой книги в свет он будет рукоположен во священники по благословению Патриарха Тихона. Вскоре после рукоположения, летом 1918 г., Булгаков покидает Москву и на четыре года поселяется в Крыму, где в чаду гражданской войны пишет ряд значительных философских сочинений, в числе которых несколько очерков, развивающих темы «Света Невечернего». К вышедшему в Праге в 1925 г. в сборнике к юбилею П.Б. Струве очерку «Ипостась и ипостасность» он даст подзаголовок «Scholia к “Свету Невечернему”».

На наш взгляд, в качестве такой же схолии можно рассматривать текст «О святых мощах. По поводу их поругания». В рамках атеистической пропаганды новая власть вскрыла 63 раки с мощами самых почитаемых русских святых, устроив из этой

⁹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. С. 217.

¹⁰ Там же. С. 221.

профанации публичный спектакль. Физическая поврежденность, тленность многих останков посеяла среди верующих замешательство. Булгаков взялся за изъяснение традиции почитания мощей, к которой некоторые относились как к своего рода религиозному фетишизму, и за истолкование самого понятия нетленности. Почитание мощей объясняется, по Булгакову, тем, что «в благодатной жизни церкви всё духовное — телесно, всё божественное имеет плоть, человечно, ибо человек есть человеко-бог, всё духовное материально, облечено в тело. Поэтому мы совершаем все таинства, имея определенную материю таинства, — хлеб и вино, елей, миро, воду, в крайнем случае, слово и прикосновение. Поэтому мы “освящаем” святую воду, освящаем иконы, храмы; поэтому у нас вообще есть святыни, святые места и предметы. И поэтому мы почитаем и св. мощи»¹¹.

Мощи тождественны телесным останкам святых. Предметы, с которыми они соприкасались в повседневности (Евангелие, четки, вериги, сандалии или мотыжка прп. Серафима Саровского, элементы одежды или частицы гроба, в котором был похоронен святой), также относятся к мощам. Да и сами останки в православной традиции разделяются на множество частиц, которые могут пребывать разноместно. Мощи одного святого могут находиться одновременно в разных местах, и в этом случае часть становится соравной целому вопреки любым математическим и пространственным законам.

Булгаков предлагает рассматривать мощи в качестве потенциальности духовного тела святого. Неслучайно в русском языке слово «мощи» происходит от слова «мощь» («мочь»). «Тело должно рассматриваться динамически как некоторый динамический центр, точка приложения организующих сил... Он сохраняется неистребим, остается в сокровищнице живых сил природы как бесчисленные семена жизни, в ней таящиеся»¹². В то же время одухотворение тела не уничтожает его физических атрибутов, в том числе и тленности, так же как Евхаристия не упраздняет физических качеств хлеба и вина, включая сюда возможность пресуществленного хлеба засохнуть, заплесневеть и проч. Чудо таинства отнюдь не в преобразовании материи, но в ее полном упразднении одновременно при сохранении ее природных свойств. «Сила таинства в материи неопределима никаким, даже самым тончайшим из мыслимых определений, материя таинства для очей науки и вообще этого мира есть мировая материя, по всем своим свойствам принципиально не отличающаяся от другой, и в этой недоступности таинства измерению — его свойство и его торжество». Физическое нетление не может быть существенным атрибутом мощей, иначе в качестве таковых следовало бы рассматривать египетские мумии, хорошо сохранившиеся в силу природных условий останки. Русские сказки включают истории о грешниках, у которых было отнята способность умереть до покаяния, до тех пор, пока они не искупят свою ошибку или не снимут с себя проклятие. Отклонение от естественной нормы может выглядеть как сверхприродное вмешательство, но в то же время и как противоестественное сопротивление. Мумификация Ленина (и других коммуни-

¹¹ Булгаков С.Н. О святых мощах. С. 505.

¹² Там же. С. 518.

стических вождей) была вызовом христианской культуре, лже-беатификацией. Когда вскоре после сооружения мавзолея в нем прорвало канализационные трубы, Патриарх Тихон сказал своим верным чадам: «По мощам и елей!»

Потенциально всякий человек свят и тело всякого человека является мощами. «Тело, как человек, отдельно от духа просто не существует, так же как не существует бесплотного человеческого духа... Святые святы телом и душою, в них свято их тело, которое в этом смысле при жизни их, как и после смерти, в этом отношении ничего не изменяющей, является *мощами*, т.е. *местом святого тела*»¹³.

Показательно в этом смысле поразительное сочетание «величия и ничтожества человека» (если выразить это противопоставлением Паскаля) в каноне православной панихиды, написанной св. Иоанном Дамаскиным: «Глас 5-й. Помянух пророка вопиюща: аз есмь земля и пепел, и паки рассмотрю в гробех, и видех кости обнажены, и рех: убо кто есть царь, или воин, или богат, или убог, или праведник, или грешник; но упокой, Господи, с праведными раба Твоего.

Глас 6-й. Начаток мне и состав жидительное Твое бысть повеление: восхотев бо от невидимого же видимого жива мя состави естества. От земли тело мое создал, дал же ми еси душу божественным Твоим и животворящим вдохновением. Тем же, Христе, раба Твоего во стране живущих и в селениях праведных упокой...

Глас 8-й. Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробех лежащую, по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида»¹⁴.

Созданное «от земли» тело — «земля есть и в землю отыдеши» — сопрягается с «жидительным» повелением художника-Творца, формирующего человека из глины и вдыхающего в него бессмертную душу. Тело, предающееся тлению, связано тут именно с образом и формой.

В человеческом существе есть нечто противоречащее смерти, смерть воспринимается человеком как вопиющая несправедливость. В этом человеческом переживании стоит искать духовный аспект телесности. Сродное булгаковскому переживанию телесности, материи тела, противящейся смертности, можно найти в творчестве Андрея Платонова, для которого характерны интуиции, восходящие к «философии общего дела» Николая Фёдорова — «загадочного мыслителя», оказавшего существенное влияние на отца Сергия. Лейтмотивом романа Платонова «Чевенгур» является воспоминание его главного героя Дванова о его умершем отце, переживание телесного единения с его умершим телом: «Он оглядел всё неизменное смолкшее озеро и насторожился, ведь отец еще остался — его кости, его жившее вещество тела, тлен его взмокшей потом рубашки — вся родина жизни и дружелюбия. И та есть тесное, неразлучное место Александру, где ожидают возвращения вечной дружбой той крови, которая однажды была разделена в теле отца для сына»¹⁵. Это же чувство близости жизни и смерти, одушевленного и неодушевленного тела, природы в состоянии смертности передано в описании переживания другого платоновского героя, Вощева:

¹³ Boulgakov S.N. О святых мощах... Р. 516.

¹⁴ Цит. по: http://www.liturgiy.ru/trebi_zapokoy

¹⁵ Платонов А. Чевенгур // Платонов А. Избранное. М., 1988. С. 395.

«Умерший, палый лист лежал рядом с головою Вощева, его принес ветер с дальнего дерева, и теперь этому листу предстояло смирение в земле. Вощев подобрал отсохший лист и спрятал его в тайное отделение мешка, где он сберегал всякие предметы несчастья и безвестности. “Ты не имел смысла жизни, — со скупостью сочувствия полагал Вощев, — лежи здесь, я узнаю, за что ты жил и погиб. Раз ты никому не нужен и валяешься среди всего мира, то я тебя буду хранить и помнить”»¹⁶.

Таким образом, эстетике прекрасного тела, занимающей столь высокое место в аксиологии античной классики, но испытывающей недоверие и даже поношение философов, противостоит эстетика уязвленной, страдающей, немощной плоти, плоти, пораженной грехом, но и чающей исцеления, превращающейся в прах, возвращающейся в землю, но и чающей *телесного* воскресения, собирания из распавшегося на атомы состояния и взыскания утраченного образа.

© Козырев А.П., 2011

¹⁶ Платонов А. Котлован // Там же. С. 497.

КОЛЛИЗИИ ВСЕЕДИНСТВА И ЛИЧНОСТИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

Этюд Фёдора Степуна: русское славянофильство как вариация западно-европейского романтизма — с. 357; Наталия Нарочницкая: славянофильство в ракурсе современного консерватизма — с. 362; Фёдор Степун: от романтически-славянофильского всеединства к мистико-религиозной тайне личности — с. 369; Георгий Гачев: «жизнемыслие» как личностно осуществимое всеединство — с. 375

Четыре приводимые здесь очерка касаются проблемы человеческой личности в лоне характернейшего для русского сознания проективизма. Проективизм не всегда есть начало утопии и зачастую, будучи оформлением неизмечтанного, но искренне «вымедитированного» (слово Ив. Ильина) идеала, он не заслуживает порицающей критики.

Соборный пафос русских политико-богословских идеологий (начиная со знаменитого «Третьего Рима») заострил вопрос о соотношении чаемого общественного идеала и включенной в него личности с ее свободой и волеиями. И главное противоречие здесь крылось (как и в любой, даже самой счастливой, утопии) если не в поглощении личности в бездне «общего счастья», то в напряженном противоречии ее частного бытия с колоритно рисуемым «царством духа». Утопический восторг — впрочем, не сразу, а то и вовсе — не дает почувствовать во всей силе это противоречие, тем более если питается метафизическими отвлеченностями. Противоречие становится очевидно и ощутимо, когда делаются практические попытки осуществить утопию.

Это нисколько не порочит святости идеалов, которые пестует национальное сознание, как до сих пор ценны и драгоценны для нас идеалы русского народа и русской национальной мысли. Даже отмечаемая стихийность русского сознания не с непременноостью открывает в национальном творчестве дорогу дурным стихиям. И всё же любой миф опасен своею отдаленностью от настоящей реальности, претензией на формирование автономного реализма.

Нередко в России отправной декретивной точкой навязываемого утопизма была государственная власть. Выкраивание национальной жизни, быть может, гораздо более, чем представляется, связано с идейным пленением верхов и отправляемой ими «диктатурой сердца». Навеянную этим преобразовательную политику власти народ не столь свободно вбирал и вбирает в себя, как это хотелось правящим лицам. Консервативный идеолог М.Н. Катков зорко подметил это в годы либеральных нововведений Александра II: «В общем ходе нашей истории государство было постоянно силой разлагающей, движущей, *перестанавливающей* *обычай*; народ и общественные силы действовали всегда оборонительно и упирались, чтобы жизнь не потеряла своих

основ, без которых не имеет смысла никакое движение. Силы движения и упора никогда не были у нас в равновесии, и всегда они действовали порознь. Оттого-то наши преобразования были так малопродуктивны, наши общественные силы были так малопродуктивны»¹. В чем-то эти слова справедливы в отношении всей долгой исторической плоскости отечественных реформ — от Петра до перестройки.

Но государственная идеология, амбициозно формулирующая народную толщу (часто без предвидения совокупно-пользительного результата), — это одно, а установки свободных мыслителей, разрабатываемые в большой удаленности от реальной политики (хотя необязательно без проекции в нее), — несколько иное. Первый круг нашего рассмотрения — это концепты судеб России, преломившиеся в русской консервативной призме; второй, хотя и более важный аспект нашей темы, — те общественно-личные идеалы, внимание к которым сделалось особенно пристальным во дни славянофильско-западнической полемики. Однако оба круга полнятся зачастую идейно зеркальными отражениями, и в обоих тема личности и ей довлеющей общей универсалии (общественно-коллективной либо космологической) сохраняется и поныне, с живостью пробиваясь в политических и философских дискуссиях.

Неотступной (хоть и неохватной) задачей прояснения национальной идейности объясняется произведенный в статье выбор не вполне равновесных персоналий, помогающих осмыслить и тему тоже, неравновесную, однако, во всех ее частях. Сквозной фигурой предстает Фёдор Августович Степун — пока еще мало изученный мыслитель русского ренессанса, глядящий на относительно благополучное славянофильство из мятежной атмосферы Серебряного века. Перспектива русской соборности в современной консервативной идеологии, инкорпорирующей старую русскую мысль как спрессованное наследие, рассматривается на примере наиболее известной книги Наталии Алексеевны Нарочницкой — книги скорее исторической (и не всегда философски удачливой). Завершающий очерк трактует метафилософскую установку крупного мыслителя русской современности, космиста Георгия Дмитриевича Гачева, в которой связь *личного* и *всеединного* представлена в оригинальной творческой прямолинейности.

Этюд Фёдора Степуна: русское славянофильство как вариация западноевропейского романтизма

В одной из известных своих статей А.И. Солженицын привел такое сопоставление: «“Мы русские, какой восторг!” — воскликнул Суворов. “Но и какой соблазн”, — добавил Ф. Степун после революционного нашего опыта»². Как показывает недавно вышедший в свет большой том избранных работ «Жизнь и творчество А.И. Солженицына» (М.: Астрель, 2009), истоки «соблазна» прослеживались Солженицыным и на более раннем историческом этапе — в частности, когда расцвет

¹ Катков М.Н. Самодержавие Царя и единство Руси // Империя и крамола. М., 2007. С. 15.

² Солженицын А.И. Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни // Солженицын А.И. Публицистика: в 3 т. Т. 1. Ярославль, 1995. С. 64.

отечественного философского творчества еще только обнаруживал отдельные свои утопические рельефности.

Статья Ф. Степуна «Немецкий романтизм и русское славянофильство», появившаяся впервые в 1910 г., отмечена зорким философским сравнением, каковому не мешает некоторая безмятежность отвлеченных либеральных оценок.

Французская революция, начинается Степун, была событием планетарного культурного масштаба. Россия — и это парадокс — увидела это, лишь изгнав из своих пределов рожденного этой революцией Наполеона. Значение войны 1812 г. исторически двойственно. С одной стороны, это результат мощного патриотического подъема, идеологически это победа русской православной религиозности над просветительским космополитизмом. И в то же время именно знакомство с Европой, открытое России этой войной, высветило коренные мировоззренческие проблемы самой России. Это были прежде всего проблема народности и проблема народного правосознания, или воспитания.

Патриотический подвиг, совершенный русским народом в войне 1812 г., в душе философа отразился как религиозное искупление. Но по Степуну религиозное сознание наивно. Поэтому русский романтический склад, по склонности к религиозности и наивности, быстро пленился шеллингизмом, а не кантианством либо фихтеанством. Для религиозного и простого русского человека Кант был прежде всего слишком научен. Россия XVIII в. отнюдь не была страной большой научной заинтересованности. Что же до Фихте, отталкивал атеизм его метафизической системы (вычитывавшийся из нее независимо от религиозности самого Фихте) и его солипсизм. Напротив, Шеллинг разрабатывает, по выражению Степуна, «осязаемую метафизику»³, возвещающую русским мыслителям, и прежде всего славянофилам, сродность человека и мира как *двух сынов Божиих*. И было совершенно неважно, что, скажем, ранний Шеллинг с его натурфилософией определенно шел в фарватере старой традиции трансцендентального идеализма, чуждого русской мысли своей крайней отвлеченностью.

Мир, окружающий субъекта, кантовский критицизм сделал полностью обладанием духа. Русское сознание, по своей природе гораздо более реалистическое и онтологичное, было маловосприимчиво к таким операциям, однако на Западе именно кантизм дал начало невиданному доселе энтузиазму, проявившемуся особенно у романтиков. Дух понимался ими как состоявшаяся история человечества, изобилие его сил — как залог ее грандиозного будущего. Отсюда родилась пантеистически-триумфальная поэзия Гёте и Новалиса. И именно эта аура мессианских ожиданий заставляет очень остро, с горечью чувствовать разрозненность всех прежних человеческих начинаний в культуре, но и вселяет великую надежду на синтез всех этих начинаний, создает идею *всеединства*, творческого объединения науки, поэзии (вообще искусства) и религии.

Путь романтизма очень последовательно пролегал от печального созерцания межчеловеческих, межкультурных разрывов через эстетизм к религиозному миро-

³ Степун Ф.А. Жизнь и творчество: избр. соч. / вступ. статья, сост. и коммент. В.К. Кантора. М., 2009. С. 47.

созерцанию. Было ощущение того, что преображение мира, его целостность невозможны без Божественного вмешательства. Человечество понималось как Церковь, любовно ждущая своего близкого Мессию. Это был своего рода энтузиазм гармонического мирового единения, грядущего бракосочетания Земли и Неба. Утверждается целая религия Всеединства, по значению весьма отличная от изначального понятия религии как индивидуальной «связи» человека и Высшего Начала (как трактовал не близкий романтикам Шлейермахер).

Всеединство немецких романтиков наделено изначальным культуртрегерским и своего рода коллективистским — лучше сказать, соборным — пафосом. Религия понимается как мировая задача и вселенская человеческая работа, а не как индивидуальное переживание. Полнота индивидуальных душевных сил для романтиков может быть раскрыта лишь как *творчество самой жизни*.

Однако взлет европейской культуры, мотивированный романтизмом, сущностно не преобразил Европу, как не мог этого сделать и с человеческой природой как таковой, и романтический корабль по существу разбился о грубеющий (а отнюдь не духовно возвышаемый) политический быт. Крушение романтической идиллии очень скоро заставило романтиков резко критиковать ту Европу, на чьей почве эта идиллия не прижилась.

И вот именно эту критическую тенденцию антиевропеизма, зародившуюся вполне органично в самой Европе, вседушевно переняли славянофилы в России. С другой стороны, российское антизападничество питалось другим романтическим источником — положением о неповторимой самобытности всякой нации. Третьей вдохновительной составляющей уже славянофильского романтизма стала уверенность в особом интеллектуальном и духовном назначении России, которое должно раскрыться на фоне культурного и философского упадка Запада. Эти три положения, согласно Степуну, суть константы славянофильского мирозозерцания, хотя очевидно, что всей многомерности последнего такое обобщение не стремится учесть.

Творческие судьбы Одоевского и Станкевича очень сильно были проникнуты мессианскими ожиданиями, продолжает Степун. Отдельные наши западники в одночасье становятся славянофилами. Они теперь уверены, что именно русский народ осуществит в истории отверженный самой Европой «культурный идеал романтизма»⁴. И кто знает, где было для них больше почвы? Из Европы для них идет преемственность духовного опыта, и скорее Европа (а не Россия) является исходной духовной точкой, Россия же должна стать «полем эксперимента» — вне сомнения, великого и благородного...

Отсюда и неложный, искреннейший интерес к национальному прошлому русского народа, отсюда избыточная во многом славянофильская романтизация Древней Руси. И хотя первоначальный источник этого вдохновения был скоро позабыт, подход сохранялся старый, западноевропейский, немецкий: подбор реальности под конструкцию идеала, сохранение святой прогрессивной цели — от мировой разобщенности к мировой гармонии, но с дальним ее переносом из невозможшей Европы во многообещающую, неизведанную, духовно целинную Россию. Славянофильский

⁴ Там же. С. 54.

интерес к русскому прошлому не археологичен — он, по мнению Степуна, диктуется своеманерной эсхатологией, предносимым идеалом будущего.

Межевой чертой, разделявшей славянофильский и западноевропейский романтизм, было религиозное средостение; русское православие никак не стыковалось с католичеством. Католическая церковность была центральным звеном западного романтизма, что и придало впоследствии славянофильской критике громадный антилатинский пафос.

Славянофильский — практический и теоретический — диагноз-приговор Европе в обобщающем выводе Степуна таков: «Европа задумала устроиться в этом мире без Бога, и европейская мысль назвала самосозданные теории этой ложной затеей философией и мудростью»⁵. Запад беспочвенен, потому что безбожен. Совокупная сила дисгармонии непременно восторжествует над самой чаемой гармонией. Благородство и самого высокого теоретического умозрения тут всегда будет попрано самодовлеющим, грубо-косным практицизмом. Анархизм как «сплошное отрицание всякой подлинной сущности»⁶ остается подлинным выражением сверхиндивидуалистского западного жизнесознания.

Чисто философски в трактовке Степуна славянофильство есть некий историзирующий уклон мысли, при этом славянофильство не более чем калька с той подробной историко-философской и историко-религиозной схемы, которая была предложена романтизмом на Западе. Отсюда представление обо всей предварительной истории человеческой мысли как о фундаментальной подготовительной работе для состоявшейся новой философии, вырабатывающей новый жизненный проект. Анализ предшествующих коллизий мысли, опять-таки, не дело историко-философской любознательности. Романтический проективизм требует ясно обозначить все прежние ошибки, но и необходимый духовный задел. Славянофильство (как и вообще романтизм) есть, таким образом, глобализирующий тип мышления, навешиваемый и критичным западничеством, и национальной склонностью искать во всем гармоническую цельность.

Судьба славянофильствующего романтизма в России была в критической разрисовке Степуна столь же печальна и крушительна, как и европейского. Изначальная духовная революционность романтизма дважды обернулась реакционностью. От восхищения Античностью западноевропейские романтики обратились к католичеству даже в его мрачных средневековых одеждах. В России повторен был тот же регресс, но с особыми усложнениями, вызванными средой. Идею русского ученичества у Европы славянофилы преобразовали в идею русского народа — указующего (но никем так и не понятого) учителя всей Европы. Нежнейшие европейские симпатии претворились в ярое антиевропейство; всё кончилось «реакционным погружением в родные болота», «перешли от Петра Великого к Ивану Грозному»⁷.

Вполне очевидно, что предложенная Степуном трактовка русского славянофильства оказывается, так сказать, ультраромантической, причем дело здесь не только

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Там же. С. 63.

⁷ Там же. С. 55.

в политико-общественных, но и в метафизических предпочтениях философа. Степун, возможно, оценивает славянофилов как слишком неокантианец. Его интересует судьба кантовского наследия в ее неожиданном плодотворно-крушительном проявлении как на Западе, так и на Родине.

Западническая критика славянофильства, которой отдал дань Фёдор Степун, делала славянофилов в значительной степени бóльшими западниками, чем они были на самом деле. «Неслучайно, — отмечает В.А. Фатеев, — противники славянофильства не раз утверждали, что их теории восходят не столько к русским традициям, сколько к писаниям немецких романтиков, Гегеля, Шеллинга, Баадера, Мелера, французов Жозефа де Местра, Руссо, Бональда и Ламенне. В подобных утверждениях, конечно, есть большая доля преувеличения, идущая от желания принизить значение идейных противников, хотя целиком эти западные влияния вряд ли кто возьмется отрицать. Но без влияний не возникает ни одно серьезное учение, а выработанное славянофилами кредо как комплекс конкретных идей имеет все неоспоримые признаки самостоятельности»⁸.

Природа разочарований в проектируемом идеале у европейских и русских романтиков во многом разная, причем разочарование у последних не с непременностью оказывалось окончательным словом. Всегда сохранялась и здравая, и со всеединством дальновидно согласуемая критика того «соблазна» национальной истории, о котором позднее обмолвился Степун. Хотя даже историософски (и исторически) в славянофильстве далеко не всё исчерпывалось мечтой о всеединстве. У славянофилов мировая судьба России как историософский концепт обнаружила отчасти романтические контуры, но содержание этого концепта было заполнено целой системой почвенных, никак не окрашенных национальной гордыней соображений, которые Степун предпочел оставить без внимания.

И если приоритет трансцендентального идеализма действительно предопределил судьбу всех построений немецкого романтизма, подчиняя себе и собственно историософию, то в России сама философия взяла начало со славянофильских оценок массива отечественного прошлого, предстоящего задачам будущего. Точно так же нельзя согласиться с категоричной оценкой, данной Степуном этим проектам как в итоге лишь реакционным, что применимо, быть может, к выродившемуся славянофильству рубежа столетий, когда жил Степун, но не к классикам славянофильства. Сама разность личных и творческих судеб известнейших славянофилов свидетельствует, что их романтизм не шел одними испробованными западными, в том числе тупиковыми, путями. Даже такой критик русской мысли — не менее строгий, чем Фёдор Степун, — как протоиерей Георгий Флоровский, отмечает «душевную чересполосицу» славянофильства, которое, однако, «есть звено в истории русской мысли, а не только русского инстинкта»⁹.

Притупление западнического вектора в русском славянофильстве, излишне вытянутого у Степуна, уместно просто потому, что всё же по преимуществу не

⁸ Фатеев В.А. В спорах о самобытном пути России // Славянофильство: pro et contra. 2-е изд. (Серия «Русский путь»). СПб., 2009. С. 18.

⁹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. К., 1991. С. 252–253.

им определяется философское своеобразие данного течения. Чисто православное прочтение, славянофильства, адекватное ему ничуть не менее, чем романтическое, понимает славянофильство не как неуклюжее повторение, но как творческое преемство западноевропейских и яркое, самостоятельное развитие национальных способов мысли. Подобное прочтение не торопится хоронить славянофильскую историософию, видя в ней, и при неудачах, проблески далекой перспективы: «Славянофилы верили в мировоззренческое отличие русского пути от рационального западного... призывали развивать свои дары, а не копировать чужие»¹⁰.

**Наталья Нарочницкая:
славянофильство в ракурсе современного консерватизма**

Славянофильский проект в нынешнем политическом философствовании подается как стержень православной русской цивилизации, культурно и исторически противостоящей некогда христианской, но теперь нарочито антихристианской цивилизации западной. О последней говорится с неременной обмолвкой о самоизживании классического либерализма и об опрокидывании его глобалистской идеологией, уже подкрепившей себя в новейшей истории прямыми географическими захватами. В этом отношении примечателен тот философский (и даже богословский) ракурс, в каковой предпочла встроить славянофильство с первых же страниц своей известной книги «Россия и русские в мировой истории» (М.: Международные отношения, 2003) профессор Н.А. Нарочницкая. Эта книга, написанная вязким, непрозрачным стилем, содержит в себе, среди прочего, ряд интересных документальных материалов по геополитическому противостоянию сталинского СССР и Соединенных Штатов. Но не оно интересует нас в этой статье. Нас интересует развитие славянофильской историософии, предложенное Нарочницкой в качестве мировоззренческого базиса очередной модели российского «удерживающего», хотя и предложенное не специально (философская часть книги не центрирована на славянофильстве как таковом), но в тоне акцентов, расставляемых автором посреди родного религиозно-философского поля.

Нарочницкая постоянно подчеркивает, что спецификой не к лучшему изменчивой западной религиозности определялись и все геополитические константы Западного мира. Нарочницкая убеждена: впору нынче повторить слова В.Ф. Эрнана — «время славянофильствует»¹¹. Славянофильство тотчас же плотно подтягивается к Ф.М. Достоевскому, представляясь как бы лучшим выражением всей русской традиции, долженствующей, однако, не оставаться в идейном запаснике, а являть мировую культурную активность. Это значит, что на фоне Запада, духовно падающего всё ниже, и даже в сравнении с началом XX в. низвергающегося в «скотский материализм», наиболее ярким выражением чему является Америка, Россия вновь должна, в мировом уже масштабе, заявить традиционную для нее духовную идею всечеловечности.

¹⁰ Назаров М.В. Тайна России: историософия XX века // Русская идея: альманах. Вып. 6. 1999. С. 195.

¹¹ Цит. по: Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М., 2003. С. 10.

Западное сознание некогда было сформировано как сознание христианское. Христианское сознание, по Нарочницкой, в самом общем виде может быть охарактеризовано, во-первых, как нравственно строгое разграничение добра и зла, во-вторых, как свобода человеческой личности, являющаяся даром Святого Духа.

Однако уже в Средние века Запад теряет изначально верный религиозный ориентир. Это проявляется прежде всего в католическом филиоквизме: догмат об исхождении Духа Святого от Сына приковывал сознание к земной жизни Христа и как бы ставил ее выше Его Божества. Впоследствии отсюда перешли к автономизации земного человеческого бытия. В эпоху Возрождения проповедуемый гуманизм заострил человеческое самозаконие в делах этики. «Начиная с Возрождения, — пишет Нарочницкая, — западный человек обращал идею богоподобия в богоравность и логически шел к идее человекобожия»¹². Ренессансный прометеизм довольно демонстративно отторгал земную реальность от Бога в безвозмездную пользу человека. Декарт своим *cogito* отомкнул от Божества сферу человеческого разума (это дело довершил Кант), а своим физиологическим учением дал начало материалистической психологии. Немецкая классическая философия бытие мира и Бога свела к формам человеческого рассудка (Кант), к фихтеанскому абсолютному «я», наконец, к атеистической антропологии Фейербаха. В конце концов утраченное христианское всеединство было подменено позитивистски-марксистским «отчуждением».

Марксистская формационная историософия поначалу вызвала удивление на Западе и оказалась непопулярна ввиду ее крайнего на тот момент материализма, но Маркс шел вполне в фарватере сложившейся на Западе философии истории; к концу же XX в. цивилизация Запады перестала смущаться и самым последним материализмом.

Марксизм, по мнению Нарочницкой, нетождествен коммунистическим идеям (каковые тоже, в массе своей, неоднородны), а либерализм не есть антипод марксизма¹³. Из нескольких марксизмов, начиная с оригинального, Нарочницкой всего более симпатичен постсоветский — «результат многострадального опыта и очевидной причудливой трансформации на духовной и исторической почве православных славянских народов, где учение только и было опробовано на практике»¹⁴. Впрочем, и советских историков стоило бы похвалить за то, что они со вкусом развили в своей области идеи марксизма классического¹⁵.

Но наиболее ярким политическим отражением апостасийной (отпадшей, отступившей от Бога) западной философии сделался либерализм с его лозунгом «Свобода, равенство и братство», а первым историческим приложением — Французская революция, всерьез озаботившаяся построением на земле «царства человека». По Нарочницкой выходит, что знаменитая свободолубивая триада не что иное, как формула масонского эзотеризма; что же до ее сущности, то она заключается в ненависти к традиционной государственности и христианству (почему-то как на авторитетного историка Нарочницкая ссылается здесь на... Павла Флоренского).

¹² Там же. С. 38.

¹³ См. там же. С. 53.

¹⁴ Там же.

¹⁵ См. там же.

Богоборческие идеи были навязаны, таким образом, «в качестве воплощения идей справедливости и излечения общественных грехов»¹⁶.

Всего этого апостасийного пути не проделал, однако, русский человек *именно как философ*. Русский человек очень долгое время вообще не философствовал, потому что те вопросы, которыми стала мучиться западная мысль, были вызваны ее отпадением от христианства; русский же человек до времени всё потребное благополучно обретал в христианстве, и нужды задавать мучительные вопросы у него не было...

Но и в произвольном отречении от христианского идеала русский («иоанновский») человек сохранял, по мнению Нарочницкой, настрой более возвышенный, нежели человек западный («прометеевский»). Русское мессианство вырождалось чаще всего в хилиастические утопии, Запад же утвердился в индивидуалистических крайностях чисто земного бытия — предпринимательстве и мещанстве. Революционность в этом отношении и то была лучше: в ней был хотя бы «пафос самопожертвования»¹⁷, но обуржуазившийся Запад утратил и волю к революции.

Русский же человек, вне зависимости от того, религиозен ли он или безрелигиозен, всегда был более склонен отрываться от земного, в отличие от как бы прилипшего к этому миру западного человека. То, что не существует «среднего русского», это, по Нарочницкой, скорее социологическое и моральное достижение, нежели наш недостаток. Даже безбожие русского человека отличается, по ее мнению, каким-то благородством, это атеизм из сострадания к твари земной, цитирует Нарочницкая, Впрочем, западного поборника русского духа Вальтера Шубарта¹⁸.

Фигура Владимира Соловьёва для русской философии в трактовке Нарочницкой является двусмысленной. Начинал он как славянофил — кончил как неклассический западник. Он был религиозным, но богословски неортодоксальным мыслителем. Его скорее западническая общественная философия и весьма сомнительная мистическая доктрина (софиология) стали, однако, замесом русской серебряновечной и эмигрантской мысли. Но Владимир Соловьёв ценен не либеральным богословием, а достаточно христианской, в том числе общественной, идеей Богочеловечества. Он всегда оставался своеманерным монархистом, и это импонирует Нарочницкой, потому что «соловьёвская “свободная теократия” — антипод правовому государству и полное отрицание позитивного права»¹⁹.

Нарочницкая пишет, что религиозно-политические идеи Соловьёва вызвали большую полемику и что в ней он проиграл своим оппонентам. Но она вовсе не берется продемонстрировать нам павшие под натиском этих оппонентов соловьёвские аргументы. Соловьёв, как известно, чрезвычайно не любил Византию, однако Византия идейно и духовно всё же сыграла, по его мнению, одну очень существенную положительную роль: сумела зародить в новообращенном в христианство народе — в русском народе — идею святости как земного предназначения («Святая Русь»). От реализации этой идеи на земле отказалась Католическая Церковь, зато

¹⁶ Там же. С. 53.

¹⁷ Там же. С. 57.

¹⁸ См. там же. С. 49.

¹⁹ Там же. С. 42.

она досталась Русской Церкви. И именно эту идею мы, русские, должны в мировой работе сообщить Церкви Римской, больше сил посвятившей земному устроению.

Такой подход, пишет Нарочницкая, пришелся очень не по душе Льву Тихомирову. Он назвал знаменитые соловьевские слова о «Святой Руси» «Валаамовым благословением». Несложно было разбить утопичный соловьевский тезис о римском «духовном самодержавии» чисто исторически, чтобы доказать, что западное христианство отнюдь не собирается встречать возвышенно-религиозную русскую нацию с распростертыми объятиями. Тихомирову крайне не нравилось и филокатолическое поставление Соловьёвым Папы над монархом. Тихомиров остроумно заметил, что Церковь и государство могут существовать лишь во взаимном притяжении, только вместе, и если одна часть подавляет другую, то христианское общество исчезает. И конечно, на примере католического папоцезаризма и протестантского цезарепапизма это, вслед за Тихомировым, проследить легко, но еще легче узреть то же самое в византийском цезарепапизме... Нарочницкая сочувственно воспроизводит и полностью приемлет тихомировскую аргументацию, не сообщая нам, следует повториться, никаких соображений якобы удачно опровергаемого Вл. Соловьёва.

Соловьёв говорил, однако, не об антихристианском религиозном всесмешении — подозревать в этом его всеединство было бы ошибкой или умышленной предвзятостью; он говорил о долгом культурном взрослении человечества на его пути к Богочеловечеству. Христианство в смысле мистическом, по утверждению русского мыслителя, уже осуществлено, но вот социальное его осуществление еще только предстоит человечеству. Посему и уместно размышлять о грядущих судьбах христианства, тем более что в его прошлом Соловьёв, признавая за ним частные общественные достижения, не видел вполне удовлетворительного результата. «Само христианство, — писал он в 1872 г., — в своей истории испытало влияние той ложной жизни, того зла, которое оно должно было уничтожить»²⁰.

Отсюда — универсальная задача человечеству «восстановить *всецелость* истинной жизни в Боге»²¹, осуществить «всемирное *исцеление*»²². Положительный религиозный смысл этого человеческого творчества Соловьёв изъяснил так: «Полное воссоединение исцеленного мира с Богом или совершенное воплощение абсолютного смысла в мире как в живом организме Божества, где Бог будет всё во всех, составляют конец того дела, начало которому положено воплощением того же Божественного смысла в существе Иисуса»²³.

Это «сочетание Бога с творением» есть в одно и то же время «материализация духа и одухотворение материи, воссоединение этих двух начал»²⁴, и в ходе данного процесса «побеждается мировое зло»²⁵. Говоря иначе, в задачу человека, сотворенного

²⁰ Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 158.

²¹ Он же. Духовные основы жизни // Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра. Мн., 1999. С. 316.

²² Там же. С. 294.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 295.

по образу и подобию Божию, безусловно входит «властвование над материальной природой, преобразование ее в живую оболочку и среду высших, духовных и божественных сил — в тело Божие»²⁶.

Футурология Соловьёва зиждется на идее расширяющейся христианской культуры, благотворно приобщающей себе всё новые и новые народы. Это вполне отвечало идее всеединства. Для Соловьёва ценность частных культур пред лицом Божиим может быть оправдана лишь в силу того, насколько каждая из этих культур сделалась христианской, Богочеловеческой.

Нарочницкая не преминула подчеркнуть, что строительно-оптимистическая телеология соловьевской историософии для советского марксизма оказалось более терпима, нежели историософская концепция Н.Я. Данилевского²⁷. Соловьёвский универсализм, конечно, оппонировал органицизму Данилевского с его национальным партикуляризмом. Тонкости концепции Соловьёва, с ее довольно сильным христианским моментом, хотя и помещенным в софийную перспективу, Нарочницкая обошла не столько вниманием, сколько предпочтением. Николай Данилевский ей ближе, чем Владимир Соловьёв, потому что уже заранее признает за каждым культурно-историческим типом вселенское значение — и тем снижает претенциозный пафос европоцентризма.

Приоритеты Нарочницкой в области русской мысли за постоянно расточаемым славословием в адрес почти всех наших философов-классиков угадываются, конечно, не вдруг, но в конце концов они становятся очевидными. Это Николай Данилевский, Николай Страхов, Лев Тихомиров и, конечно же, Константин Леонтьев. Западный уклон, невзирая на попытки вписать и западничество в национальный фонд русской мысли, все-таки оказывается у Нарочницкой под большим подозрением в силу тезиса об антихристианской, чуть ли не масонской пронизанности всего западного сознания и рождаемого им социально-политического быта. Нарочницкая настаивает на том, что «ни Чаадаев, мучительно переживавший раздвоение, ни славянофилы, Достоевский и Данилевский, осознанно поставившие проблему, ни В. Соловьёв, ни даже И. Ильин и блестящие русские умы XX века, похоже, до конца не осознавали дехристианизирующую роль рационализма и либерализма для судьбы самой Европы, причем как Западной, так и стоящей на очереди Восточной»²⁸.

Православная ортодоксия (которая в качестве особого славянофильского свойства удостоверяется, впрочем, не всеми исследователями²⁹) в лице русских славянофилов плодотворно полемизировала с католической и протестантской мыслью, и интерес тут объяснялся не *национально-культурной*, как полагал Ф.А. Степун, а *религиозной* почвой, скорее бескорыстием богословской апологетики, нежели системными трениями. Но, определяя славянофилов в ряды русских политических мыслителей как XIX, так и XX в. и выводя эту армию против старых и новых философов Запада, Нарочницкая мало озабочена далеко не однозначными обстоятельствами

²⁶ Там же. С. 299 (ср. со стр. 295–296.)

²⁷ См.: *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. С. 44.

²⁸ Там же.

²⁹ См., напр.: *Лурье В.М.* Догматические представления А.С. Хомякова // *Славянофильство и современность: сб. статей.* СПб., 1994. С. 158–177.

идейного брожения, в которых рождалась славянофильская мысль, и православно-католическое (православно-протестантское) состязание по поводу догматической Истины трансформируется у нее в цивилизационное противостояние *Восток—Запад* на ментальном уровне.

С точки зрения Нарочницкой, значение славянофилов в их знаменитой соборности, в программном развенчании западного индивидуализма (независимо от его консервативного, либерального и коллективистского инвариантов), в доктринальной убежденности, оправданной примером православного поведения (Хомяков, Киреевский, К. Аксаков). Славянофильство, вообще православный аспект русской мысли, проглядываемый в ней поверх прежде всего западных разнородных наслоений, — это манифест современного общественного консерватизма. Индивидуальное приобщение к несправедливо искаженным либо откинутым не только классовой, но и ультралиберальной идеологией ценностям самоотверженного — ибо религиозно, служительно понятого — русского патриотизма должно стать началом духовного, а затем политического воссоздания русского Отечества. Русский человек должен стать более, чем он есть, христианином и более, чем он есть сейчас, «всечеловеком» — в частности для того, чтобы своим строительным христианским поведением устыдить расчеловечившегося человека Запада, напомнив ему об общей некогда христианской культуре. Нарочницкая подает славянофильство (и вообще русскую религиозную философию) как задел духовного фундамента христианского общества в России, как проект позитивного будущего нашей страны — но и как индивидуальную и общественную альтернативу глобалистскому стандарту, по духу совершенно внехристианскому, стало быть, принципиально враждебному как исторической России, так и исторической Европе, которые обе прегрели более либо менее сознательным уклонением от своих христианских основ.

Однако при всём видимом равновесии расставляемых акцентов историософские антагонизмы выходят у Нарочницкой слишком уж закругленными. По-славянофильски развернутая, с учетом еще и прошлого столетия, критика западного мира соблазняет автора чаще закрывать глаза на слишком вопиющие недостатки мира восточного, русского. Славянофилы XIX в. — московские дворяне с университетским образованием, начавшие философствовать, — не понаслышке ведали бездны родной истории и национальной жизни, причем они не отгораживались от них и не старались перекрыть их возносящими идеалами и критикой «внешних». Русская жизнь, даже при сохраненности истинного православия, представляла в их построениях чрезвычайно антиномичной. Как тут не вспомнить патриарха славянофильства А.С. Хомякова, от радужных идеализаций весьма далекого и провалы русской исторической жизни ощущавшего очень обостренно! Показательно, и сколь строго он отзывался (в отличие от ряда единомышленников) и о *Святой Древней Руси*: «Взгрустнется поневоле. Искать ли нам добра и счастья прежде Романовых? Тут встречаются нас волчья голова Иоанна Грозного, нелепые смуты его молодости, безнравственное царствование Василия, ослепление внука Донского, потом иго монгольское, уделы, междоусобия, унижение, продажа России варварам и хаос грязи и крови... Везде и всегда были безграмотность, неправосудие, разбой, крамолы, личности, угнетение, бедность, неустройство, непросвещение и разврат. Взгляд не останавливается ни

на одной светлой минуте в жизни народной, ни на одной эпохе утешительной...». Двадцатый век русской истории, к сожалению, не слишком сильно подретушировал эту картину. Неслучайно Н.А. Бердяев, резюмируя пассаж Хомякова, замечает: «...и в западнической литературе так крайне и резко не говорили»³⁰.

Для Нарочницкой Запад представляется абсолютным злом, и квинтэссенцией этого зла, по ее убеждению, является либерализм, как своего рода масонская идеология и стиль жизни. При этом достижения западной гражданственности в общем отменяются; если и есть в жизни Запада что-то хорошее, то оно только и глубоко в его историческом прошлом. Именно отмечаемые недостатки западного общества и выражают сущность западной жизни, и только обнаружимые в сознании лучших русских людей идеалы являют суть жизни русской, даже если она откровенно не строится и не составляет «по идеалу».

Но мнится, исторически всё сложнее. Вот обратный взгляд на западное общество, тоже критичный, но более внимательный к политийному существу западного строя: «Государство (state)... есть форма организации... того типа власти, который характерен для... Европы начиная с XVI–XVII столетий (а затем и “дочерних предприятий” фаустовской цивилизации по всему свету)... Государство (state) явилось (во многом)... результатом и способом выхода из полутростолетнего кровавого конфессионального конфликта... Ни одна из конфессий не одержала победу. Однако не победила и “дружба” между католиками и протестантами. Компромисс был достигнут путем выхода из сферы религиозного... Религиозное как таковое вытеснялось из властных отношений... Содержание современного Запада — христианская полисубъектность, полагающая отношения человека с Богом делом сугубо внутренним, личностным, интимным. И потому общественный договор, социальный консенсус строится здесь относительно ценностей “предпоследних” (политических, правовых, экономических и т.д.)»³¹

Либерально-консервативная русская мысль XX столетия (П.И. Новгородцев, П.Б. Струве, И.А. Ильин) достаточно благосклонно отнесется к такой постановке проблемы исторического всеединства, хотя и с оговоркой о недопустимости резкого переноса начал западного мироустройства в русскую жизнь, но и без оградительного антагонизма.

В современном контексте и взгляд на соборность может быть заострен вполне лично — как, вопреки Нарочницкой, пишет другой профессор из МГИМО: «Суть соборности в том, что человек ощущает себя элементом органической системы, где он выполняет свою функцию, свою задачу, совершенно особенную, которую не выполняет другой и выполнить не может... Эту задачу... он выполняет совершенно сознательно, стремясь к максимальной реализации своих целей. Но эта максимальная реализация своих целей не должна быть неорганичной, противоречащей целям организма, вредной организму в целом... Если в коллективе каждый подобен другому (столь любимое советскими начальниками “незаменимых людей нет”), то в органи-

³⁰ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков // Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М., 2007. С. 387–388.

³¹ Пивоваров Ю. Полная гибель всерьёз: избр. работы. (Серия «Российские Пропилеи»). М., 2004. С. 56–58.

ческой системе общества каждый человек абсолютно незаменим... Он — предельная ценность. И эта органическая модель находится уже по ту сторону коллективистского и индивидуалистского... Органичность... в связи с соборностью характерна для всех, хотя в разных цивилизациях она проявляется по-разному. Скажем, органические отношения в мусульманской цивилизации иные, чем в цивилизации индийской, а в последней — иные, чем в японской... там и там обществу присуща органичность. Свойственна она и западной цивилизации — при всех ее отличиях от дальневосточной и южноазиатской. Поэтому это очень лобовое противопоставление: у них индивидуализм, у нас — коллективизм. Речь надо вести о несравнимо более тонких инструментах социальной структуризации»³².

Цивилизационного триумфализма у Нарочницкой гораздо больше, чем у чтимых ею Хомякова и Киреевского. Все грехи западного мира перечисляются подробно, все заблуждения Запада собраны в строгий перечень. Однако многомерного рассмотрения уклонений от Истины, совершенных русским сознанием, в философской части книги Нарочницкой мы не встречаем, и в этом ее историософская нечуткость. При этом глуховатой самоуспокоенностью отдает декларация краха западного мира, в то время как России дважды в послеславянофильской истории случилось пережить *крах мира русского*. Когда горит родной дом, не впору вести глубокомысленные беседы о несоответствии величественных национальных идеалов принципам жизни других народов. Подступает совсем иная философская задача — осознать, почему эти идеалы не спасли народной жизни в Отечестве, почему же при столь христианственном настрое своих мыслителей и даже отдельных правителей и народных деятелей русская цивилизация и донныне пребывает в катастрофическом состоянии. И к бытию каждой отдельной личности, волею судеб живущей в многострадальной России, эта коллизия всеединства относится самым прямым образом.

Фёдор Степун:
от романтически-славянофильского всеединства
к мистико-религиозной тайне личности

С точки зрения Ф. Степуна, значение славянофилов состоит в том, что они очень тонко и верно ощутили катастрофическую раздробленность, грозящую человеческому духу. Экстремальная автономизация человеческих внутренних сил, подрывающая настоящее культурное творчество при всей их на него направленности, должна всё же быть преодолена. Славянофилы решительно заговорили о необходимости такого преодоления, однако свой поиск направили не в том русле, где находит его, это преодоление, сам Степун.

Философ прочитывает в славянофильстве *новую философию личности*. Но эта философия, к его сожалению, более декларативна, чем реально-предметна. Зорко славянофильское видение раздробленной автономности западной жизни и теории — незорка критика наблюдаемых автономизаций, непроходим предложенный ими путь синтеза. Единство человеческой личности для славянофилов, особенно для

³² *Зубов А.* Не надо нашу падшесть перекрашивать в добродетель (по поводу дискуссии между западниками и почвенниками) // <http://www.socium.fom-discurs.ru/?act=thread&tree=1&forum=3&page=1>

И. Киреевского, обретаемо лишь в православно понятом человеческом *целомудрии*. Для Степуна сферой, где разрешаются все эти противоречия, должно стать некое *мистическое единство индивидуально-неповторимой человеческой личности*. Личность должна быть приведена сама к себе и в себе, после долгих экзистенциальных исканий обрести выстраданное завершение.

И вот здесь обращается Степун «назад к Канту». Самозакония различных человеческих деятельностей (эстетической, этической, правовой и т.д.), установленные Кантом и лишь внешне оспаривающие друг друга, не представляются Степуну, в отличие от славянофилов, каким-то чудовищным парадоксом. Кантистский источник возвращает и к обновленному романтизму — «в знакомом нам романтическом постулате целостной личности, основным свойством которой является ее постоянное пребывание в синтетической полноте доступных ей отношений к миру»³³.

Степун вовсе не собирается повторять исповедуемое славянофилами православное кредо. В его-то глазах восполнение личности совсем не то же, что святоотеческий идеал «внутрипробывания», аскетической цельности. Личность — бездна; на глубине этой бездны, закрытой от всех людей и от всей, как бы сейчас сказали, материальной культуры, только и возможно реальное, но таинственное, не выразимое ни малейшими средствами примирение всех противоречий различных ее жизненных разветвлений. Степун говорит о мистическом, экзистенциальном, трансцендентном единстве человеческой личности. Это религиозная философия влекомого к духовным тайнам, но недоверчивого к институциональной религиозности Серебряного века.

Возможно, именно эта недоверчивость, которую следует понимать как скептическое недоверие к религиозному опыту, принципиальное (хотя и не враждебное) дистанцирование от него, не позволяет Степуну видеть в истории славянофильства ничего, кроме просто философии. Степун у славянофилов находит религиозно окрашенные проекты, но не реальный выход в них из проблемной человеческой ситуации; он совсем не нащупывает бьющий нерв славянофильской религиозности.

На славянофильство можно смотреть как на разновидность европейского романтизма, однако в секуляризированном подходе Степуна славянофильство почти низводится до уровня романтической вариации. Однако даже при доминировании романтической схемы славянофильство сущностно ею не исчерпывается. Степуну кажется, что достаточно освободить славянофильство от его как будто утопических одежек, но он отказывается всмотреться в его религиозно-философское ядро. И хотя именно в православной философии таится предмет и движитель, и специфический источник славянофильского мирозерцания, Степун трактует славянофильское учение о соборности в духе серебряновечной персонологии.

Фёдор Степун говорит здесь о «соборной целостности души человеческой»³⁴. В качестве живого примера такой целостности он приводит личность Владимира Соловьёва: «...сам он — бездна, на дне которой мерцает темный пролет в вечность, а всё, что он создал, что написал, — что это иное, как не бледные тени, беспомощно блуждающие по краю ее и как бы боящиеся последней ее глубины?»³⁵

³³ Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 67.

³⁴ Там же. С. 69.

³⁵ Там же.

В сходном ключе Фёдор Степун описывает и своего любимого Шлегеля, который «создаёт... возможность совершенно новой философской дисциплины, возможность *философии жизни*, т.е. трансцендентального учения о ценностях переживания или ценностях состояния как таковых»³⁶.

Степун говорит о «всеединстве духа», о ничем не превосходимой «систематической целостности души»³⁷. Что это, как не экзистенциальный вариант индивидуалистического универсализма, столь характерного для ренессансных эпох, в том числе и для нашего религиозно-философского Возрождения?

И пожалуй, было бы странно, если бы автор вышеприведенных строк, столь трепетно-чуткий к этой «соборной целостности», не отличался ею сам. «Многосторонность Степуна часто представляется нам постоянной сменой ролей и физиономий, — говорил в речи к 80-летию Ф.А. Степуна философ Д. Чижевский. — Я помню старую серию фотографий Степуна... на них мы видим различные физиономии, начиная с немецкого профессора (при том довольно сухого, скучного типа) и до парня, который легко бы нашел себе место в ночлежке “На дне” Горького. Так называемые “разносторонние” люди по большей части только играют свои различные роли или более или менее искусно лицемерят. Степун во всех своих ролях всегда остается самым собой, за всеми его серьезными и ироническими (ведь он замечательный “ироник”) физиономиями всегда виден его единый облик, очень определенное и ясно очерченное лицо “вечного Степуна”»³⁸.

Выдвижение мистически понимаемой личности как той области, где снимаются все видимые противоречия ее объективированной деятельности, — такой *экзистенциальный индивидуализм* волеется и уцелеет в творчестве А.Ф. Лосева, в молодости буквально замороженного ораторским дарованием и личностным обаянием Фёдора Степуна*. И когда Лосев будет писать обобщающий труд о своем философском кумире В. Соловьёве, с присущей ему детальностью отслеживая каждое направление мысли Соловьёва, он воспользуется тем же синтезирующим понятием *мистического единства личности*, что и Степун. И подобно тому, как Степун этот индивидуалистический идеал противопоставил славянофилам, так и Лосев будет противопоставлять Владимира Соловьёва самодовольным академическим философам Запада, тем же самым «немцам», характеризваемым с почти что славянофильским негативизмом. Потому что, подчеркнет Лосев, *академически* невозможно примирить у Соловьёва его либеральный прогрессизм и, скажем, религиозный синкретизм, но *мистически* эти разнородные проявления его духа примиряются лучше всего³⁹.

Неисчерпаемость личностных богатств не трогает Степуна, скорее тяготит его. Не умея распорядиться этими богатствами, западноевропейская философия, как показали те же славянофилы, самым низким образом их проматывает. Но не-

³⁶ Там же. С. 76.

³⁷ См. там же.

³⁸ Цит. по: Степун Ф.А. Встречи. М., 1998. С. 247.

* Как передаёт В.В. Бибихин в своих интереснейших записках об А.Ф. Лосеве. — См.: Бибихин В.В. Алексей Фёдорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2006. С. 241, 245, 293.

³⁹ См.: Гусейнов Г. Личность мистическая и академическая: А.Ф. Лосев о «личности» // Новое литературное обозрение. 2005. № 76. С. 14–38.

сказанность и таинственность человеческой личности — вот те ее черты, которые поднимают ее над хаосом мировым и собственным. *Личность есть, таким образом, трансцендентное миру, в том числе объективированному миру самой этой личности, единство творчески ориентированного субъекта.*

Впрочем, та *вечность*, которая раскрывается на глубине личности, не только притягательна в глазах Степуна своей таинственной синтетичностью — бездонность личностной бездны также и страшит, прорыв в вечность означает гибель не-вечного, земного мира. Степун цитирует дружественное предречение Новалиса Фридриху Шлегелю: «...и умрёшь ты от вечности»⁴⁰.

Неслучайно оценивать историю славянофильского романтизма Степун начинает с необходимых, беглых набросков о западноевропейском романтизме. Критик концентрирует свое внимание на преемственности идеи всеединства. Гармония всеединства не нашла чаемой реализации на Западе; в России эта же гармоническая утопия потерпела реакционный крах.

Кантовский трансцендентальный субъект для романтиков нашел свое живое воплощение в личности великого Гёте. Впрочем, Степун оговаривается, что данное прочтение не есть аутентичное прочтение Канта — это его фихтеанская трактовка. В настоящем Канте правит бал рационализм и критицистская сухость. Кант занят дедукцией форм рассудка — романтики озабочены конкретным творческим наполнением этих форм. Подобно тому как русские славянофилы пытались найти «синтетическое единство» в православной аскетике и мистике, романтики искали его в «новой философской дисциплине». В обоих случаях, по уверению Степуна, попытки оказались неуспешны. Но религиозно понятое всеединство, не достигнутое космически, было стяжено в микрокосм. Всеединство испоместилось в обратную себе перспективу, и, весьма драматично утратив свой социальный, даже революционный характер и пафос, обрело значение некоего антропоцентрического стержня, потенциально крепящего каждого человека и неведомо крепимого им.

На примере романтиков становится видна та внутренняя проблема философии всеединства, которая порой заставляет подозревать ее чуть ли не в беспредметности, ведь в ней гораздо более уловим пафос и желание «какого-то нового типа единства»⁴¹, чем это чаемое единство само по себе. Романтики, провозвестники всеединства, затруднились определить, что же оно такое. В настоящем замешательстве оказался Фридрих Шлегель, называвший его то Богом, то душой, то идеалом, то новой системой, то гармонией. Предчувствие всеединства часто оказывалось более плодотворно, чем само его осуществление, помещаемое в далекую перспективу. Вот и получалась в итоге «влюбленность в безымянное»⁴². Возникало почти любовное томление по этому обещанному, трепетно ожидаемому, но всё не приходящему всеединству. И уже эта любовная тоска колеблет характер испытующего: то зажигает его пафосом, то погружает в «бесконечный распад сил»⁴³. Получается, что жажда всеединства на самом деле способна раскалывать личность, прежде всего неизбежной неудов-

⁴⁰ Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 72.

⁴¹ Там же. С. 73.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 74.

летворенностью всем культурным творчеством, досадной незавершенностью всех возвышенных начинаний.

Интерес романтика к истории тоже вызван разочарованием в испробованных формах культурного творчества. Предзаданное всеединство так и не пришло из будущего, оно не было явлено ни в философии, ни в искусстве, ни в поэзии; быть может, получится опознать его в вечно творимой истории человечества (и своего народа). Историческое исследование для романтика — попытка охватить самый процесс мировой жизни, чтобы увидеть, как в ней пробивается мировой дух. Ну а, скажем, чем химия хуже истории? Это не праздный парадокс для немецких романтиков: ведь химия глубже проникает в природу и, быть может, лучше, нежели история, подходит в качестве прообраза к будущей философии⁴⁴.

Романтиков погубила декларируемая ими всеохватность всеединства. Всеединство еще может быть, с известными оговорками, обретено в личной жизни; но тогда оно скорее и превращается в ту душевную целостность творческого человека, о которой говорилось выше. Но даже если личность обретает когда-нибудь свой жизненный центр (как вышло это у Фридриха Шлегеля в его любви к Каролине Бемер), это еще не значит, что вся жизнь творца действительно может превратиться в творчество *из* всеединства. Такая претензия есть некое душевное прельщение, ведущее к очень печальным следствиям. Тот же Шлегель «к концу своих дней... стал отчасти тем, чем многие его считали и раньше: угрюмым чудачком и почти душевнобольным человеком»⁴⁵.

Жизнь может быть источником творчества, но никогда не может быть предметно тождественна творчеству. Очень многие романтики не понимали, да и не хотели этого понимать. Эта иллюзия подпитывалась огромностью предносимой романтическому творцу задачи и теоретической невыработанностью принципа самоограничения, неосознанным индивидуальным *покушением творческой личности на присвоение себе абсолюта*. Эта иллюзия перекоцует и в современный Степуну Серебряный век, с его «претворением жизни искусством». Только очень часто это высочайшее теоретическое дерзание оборачивалось неисцелимыми трагедиями творческих судеб.

В завершение своего этюда о Фридрихе Шлегеле Фёдор Степун оставляет еще одну собственную характеристику феномена религиозной жизни. Критикуя романтическое восприятие религиозного акта, Фёдор Степун сам проявляет к религии несколько романтическое отношение. Точнее, в чем-то он готов сообщить религиозному мирозерцанию тот же пафос, который сообщали ему и романтики. Но очевидная отстраненность Степуна от религиозности оставляет в его трактовке, в качестве признака религиозного сознания, одно только душевное возбуждение, «белое пламя религиозного переживания»⁴⁶.

Сам Фёдор Степун не романтик, он больше скептик, и он очень скептически настроен по отношению к делу религиозной культуры. Именно неудача религиозного

⁴⁴ См. там же. С. 83.

⁴⁵ Там же. С. 78.

⁴⁶ Там же. С. 88.

романтизма убеждает его в том, что строительство такой культуры невозможно. Религиозное сознание, по Степуну, может парить в благоухающих высях, но его ждет катастрофа именно в силу того, что оно не умеет быть приземленным. Либо целостность жизни в Боге, но в отрыве от исполненной противоречий реальной жизни и всякой культуры, либо творчество, но безо всяких заоблачных порывов и претензий на «неотмирность».

Выходит, что не только личность, но и всякую религию Степун понимает лишь как нечто мистически трансцендентное. Вечность, путь к которой претендует открыть религия, по убеждению Степуна, есть прежде всего смерть этого мира. И сколь бы не было велико восхищение Шлегелем, сама жизнь его, угасание ее утопического пламени есть скорее упреждающий, а не зовущий к подражанию пример религиозной сокрушенности творческого человека.

Лучше всего отношение Фёдора Степуна к религии выражает сравнение ее с ночью, которая «топит мир внешней предметности» и «всё уничтожает в себе»⁴⁷, в частности, как уже было сказано, и тягостные противоречия «предметного бытия», «боль его множественности»⁴⁸. Ночь — это покой, но это покой *мрака*. Религиозное сознание по существу своему, считает Степун, есть *темное, сумрачное* сознание.

Бог знает только Сам Себя, и ничего внешнего Себе. Знает ли Бог мир, желает ли установить с миром какую-либо связь? Скорее, нет. Божье сознание, пишет Степун, «абсолютно в пассивности своей»⁴⁹. Разрыв мира и Бога чрезвычайно ощутим для Степуна. По его убеждению, и мистика не преодолевает окончательно этой пропасти, как бы того, напротив, ни хотелось мистикам; «но всё же мистики только смертные люди»⁵⁰.

Для Степуна пассивность, не-деяние есть настоящий идеал религиозной жизни, но такой идеал, который скорее всего не стоит стараться воплотить в жизнь, потому что с исповеданием такой религии отмирает всякая культура, даже самая религиозная, точнее, она просто не может и не должна в этом случае состояться. Степун прямо говорит о «святой непродуктивности подлинно мистического Богопостижения». «Ибо слепая и глухонемая душа мистика, — пишет философ, — может только коленопреклоненно и молитвенно молчать, сообщить же что-либо о мире, которому, сама того не зная, уже стала вечной могилой, — не в силах»⁵¹.

Символист Рильке, пытавшийся как-то слить имманентное с трансцендентным, не случайно выпадает из предпринятого Степуном калейдоскопа мистиков, хотя он же, Рильке, и должен стать главным героем затеянного эссе. В авторском предисловии к «Жизни и творчеству» (Берлин, 1923) Степун сам это обозначил: «Рильке мною уменьшен и упрощен. Уменьшен входящим в его творчество громоздким анализом Плотина и Эккехарта»⁵² (т.е. мистиков откровенно пантеистического или панэнтеистического толка).

⁴⁷ Там же. С. 89.

⁴⁸ Там же. С. 96.

⁴⁹ Там же. С. 89.

⁵⁰ Там же. С. 90.

⁵¹ Там же. С. 95.

⁵² Там же. С. 43.

В этом смысле нечувствие Степуном *личностной религиозности*, отказ выражать религию как связь *человеческой личности* с *личностно понятым Божеством* очень показателен. Серебряный век еще очень страшится личной ответственности в религиозном деле. «Подводный камень веры, роковой ее круговорот» (О. Мандельштам) отпугивают строгим очертанием трепетно наблюдаемой стихийности внутренней жизни колеблющийся дух серебряновечного богоискателя. Вот и у Степуна: если религиозность, то лишь пантеистически-созерцательная, отвлеченная, плотиновская.

Получается, что так тонко чувствуемая философом неисчерпаемость личности человеческой есть в то же время ее непреходимое метафизическое пограничье. Нет другой, высшей бездны, желающей отверзться на воззвы бездны человеческой; и нет могущей быть сообщенной человеку во всей полноте более широкой тайны, чем тайна поражающей самой себе личности человеческой.

«Тоскующий по Богу человек понятен, но Божья тоска почему-то невысказана»⁵³, — не без некоторого разочарования признается Фёдор Степун.

Георгий Гачев:

«жизнемыслие» как личностно осуществимое всеединство

Георгий Дмитриевич Гачев собственный жанр философского творчества называл «экзистенциальной культурологией». С одной стороны, предметно и стилистически это действительно была философия, парившая в воздухе последних разработок европейской мысли. Экзистенциалистская центрированность на личностном бытии — общее место, Гачев же рассматривал индивидуальное переживание либо сквозь призму национального, либо через собственное «жизнемыслие». С другой стороны, наибольшую философскую близость он ощущал к Платону и досократикам. Коллективное восполнение-преображение личности также было не чуждо Гачеву, привитое, возможно, романтически-революционными идеалами семейного воспитания (отец и мать были искреннейшие коммунисты) и философским обучением у неортодоксального марксиста Э. Ильенкова.

Специальной системы, в том числе системы всеединства, Гачев не строил, да и по склонности философского характера не мог, вероятно, строить, о чем сам поведал вполне откровенно: «...раз пришел к Лосеву, принес подарить книгу... и, как молодой человек, развернул павлиний хвост и стал сжато излагать, чем жив и “како верую?”. Лосев выслушал с интересом и сказал: “Вам надо писать систему!” Запали эти слова — бессонная ночь прошла — и всё же понял: нет, другой это принцип, чужая дхарма; мой — “ЖИЗНЬ КАК ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕСТНИЦА” — и в ходе уразумений смыслов жизни на каждом ее этапе — и сложится та “система” бытия, которую я призван выловить из океана существования в плавании... И она не будет последовательной цепью, но рваною и в роскоши самопротиворечий и самоопровержений...»⁵⁴.

⁵³ Там же. С. 93.

⁵⁴ Гачев Г.Д. Жанр «жизне-мысли» у Розанова // Наследие В.В. Розанова и современность: мат-лы Междунар. научн. конф. Москва, 29–31 мая 2006 г. / сост. А.Н. Николюкин. М., 2009. С. 286.

Отсюда двуединство гачевской текстологии: *философствование* не отвлекается от кипящей *частной жизни*, но живоносно растет из нее, как русское дерево (один из любимых образов Гачева). Подходяща будет характеристика гачевского философствования, предложенная дочерью мыслителя Анастасией: «Для него не было профанных мгновений и ситуаций, существующих за пределами Мысли и Слова... субъективность была частью экзистенциального задания — миры... постигал он... во всей уникальности индивидуального опыта и понимания, свидетельствуя самым своим текстом, как многолико, как по-разному отражается в нас бытие»⁵⁵.

Для Гачева, стало быть, жизнь текущая выступает как наиболее модельное сопряжение мирового единства и человеческого микрокосма, и гармонично-таинственное их сочетание требует дневниковой фиксации, «отчета о бытии», что и составляет целиком гачевское творчество.

Примечательно, что в его книге «Русская дума» (1991) — а это в своем роде *философия русской философии* — в круг изучаемых мыслителей, вновь открытых в Союзе под конец советской власти, вошли создатели отечественного литературного языка поэты Пушкин и Есенин, даже самобытный, до сих пор не прочитанный как философ писатель Михаил Пришвин, мыслепрообразное творчество которых отражает скорее *стихийный*, а не *оформленно-личностный аспект русской души и мысли*. Николай Бердяев предстает (почти в эпилоге) одиноким мыслителем, отстаивающим «огненное» личностное начало, и показательно, что специально не проанализировано творчество «философа волевой идеи» Ивана Ильина (не знаем, по его ли философской чуждости Г. Гачеву или по недоступности еще в те дни его основных трудов).

Гачев стилистически своеобразно оценивает русский религиозно-философский монизм Серебряного века, и в этих экстремально субъективистских оценках обнаруживает художественную проницательность и кругозор:

«...СИНТЕЗ = соположение разного в Одно Целое — вот упоительнейшая и труднейшая задача уму. И за нее Русский Логос впервые в Соловьёве Владимире отважился взяться — по всем фронтам Бытия — и исполнил эту работу... Живая Жизнь человека тем всеосмыслилась: она — перекресток, через нее проходит как поступенное восхождение человечества к Богу в ходе истории, так и собственная духовная жизнь каждого человека сразу во Абсолюте и в любой миг имеет полный смысл и шанс Богоуподобления»⁵⁶;

«Радуга-Радость — любимый образ Евг. Трубецкого. Радуга — мост с Неба на Землю, многоцветие плоти и земных относительных порождений, как божественных, Абсолюту ценных...»⁵⁷;

«Анализ же Франком бездны-толщи НЕПОСТИЖИМОГО явил Любовь и Благодать и в Законе самом, как окутанность островков заповедей закона — океаном Жизни БогоБытия»⁵⁸;

⁵⁵ Цит. по: Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Фёдоров: Встречи в русской культуре. М., 2008. С. 4–5.

⁵⁶ Гачев Г.Д. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. М., 1991. С. 56, 58.

⁵⁷ Там же. С. 69.

⁵⁸ Там же. С. 169.

«Булгаков... ему... припасть к земле-матери сырой, лобызать и плакать, сыну ока-янному и блудному, — и так восчиститься и воскреснуть... Ну да: именно мужское начало может так неистово, как предмет, любить и мать-сыру землю, припадая со слезами, как семя источая, — и небесную Софию, Вечно Женственное»⁵⁹;

«У Карсавина... к чему дело исследования всего склонилось? Что зла и греха и смерти в сущности нет, а есть лишь несовершенное, ленивое соработничество человека Богу — в воссоединении тварного мира с Ним»⁶⁰;

«И вся... работа Флоренского... — передать сей стык между Небом и Землей: и как самочувствие человека в Бытии, и как особое миро... Нет! — отчего только “миро”...? И Богом-и-миро-понимание, Бытие-понимание. А отчего “понимание” только? И — житие в Боге-мире зараз...»⁶¹;

«И действительно, “всеединщики”: Вл. Соловьёв (с его гладкописью полированно-паркетно-салонной), Сергей Булгаков, Флоренский (златоуст медоточивый), Франк — будь им воля и возможность, в одно бы предложение вселенское вложили все свои книги-мысли о Всесмысле, всё время ластясь об всеобщий синтез и убегая трагедии: раскола и дискретности существования»⁶².

Такой созерцательный тип миропонимания, при котором личность познающего как бы теряется в верховной бездне совершающегося Смысла, Гачев открывает себе как близкий и знакомый в разработках навеянной оптимистическим гегельянством (прочитанным либо теистически, либо пантеистически) русской религиозной мысли: «Высокая философия дерзновенно фантастична по более поэзии: она всегда “стирает карту будня” и видит нечто совершенно “несусветное” — и оно-то, в магии ее выкладок и построений, овладевает нашим умом убедительнейше, и строй этой картины мира становится нам дороже, нежели хаотическая и мучительно дразнящая и глупая раздробь и смуть мира житейского...»⁶³.

Основным признаком философского творчества должна быть, по Гачеву, его невынутость, неизъятость из процесса жизни. Было бы заблуждением считать подлинной философией только работу по части отвлеченного абстрагирования. С точки зрения исповедуемой Гачевым «экзистенциальной культурологии», в данном подходе сказывается его собственный южный национальный тип, склонный к осязаемому, предметному, чувственному афоризированию. Но и по существу оригинальность гносеологического кредо Гачева в его тривиальности: «Я — человек, живущий и размышляющий о жизни. Это, так сказать, мое постоянное занятие. Но у кого оно другое? Все люди только и делают, что живут, а чтобы жить, им на каждом шагу приходится думать. Вот и всё. И ничего особенного»⁶⁴.

Однако простая жизнь простого человека не так проста в силу уникальности каждой отдельной личности, и потому любая человеческая жизнь есть уже философ-

⁵⁹ Там же. С. 227.

⁶⁰ Там же. С. 89.

⁶¹ Там же. С. 80.

⁶² Там же. С. 196.

⁶³ Там же. С. 59.

⁶⁴ Гачев Г. 60 дней в мышлении. Самозарождение жанра. М.; СПб., 2006. С. 14, 37.

ское мероприятие, а попытка описать ее, как и процесс ее свободного осмысления, непременно дает на выходе «авантюрно-бытовой роман»⁶⁵, «роман о мысли»⁶⁶. Но помимо личной жизни, открывающейся как многоквартирный дом⁶⁷, существует еще многообразный мир человеческой культуры. Культурная реальность как бы водвинута в жизненную и составляет с нею самое цветное сочетание. Индивидуальное восприятие их смежного бытия — вот фон творчества Гачева и его, так сказать, лирического героя.

Средством мыслительного опыта является непринужденный диалог человека с самим собой. Лишь в непрестанном внутреннем диалоге составляется мир мысли. Но в пределе своем философское диалогизирование поднимается до высот вселенского полилога, когда «живешь разом со всеми эпохами, думаешь мыслями всех писателей»⁶⁸. Здесь непродуктивна всякая механическая работа, вроде чтения литературы «на автомате», поскольку она заставляет познающего миновать целые пласты мысли, не доводя их до оформленного воплощения. Скорее то, что непроизвольно прорывается в потоке сознания, является по-настоящему драгоценным. К примеру: «...ворохалась. Хорошее слово — лучше, чем “ворочалась”, — ибо сразу дает представление накинутого на что-то вороха... И кто знает... пиши я это место мысли месяц назад — слово “ворохалась” не пришло бы мне на ум»⁶⁹.

Философское творчество по характеру своему созерцательно, оно есть созерцание мыслей — не занебесных платоновских идей, а внутренне данной, бушующей мыслительной силы. Но данная в созерцание мысль еще должна быть привлечена волевым усилием созерцающего и адекватно выражена. Это требует определенной санации гносеологического процесса — искусного освобождения его даже от невольных мыслительных процедур, отклоняющих от основного ритма. Гачев признается: «...читать я, когда пишу, боюсь: и так пухнет башка, не справляюсь с вихрями, а если в таком состоянии еще читать, то совсем уж свихнешься: ведь каждая строчка пробудит снопы мыслей»⁷⁰.

Процесс философствования предстает после этого как процесс дисциплинирующий. Само по себе мышление космизирует хаос не только мысленной, но всей внутренней жизни. Мысль — и головная, и письменная — приобретает характер обязательности. «Всё предстоящее мне на сейчас... — это... укрощение себя — того, что во мне... расходилось-разгулялось»⁷¹, — пишет Гачев. Он считает, что также воспитательным для мысли моментом является то более, то менее интенсивное сопротивление, оказываемое ей самой жизнью, когда профессиональному мыслителю из-за отвлечения житейскими обстоятельствами требуется специально «налаживать» мыслящий инструмент.

⁶⁵ Там же. С. 14.

⁶⁶ Там же. С. 30.

⁶⁷ См. там же. С. 13.

⁶⁸ Там же. С. 15.

⁶⁹ Там же. С. 24.

⁷⁰ Там же. С. 30.

⁷¹ Там же. С. 27.

Но как единица мыслительного творчества мысль ни в коем случае не замкнута. Ее погруженность в саму себя — хроническая: процесс плодотворного мышления требует максимально полной сосредоточенности, отграничения ото всех внешних помех, в том числе человеческого общения. Но далее мышление, по Гачеву, развивается обязательно в широком аспекте экстравертирования: «Длительное пребывание в сфере умственной, кабинетной жизни... порождает реакцию: желание выйти в широкий простор жизни, в иные формы труда»⁷².

Гачев не настаивает на отождествлении бытия и мышления, но при этом требует их самой тесной неразрывности. Эта связность необходима *мысли* в большей степени, нежели *жизни*, ибо ценность *жизни* абсолютна, а *мысль не-жизненная* неполноценна. И в то же время философ не впадает в крайности онтологизма. Установка на максимальное «доверие бытию», его многоаспектное «всеприятие»⁷³ подразумевают непременно конкретную точку отстояния, внешний бытию пункт, откуда за ним наблюдает познающий. Но предельной активностью наделено сознание, которое всегда стремится превзойти пределы познанного и овладеть жизненным процессом. Бытие и познание, по Гачеву, взаимно соревновательны. Тяжелее всё же работа мысли, поскольку она в конечном счете «борется на два фронта: и с... предметом, который ей надлежит понять... и со мной, как живым существом, вовлеченным в многообразное течение жизни»⁷⁴.

Выясняется, что процесс мышления в известной мере самостоятелен: он не только отдаленно предстоит философу-наблюдателю, но реальным образом, как самодвижимая субстанция, влияет на него и всю его жизнь. Мысль наделена не только влекуще-таинственной, но и чересчур мощной внутренней энергией, соприкосновение с которой небезопасно: «...дай волю твоей мысли — она так бы разошлась, что... пожрала бы и тебя, живого, и ближних твоих с потрохами»⁷⁵. Полагая бытие своим предметом, мысль стремится к гегемонии над бытием, едва ли не к его истреблению. «Я, — пишет Гачев, — когда думаю и пишу, не что иное делаю, как пожираю в свой дух, заглатываю бытие»⁷⁶. Мысль гипнотична и уничтожительна, словно взгляд Медузы Горгоны⁷⁷.

Тут мы уже находим полемику с Гегелем, целью которого было «перелить всю жизнь в мысль и тем самым отменить жизнь за ненужностью»⁷⁸. Это, по Гачеву, все-таки эгоизм, впадая в который философ рискует даже ближних своих поставить позади захвативших его умственных исканий. Потому слишком долгое сидение философа в «норе», «шахте» своего философствования в пределе расценивается Гачевым как «мир сатанинский»⁷⁹. Такое (и вообще любое) сегментирование Бытия есть «грех перед его целостностью»⁸⁰.

⁷² Там же. С. 15.

⁷³ См. там же. С. 29.

⁷⁴ Там же. С. 30.

⁷⁵ Там же. С. 28.

⁷⁶ Там же. С. 33.

⁷⁷ См. там же. С. 29.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 25.

⁸⁰ Там же.

Но здесь же Гачев делает укол всякой научно-философской академичности, которая, заставляя ученого жить «среди разделенного и специализированного мышления и знания», заражает его навсегда «профессиональным кретинизмом»⁸¹. Не могут, по Гачеву, онтология и гносеология распасться на два учения, сухо сообщаемые с профессорской кафедры: настоящая философия есть «жизнечувствие». Философствование, считает философ, должно быть абсолютно органичным. Познание — только функция мировой жизни; и, настаивая на этом тезисе, Гачев продолжает традицию русского идеализма конца XIX — начала XX в.

Гачевская гносеология вся вырастает из непосредственного переживания мыслительного процесса. Личные мыслительные усилия, со всеми их споткновениями, являются подспорьем для выхода к общезначимым философским выводам. Гачев исходит из собственного существа как наиболее удобного и широкого эмпирического поля: «Я... предлагаю себя как арену, на которой разворачиваются действия, которые переживают и человечество, и народы в целом, и каждый человек, в том числе и... читатель»⁸².

Очевидность, являющаяся для Гачева отправной точкой мировоззрения, есть *космос* в самом широком понимании этого старого греческого слова — начиная от планет, изучаемых астрономией, до человеческих страстей. Полнота космической данности присуща каждому отдельному сектору мирового целого. Этому принципу подчинена и описываемая им методология научного творчества. Так, нескончаемое предисловие к пишущемуся произведению не только органично перевоплощается в само произведение, но уже содержит его в себе как целое, воплощенное в части. Частная цель, предстоящая человеку как тягостное задание, самим процессом ее «штурма» претворяется в магистральную цель, в самое существо исполняемой жизни. Умиротворенность быта, отрицающая профессиональный труд, приобретает значение только в контексте его грядущего завершения, вростает в работу своим настоящим. *Весь строй мировой жизни содержится и может быть раскрыт в субъективной мысли и в субъективном же акте восприятия.*

Отличие Гачева, скажем, от Розанова здесь в том, что Гачев, отслеживая мало-мальскую подробность своих интимных переживаний, все-таки отстраняется и живописует нам технологию мыслительного акта как такового. Розанову же вовсе не важно, состоится ли его систематическая или даже не-систематическая теория познания либо онтология. Розанов — Протей, изживающий от начала до конца каждую мелочь своего существования, он менее всего настроен рефлексировать переживаемое бытие. Для Гачева же непредставимо проживание жизни без «жизнемыслия». Даже литературы, в отношении которой Розанов высказал столько пронизательных колкостей, у «философа пола» в сочинениях больше, нежели у «советского человека» Гачева. Розанов менее всего исповедовался в своих «опавших листьях» (что, конечно, не отменяет их живого биографизма); Гачев же постоянно давал отчет в переживаемом мыслью и жизнью себе и, возможно, Творцу.

Кстати, религиозность гачевской философии есть религиозность космическая, озабоченная реальным единством всех существ в мировом теле⁸³. Это очень знако-

⁸¹ Там же. С. 35.

⁸² Там же. С. 34.

⁸³ См. там же. С. 33.

мая интуиция всеединства, которая особенно заставляет переживать разобщенность в мире, в частности оторванность людей друг от друга и от мира природы. Но эта же интуиция, на ином полюсе, питает универсализмом литературное творчество (по Гачеву, особенно в России — от Пушкина до Горького). Марксизм в этом смысле понимается молодым Гачевым как врачующая межчеловеческие разрывы религия социально-исторической связности. А современная «космоцентрическая наука»⁸⁴, со всеми ее новыми открытиями, сохраняет свою объяснительность только в той мере, где она реабилитирует древнегреческую и алхимическую натурфилософию, для которой человек есть равноправный голос природного хора. И, подобно отечественным корифеям такой метафизики, Гачев высказывает свою несимпатию к аналитической до чрезмерности науке XIX столетия, насильно исторгнувшей из своих пределов интуицию всеединства.

Вообще космистское ощущение природности у Гачева очень сильно. Даже человек как ближайшая (хотя, быть может, и поверхностная) реальность проявляет себя в первую очередь как природное тело — «не худшее из иных животных существ», рядом с ним высающихся деревьев и даже материнской земли⁸⁵. Человеческое «тело... открыто в мир: оно поглощает его и вновь выделяется в него»⁸⁶. Космос не удален от человека, подобно звездному небу в планетарии, — космос как бы растворен в человеке, со всеми своими тайнами, вечно открытыми к познанию и переживанию. *Человек не проекция космоса, не стяженный космос, не микрокосм, но сам космос.*

И то, что высокая, к примеру политическая, культура признает «низовым» и малозначительным (семья, домашний быт), на самом деле гораздо ближе к высотам мировой жизни. Рождение собственной «жизнемысли» предстает почти божественным событием, и тут Гачеву чрезвычайно близок стилистический «сперматизм» Василия Розанова. Для Гачева самое когнитивное желание-томление разрешается физиологично-эротически, «розановски», — в «соитие-коитус бабы Жизни и мужика Логоса как плод-чадо являющих запись [мысли]»⁸⁷.

Философствование Гачева разворачивается *на путях раскрытия и расширения личности навстречу мировому бытию, его неуловимой, но везде таящейся животворящей сущности*. Выходит, что очень нетрадиционный, смущавший советских издателей стиль Гачева — не внеклассический эпатаж, но заданная устройством философского зрения манера философского письма, единственно адекватная избранному предмету философствования. Нарботанный столетиями «этикет» мышления, когда входящий в пространство философской культуры оказывается скован уже расставленными в ней акцентами и провозглашенными нормами, «расстегивается» Гачевым и замещается жанром «экзистенциальной миниатюры»⁸⁸.

Но все эти весьма самовольные, «разбойничающие» шаги делаются не ради праздного ниспровержения авторитетов или для принижения высоты культуры. Человек

⁸⁴ Там же. С. 36.

⁸⁵ См. там же. С. 33.

⁸⁶ Там же. С. 34.

⁸⁷ Гачев Г.Д. Жанр «жизне-мысли» у Розанова. С. 285.

⁸⁸ Там же.

должен подыскать собственный ключ к ее богатствам, в том числе и мыслительным, чтобы с их помощью решить собственные (философские) проблемы, которые в данном случае хоть и *общие*, а *уникальны*.

* * *

Линия русской философии во многом действительно легла так, как ее прочертил критичный Фёдор Степун: «...западный романтизм не создал у нас научно-объективной философии, а создал политику, публицистику, проповедь и мирозерцание»⁸⁹. Консервативное русское мировоззрение, внимательное и характеристически пронищательное к недостаткам западнизма в умозрениях и на практике, само не было свободно от соблазнов и уклонов. И если в более спокойные времена гармоническая мечта облагораживала русское мирозерцание, придавая высоту даже имперской идеологии (по духовным истокам — византийской и Филофеевой, хотя в приложении часто нечуткой к нуждам народной жизни), то ныне наблюдается эмоциональный срыв в «мобилизирующем» политическом философствовании. В этом контексте показателен возврат в русский душенатрой советского мифа в его различных вариациях — от прохановски живописуемого мистического сталинизма до сменовеховства, реставрируемого красками популярной геополитики.

Думается, это проблема не одного только непросвещенного патриотизма. Это внутренняя проблема всего русского сознания, которое философски оформилось и продолжает свое дление как сознание историософское, причем звучащее не только на вершинах, но и в безднах своих максималистической нотой. Судьба России, поставляемая нами как центральная проблема жизни всего мира, не определяется сущностно национальной гордыней, как это модно передергивать в нигилистическом, зачастую отечественном же, западничестве. Но чем возвышеннее национальный идеал, тем иступленнее его отрицание либо перетолкование; история русских идей это доказывает вполне наглядно. Наплыв современных тоталитарных идеологий, обыкновенно с сильнейшим эсхатологическим компонентом, обнаруживает традиционно русские симпатии к утопизму и хилиазму, вырождающиеся не столько из «заземленного» всеединства, сколько из превратной тяги к тому же самому гармоническому идеалу.

Идеологическая плененность на одном полюсе — и прямой разговор *меня* и *космоса* на другом. Если не выкладывание соборной мозаики и не внутриобщественное самоутеснение — то бесстрашная сообщаемость личности и мирового бытия, вплоть до совершенного в нем растворения, как в строках дневника академика В.И. Вернадского: «Готовлюсь к уходу из жизни. Никакого страха. Распадение на атомы и молекулы... Записи охватили всё былое... Живу в мире перемен. Начало ноосферы. Какой переворот пережит! Чувство единства всего человечества»⁹⁰.

Всё это наши мировоззренческие пропасти. Светлая историософия часто выпаривалась в России грубым цинизмом в отношении личности даже идеалистично настроенной государственной (либо, напротив, общественно-интеллигентской)

⁸⁹ Степун Ф.А. Жизнь и творчество. С. 49.

⁹⁰ Вернадский В.И. Пережитое и передуманное. М., 2007. С. 128.

идеологии. Софиологические вариации всеединства само христианство склонно было подавать в духе вышечеловеческих платиновских созерцаний — онтологическая различенность Бога и мира преодолевалась облегчением «богоматериализма», а то и гилозоистической натурфилософией, удобно равняющей человека с миром животным и растительным. Пантеистическая тенденция легко закрашивала трагедию земного бытия, проекты вроде теократического соловьевского и воскресительного федоровского — возвышенно-благородные начинания! — заранее прямолинейно миновали все терния на путях «от зверочеловечества к Богочеловечеству». Личностное и волевое начало, как «человеческий фактор» сознательно-ответственной религиозности, слишком легко терялось в туманной мистике, порой даже принципиально этически не окрашенной; в Серебряном веке аскетическое воспитание души подменялось трепетным переживанием двусмысленных «тайн», в безднах ее прозреваемых.

Православный мотив преображения общественных и творческих начал жизни, обнаружимый в отечественной мысли XIX столетия, был типически адекватен консервативно-католической и романтической реакции, имевшей место на Западе, хотя содержательно не был ей тождествен. Причем идеал всеединства в обоих случаях всегда отодвигался в будущее, по отношению к которому русский человек был настроен обычно более нетерпеливо, нежели человек западный.

И тем не менее поиск исторически оформленного, социально и индивидуально опознанного, осязательно явленного мирового идеала — вот необроненная магистраль русской философии от славянофилов до космистов. Этот поиск задан неистощимым русским стремлением к освящению земного бытия и посюстороннему строительству в согласии с Небом. Гармония всеединства была и осталась чудесным идеалом русской мысли. Всё же классическое отечественное всеединство никогда не было понимаемо как принудительное, насильственно-коллективистское — но как соборное, симфонически-личностное единство. И в этом качестве оно предстает как вечный завет русской религиозной мысли, как заповеданное Богом благоговение перед Его мирозданием, в котором изначально «всё хорошо весьма» (Быт. 1: 31).



**Учения о человеке
в религиях Востока**

МИЗОГИНИЗМ В ПЕХЛЕВИЙСКИХ ТЕКСТАХ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ АНТРОПОЛОГИИ МАЗДАЯСНИЗМА

При обращении к гендерной проблематике в маздаяснийской традиции следует отметить, что и Авеста, и пехлевийские тексты формально согласуются друг с другом в том, что и мужчина, и женщина равны в своем человеческом достоинстве, происходят из одного источника и в равной степени ответственны за грехопадение, в отличие от иудео-христианской традиции, где женщина, во-первых, изначально подчинена мужчине, а во-вторых, провоцирует последнего на преступление божественных заповедей. Действительно, многие исследователи констатируют, что положение женщины в общинах парсах и гебров (особенно по сравнению с мусульманскими сообществами) не было принижено. Однако де факто, невзирая на наличие значительного числа гражданских прав^{*}, женщину-маздаяснийку окружал целый ряд жестких предписаний, касающихся законов ритуальной чистоты. Конечно, через строгую систему ритуального очищения, регламентированную еще со времен составления Видевдата, проходили и мужчины, однако наиболее суровым и систематическим (по чисто физиологическим причинам) ограничениям подвергались именно женщины, прежде всего во время менструации и после родов, поскольку любое кровотечение считалось маздаяснийцами признаком и источником нечистоты¹.

Если обратиться к пехлевийским текстам, мы можем найти некоторые свидетельства, подводящие вероучительный базис под реальную практику. В Большом Бундахишне^{**} сохранился интересный фрагмент, который содержит монолог Ормазда, произносимый им в процессе сотворения женщины: «Я создал тебя. Ты, чей противник — блудницы, была создана с устами около твоих ягодиц, и соитие кажется тебе, будто вкус наисладчайшей пищи кажется рту. И ты помощница мне, ведь от тебя рождается человек, но ты огорчаешь меня, Ормазда. Но если бы я нашел другой сосуд, из которого можно было бы сотворить человека, то никогда не создал бы тебя, чей противник — блудницы. Но я искал в воде и на земле, среди растений и скота, на высочайших горах и в глубоких впадинах, но я не нашел никакого сосуда,

^{*} Подробнее см.: Women, Religion and Culture in Iran / ed. S. Ansari, V. Martin. Richmond, 2002.

¹ См.: Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи. СПб., 1994. С. 59; Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб., 2005. С. 219–222.

^{**} Нумерация приведена по переводу Б.Т. Анклесарии (1956).

из которого мог бы возникнуть праведный человек, за исключением женщины, чей враг — блудница» (Большой Бундахишн, XIV, А).

Приведенный фрагмент удивителен своим выпадением из общего антропологического контекста маздаяснийских трактатов. Совершенно очевидно, что он выходит за рамки традиционных зороастрийских представлений и демонстрирует противоречие с традицией, формально подчеркивающей равенство мужчины и женщины. Здесь мы прежде всего видим неприкрыто презрительное отношение к женщине со стороны ее творца, а также констатацию неудовлетворенности Ормазда своим творением, что также явно противоречит тезису могущества Ормазда.

Сходные по мизогинистическому духу фрагменты можно встретить также в пехлевийских назидательных сочинениях, где они представлены скорее в качестве житейской мудрости, нежели элемента мифологической картины мира. Так, в частности, обращают на себя внимание следующие пассажи: «не полагайтесь на женщин, чтобы не постигли вас стыд и раскаяние», «у женщин нет разума», «есть четыре [вещи], о которых не следует говорить раньше времени... женщина, пока она не умрет»; «пять [вещей] нельзя узнать раньше времени... добрая слава женщины до дела конечного [воскрешения]».

Таким образом, наличие разрыва между формальным равенством мужчины и женщины, провозглашаемым в вероучении, и реальной практикой, а также некоторое количество пехлевийских фрагментов, демонстрирующих явное женоненавистничество, вынуждают исследователей обратиться к поиску подлинных оснований представлений об источнике женской ритуальной нечистоты. Наиболее явным признаком этой нечистоты является менструация, а ее происхождение, согласно обоим Бундахишнам, связано с демоницей Джех (см. Большой Бундахишн, 4; Бундахишн, 3), чье имя восходит к авестийскому *джахи*, обычным значением которого, по мнению Р.Ч. Ценера, было «проститутка»². На том же истолковании авестийского термина основывались практически все переводчики Бундахишна, в том числе и О.М. Чунакова, которая переводит имя Джех на русский язык как «Шлюха»³.

Эта демоница появляется в сообщении Большого и индийского Бундахишнов о трехтысячелетнем оцепенении Ахримана. Напомним, что, согласно космогоническому сюжету, который с незначительными изменениями представлен в обоих Бундахишпах, а также в тексте «Визидагха-и Затспарам», после столкновения Ормазда и Ахримана, заключения между ними договора об ограничении времени противостояния Ормазд читает молитву Ахунвар, посредством которой показывает Ахриману его окончательное поражение. От увиденного Дух зла впадает в беспамятство и проваливается в бездну тьмы, где в течение трех тысяч лет пребывает в состоянии оцепенения, а Ормазд совершает материальное творение. При этом уточняется, что оцепенение Ахримана было связано также с тем, что «Злой дух, когда увидел бессилие свое и [своих] верных дэвов из-за праведного человека, оторопел» (Бундахишн, 3.1), а также, что «Злой дух из-за страха перед праведным человеком не мог

² См.: Zaehner R.C. Zurvan, a Zoroastrian Dilemma. N.Y, 1972. P. 183.

³ См.: Зороастрийские тексты: Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд): Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / изд-е подг. О.М. Чунаковой. М., 1997. С. 269 и далее.

поднять голову» (Бундахишн, 3.3). Под «праведным человеком», который вызвал панический ужас у Ахримана, здесь, по всей вероятности, имеется в виду шестое творение Ормазда — первый человек Гайомарт.

Пока Ахриман пребывает в ступоре, некие безымянные «главные дэвы» пытаются привести его в чувство, призывая устроить битву, от которой будет вред Ормазду и Амахраспандам, т.е. Бессмертным Святым. Эти попытки остаются тщетными, «пока по истечении трех тысяч лет не явилась нечестивая Шлюха». Она также пытается растормошить Ахримана, описывая тот вред, который она может нанести Ормазду и Амахраспандам, однако Злой дух этим не успокоен. Тогда Джех возопила: «Встань, отец наш, чтобы я в этой битве обрушила на праведного человека и пашущего быка столько злобы, чтобы из-за моих дел они не захотели жить. И я уничтожу их фарр (то же, что хварно. — И.К.), причину ущерб воде, растениям, огню Ормазда и нанесу вред всем созданиям Ормазда» (Бундахишн, 3.6). Этот вопль приводит Ахримана в чувство, он целует Джех в голову, от чего у нее появляются месячные, и спрашивает ее о желании, которое он мог бы для нее исполнить. Согласно индийскому Бундахишну, Джех просит у Ахримана человека, тогда Злой дух является ей в образе молодого человека пятнадцати лет, и демоница начинает думать о нем.

Итак, прежде всего следует заметить, что содержательно миф подразделяется на три части: оцепенение Ахримана, происхождение менструации, просьба Джех. Как видно, источник растерянности Ахримана связан прежде всего с Гайомартом. Привести Злого духа в чувство удастся только Джех. Примечательно, что Злой дух приходит в себя лишь после того, как демоница описывает тот вред, который она способна нанести материальному миру и обитающему в нем праведному человеку, из чего можно было бы заключить, что она — главное оружие Ахримана и антагонист Гайомарта.

Происхождение месячных оба Бундахишна связывают с поцелуем Джех и Ахримана, и эта идея, судя по всему, должна объяснить ту практику сурового обращения с женщинами во время менструации, которая имела место в общинах маздаяснийцев вплоть до первой половины XX в.

Наконец, третья часть мифа сообщает нам о готовности Ахримана исполнить желание Джех, однако подробности различаются в обеих версиях. Так, если индийский Бундахишн сообщает, как мы уже видели, что демоница просит человека и Злой дух исполняет ее просьбу, явившись ей в образе юноши, то Большой Бундахишн повествует об этом эпизоде так: «Тогда Ормазд в своей всеведущей мудрости знал, что в это время Дух Разрушения может дать демонице Шлюхе всё, что она пожелает, и ему от этого будет большая выгода. Наружность тела Духа Разрушения была в форме лягушки. И он показал демонице Шлюхе кого-то, кто подобен молодому мужчине 15-летнего возраста, и демоница Шлюха сосредоточила свои мысли на нем. И демоница Шлюха возопила Духу Разрушения [говоря]: “Дай мне страсть к мужчине, чтобы я могла усадить его в доме как своего господина”. А Дух Разрушения прорычал ей, говоря: “Я не прошу тебя желать чего угодно, ведь тебе известно — просить [только] того, что бесполезно и плохо”. Но то время, когда он не был в состоянии дать ей то, что она просит, уже прошло» (Большой Бундахишн, 4.7–9).

Мы видим, что в Большом Бундахишне, во-первых, указывается на то, что Ормазд знал об опасности, которая кроется в исполнении Ахриманом желания Джах, а во-вторых, что сам Дух Разрушения будто бы остался недоволен требованием демоницы, хотя и не смог отказать ей в нем. Для прояснения этого фрагмента Э. Бенвенист предложил обратиться к мифу, который дошел до нас в пересказе сирийского автора Феодора бар Кони: «Когда Ормазд дал праведным женщин, те убежали и подчинились воле Сатаны... Сатана позволил женщинам просить то, чего они хотели бы, Ормазд же боялся, что они пожелают связи с праведными и те в результате будут наказаны. Он искал выход и создал бога Нарса в облики пятнадцатилетнего. Он поместил его обнаженным позади Сатаны, чтобы женщины увидели, возжелали и потребовали: “Сатана, отец наш, подари нам бога Нарса”»⁴.

В самом деле, налицо очевидный параллелизм: в Большом Бундахишне фигурирует демоница Джах, у Феодора — женщины вообще, перебежавшие к Сатане; в обоих случаях имеет место опасение Ормазда в связи с пожеланием Джах/женщин; в обоих случаях фигурирует некий персонаж в облики пятнадцатилетнего юноши, который демонстрируется Джах/женщинам и становится объектом ее/их вожеления.

Как мы видели, в отрывке из Большого Бундахишна сообщается: «и он (курсив наш. — И.К.) показал демонице Шлюхе кого-то, кто подобен молодому мужчине 15-летнего возраста». Исходя из сообщения Феодора, Р.Ч. Ценер предположил, что под местоимением «он» скрывается Ормазд и, соответственно, весь фрагмент Большого Бундахишна может быть интерпретирован как уловка Ормазда, направленная на то, чтобы отвлечь внимание Джах от каких-то неуказанных, но, очевидно, куда более значимых объектов вожеления.

Важным местом реконструкции Р.Ч. Ценера является его интерпретация фрагмента 34-й главы «Виздагиха-и Затспарам», который, судя по всему, представляет собой окончание мифа о Джах, опущенное обоими Бундахишнами: «Когда Ахриман ворвался в творение, в качестве партнера он имел род демоницы Шлюхи, чья религия дурна, так же как мужчина имеет блудную женщину в качестве своей партнерши. Ведь воистину блудница является демоном. И он назначил демоницу Шлюху царицей ее рода, т.е. главой над всеми блудящими демонами, самой серьезной противницей Праведного Человека. И [демоница Шлюха], чья религия дурна, соединилась с <лакуна>; для осквернения женщин она соединилась с ним, дабы иметь возможность испортить женщину; а женщины, поскольку были испорчены, могли испортить мужчин, а [мужчины] отклонились бы от надлежащих им деяний» (Виздагиха-и Затспарам, 34.30–34.31).

Исходя из той мифологической картины мира до вторжения в него Ахримана, которая рисуется Бундахишнами и Затспарамом, Ценер предположил, что единственным персонажем, от совокупления с которым Джах могла осквернить человеческий род, был Гайомарт, прародитель человечества. Косвенным подтверждением этой гипотезы может стать обращение к фрагментам обоих Бундахишнов, где при описании нападения Ахримана на Гайомарта сообщается, что «Ормазд нагнал на него [Гайомарта] сон... в виде юноши в возрасте пятнадцати лет, ясного и высокого» (Большой Бундахишн, 4.22; Бундахишн, 3.19). Данный отрывок совершенно выпадает

⁴ Zaehner R.C. Op. cit. P. 184.

дает из контекста повествования, а потому мы можем предположить, что этот сон в виде пятнадцатилетнего юноши должен перекликаться с безымянным персонажем, который возбуждает желание Джех, и богом Нарса из сообщения Феодора бар Кони. Тогда смысл эпизода с Гайомартом можно будет объяснить так: Ормазд творит сон не для самого Гайомарта, но как отвлекающий маневр для Джех. Эта уловка, судя по всему, не удалась, и Джех удается соединиться с Первым Человеком, в результате чего происходит осквернение человеческой расы.

Гипотеза Р.Ч. Ценера, при всей привлекательности ее логической последовательности, неоднократно ставилась под сомнение. При этом, хотя авторы критических замечаний совершенно справедливо указывали на методологические изъяны аргументации Ценера, на наш взгляд, они не смогли предложить внятных альтернатив для истолкования данной проблемы. Так, М. Бойс, критикуя предположение Ценера о совокуплении Джех с Первым Человеком, указывает на отсутствие следов подобного мифа в текстуальных источниках^{*}; на противоречие с хорошо засвидетельствованным мифом о том, что часть семени Гайомарта попадает в Землю (Спандармат), из которой произрастает впоследствии первая человеческая пара; наконец, на чисто филологические основания невозможности подобной интерпретации лакуны в тексте Затспарама, которую Б.Т. Анклесария восстанавливает следующим образом: «И он (Ахриман. — И.К.) соединился с [демоницей Шлюхой], чья религия дурна, для осквернения женщин»⁵.

Религиовед А. де Йонг в своем исследовании истоков «иранского женоненавистничества»⁶ уделяет значительное внимание интерпретации мифологемы Джех, также подвергая сомнению реконструкцию Ценера. А. де Йонг, пытаясь истолковать указанную проблему, оставаясь в рамках зороастрийской традиции, во-первых, обращает внимание на то, что в Авесте, несмотря на наличие формального разделения всех божеств на богов и богинь, отсутствует их понимание как мужчин и женщин, поскольку они не вступают в брачные отношения и не производят потомство. На основе анализа всех случаев употребления слов *джахи* и *джахика* в Авесте де Йонг приходит к убедительному выводу, что авестийское *джахи* может обозначать женщину вообще (Яшт 17.54, Видевдат 18.54), дурную женщину в противоположность благой (Яшт 8.59–60), колдунью (Яшт 3.9, 12, 16; Ясна 9.32), женщину, виновную в каком-либо «сексуальном преступлении» (бесплодие — Яшт 17.57; прелюбодеяние — Ясна 9.32, Яшт 17.58, Вд. 18.62)⁷. Исходя из этих посылок, исследователь

^{*} Здесь, на наш взгляд, следует оговориться, что Бундахишн чисто технически не только не исключает возможности соединения человека и демона, но даже объясняет таким образом происхождение негроидной расы: «говорят, что в правление Аждахака молодую женщину допустили к дэву, а молодого мужчину — к колдунье. Они увидели [друг друга] и соединились, и от их близости появились чернокожие негры» (Бундахишн, 23.2).

⁵ Boyce M. Some Reflections on Zurvanism // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1957. Vol. 19. № 2. P. 314.

⁶ Jong A. de. Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny // Female stereotypes in religious traditions / ed. R. Kloppenborg, W.J. Hanegraaff. Leiden, 1995.

⁷ Ibid. P. 25–31. См. также примеры семантического перехода «женщина => проститутка» в работе: Hock H.S., Joseph B.D. Language history, language change and language relationship: an introduction to historical and comparative linguistics. Berlin; N.Y., 1996. P. 243.

предполагает, что миф о Джех в Бундахишне представляет собой искусственную персонификацию категории порочных женщин. В то время как Ормазд в пехлевийских источниках начинает (вопреки авестийской традиции) описываться как супруг Спандармат, зороастрийская теология, по мысли де Йонга, искусственно вводит рядом с Ахриманом женский персонаж, который выступает как его половая партнерша⁸, что может быть подтверждено и интерпретацией лакуны в тексте 34-й главы Затспарама (где, кстати, это искусственное выделение действительно видно), которая была предложена Б.Т. Анклесарией и М. Бойс. Основной функцией мифа о Джех А. де Йонг считает объяснение происхождения менструации.

Основная задача А. де Йонга — продемонстрировать, что миф о Джех и саму традицию женоненавистничества в Иране можно объяснить в рамках зороастрийского вероучения, без обращения к внешним влияниям. Впрочем, вся аргументация де Йонга, как нам представляется, висит в воздухе. Во-первых, его исходный посыл приводит к расширительному толкованию зороастризма, что видно при попытке автора объяснить презрительный монолог Ормазда из Большого Бундахишна. А. де Йонг утверждает: «...не удивительно и не атипично для зороастризма, что Ахура Мазда изображается питающим отвращение к практической стороне половых сношений и деторождения»⁹. Исследователь объясняет это тем, что «роды как таковые делают женщину нечистой по той очевидной причине, что все субстанции, выходящие из тела, являются загрязняющими», «аналогичным образом половые сношения делают и мужчину, и женщину нечистыми»¹⁰. Остается только догадываться, что же именно автор понимает под зороастризмом, если он считает «неудивительным» тот факт, что в уста верховного божества одной из самых антиаскетичных религий* вкладывается осуждение акта рождения детей и процесса их зачатия. Нам представляется, что, если всё же понимать под зороастризмом прежде всего ту систему вероучения, которую сформулирована в Авесте, а не тот сплав иранских, греческих, вавилонских и прочих традиций, который произошел в сасанидскую и постсасанидскую эпохи, объяснить теорию и практику подозрительного отношения к женщине, оставаясь в рамках зороастризма, затруднительно.

Даже с учетом признания необоснованности реконструкции мифологемы Джех, предпринятой Р.Ч. Ценером, остается вопрос о механизме передачи загрязнения, т.е. менструации, от демоницы к человеку. Традиционная зороастрийская концепция антропогенеза заключается в следующем: шестым творением Ормазда является человек, а точнее, его прообраз — Гайомарт (авест. *Гайа мартан* — «Жизнь смертная»); Ормазд советуется с фравашей людей, предлагая им: «...пусть вы в телесном образе сразились бы с демоном и он был бы уничтожен» (Бундахишн, 2.10). «Тогда противники Лжи согласились со всеведущей мудростью, чтобы зло от Ахримана настигло их» (Бундахишн, 2.11). Ахриман вторгается в материальный мир и на-

⁸ См.: Jong A. de. Op. cit. P. 34.

⁹ Ibid. P. 36.

¹⁰ Ibidem.

* Ср., напр., с Видевдатом, 3.3: «Та (земля наирадостнейшая. — И.К.), где муж праведный да возведет дом, где огонь, где молоко, где жены, где сыновья, где добрые стада».

пускает на Гайомарта «жадность, нужду, страдание, голод, болезнь, похоть и лень» (Бундахишн, 3.17). Перед смертью Гайомарт испустил семя, одну часть которого из четырех получила Спандармат, то есть Мать-Земля. По прошествии 55 лет из земли в виде ревеня произросла первая человеческая пара — Машья и Машьяне (см. Бундахишн, 15.1–15.5).

Мы полагаем, что в рамках данной концепции антропогенеза, которую мы склонны считать исконно зороастрийской, человек представляет собой эксклюзивное творение Ормазда, поэтому он благ по своей природе, но становится объектом нападков сил зла, которые по отношению к нему выступают как *внешние**. Судя по всему, в иранской традиции существовала и иная система представлений, в которой демонические силы позиционировались *внутри* самого человека. Так, в пехлевийском ривайяте «Улемы ислама» читаем: «В Человеке есть кое-что от Ормазда и кое-что от Ахримана. В его теле — огонь, вода, земля и воздух, а также душа, разум, сознание и фавахр; также пять чувств — зрение, слух, вкус, обоняние и осязание... Коль мы описали то, что от Ормазда, опишем теперь то, что от Ахримана, что нужно знать людям. Это — Похоть (Аз), Нужда, Зависть, Месть, Страсть, Ложь и Гнев» [Улемы Ислама (2.27—29) в пер. Р.Ч. Ценера]. Из этой цитаты видно, что сам человек является вместилищем пороков, что, судя по всему, не согласуется с концепцией, провозглашающей его ормаздеическую сущность.

Итак, как мы видели, зороастрийская традиция, восходящая к Гатам, подчеркивает равенство мужчины и женщины. Это входит в противоречие с реальной практикой систематического подвергания женщин ритуальному очищению и изоляции на время физиологических кровотечений. В обоих Бундахишнах сохранился миф, связывающий появление менструации с поцелуем Ахримана и Джех — демоницы, выведшей Злого духа из состояния оцепенения перед его вторжением в материальный мир. Джех предстает здесь как антагонист и Спандармат, и Гайомарта. Кроме того, в Большом Бундахишне сохранился фрагмент, демонстрирующий презрительное отношение Ормазда к собственному творению — женщине — и косвенное осуждение деторождения и половых актов. Э. Бенвенист и Р.Ч. Ценер, обратившись к сообщению Феодора бар Кони, предложили смелое отождествление Джех женщине и пришли к выводу, что представление о том, что женщина является порождением Ахримана или по меньшей мере подчинена ему, могло существовать в рамках зурванизма, мыслимого, в том числе, как противоположный зороастризму полюс антропологических представлений. А. де Йонг, справедливо указав на умозрительность данного вывода, тем не менее не смог предложить внятного истолкования данной антропологической проблемы.

На наш взгляд, решение проблемы женского начала в рамках зурванитского круга идей представляется достаточно сложным, что видно из всех предшествующих рассуждений. Совершенно очевидно, что, если абстрагироваться от формально провозглашаемого равенства между мужчиной и женщиной, источником загрязнения является именно женский пол. Если женская ритуальная нечистота связана

* Ср., напр.: муха как олицетворение демона Насу; мотив петли, которую Астовидот накидывает на шею человека, и т.д.

с демоницей Джех, возникает вопрос о путях передачи осквернения от Джех к первой женщине. В рамках экстерналистского понимания механизмов воздействия зла на человека передача осквернения, судя по всему, должна была произойти во время грехопадения первой человеческой пары, однако это не подтверждается текстуальными источниками ни в явной, ни в имплицитной форме. С точки зрения интерналистского понимания, нечистота должна присутствовать в женщине изначально. Гипотеза Ценера о совокуплении Джех с Гайомартом представляется нам в данном случае чрезвычайно привлекательной, однако ее также не представляется возможным обосновать текстуально. Тем не менее нельзя исключать, что в рамках зурванитского круга идей, в котором сфера творческого воздействия Ахримана на материальный мир значительно выше, нежели в зороастрийской традиции, могло существовать представление о том, что человек не является эксклюзивным творением Ормазда, что, таким образом, разъясняет имеющиеся противоречие и позволяет связать мизогинизм рассмотренных фрагментов пехлевийских текстов с определенной системой представлений.

© Крупник И.Л., 2011

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ В ИНДУИЗМЕ КАК ПРИМЕР ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОГО ДОГМАТИЗМА

Проблему преемственности антропологических представлений в индуизме целесообразно рассмотреть на примере Веданты, одной из наиболее влиятельных религиозно-философских школ индуизма^{*}. Догматический канон этой школы образует так называемая *прастхана трайа* («тройная основа»). Первую и самую важную часть канона образуют упанишады^{**}, которые сложились в истории индийских религий еще при переходе от ведизма к брахманизму, однако при формировании индуизма они не потеряли своего значения и стали той благодатной почвой, благодаря которой традиционная индийская культура получила второе дыхание и развитие в Средние века, Новое время и в новейшей истории¹. Тексты сохраняют высокий религиозный статус Священного Писания, поскольку считаются завершением вед (собственно, исходно слово «веданта» означает «конец вед», «цель вед») и составляют «основу в услышанном» (*шрути прастхана*^{***}). По существу, многие основные, существенные элементы индуизма сложились к середине 1-го тыс. до н.э., т.е. в период брахманизма. Важным условием перехода к брахманизму стали значимые социально-экономические процессы: разложение первобытно-общинного строя, развитие классовых отношений, гибель племенной демократии, появление класса эксплуатируемых из завоеванных племен и обедневших общинников, усиление эксплуатации трудящихся, появление, развитие и рост городов-государств (олигархических республик),

^{*} В данном случае под индуизмом мы подразумеваем максимально широкое понятие, а именно национальную индийскую религию, охватывающую периоды ведической религии, брахманизма и собственно индуизма. О религии протоиндийской цивилизации без окончательной и убедительной дешифровки протоиндийской письменности однозначно судить не представляется возможным, поэтому вопрос о содержании верований указанной культуры и их связи с ведической религией и последующими периодами индуизма в настоящий момент остается пока открытым. — См.: Канаева Н.А. Индуизм // Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 2009. С. 393–408.

^{**} В состав канона входят так называемые главные, классические упанишады, а именно: «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Иша», «Кена», «Айтарейя», «Тайттирия», «Каушитаки», «Катха», «Мундака», «Мандукья», «Шветашватара», «Прашна» и «Майтри». При ссылках они будут помечены соответственно: *Бр.*, *Чх.*, *Иша*, *Ке.*, *Ай.*, *Тай.*, *Кау.*, *Ка.*, *Му.*, *Ма.*, *Шве.*, *Пра.* и *Май*.

¹ См., напр.: Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

^{***} *Шрути* — это то откровение, знание, которое получили (услышали от божества) поэты-мудрецы, риши (*риши*), пребывая в священном пространстве.

политическое объединение и появление монархических государств в V–IV вв. до н.э. (Нанды, Маурья). Это привело к изменениям в идеологической сфере, выразившимся в ослаблении ведийского ритуализма, развитии протофилософских понятий*, абстрактного мышления и осмысления мира через систему религиозных категорий. Все эти изменения в идеологической надстройке нашли отражение в религиозных текстах, в частности в упанишадах, которые представляли традиционные ведийские ценности древнеиндийского общества и стали фундаментом для модернизации и дальнейшего развития духовной культуры индийцев.

Представления о человеке, как и другие представления в упанишадах, проходят по линии *адхияджня–адхьятма–адхидайвата* (относящееся к жертвоприношению — относящееся к человеку — относящееся к божественному), где антропологические представления являются центральным звеном, опосредующим переход от ритуальных представлений к представлениям о мире.

С одной стороны, упанишады содержат описания ритуалов, ведийских жертвоприношений и связанное с ними центральное для индийской культуры религиозное понятие жертвы. Это указывает на связь основных религиозных представлений и понятий с ритуалом и религиозными действиями**. Но с другой стороны, ритуальная сторона переосмысливается, и в качестве ритуала начинают всё чаще выступать не столько традиционные акты жертвоприношений, сколько сакрализованные процессы человеческой жизнедеятельности, физиологические и психологические². Так, голодание, жажда, воздержание от удовольствий рассматриваются как посвящение перед жертвоприношением *сомы*, включавшее, в частности, кроме посвятельной жертвы, строгое соблюдение определенной позы, ограничение питья известным количеством молока и т.д. Когда же адепт ест, пьет и предаётся удовольствиям, это

* Необходимо отметить, что философская составляющая упанишад была справедливо подвергнута критике как содержащая значительные черты мифологического мировоззрения. В.К. Шохин, например, усматривает в философии упанишад и других памятниках древнеиндийской мысли «индийский вариант *гносиса* — основного типа развитой религиозной эзотерики» (см.: Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994. С. 24; аргументацию в целом см. там же. С. 11–33). Те же аргументы повторяются в другом издании, где упанишады также характеризуются как древнеиндийский *гносис*: Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.): уч. пособие. СПб., 2007. С. 24. В целом автор определяет философскую составляющую упанишад как «предфилософию». На тех же позициях стоит Н.А. Канаева (см.: Канаева Н.А. Индийская философия древности и средневековья. М., 2008. С. 9–44). Правда, при таком подходе упанишады оказываются исключенными из периодизации индийской философии [см.: Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М., 2004. С. 56]. Отмечая дискуссионность вопроса о философской составляющей упанишад (к слову сказать, в работах Шохина достаточно подробно представлена противоположная литература по вопросу о периодизации индийской философии), следует, тем не менее, отметить, что упанишады содержат значимые протофилософские элементы, получившее в дальнейшем развитие в истории индийской философии и религиозной мысли, поэтому без их философского анализа осмысленно представить дальнейшее развитие индийской мысли вряд ли возможно.

** Н.В. Елизаренкова отмечала, что в ведийский период, предшествующий брахманизму и упанишадам, «основной формой социальной жизни племени (т.е. арьев. — Д.К.)» было «жертвоприношение богам», поэтому даже сфера развлечений еще не полностью отделилась от ритуально-магической основы (см.: Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа: Мандалы I–IV / пер. Т.Я. Елизаренковой. 2-е изд., перераб. М., 1999. С. 456–457).

² См., напр.: Чх. (III, 17, 1–5) // Упанишады / пер. с санскр., исслед., коммент. и прилож. А.Я. Сыркина. 3-е изд., перераб. М., 2003. С. 311.

соотносится с участием в *упасадах*^{*}. Когда же «жертвователь» смеется, веселится, совокупляется, это ассоциируется с пением и чтением гимнов, т.е. ритуальным исполнением Ригведы и Самаведы при жертвенном возлиянии^{**}. Дары жрецам как часть ритуала соотносятся с подвижничеством, подаянием, честностью, ненасилием и правдивостью, а смерть — с конечным омовением.

Таким образом, изначально конкретное внешнее действие осмысливается и становится внутренним, психологическим феноменом, соответственно, ритуал тоже становится внутренним. Более того, не только само действие, но и предмет его, жертва, переходит в разряд внутреннего, осмысливается и развивается далее как понятие. С другой стороны, рассматривая данный пример диалектически, можно отметить, что голод, пища, смех и т.д. приобретают ритуальный смысл только благодаря религиозным представлениям. Поэтому можно сделать вывод, что осмысление ритуала, инкорпорирование его во внутреннюю область связано с реализацией принципа единства сознания и деятельности^{***}. В текстологическом плане это приводит к тому, что тексты упанишад приобретают черты ритуального символизма с бесконечными повторами важных частей ритуального текста^{****}. Ритуальные действия воспроизводятся в сознании верующих как реально существующие.

Как дальнейшее развитие понятийного осмысления жертвоприношения в упанишадах появляется учение о так называемой внутренней жертве, которую оказывается либо сама человеческая жизнь, либо поддерживающее ее дыхание³. Это учение освобождает посвященных в него от необходимости совершать обычный ритуал: внешний жертвенный костер вытесняется внутренним огнем. Итак, совершение ментального действия освобождает от внешнего. На наш взгляд, генезис психопрактических упражнений (йогического типа) следует видеть в этом ментальном действии, производном от внешнего, ритуального действия, а ритуальное действие, как показывает диалектическое рассмотрение явлений, являясь частью социального регулирования, обусловлено развитием религиозного сознания и в то же время его определяет. Такую трансформацию ритуального действия в сознании верующего можно рассматривать

* *Упада* — церемония, занимавшая несколько дней перед главной частью жертвоприношения сомы. Во время ее свершения правила менее строги и люди более радостны, отсюда, очевидно, и означенная ассоциация.

** Во время возлияний жрец (*хотар*) и его помощник произносили гимны Ригведы (*шастры*); перед каждой шастрой *удгатар* с помощниками исполняли *стотры* — песнопения Самаведы. Шастра и стотры «полны звуков» — отсюда и сопоставление со смехом и т.д.

*** Принцип единства сознания и деятельности, сформулированный на основе марксистского понимания природы сознания, подразумевает, что реальное отношение человека к среде становится опосредствованным через идеальное ее отражение в психике, а деятельность и сознание образуют неразрывное единство, поэтому как деятельность оказывает влияние на сознание, так и сознание начинает влиять на характер деятельности. — Более подробно см.: *Рубинштейн С.Л. Проблемы психологии в трудах Карла Маркса // Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1976. С. 28; Он же. Основы общей психологии. СПб., 1999. С. 17, 21–22.*

**** В.С. Семенов писал о «ритуальном символизме»: «Принцип *ya evam veda* (или «ритуальный символизм») есть нечто совершенно отличное от мышления (в привычном для нас смысле слова): он требует от нашей мысли [точнее, *способности воображения* (курсив наш. — Д.К.), внимания] совершенно реального участия во внеинтеллектуальной деятельности. Здесь важен... сам факт работы... внутри ритуальной процедуры» (*Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981. С. 35*).

³ См.: *Чх.* (III, 16, 1), *Кау.* (II, 5) // Упанишад. С. 310, 510 соответственно.

как пример механизма интериоризации в развитии религиозного сознания в филогенезе и онтогенезе человека^{*}. Благодаря интериоризации ведийская линия *адхиджня* (относящееся к жертвоприношению, т.е. культ, ритуал) фактически сводится к линии *адхьятма* (относящееся к *атману*, здесь — к человеку как микрокосму). Так, в «Чхандогья-упанишаде» жизнь человека аллегорически представлена как акт жертвоприношения, и жизненные периоды соотнесены с тремя жертвенными возлияниями (утренним, полуденным и вечерним). В «Каушитаки-упанишаде» получает развитие учение о «внутренней» *агнихотре*^{**}. Как внутренний, этот обряд состоит в «сдерживании себя», т.е. в самоконтроле. «Внутренняя» *агнихотра* понимается как постоянное внутренне делание, и по этой причине она оказывается выше «внешней», которая непостоянна, так как внешний обряд, как и ритуальные действия вообще, всегда имеет временные рамки. Внутренняя же работа характеризуется древними мыслителями как бесконечное и бессмертное подношение, совершаемое адептом постоянно: и во сне, и в бодрствующем состоянии. Вообще в упанишадах становятся характерными призывы к углублению в себя, как, например, следующее: «Самосуший проделал [для чувств] отверстия наружу, поэтому [человек] глядит вовне, а не внутрь себя. [Но] великий мудрец, стремясь к бессмертию, глядел внутрь себя, закрыв глаза»⁴.

Из сказанного можно сделать вывод, что в ранний период развития мышления в Древней Индии акты человеческой жизнедеятельности начинают соотноситься с ритуалом жертвоприношения. Это свидетельствует о переориентации с внешнего на внутреннее, развитии рефлексии и интроспекции. Вначале осмысление действительности в индуизме осуществлялось через культ, ритуал, жертвоприношение, что являлось важным элементом мифологического сознания. В дальнейшем по мере развития религиозного сознания возрастает роль культового текста как элемента имплицитного догматизма^{***}, отражающего основной миф, и связанных с ним духовно-нравственных ценностей. В процессе воспроизведения культового текста или его отдельных элементов во время брахманского жертвоприношения осуществляются определенные символические действия ритуального характера, которые стимулируют определенный тип умственной деятельности и эмоциональное состояние. Элементы культового текста способствуют умственному воспроизведению ритуальных (культовых) действий, которые воспринимаются верующими как реальные (действительные) события космологического порядка⁵. Это связано с механизмом интериоризации,

* Под механизмом интериоризации (от франц. слова *interiorisation*, которое в свою очередь происходит от лат. *interior* — «внутренний», «переход извне внутрь») здесь подразумевается формирование внутреннего плана сознания (см.: *Выготский Л.С.* О психологических системах // *Выготский Л.С.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 1: Вопросы теории и истории психологии / под ред. А.Р. Лурии, М.Г. Ярошевского. М., 1982. С. 115). Интериоризация ведет к образованию нового конкретного психического процесса.

** *Агнихотра* — церемония жертвенного возлияния в честь бога огня Агни.

⁴ *Ка.* (II, 1, 1) // Упанишады. С. 556.

*** Под имплицитным догматизмом (от лат. *implicitus* — «скрытый», «запутанный»), в отличие от эксплицитной формы догматизма (от лат. *explicitus* — «развернутый»), мы подразумеваем такую разновидность религиозного догматизма, в которой основные положения вероучения не формулируются в виде жестких догматических правил веры, санкционированных религиозно-социальным институтом (Церковью), а фиксируются в скрытой догматической форме в виде священных текстов, формул, молитв и т.д. на основании приписываемого им божественного (сверхъестественного) происхождения и/или гипертрофированного авторитета традиции, старейшин, служителей культа.

⁵ Анализ брахманской формулы *ya evam veda* см.: *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации... С. 44–45.

который обуславливает переход от внешнего действия к внутреннему, что в памятниках выразилось в трансформации линии адхияджны в линию адхьятмы, а через антропоморфизацию мира и отождествление явлений микро- и макрокосма произошло сближение с линией адхидайвата. Таким образом, следствием интериоризации, единства сознания и деятельности становится выстраиваемая в упанишадах линия адхияджна– адхьятма–адхидайвата на основе ритуального символизма.

Подтверждением выстраиваемой линии адхияджна–адхьятма–адхидайвата при переходе от внешнего к внутреннему в упанишадах является антропоморфизм. Это свидетельство начального этапа развития понятийного мышления, при котором явления действительности осмысливаются сквозь призму человека. Однако появление такого мышления очень важно в историческом развитии человека и общества: оно формирует целостное мировоззрение, при котором человек понимается как малый космос, а макрокосмос представляется по аналогии с человеком. Соответственно, законы, управляющие большим космосом, аналогичны законам, управляющим миром человека, что обуславливает структурно-функциональное подобие человека и мира. В упанишадах это подобие выражается как единый процесс космоантропогенеза. Космос предстает как вселенский человек, а человек — как космос в миниатюре, что нашло свое выражение в различных мифах о происхождении человека и космоса. Так, «Айтарея-упанишада» демонстрирует две линии рождения мира: через абстрактный первопринцип и через человека. В первом случае единый *Атман* («не было другого») создает миры, затем — *пурушу* (вселенского человека), извлекая последнего из вод, потом творит богов как хранителей миров. Боги выходят из пуруши и в нем же обретают свое пристанище (дом) и пищу. При этом такой первопринцип мыслится как сознательный, миры создаются согласно ментальному плану, сообщается, что вначале Атман задумал создать миры. Далее сам Атман через черепной шов обретает свое пристанище в пуруше, становясь, таким образом, сокровенной сутью сотворенных им миров⁶. Другая линия представляет первопринцип как зародыш в человеке, Атман актуализируется как сила в семени человека, способная излиться в женщину и породить жизнь. Зарождение и питание новой человеческой жизни необходимы ради «продолжения миров» и соотносятся с космогоническим процессом, что позволяет легендарному мудрецу Вамадеве воскликнуть: «Еще пребывая в [материнском] лоне, я узнал все рождения богов»^{*}. Таким образом, антропоморфизм упанишад представляет собой мифологическое отражение действительности и намечает переход к религиозному мировоззрению. Это ведет к частичной демифологизации, что не означает преодоления мифологического сознания, а скорее подразумевает инкорпорирование и переработку мифа в религиозном сознании. Так, в древнейшей «Чхандогья-упанишаде» представлены зафиксированные древними мыслителями с помощью интроспекции уровни сознания (выделяются уровни понимания Атмана), однако такое феноменологическое, по существу, осмысление явлений сознания происходит с использованием мифа и мифологических персонажей: через диалог между гипостазированными существами в лице Праджапати и Индры⁷.

⁶ См.: *Айт.* (I) // Упанишады. С. 501–502.

^{*} Причем следует подчеркнуть, сказано это было, когда риши еще пребывал в материнском чреве. Далее по аналогии с человеком Атман провозглашается сущностью всего сущего: богов, первоэлементов и всех классов живых существ. — См.: *Айт.* (II) // Упанишады. С. 503–504.

⁷ См.: *Чх.* (VIII, 7–12) // Упанишады. С. 367–371.

Как продолжение структурно-функционального подобия человека и мира, развивается представление о параллелизме между явлениями микро- и макрокосмоса, при этом всё более важным становится выяснение скрытой, глубинной основы микрокосма, обозначаемой преимущественно термином «Атман»^{*}, и макрокосма, обозначаемого преимущественно термином «Брахман»⁸. Это ведет к параллелизму рядов адхьятма (относящийся к человеку) и адхидайвата (относящийся к божественному), к сближению и в конце концов к отождествлению Атмана и Брахмана^{**}. Атман соотносится с микрокосмом (как субъективным коррелятом высшей реальности), а Брахман — с макрокосмом (как объективным коррелятом абсолюта). Следует отметить, что возможная этимология понятия «Брахман» указывает на его ритуальное происхождение. Только в брахманах «Брахман» «обособливается за рамками религиозно-практической деятельности»⁹, превращаясь в отдельное понятие. В целом это подтверждает культовые корни идеи тождества Атмана и Брахмана. В упанишадах Брахман выступает уже в качестве важного религиозного понятия, с которым связана целостная картина мира религиозно-мифологического порядка. Он понимается как *недвойственная основа мира, генетическое и субстанциальное начало и одновременно завершение всего сущего* (поэтому он одновременно всегда действует и всегда находится в покое). Такое представление мы обнаруживаем, например, в «Тайттирия-упанишаде»: «Поистине, от чего рождаются эти существа, чем живут рожденные, во что они входят, умирая, то и стремись распознать, то и есть Брахман». Предметы мира постоянно меняют свою форму, и они не могут рассматриваться как реальные в смысле чего-то первичного. Мир многообразных и изменяющихся вещей — это *намарупа* («имя и образ»), в котором тем не менее лежит что-то неизменное, образующее основу единства мира — единый Брахман¹⁰. Атман в упанишадах также обретает черты религиозного понятия; в частности, он характеризуется как свободный от греха (*напа* — дословно «злое»), влияний старых времен, смерти и печали, голода и жажды. Атман ничего не желает, кроме того, что должен желать, и ничего себе не представляет, кроме того, что должен представлять. Это субъективное начало в человеке продолжает существовать во всех изменениях: в состоянии бодрствования, сна без сновидений, смерти, нового

* Краткий обзор этимологии слова «Атман» и его значений можно посмотреть в следующих работах: Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. С. 40; Мюллер М. Шесть систем индийской философии / пер. с англ. М., 1995. С. 81–82; Пастухова Э.Р. Учение о Брахмане и Атмане в брахманической литературе, Упанишадах и адвайта-веданте: дис. ... канд. филос. наук. М., 2009. С. 41; Исаева Н.В. Атман // Индийская философия: энциклопедия. С. 116–119. Следует отметить, что исследователи соотносят слово *Атман* как с корнем *an* («дышать»), так и с корнем *at* («двигаться»). Надо принять во внимание также спорность распространенного понимания, в частности М. Мюллером, этого слова как возвратного местоимения «сам», «высшего Я» индивидуальной души. Э.Р. Пастухова высказывает обоснованное предположение: «Объяснение происхождения *atman* от корня *a* (из *aham* — «я») и *ta* (из *tad* — «это/тот»): “this I” (“the Self”), — навеено, скорее, “великими речениями” Упанишад и семантикой слова, этимологией» (Пастухова Э.Р. Учение о Брахмане и Атмане... С. 41).

⁸ Возможную этимологию слова *Брахман* см.: Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. С. 39; Мюллер М. Шесть систем индийской философии. С. 64–68; Пастухова Э.Р. Учение о Брахмане и Атмане... С. 22–26; Шохин В.К. Брахман // Индийская философия: энциклопедия. С. 155–157.

^{**} В данном случае представляется обоснованным замечание, что тождество Атмана и Брахмана «не сравнение различных вещей, а развертывание одного понятия Атмана–Брахмана “*ayam atma brahma*”» (Пастухова Э.Р. Учение о Брахмане и Атмане... С. 18).

⁹ Пастухова Э.Р. Учение о Брахмане и Атмане... С. 45.

¹⁰ См.: Та. (III, 1) // Упанишады. С. 542–543.

рождения и окончательного освобождения¹¹. Атман не может быть разрушен, смерть не уничтожает его, равно как и порок не может его запятнать; он остается чистым во всех своих проявлениях. Среди непостоянных вещей Атман отличается постоянством, непрерывностью, единством, вечностью. Таким образом, антропоморфизм ведет к параллелизму рядов адхьятма и адхидайвата и к важнейшей концепции индуизма как пантеистической религии — к идее тождества Атмана и Брахмана. Данная концепция является основным элементом имплицитного догматизма в религиозно-философском учении упанишад, наследуемом в дальнейшем некоторыми средневековыми индуистскими религиозно-философскими школами. Концепция по-прежнему играет значительную роль в духовной культуре Индии и даже «экспортировалась» на Запад в период культурного кризиса традиционной западной цивилизации.

Можно обобщить, что идея тождества Атмана как субъективного коррелята и Брахмана как объективного коррелята высшей реальности является, по существу, формой религиозно-антропологического круга. Бытие человека оказывается укорененным в божественном, а божественное укоренено в человеке. Такое отождествление представляется как самоочевидное в силу интуитивного постижения адептом тождества Атмана и Брахмана. Однако внимательный текстологический анализ показывает, что представления об Атмане и Брахмане связаны с верой в гипостазированные существа, атрибутизированные связи и отношения. Отождествление микро- и макрокосма в учении о единой реальности Брахмана–Атмана образует базовый элемент имплицитного догматизма в индуизме, из которого эксплицируются другие элементы.

Линию на отождествление явлений микро- и макрокосма поддерживает также учение об элементах (*бхутах*) мироздания: проводится параллель между элементами, из которых состоит человек, и элементами, из которых образован мир в целом. Пять элементов мироздания соответствуют пяти органам чувств человека. Элементы возникают в определенном порядке — от наиболее тонкого (эфира-пространства) до наиболее грубого (земля)¹².

В литературе справедливо отмечают, что представление о *сансаре*, бесконечном круге всё новых и новых перерождений, мы впервые находим в учении о так называемых пяти огнях в «Чхандогья-упанишаде»¹³. «Пять огней» — это небо, гроза, земля, мужчина, женщина. Между ними происходит круговорот, в ходе которого возникают дождь, пища, семя, зародыш и человек, сжигаемый в конце концов на огне и возвращающийся к огню, из которого он возник¹⁴. Учение о сансаре в свою очередь связано с другим элементом имплицитного догматизма индуизма — представлением об освобождении (*мокша*, *мукти*) из уз сансары. Освобождение (*мокша*, *мукти*) провозглашается в качестве главной аксиологической цели человека и выражается в пантеистической реализации тождества Атмана и Брахмана как достижение состояния единства человека с божественным, субстанциальной первоосновой мира, духовным абсолютом.

¹¹ См.: *Бр.* (IV, 1–4) // Там же. С. 116–132.

¹² См.: *Тай.* (II, 1, 2) // Там же. С. 537.

¹³ См.: Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. С. 65.

¹⁴ См.: *Чх.* (V, 4–9) // Упанишады. С. 329–330.

Итак, в упанишадах намечается переход от мифологического сознания к религиозному, происходит частичная демифологизация¹⁵, возрастает роль философской рефлексии и данных интроспекции, вычленяются протофилософские, религиозные по характеру понятия (концепция тождества Брахмана и Атмана, понятия единого (*тад экам, экам сат*), сущего (*сат*) и не-сущего (*асат*), представления о сансаре, спасении человека, переселении души. Как результат этого, возрастает значение представлений о человеке: он начинает рассматриваться в качестве модели мира в целом, т.е. понимается как микрокосмос. Примечательно, что характерным для упанишад оказывается выделение своего рода иерархических слоев и ступеней в структуре микро- и макрокосма¹⁶, которые не отбрасываются при формулировании новых положений, а присутствуют в «снятом» виде и относятся к «неокончательному» уровню. В религиозно-философском учении упанишад о человеке налицо элементы имплицитного догматизма, связанные с указанными выше религиозными понятиями, выражающими религиозно-антропологический круг.

Идеи упанишад получили философское развитие в *даршанах*, в частности в религиозной философии Шанкары, учение которого можно рассмотреть в свете догматической преемственности развития идей упанишад*. Такая преемственность наблюдается и в части антропологических представлений. К числу фундаментальных идей, имевших место еще в упанишадах и реконструируемых Шанкарой, можно отнести следующие: 1) субстанциальное единство и объективность сущего, понимаемого как реальность абсолютного *Ниргуна Брахмана***²; 2) субстанциальное тождество человека и божественного, что понимается как тождество субъективного коррелята высшей реальности (Атмана) и объективного (Брахмана); 3) понимание иллюзии как объективной силы, т.е. силы творящего божества, а не субъективной, как в буддизме; 4) представления о составе человека и его связи с универсумом, в котором такие

¹⁵ Об элементах демифологизации в упанишадах см., напр.: Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. С. 62–72.

¹⁶ См.: Чх. (VIII); Тай. (II); Ма. (7) // Упанишады. С. 357–371, 537–540, 637–638 соответственно.

* Необходимо отметить, что в научной литературе отмечалась возможная связь адвайта-веданты с буддизмом в связи, в частности, с обучением, согласно преданию, мифического основателя адвайты Гаудапады, «учителя учителя», буддизму, в связи со сходством в обоих направлениях в понимании природы высшей реальности как чистого сознания, учения об иллюзорности мира и других положений. Н.В. Исаева отмечает «кажущуюся близость отдельных положений и концептуальных схем буддизма и адвайты» (см.: Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 78–104). В.К. Шохин полагает, что «освоение буддийских гносеологических и онтологических парадигм в адвайта-веданте восходит к самим истокам этой философской школы», а также подчеркивает огромную значительность «буддийского наследия в... конструкциях первых адвайтистов» (Шохин В.К. Стратификация реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004. С. 126). Целесообразно отметить аргументированное мнение ряда исследователей, что учение адвайты генетически восходит к упанишадам и представляет собой один из возможных вариантов развития традиционных индуистских (брахманистских) представлений, выраженных в упанишадах как первой части тройственной основы (*прастхана-трайи*) веданты. В частности, еще С. Радхакришнан писал, что «воззрение Шанкары представляет их [упанишад] главную тенденцию» (*Радхакришнан С. Индийская философия* / пер. с англ. Т. 2. М., 1993. С. 416). Историка индийской философии нельзя упрекнуть в односторонности, так как он ссылается на обширную исследовательскую литературу. С. Чаттерджи и Д. Датта прямо указывают, что веданту нужно «рассматривать как прямое продолжение традиции вед» (Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955. С. 19).

** Так называемое отрицательное определение первичной реальности заимствуется Шанкарой из упанишад: «Не [это], не [это]» («*на ити на ити*», а с учетом *сандхи* — «*нетти, нетти*»). — См.: Бр. (II, 3, 6), (III, 9, 26), (IV, 2, 4), (IV, 4, 22) // Упанишады. С. 90, 115, 121, 131 соответственно.

составные части человека, как *праны*, *манас*, *буддхи* и т.д., поглощаются божеством после смерти; 5) представление о высшей цели человеческого существования — освобождении, которое реализуется в познании тождества Атмана и Брахмана.

Ведический корпус как религиозное откровение образуют, как известно, следующие структурные элементы: *кармаканда* (слой, посвященный правильным действиям, т.е. ритуалам), и *джнянаканда* (слой, посвященный правильному знанию)¹⁷. В свою очередь слой кармаканды состоит из мантр и ритуальных предписаний (*видхи*), а слой джнянаканды — из упанишад и брахманов. Согласно представлениям адвайты, упанишады — не просто артхавада (полезное учение), они не только восхваляют плоды ритуальных действий, как заявляли *мимансаки*, но и непосредственно учат знанию высшей реальности¹⁸. Для Шанкары единственным источником достоверного знания (*прамана*) выступает авторитетное свидетельство (*шабдалагама*) *шрути*^{19*}. Истинное знание, полагает мыслитель, не может быть достигнуто с помощью чувственного восприятия (*пратьякша*), посредством которого воспринимают лишь внешние объекты, но не Брахмана, принципиально не объективируемого. Логический вывод (*анумана*), не опирающийся на религиозный авторитет, также оказывается опосредованным данными чувств, значит, единственным достоверным источником познания остается *шабда*, и именно *шрути*¹⁹.

Соответственно, выделяются высшее знание — *паравидья*, — касающееся глубинного тождества индивидуальной души и Брахмана, и низшее — *апаравидья*, — к которому относятся данные чувственного опыта, логических рассуждений и вся обыденная религиозная практика. Паравидья как недоступное обыденному человеческому разуму узнается прежде всего благодаря *шрути*. Перефразируя Д.Б. Зильбермана, можно сказать следующее: желающий познать Брахмана начнет, по мнению Шанкары, разумеется, с упанишад, где слово «Брахман» встречается в значении высшей реальности²⁰. Поэтому задача адепта — уразуметь смысл *шрути* как высшую форму познания, которой ничто не должно противоречить. Далее речения *шрути* (упанишад) относительно Брахмана разделяются на высказывания о *Ниргуна Брахмане* (лишенном качеств), которые Шанкара относит к высшему знанию, и о *Сагуна Брахмане* (наделенном качествами), занимающие подчиненное положение. Ниргуна Брахман представляется единым, безличным и бескачественным духовным абсолют, а Сагуна Брахман — наделенным, согласно *шрути*, следующими качест-

¹⁷ Encyclopedia of Indian Philosophies: Advaita Vedaanta up to Śaṅkara and his pupils / ed. K.H. Potter. Vol. 3. Princeton (N. J.), 1981. P. 46.

¹⁸ Более подробно о полемике Шанкары с мимансаками по этому вопросу см.: Исаева Н.В. Адвайта и пурва-миманса. Комментарий Шанкары на четвертую сутру Бадараяны // Народы Азии и Африки. 1985. № 5. С. 101–108.

^{19*} В использованном нами переводе Дж. Тибо слово *шрути* передано как «Scripture», т.е. «Священное Писание». — См.: The Sacred Books of the East: The Vedaanta-Suutras with the commentary of Śaṅkaraaakārya / ed. F.M. Müller; transl. by G. Thibaut (далее — SBE). Vol. XXXVIII. P. II. L., 1896.

¹⁹ См.: Date V.H. Vedaanta explained: Śaṅkara's Commentary on The Brahma-suutras. Delhi, 1973. Vol. I. P. 12–14. [Вкратце можем привести следующие тезисы: послышки — «Brahman is not like the external things an object of the senses. We perceive the world but not the Brahman» (p. 13), «Sruti would be the only possible means of proof» (p. 12), заключение — «the Sruti is the means of the knowledge of Brahman» (p. 14).]

²⁰ См.: Зильберман Д.Б. Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка // Вопросы философии. 1972. № 5. С. 120.

вами: *сат* (сущее), *чит* (сознание), *ананда* (блаженство). Как утверждает Шанкара, шрути возражает против обладания Брахманом какими-либо качествами²¹. Мыслитель приводит следующие фрагменты: «Лишенный частей, бездействующий, безмятежный, безупречный, незапятнанный»²², «Ни грубое, ни тонкое, ни короткое, ни длинное»²³, «Тот, кто снаружи и внутри, непорождаемый»²⁴, «Это великий, нерожденный Атман, нераспадающийся, неумирающий, бессмертный, бесстрашный — поистине Брахман»²⁵; «Он должен описываться как: не то, не то»²⁶.

Таким образом, Шанкара развивает представление упанишад о двух аспектах Брахмана, реанимируя такую важную религиозно-философскую категорию упанишад, как тождество Атмана и Брахмана. Вслед за упанишадами адвайта признает сущностное единство Атмана (как субъективного коррелята высшей реальности) и Брахмана (как объективного коррелята). Брахман выступает не только как основание всего сущего, но также как внутренний правитель (*антарьямин*) всех существ. Атман — тот же внутренний правитель, а потому тождествен Брахману. Шанкара прямо ссылается на авторитет упанишад в следующем фрагменте: «Кроме того, тексты Веданты* подготавливают нас к постижению Брахмана²⁷ в качестве Атмана: “Это — твой Атман, который внутри всего” (*Бр.*, III, 4, 1); “Он — твой Атман, правящий изнутри, бессмертный” (*Бр.*, III, 7, 3); “То есть Истина, То есть Атман, ты есть То” (*Чх.*, VI, 8, 7)»²⁸. Универсальное тождество выступает как самополагающееся, на что тексты шрути прямо указывают, поэтому мыслитель делает следующее замечание: «То же самое необходимо усматривать и в других истинных словах, которые также рассматривают Брахмана в качестве Атмана, таких, как: “Я есмь Брахман” (*Бр.*, I, 4, 10) ... шрути возвещает: “Я есть Ты, и Ты есть Я”»²⁹.

В момент экзистенциального переживания в индивидуальном опыте единства Атмана и Брахмана преодолевается отчужденность адепта от духовного абсолюта, иллюзия спадает, а высшая реальность раскрывается как своя собственная природа³⁰, после чего человек становится *дживанмукти* (освобожденным при жизни) и продолжает жить в материальном теле по причине инерции *праабдха-кармы* — приносящей плоды кармы. Но он не собирает дальнейшей кармы, потому что вся *агамин-карма* (будущая карма) и *санчитта-карма* (собравшаяся карма) «сжигаются» в знании Брахмана (*брахмаджняны*). Когда *праабдха-карма* исчерпывает себя, тело умирает, и *дживанмукти* достигает окончательного освобождения. Согласно шрути, он больше не входит в цикл перерождений «*на са пунаравартате*». «Благие и дурные

²¹ См.: SBE. P. 394.

²² Ср.: *Шве.* (VI, 19) // Упанишады. С. 577. Здесь и далее цитация по англ. переводу Дж. Тибо (SBE) с указанием соответствующих им страниц в переводе А.Я. Сыркина, а потому возможны расхождения.

²³ *Бр.* (III, 8, 8) // Упанишады. С. 109.

²⁴ *Му.* (II, 1, 2) // Там же. С. 621.

²⁵ *Бр.* (IV, 4, 25) // Там же. С. 131–132.

²⁶ *Бр.* (III, 9, 26) // Там же. С. 115.

* Т.е. упанишады.

²⁷ В переводе Дж. Тибо используется термин *Lord*, т.е. «Господь».

²⁸ SBE. P. 339.

²⁹ SBE. P. 339.

³⁰ См.: SBE. P. 405–406.

деяния, чьи последствия наступили, человек должен вначале исчерпать посредством вкушения их последствий, и только затем уже он станет единым с Брахманом. Это ясно из таких фрагментов шрути, как: “Ибо он здесь задержится, пока не освободится [от тела], затем он станет единым с Брахманом” (Чх., VI, 14, 2); “Будучи Брахманом, он идет к Брахману” (Бр., IV, 4, 6); “...когда деятельность, последствия которой уже проявились, ничтожится, знающий обязательно вступает в состояние абсолютного уединения”³¹.

После осознания тождества Атмана и Брахмана желания, побуждающие к кармической деятельности, отпадают³², что соответствует следующим речениям упанишад: «Какое беспокойство, какая печаль может быть у того, кто видит это единство?»³³, «Ты достиг бесстрашия, о Джанака»³⁴, «Знающий... никогда не испытывает страха... его не мучат мысли: “Почему я не совершил добра? Почему я совершил зло?”»³⁵. Тот, кто не реализовал знание недвойственности высшей реальности, не выходит из круга сансары, как сказано об этом в речении упанишад: «От смерти к смерти идет тот, кто видит здесь какое-либо различие»³⁶. В третьей главе четвертого урока комментария к «Брахма-сутрам» Шанкара подробно описывает путь души в потустороннем мире, ссылаясь на фрагменты из упанишад, для которых характерен антропоморфизм в понимании универсума. Потусторонний путь описывается как постепенное поглощение частей человека соответствующими им частями универсума.

Таким образом, в своем комментарии к «Брахма-сутрам» Шанкара подчеркивает свою приверженность традиции упанишад, дает постоянные отсылки к авторитету откровения (шрути). Отсылки к логическим рассуждениям и жизненному опыту (данных чувств) носят дополнительный характер и служат разъяснению основного источника познания (шрути). По сути, Шанкара использует логические рассуждения и данные чувств только тогда, когда спорит с оппонентом по специальным вопросам, в то время как в основных положениях выстраиваемой им религиозно-философской картины мира он ссылается исключительно на религиозный авторитет*. В связи со сказанным представляется целесообразным истолковывать высшую реальность Шанкары в духе традиционной индийской ортодоксии. Философ по сути реанимирует центральные религиозные категории упанишад, образующие религиозно-антропологический круг, и выстраивает свою систему на их основе. Такой подход может быть охарактеризован как авторитарный и догматический по характеру.

© Канаков Д.В. , 2011

³¹ SBE. P. 363.

³² См.: SBE. P. 395–396.

³³ Иша (7) // Упанишады. С. 615.

³⁴ Бр. (IV, 2, 4) // Там же. С. 121.

³⁵ Тай. (II, 9) // Там же. С. 542.

³⁶ Ка. (II, 1, 10) // Там же. С. 557.

* При этом в агиографиях Шанкары подчеркивается его способность побеждать в спорах противников, в том числе и сторонников неортодоксальных систем, с помощью блестящей аргументации.

БУДДИЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ОБМАНА БРАХМЫ И ЕЕ СВЯЗЬ С УЧЕНИЕМ ОБ ОТСУТСТВИИ ВЕЧНОЙ ДУШИ

В индуистской системе тримурти Брахма почитается как единственный и подлинный творец Вселенной, наряду с поддерживающим мир Вишну и его разрушителем Шивой. Он есть Тваштри («Творец»), Дхатри («Установитель»), Видхатри («Распределитель»), Локагуру («Наставник мира»), Парамештхин («Высочайший»). Образ Брахмы восходит к Праджапати, культ которого можно проследить на материале Брахман¹. Праджапати творит мир, бросая свое семя в огонь, или, будучи изначально андрогином, разделяет себя пополам, или порождает жар (*tapas*) с помощью аскетических практик и чудесным образом рождает от него своих детей².

Заимствовав многое из мифологии Праджапати, Брахма в системе тримурти становится созидающим мир богом. Он рождается в золотом яйце, из одной половинки которого возникает небо, а из другой — Земля. Всё живое творится и направляется Брахмой. Его день равен сроку существования мира, а ночь — времени разрушения и бездействия, отдыха бога от предыдущего творения. Брахма считается «вечно древним», он живет бесконечно долго с человеческой точки зрения — «100 лет Брахмы» (311 040 000 000 000 оборотов Земли вокруг Солнца). Несмотря на то что с фигурой Брахмы связано множество традиционных мифов, культ этого бога не получил широкого распространения в Индии³. В религиозно-философской литературе место Брахмы как личности занял *брахман* как безличный творящий принцип. Слово «брахман» в среднем роде обозначает абсолютную объективную реальность, а также молитвенную формулу, выражающую универсальный порядок мироздания. Словом «брахман» в мужском роде называется священник, который умеет произносить соответствующую молитву. В традиции Упанишад освобождение от страданий связывается с осознанием тождества индивидуальной души (атмана) с Брахманом как космическим творящим принципом⁴.

¹ См.: Шат.-бр. II, 1, 2, 4, 6, 14; Тайтт.-бр. II, 2, 3; VIII, 1, 3, 4.

² См.: *Bhattacharji S. The Indian theogony*. Camb., 1970.

³ См.: *Bhattacharyya. The cult of Brahma*. Patna, 1957.

⁴ См. *Топоров В.Н.* О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: сб. статей. М., 1974; *Oldenberg H.* Die Religion des Veda. Stuttgart, 1917; *Gonda J.* Notes on Brahman. Utrecht, 1950; *Thieme P.* Kleine Schriften. Bd. 1. Wiesbaden, 1971; *Renou L.* L'Inde fondamentale. P., 1978.

Буддизм с самого своего возникновения отрицал как акт творения, так и существование индивидуальной души в форме постоянного и неизменного начала. При этом буддисты не подвергали сомнению само существование Брахмы или Ишвары (букв. «господин»; согласно индуистскому учению активная манифестация пассивного абсолюта — брахмана). Считается, что этот бог ошибочно почитается за творца и вершителя судеб живых существ, более того, он целенаправленно вводит нижестоящих существ в обман (*майя*)^{*}.

В статье представлен анализ аргументации буддистов в пользу невозможности существования бога-творца, а также причин, по которым появляются подобные представления. Основным источником для нас станет «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху — компендиум экзегетической и философской мудрости классического буддизма хинаяны середины 1-го тысячелетия н.э., а также ряд палийских сутт.

Васубандху отрицает наличие лишь одной причины существования мира, а именно Ишвары: «Мир возникает не из Ишвары... если бы существовала лишь одна причина — Ишвара или иная, — то вся Вселенная возникла бы одновременно»⁵. Однако возникновение существующего происходит в определенной последовательности. Если бог вмешивается в ход развития, то это подразумевает множественность его желаний, а значит, и причин, а также независимость существования мира от творца. Какова же цель, ради которой Ишвара предпринимает столь огромные усилия? Если для собственного удовлетворения, то в таком случае он не является подлинным господином, ибо нуждается в чем-то помимо себя. Если допустить, что материя изначально существует независимо от Творца, то последний не абсолютен и не всемогущ. Буддисты полагают, что «единственной причины мира не существует»⁶. Сама реальность и есть причина самой себя⁷. Существование бога-творца противоречиво, а допущение, что Ишвара таковым является совместно с иными причинами, было бы всего лишь «изъявлением безграничной преданности ему»⁸.

В чем же в таком случае основание культа Брахмы? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть космологические воззрения буддистов. Они представляют собой творческую переработку соответствующей индуистской мифологии. Необходимо понимать, что буддийские мыслители никогда не относились к окружающему миру как к исключительно объективной данности. Истинную причину существования Вселенной они обнаружили в естественной деятельности всех живых существ. «Многообразие миров порождено кармой»⁹, — утверждает Васубандху. Подобная позиция теснейшим образом связывает антропологию, психологию буддизма с соб-

^{*} «...[возможно, что] Брахма выступает в качестве мировой мистифицирующей силы, пленяющей тех шраманов и брахманов, которые доверяют своему духовному опыту и дискурсивному мышлению» [Шохин В.К. Индийская философия: Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.). СПб., 2007. С. 317].

⁵ Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о факторах доминирования в психике 64 // Васубандху. Абхидхармакоша: Дхатунирдеша и Индриянирдеша. М., 1998. С. 535.

⁶ Там же. С. 536.

⁷ См.: Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о классах элементов 7 // Васубандху. Абхидхармакоша: Дхатунирдеша и Индриянирдеша. С. 197.

⁸ Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о факторах доминирования в психике 64 // Там же. С. 536.

⁹ Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о карме 1 // Васубандху. Абхидхармакоша: Локанирдеша и Карманирдеша. М., 2001. С. 497.

ственно космологией, поэтому учение о возникновении и устройстве мироздания нуждается, помимо буквального прочтения, и в аллегорическом истолковании.

Строение Вселенной подробно рассмотрено Васубандху на страницах 3-го раздела Абхидхармакоши. Мир (*лока*) имеет тройственную структуру и состоит, соответственно, из чувственной сферы, мира форм и мира не-форм. Существующее троимирие конечно во времени и подчиняется циклу рождения, расцвета, упадка и разрушения. Чувственный мир, помимо адов, местопребывания человека и других известных нам живых существ, включает в себя пять божественных сфер. Это группа четырех правителей мира, тридцати трех богов, богов Ямы, а также сфера наслаждающихся собственными магическими творениями и сфера контролирующая те магические творения, которые созданы другими. Мир форм имеет четыре уровня, соответствующих первым четырем стадиям медитативного сосредоточения (*дхьянам*). Первый слой кодируется как собственно мир Брахмы и его жрецов, второй обозначается как сфера Лучезарного сияния, третий — как Всецелое блаженство. Четвертая сфера мира форм населена культивирующими невозмутимое сосредоточение. Это чистое и непоколебимое местопребывание. Мир не-форм соответствует четырем высшим дхьянам и имеет четыре вида: сфера бесконечного пространства, сфера бесконечного сознания, сфера ничто и сфера, где нет ни сознания, ни не-сознания¹⁰.

Поскольку причиной существования Вселенной является карма населяющих ее существ, то круговорот рождений и смертей не имеет начала. Однако исчерпание его причин способно прекратить страдание¹¹, каковым являются страстные, аффективные состояния сознания. «Желание — это страстное влечение (*клеша*) человека, порожденное воображением»¹². Буквальный перевод понятия «клеша» — мучение, боль; слово происходит от глагола *клиши* — «причинять боль, мучение», «приводить в возмущенное состояние». Асанга в трактате «Абхидхармасамуччая» дает следующее определение аффекта: «Если возникающая дхарма характеризуется свойством возбужденности и ее возникновение приводит тело и сознание в возбужденное, волнующееся состояние, это и есть признак клеши»¹³. Под возбужденным состоянием имеется в виду сансарическая деятельность, направленная на благо «я» в настоящем и будущем рожденьях, мотивированная алчностью (страстью), враждой (отвращением, ненавистью) и невежеством (неведением) — тремя фундаментальными аффектами (*мула-клеши*), «корнями не-благого». Всего выделяется 6 аффектов: «страсть, отсюда ненависть, гордыня и неведение, ложное воззрение и сомнение»¹⁴. Будда учил, что абсолютно все живые существа испытывают подобные состояния и тем самым безостановочно вращают колесо сансары. В этом плане боги ничем не отличаются от людей, они смертны и в этом уравниваются с другими формами жизни.

Воображение подразумевает творческое, субъективное оперирование действительностью. Деятельность воображения в чувственном мире теснейшим образом связана с творческой магической способностью. На санскрите она называется *нирмана*

¹⁰ См.: Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о мире 1–3 // Там же. С. 180–185.

¹¹ См.: Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о мире 19 // Там же. С. 211.

¹² Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о мире 3 // Там же. С. 183.

¹³ Васубандху. Абхидхармакоша: Дхатунирдеша и Индриянирдеша. С. 255–256.

¹⁴ Васубандху. Абхидхармакоша: Учение об аффектах 1 // Патанджали, Вьяса, Васубандху. Йога. СПб., 2002. С. 251.

(букв. «измерение», «создание», «построение», «трансформация». Нирмана определяется в Абхидхармакоше как способность творения таких объектов чувственного мира, которые воспринимаются всеми органами чувств. Однако они обладают иллюзорным (майя) статусом по отношению к «действительным» предметам. Другое значение нирманы состоит в том, что обитатели высших, божественных сфер способны спуститься в низшие области, где они смогут предстать лишь в магически созданном теле (*нирмана-кайя*)¹⁵. Из этого следует, что наш чувственный мир при ближайшем рассмотрении оказывается наполненным иллюзорным вещами, как по причине деятельности разнообразных высших сил, так и благодаря активности нашего ума. Это ставит вопрос об истинном, действительном положении дел. Индийская традиция выделяла несколько путей поиска достоверности, из которых обычно противопоставляются два: путь мага (*майя-вид*) и путь идущего к нирване¹⁶.

Майя-вид буквально значит «знающий», «воспринимающий», «обнаруживающий иллюзию, обман». Подразумевается, что маг в поиске истины сам становится творцом иллюзий и заблуждений, затягивая в свои сети неискушенных обывателей. Надо сказать, что обвинение в практике подобного рода магии было любимым полемическим приемом в Индии. Джайны и многие ортодоксальные брахманы обвиняли Будду в том, что он великий иллюзионист, задача которого — окутать истину покрывалом тумана. В ответ на это Будда демонстрировал знание подобного рода искусства, однако затем противопоставлял ему путь полного и окончательного пробуждения.

Почему же, согласно буддийской космологии, реализовавшие стремление к магическому творению венчают чувственный мир? Васубандху дает следующий ответ: «...большинство людей, когда слышат о магических творениях или отрицают их, находят в том большое наслаждение, так как многие страстно желают обладать этой способностью»¹⁷. Чуть далее, характеризуя природу страстного желания, Васубандху сводит жажду (8-е звено буддийского закона взаимозависимого возникновения) к наслаждению и половому контакту¹⁸. Все чувственные боги, не говоря уже о более низких существах, жаждут обладания: «то тем, то этим готовые прельститься». В этом выражается главная особенность чувственного мира — вечная физическая и ментальная неудовлетворенность. Маг, для того чтобы отличать иллюзию от истины, должен быть свободным от умопомрачений, обусловленных любой формой страсти. Однако именно жажда обладания чувственными объектами толкает его на путь магического творения. Это обуславливает противоречивость и ошибочность пути мага-иллюзиониста с точки зрения буддизма. Подлинная достоверность обретается следующим образом: «то, что остается, когда происходит полное устранение влечения, полное устранение враждебности, полное устранение заблуждения, полное устранение аффектов, то и называется истинностью»¹⁹. Жажда чувственного контакта — это важнейший источник заблуждений. Аскетическая практика прекращения (*ниродха*) влечений (*клеш*) и деятельности творческого воображения является единственным путем освобождения нашего ума от иллюзий и видения реальности, «как она есть».

¹⁵ См.: Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о мире 3 // Васубандху. Абхидхармакоша: Локанирдеша и Карманирдеша. С. 183.

¹⁶ См.: Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о мире 9 // Там же. С. 194–195.

¹⁷ Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о мире 3 // Там же. С. 183.

¹⁸ См.: Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о мире 23 // Там же. С. 213.

¹⁹ Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о мире 44 // Там же. С. 250.

В этом контексте интересен изложенный Васубандху миф о падении людей в мир материи²⁰. В период молодости нашей Вселенной люди были как обитатели мира форм, красивые и самосветящиеся, живущие радостью и имеющие ее в качестве пищи. Однако постепенно они пристрастились к материальной еде, тела их огрубели, сияние исчезло. Страсть к обладанию привела к разделению «моего» и «твоего», а это закончилось моральной деградацией, способствовало распространению воровства, злобы и вело к войнам. Так возникла необходимость в *кшатриях* (воинах и царях), дабы те держали общество в порядке. Тогда же появились и живущие уединенно брахманы. Практика аскезы — стремление к чистому, светлому, лучезарному блаженству — открыло им знание о высших мирах. Этот миф разделяет стремящихся к мирской власти кшатриев и жаждущих мудрости брахманов, чьей целью является освобождение от тягот мира, подверженного деградации. Они достигают этого за счет вспоминания своих прошлых рождений в более высоких сферах. Обретя подобное знание, брахманы жаждут вернуться в тот иной, более совершенный мир, который идентифицируется с царством истинного Творца, Брахмы.

Описание Брахмы и интенции воссоединения с Творцом, присущей представителям варны брахманов, которое дает Васубандху, во многом повторяет Брахмаджала-сутту из «Дигха-Никаи» (I), поэтому мы обратимся к оригинальному первоисточнику: «Оставив дом и будучи бездомным странником, он [брахман] благодаря усердию, благодаря усилию, благодаря прилежанию, благодаря серьезности, благодаря правильному умонастроению обретает такую сосредоточенность разума, что вспоминает сосредоточенным разумом то место, где пребывал в прежнем существовании, но не вспоминает другого места, кроме него. И он говорит: “Ведь тот досточтимый Брахма, великий Брахма, победоносный, непобедимый, всевидящий, всеильный, владыка, творец, созидатель, наилучший устроитель, повелитель, отец бывшего и будущего — досточтимый Брахма, которым мы сотворены, — постоянен, стоек, вечен, не подвержен изменению и вечно пребывает таким. Мы же, которые были сотворены этим Брахмой, — мы достигли здешнего земного состояния непостоянными, нестойкими, недолговечными, поверженными уходу из существования”»²¹.

Таким образом, жажда единения с Брахмой имеет своим основанием стремление к обретению бессмертия и постоянства существования. Согласно буддийской мифологии, многие подвижники, включая Будду, вступали в контакт с обитателями этих сфер. Они называются так же, как и их верховный господин, — брахмы. Многие из них уверяют в том, что они являются подлинными творцами Вселенной, что они бессмертны и нет никаких миров выше их (см., напр., Бакабрахма-сутту и Брахманимантанника-сутту из «Маджхима-никаи»). Большинство брахм искренне уверены в своей уникальности и неповторимости. Их гордость той же природы, что и самовлюбленность господина всех брахм.

В Брахмаджале-сутте Будда рассказывает, как родился Брахма. Эта история во многом коррелирует с только что описанным мифом о деградации человечества. «...Когда разворачивается мир, то появляется пустой дворец Брахмы. И тогда то или иное существо, оттого ли, что окончился его срок или окончилось действие заслуг,

²⁰ См.: Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о мире 97–98 // Там же. С. 286–287.

²¹ Брахмаджала-сутта, II, 6; см. также: Шохин В.К. Индийская философия: Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.). С. 286–287.

оставляет существование в сонме сияния и вновь рождается во дворце Брахмы. Там оно находится долгое, длительное время, состоя из разума, питаясь радостью, излучая собой сияние, двигаясь в пространстве, пребывая во славе... Там у него, пребывающего долгое время в одиночестве, возникает тревога, неудовлетворенность, беспокойство: “О, если бы и другие существа могли достичь здешнего состояния!” Тогда другие существа... рождаются во дворце Брахмы спутниками того существа... то существо, которое первым родилось вновь, говорит себе так: “Я — Брахма, великий Брахма, победоносный, непобедимый, всевидящий, всесильный, владыка, творец, созидатель, наилучший устроитель, повелитель, отец бывшего и будущего! Мною сотворены эти существа. В чем же причина? Ведь раньше я сказал себе так: “О, если бы и другие существа могли достичь здешнего состояния!” Таково было стремление моего разума, и вот другие существа достигли здешнего состояния. И те существа, которые позже родились вновь, тоже говорят себе так: “Ведь он — досточтимый Брахма... Мы сотворены этим почтенным Брахмой? В чем же причина? Ведь мы видели, что он первым родился здесь вновь, а мы позже родились вновь”»²².

Таким образом, тревожное одиночество обитателя пустого дворца разрешилось гордостью и тщеславием обмана (майя). Он первым родился в этой сфере и обрел состояние блаженства, оказавшееся неустойчивым и эфемерным. Чтобы обрести окончательное удовлетворение и утвердить себя, скрыв собственные недостатки, он убедил остальных в том, что он — подлинный творец мира.

Если обратиться к индуистским сказаниям о Брахме, то среди них можно найти замечательный эпизод о том, как Брахма решил проблему собственного тотального одиночества. Брахма, изначально андрогин, сам разделяет себя на две части — мужскую и женскую. Из половины его тела рождается богиня Гаятри (она же Савитри). Очарованный ею, Брахма создает себе четыре лица, чтобы, не отрываясь, смотреть на свое творение²³. Таким его традиционно изображают как индуисты, так и буддисты. В этом плане Брахма действительно создатель, однако вершиной его творения является нарцисстическое самолюбование, которое и порождает множество так называемых магически созданных (*нирмана*), а на самом деле полностью иллюзорных объектов желаний. В этом контексте любопытно, что Брахма в индуистских сказаниях творит миры преимущественно мыслью. Подытоживая описание Брахмы, Васубандху спрашивает: «...как возможен обман в мире Брахмы?» Он случается вследствие плутовства Брахмы, иллюстрацией которого служит следующая история. «Когда бхикшу Ашваджит спросил Брахму, восседающего в собрании богов: “Где, Брахма, полностью разрушаются эти четыре великих элемента?” Не зная ответа, Брахма предпочел высокомерно заявить: “Я есмь Брахма, владыка, творец, созидатель, устроитель, прародитель, отец всех существ”»²⁴. Он не знает ответа на этот вопрос, более того, его самовлюбленность (*атимана*) и заносчивость (*сарамбха*) не позволяют ему даже сформулировать проблему собственной конечности.

²² Брахмаджала-сутта, II, 4–5; см. также Шохин В.К. Указ. соч. С. 285–286.

²³ См., напр.: Махабхарата, XII.

²⁴ Васубандху. Абхидхармакоша: Учение об аффектах 53 // Патанджали, Вьяса, Васубандху. Йога. С. 329; Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о факторах доминирования в психике 31 // Васубандху. Абхидхармакоша: Дхатунирдеша и Индриянирдеша. М., 1998. С. 463–464.

В «Учении о помрачениях сознания (аффектах)» Васубандху переносит выше-изложенную космологическую и теологическую картину мира целиком в область антропологии. Ищущие творца брахманы находят в сфере Брахмы лишь отражение самих себя. Васубандху поясняет: «...ложная вера в Ишвару существует вследствие иллюзорной идеи вечности и атмана... [мы совершаем четыре ключевые] ошибки: видим в невечном вечное, в страдании счастье, в нечистом чистое, в не-атмане атман»²⁵. В стремлении творить и владеть собственными творениями мы удваиваем мир и начинаем жить под покрывалом майи, которое создано, в конечном счете, нами самими. В этом плане не стоит винить Брахму в обмане, источником иллюзий является наш собственный ум.

Учение о мире в Абхидхармакоше завершается описанием гибели Вселенной как иллюстрацией невечности (*анитья*) и несамосущности (*анатма*)²⁶. Сначала исчезают ады, затем семь Солнц восходят в нашем мире и сжигают его дотла. Огонь распространяется в мир Брахмы, чей дворец исчезает во всеразрушающем пламени. Затем вода тушит лучезарное сияние, а ветер рассеивает пребывающих в безграничном блаженстве. Нетронутым остается мир более не возвращающихся (*анагамин*), чистых местопребываний существ с непреклонным сосредоточением. Они практикуют тотальную невовлеченность и отказ от обладания. Эту сферу Васубандху аллегорически уподобил звездному небу, которое невозмутимо взирает на сансарические циклы рождений, страстей и смертей живых существ.

Несмотря на критическое отношение к концепциям бога-творца, в буддизме имеется культ некоторых Великих Брахм, например Брахмы Сахампати. Он изображается с четырьмя головами, как и индуистский Брахма. Считается, что в ночь пробуждения искуситель Мара призвал Будду уйти в нирвану, не распространяя учения среди людей. Шакьямуни практически согласился, поскольку увидел, что «Учение это глубокое, искусное, трудноусмотримое, труднообъяснимое, утонченное, труднодостижимое, а людям уютно среди удовольствий и они крепко вцепились в мнения о самости»²⁷. Однако Пробужденному Будде явился Брахма Сахампати и от имени всех живых существ попросил не скрывать истинное знание, которое ведет к исчезновению зла, останавливает моральную деградацию и прекращает страдания. Будда внял его уговорам, испытал сострадание бодхисатвы и любовь ко всем живым существам. Однако не следует забывать, что, несмотря на множество произнесенных Буддой проповедей, огромное количество входящих в различные каноны сутт, сутр и шастр, краеугольным камнем Учения осталось «благородное молчание» Пробужденного, символизирующее чистоту и непосредственность недвойственного постижения действительности.

© Оренбург М.Ю., 2011

²⁵ Васубандху. Абхидхармакоша: Учение об аффектах 8 // *Патанджали, Вьяса, Васубандху. Йога*. С. 265.

²⁶ См.: Васубандху. Абхидхармакоша: Учение о мире 90, 99–102 // *Васубандху. Абхидхармакоша: Локанирдеша и Карманирдеша*. С. 275–278; 288–293.

²⁷ Вопросы Милинды. Книга III, вопрос 50 // Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / пер. с пали, исслед. и коммент. А.В. Парибка. М., 1989. С. 227.

ЧЕЛОВЕК И УМ: ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА ВАДЖРАЯНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Антропологическое учение, сложившееся в религиозной философии тибетской ваджраяны, представляет собой многослойную систему, развивавшуюся синхронно с основополагающими доктринами буддийской мысли — нерасторжимыми (в силу принципиальной феноменологической установки буддизма махаяны) комплексами онтологии и психологии. Подобный феноменологический идеализм весьма характерно определяет место, которое отводится антропологии в общей системе тантрического вероучения: с одной стороны, язык описания психических процессов возвышается до уровня метаязыка, на котором будет описываться всё сущее; с другой стороны, антропология не может мыслиться как некоторая особенная традиция, автономная от психоонтологии. Человек как таковой выделяется среди иных форм сознания — чувствующих существ — не сколько качественно, сколько количественно: будучи уникальной формой жизни в отношении широты возможностей к достижению Освобождения, он по своим *дхармическим* структурам не слишком значительно отличается от других существ — дэвов, асуров, животных, претов и нараков. Подобно дэвам и асурам, человек способен выступать не только в пассивной, но и в активной кармической позиции, реализовывать себя как деятельное существо, тогда как животные, преты и нараки лишь претерпевают последствия своей прошлой кармической активности. Хотя в отношении магических сил и иных способностей человек уступает небожителям — дэвам и асурам, — мир людей наиболее гармоничен в соотношении возможностей и страдательности: человек претерпевает достаточно, чтобы зародить отвращение от сансары, и наделен достаточными силами, чтобы преодолеть ее. При этом следует подчеркнуть, что подобная возможность не исключается и для иных форм жизни (в этом смысле характерен один из эпитетов Будды Шакьямуни — «Учитель дэвов и людей»), однако каждое существо сталкивается с препятствиями, сообразными его роду. Таким образом, человек мыслится скорее не столько как уникальная форма жизни, сколько как благоприятнейший кармический вид и, одновременно, модельный тип живого существа. Определенный прагматизм, связанный с принципиальной ориентацией на практику, позволяет тибетским авторам, излагающим психоонтологическое учение, говорить по преимуществу о людях, но одновременно с этим все благословения, обетования бодхисаттвы и этика ориентированы на *всех живых (сознающих) существ*. Характерно,

что Будды (сочетающие в себе на уровне *Самбхогакаи* всесторонне совершенный, в целом антропоморфный облик с рядом специфических атрибутов) в принципе не мыслятся живыми существами, т.е. существующими, испытывающими сансарическое претерпевание в определенном пространстве. Они являют себя во всех мирах сансары, сообразуясь с восприятием и способностями их обитателей. В этом смысле при всей онтологической возвышенности Дхармы, ее неотчуждаемости от самого Будды, сам буддизм, каким мы его видим, — это буддизм мира людей, для людей и на языке людей. Вопрос о том, предстает ли Будда, например, перед *нагами* как существо со змеиным хвостом, выглядит в подобной перспективе неактуальным.

Общая линия развития антропологических категорий, имплицитно содержащихся в буддийской философии, прошедшей путь от индийской классики до тибетского тантризма, такова: ранняя антропология, Трипитака → абхидхарма → праджняпарамитский цикл → учение Нагарджуны, мадхьямака → сутры второй волны → йогачара → синкретизация махаянских школ, учение о Татхагата-гарбхе → синкретическая мысль махасиддхов → тантрическая антропология, диалектика Света и Пустоты → противостояние Мадхьямаки-жентонг и Мадхьямаки-рангтонг в общем поле тантрического праксицентризма. При всей относительности данной схемы и наличии боковых ответвлений она может быть использована для общей ориентации в истории формирования ваджраянской антропологии.

Общим местом абхидхармической антропологии является отрицание самостоятельной и субстанциональной души — *атмана*, — присваивающей ощущения органов чувств и мысли разума. Ему противопоставляется учение о *дхармах* — мгновенных квантах психофизических состояний, причинно обуславливающих друг друга. Дхармы слагают пять груд — *скандх* (санскр. skandhāḥ):

- 1) телесно-сенситивных переживаний (санскр. rūpam, тиб. gzugs),
- 2) эмоциональных реакций (санскр. vedanā, тиб. tshor ba),
- 3) представлений (санскр. sañjñā, тиб. 'du shes),
- 4) сил и влияний прежних действий (санскр. saṃskārāḥ, тиб. 'du byed),
- 5) сознания (санскр. vijñānam, тиб. mam shes).

Все дхармы пяти скандх непостоянны (санскр. anityataḥ); лишены самости (санскр. anātmataḥ), т.е. ни одной из этих дхарм не присуще самобытие, все они предполагают страдательное претерпевание (санскр. duḥkhataḥ) и наделены потенциалом прекращения. Согласно представлениям махаяны, все дхармы также не являются сущностями, внеположными классифицирующему их языку. Дхармы определимы лишь в их отношении друг к другу, попытка рассмотрения их как конкретных сущностей ведет к неразрешимым парадоксам (фундаментальная идея «Коренных Строф о Срединности», «Двенадцати врат» и других сочинений, атрибутируемых Нагарджуне), в силу этого дхармы пустотны (санскр. śūnyataḥ).

Помимо классификации дхарм по скандхам, выделяются *двенадцать опор восприятия* (санскр. dvādaśa āyatanāni — «двенадцать аятан») и *восемнадцать опор сознания* (санскр. aṣṭādaśa dhātavaḥ — «восемнадцать дхату»). К аятанам относятся пять чувств (или соответствующих им органов): зрение (санскр. cakṣuḥ), слух (śrotam), обоняние (ghrñām), вкус (jihvā), осязание (kāyaḥ); пять типов чувственных переживаний (или «объектов»): цветоформа (rupām), звук (śabdaḥ), запах (gandhaḥ), вкус (rasaḥ)

и осязаемое (*sparśaḥ*), а также аятана ума (*mano-āyatanāni*) и соответствующие ей дхарма-аятаны (*dharma-āyatanāni*). Дхату включают в себя все аятаны, а также шесть типов сознания пятой скандхи. Вместе они образуют всю систему дхарм, которая участвует в акте восприятия.

Принципиальное для всех последователей Великой колесницы, не исключая и тантриков, учение о Пустоте развилось из диалектики праджняпарамитских сутр и учения Нагарджуны. Учение мадхьямаки деконструировало дискретную онтологию последователей *саутрантики* и *вайбхашики*, отказывавшую в бытии общим понятиям, но при этом фактически онтологизирующую дхармы. Учение о всеобщей пустотности становится новым уровнем развития *анатмавады*: не только личность, но и все элементы потока сознания лишены субстанциального «я». Дхармы взаимообусловлены, и среди них нет корневой; опираясь друг на друга, они не имеют никакой опоры в целом. Сама пустота — это не субстанция, а универсальный признак и абсолютного (татхаты), и сконструированного (дхарм), но и не «анти-абсолют», как полагает Е.Дж. Томас¹. Другими словами, дхармический анализ — лишь один из способов говорить, язык описания, но не исчерпывающая онтология всего сущего. Согласно Нагарджуне, «не схватываемая понятийно» реальность — это абсолютная истина, *парамартха сатья*. Любое слово, даже слово Дхармы, — это проявление *мирской истины*, логико-познавательные средства (*прамана*). Мирская истина должна опираться на абсолютную, постулируя собственную пустотность. Подлинное постижение одной из истин позволяет проникнуть в другую*. Две истины необходимы и дополняют друг друга.

Учение о *пустотности* — это коренной переворот в психоонтологии и гносеологии буддизма, сделавший возникновение ваджраяны принципиально возможным. Если из онтологических построений хинаянской классики явным образом следовал императив преодоления, отсеечения определенных дхарм, а человек понимался как существо, по преимуществу образованное дхармическим мусором, то махаянское восприятие потока сознания предполагает через определенного рода растождествление с «я» перенаправить всё естество практикующего от сансарического восприятия реальности к нирваническому. Утверждая своеобразный манифест махаяны: «Нет разницы совсем между сансарой и нирваной, нет разницы совсем между нирваной и сансарой»**, — Нагарджуна демонстрирует, что если бы для достижения Осво-

¹ См.: *Thomas E.J. The History of Buddhist Thought*. L., 1953.

* «По той причине, что бодхисаттвы опираются на праджняпарамиту, в их сознании отсутствуют препятствия. А поскольку отсутствуют препятствия, то отсутствует и страх. Они удалили и опрокинули все иллюзии и обрели окончательную нирвану» (Сутра сердца Праджняпарамиты // *Торчинов Е.А. Избранные сутры китайского буддизма*. СПб., 2000. С. 32).

** «У череды рождений (сансара) нет никакого различия / С отсутствием череды рождений (нирвана). У отсутствия череды рождений / Нет никакого различия с чередой рождений. / Граница [состояния] отсутствия череды рождений является / И границей череды рождений. / Между этими двумя [состояниями] нельзя найти / Ни малейшего различия» (Коренные строфы о Срединности. XXV: 19–20 // *Андросов В.Л. Учение Нагарджуны о срединности*. М., 2006. С. 429).

На Тибете известен следующий вариант: «Нет разницы / Между Нирваной и Сансарой, / Нет разницы / Между Сансарой и Нирваной. / Что кладет конец Нирване, / Это также предел Сансары, / Между ними мы не можем найти / Ни малейшей тени различия. / Ибо в основе Сансары лежит Алая-виджняна» (Коренные строфы о Срединности. XXV: 19–20 // *Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Черная тетрадь*. СПб., 1997).

бождения нужно было бы что-то отбросить, то это что-то было бы онтологически независимой реальностью, сущностью сансары, а таковое отброшено не может быть в принципе*. Утвердившаяся в махаянской традиции идея о том, что найти себя можно только постигая в духе праджняпарамиты себя как не-себя, предполагает также и саму возможность всестороннего просветления личности (со всеми оговорками относительно этого «рамочного» термина). Последовательное развитие этой идеи и создает тантрическую психопрактику, ориентированную на то, чтобы направить в дело пробуждения энергию самых необузданных страстей — сексуальность, агрессию, отвлечение.

В отличие от получившей на Тибете повсеместное распространение мадхьямаки, учение йогачары усваивалось ваджраянской традицией несколько бессистемно, часто в составе более поздних синкретических доктрин. Сформировавшаяся из учения позднеиндийской *йогачара-мадхьямака-сватантрики* система *Великой мадхьямаки (жентонг)* использовала систему не трех, а двух уровней истинности, восходящую к Нагарджуне, что вело к упрощению структуры этой системы². При этом внутренняя связь между последней классической школой и доктринами ваджраяны просматривается весьма отчетливо, что свидетельствует о значительном влиянии этой школы в эпоху первых шагов буддийского тантризма.

Идеалистическое объяснение эмпирического мира делается возможным благодаря установлению трех групп сознания, а именно: *сознания-сокровищницы**** (*ālaya-vijāṇa* — «вместилище»), омраченной ментальности (*kliṣṭamanas*) и функционирующего сознания (*pravṛtti-vijāṇa*)³. Хотя три эти реальности исчерпывают существующее, абсолютным сознанием они не являются. Абсолют, *Свабхавикакая*, проявляет себя только тогда, когда исчерпана трансцендентальная иллюзия объективации. Сама же *алая-виджняна* (санскр. *ālaya-vijāṇa*) не является ни *абсолютом*⁴, ни *субстанцией*⁵, — это континуум, сравнимый с потоком. «Алая-виджняна неизмеримо много: каждое живое существо с переживаемым им миром сводится к своей алая-

* «Если всё шунья (относительно. — С.Д.), то нет / Ни реального возникновения, ни реального уничтожения, / Как тогда постигать Нирвану? / Через какое освобождение, через какое уничтожение? / Если всё абсолютно реально, / Ни реального созидания, ни реального разрушения, / Как тогда понимать Нирвану? / Через какое освобождение, через какое уничтожение? / Что ни постигается, ни достигается, / Что ни уничтожение, ни вечность, / Что никогда не исчезает, не было создано, / Это Нирвана — Мировое Единение, невыразимое» (Коренные строфы о Срединности. XXV: 1–3 // Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Черная тетрадь. СПб., 1997).

² См.: Орлов А. Читтаматра. Миф и реальность. М., 2005. С. 52, 57.

*** В этом учение йогачары отличается от доктрины Ланкаватара-сутры, где сознание-вместилище вводится как субъективизированное, психологическое описание предельной реальности, практически смыкающееся с *дхармакаей*, вселенским Телом Будды, тогда как сознания живых существ — лишь результат не имеющих в себе никакой опоры биений, истинную природу которых составляет надындивидуальная алая-виджняна. Она же, по сути, не нуждается в них, но, напротив, задает им их единственное онтологическое измерение (наиболее частая иллюстрация этих отношений — море и волны): «Поистине, Бхагаван прибыл во дворец Царя Нагов, и созерцал волны океана, и также — ментальные возбуждения, происходящие в этом собрании, [он думал об] океане Алая-виджняны, где развертывающиеся виджняны [подобно волнам] волнует ветром объективации» (The Lankavatara Sutra. L., 1932. P. 57).

³ См.: Чаттерджи А.К. Идеализм йогачары. М., 2004. С. 35.

⁴ См.: Sherbatsky T. The conception of Buddhist Nirvāna. Leningrad, 1927. P. 32.

⁵ См.: Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. СПб., 2002. С. 162.

виджняне»⁶, и в этом явный сдвиг акцентов по сравнению с Ланкаватара-сутрой. У йогачаринов сознание-вместилище оказывается онтологически приниженным, а точнее, в едином психоонтологическом поле сдвигается от собственно онтологического полюса (татхаты, дхармакаи) к психологическому (три уровня и восемь сознаний), не слишком при этом изменившись содержательно.

Несмотря на подобные изменения, сама йогачара представляет собой абсолютистскую доктрину^{*}, и Абсолют йогачары — не концептуальный конструкт, соединяющий в себе отрицательные предикаты, а реальная Таковость⁷, представляющая собой чистую Волю, *пурвапранидханабалу*, «силу изначальной молитвы»⁸.

Три группы сознания, выделяемые йогачарой, можно рассматривать как функциональные (но не субстанциальные) стадии и отношения в рамках манифестации Свабхавикакаи. Буддийская традиция не склонна к объяснению перехода от Абсолюта к омраченным субъект-объектным дуализмом *виджнянам*: это зададо бы космогонический момент и линейную перспективу времени. В рамках учения об алая-виджняне мы можем лишь сказать, что Таковость не задает необходимости знания себя всему, что в ней проявляется. *Неведение* не представляет собой никакой субстанции; это не что-то, что могло бы пребывать в Свабхавикакае и побуждать ее к манифестации. Омрачая дхармы (также рассматриваемые йогачарой как в известной степени конвенциальные категории^{**} — в этом она наследует мадхьямаке), оно не существует само по себе, «вся его природа — это фальсификация реальности»⁹. Чистое по своей единственной, просветленной сути, содержание Реальности может, но не «обязуется» знать свою основу.

Таким образом, алая-виджняна — это наиболее фундаментальное из трех уровней сознания, сознание-вместилище. Вмещает оно *васаны* (санскр. *vasānā* — «аромат», «отпечаток»), т.е. тенденции, формирующиеся в процессе функционирования других уровней сознания, взаимозависимого происхождения дхарм, направляемого деятельностью — *кармой*. Васаны наделены энергией к прорастанию, так что, актуализируясь,

⁶ Там же.

^{*} «Абсолют — это недвойственное сознание. Двойственность субъекта и объекта к нему не относится. Говорится, что он пуст (*śūnya*) и лишен двойственности. Сам по себе он совершенно реален и в действительности — это единственная реальность. Он пуст, поскольку не может быть охарактеризован никакими эмпирическими предикатами, из которых субъектно-объектная относительность наиболее фундаментальна. Абсолют не является чем-то эмпирическим... Это постигается посредством интеллектуальной интуиции, как кульминация трансцендентальной мудрости» (Чаттерджи А.К. Идеализм йогачары. С. 140); также см.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001, С. 216.

Определяющая характеристика пустоты — это отсутствие двойственности (*dvaya-abhāva*) и существование этого отсутствия (*abhāvasya-bhāva*) (Васубандху А. Объяснение анализа середины и крайностей. 1–13а // Орлов А. Читтаматра. Миф и реальность. С. 478). Пустота пустоты онтологически не ставится в один ряд с пустотой дхарм, а противопоставляется ей как истинная реальность — невыразимая, потому пустая.

⁷ См.: Asaṅga: *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, VIIX, 24.

⁸ См.: Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб., 2002. С. 241–243.

^{**} «Дхармы — это разнообразные категории, которые включают всё нематериальное, находящееся перед сознанием. Ментальное сознание не должно смешиваться с манасом» (Чаттерджи А.К. Идеализм йогачары. С. 111).

⁹ Чаттерджи А.К. Идеализм йогачары. С. 147.

они определяют характер дальнейшего возникновения и развития дхарм, проецируя свои содержания вовне; с другой стороны, восприятие и переживание ведут к постоянному пополнению алая-виджняны следами дхарм, *биджа* (санскр. *bīja* — «семена»), «зачатками» васан. Таким образом, поток дхарм и процесс накопления и ароматизации семян и отпечатков обуславливают друг друга¹⁰. «Вселенская эволюция имеет два аспекта: во-первых, пополнение отпечатков в хранилище, и во-вторых, их вызревание в новые сознания/действия»¹¹. Первое называется причинной трансформацией (санскр. *hetu-pariṇāma*), второе — результирующей трансформацией (санскр. *phala-pariṇāma*). Отпечатки, *васаны*, подразделяются на *созревающие* (именно они ответственны за психологическую самоидентичность существ и рекомбинацию дхарм после смерти) и *соответствующие причине* — результаты нынешних переживаний¹². Развертывание, или ароматизация, семян приводит к формированию онтологически нижестоящих по отношению к алая-виджняне форм сознания, в том числе *манаса* (санскр. *manas* — «ум») и функционирующих сознаний (санскр. *pravṛtti-vijñāna*). Понятие *манас* используется в йогачаре не так, как это делается в абхидхармической традиции. Виджнянавадины лишили манас статуса *умственного сознания*, т.е. эмпирического сознания рассудочной деятельности, следующего за пятью *чувственными сознаниями*: «Пять [сознаний] возникают в коренном сознании (*mūla-vijñāna*) вместе или по отдельности (*saha-na-vā*) в зависимости от условий (*pratyaya-uddbhava*), подобно волнам на воде»¹³. Шестое сознание получило название *mano-виджняны* (санскр. *mano-vijñāna*). Манас, «элемент нашего сознания, который поддерживает равновесие между эмпирическими и индивидуальными качествами, с одной стороны, и универсальными духовными качествами — с другой»¹⁴, мыслится как над-стоящий шести сознаниям (mano-виджняне и пяти чувственным сознаниям), но вторичный по отношению к *алае*. Это ум, проецирующий себя во времени, это опыт «истории дхарм», умственная интенциональность (санскр. *manana*). Он закладывается васанами, *соответствующими причине*. Поскольку подобная система информационно недостаточна, загрязненный неведением ум (санскр. *kliṣṭamanas*) не может постигнуть алая-виджняну, а значит, и собственную природу. Не имея некоего онтологически негативного содержания, он, тем не менее, формирует фундаментальную иллюзию бытия. Неясную ему алаю он воспринимает за атман — субстанциальное «я». Все многочисленные последствия этого «психоонтологического падения» приводят к тому, что алая-виджняна постоянно подпитывается семенами, отчего не может быть развернута в сторону Свабхавикакаи — своего пробужденного естества. Йогачара переосмысливает категории пратитья-самутпады в идеалистическом духе¹⁵. Мир — не материя, а форма актуализации сознания, объективированная сфера (санскр. *viśaya*), противопоставляемая органам чувств (санскр. *indriya*).

¹⁰ См.: Орлов А. Читтаматра. Миф и реальность. С. 344.

¹¹ Чаттерджи А.К. Идеализм йогачары. С. 91.

¹² См. там же.

¹³ Васубандху А. Тридцать строф // Орлов А. Читтаматра. Миф и реальность. С. 422.

¹⁴ Анагарика Говинда, лама. Основы тибетского мистицизма. Согласно эзотерическому учению великой мантры Ом Мани Падмэ Хум. М., 2005. С. 87.

¹⁵ См.: Орлов А. Читтаматра. Миф и реальность. С. 337–343.

Таким образом, йогачара учит о трехступенчатой иерархии восьми форм сознания: {[1. пять чувственных виджняна + мано-виджняна) 2. манас] 3. алая-виджняна}, природой которых является Таковость, при том что все эти категории пусты, а сама иллюзия индивидуальности формируется манасом. Неопределенную объективность содержания алаи он подменяет «эмпирической определенностью»¹⁶, в перспективе облекающуюся в идею материальности, внешнего по отношению к «я» миру. Формируются четыре аффекта: 1) ошибочная идея «я»; 2) неведение относительно «я»; 3) восторг относительно «я» и 5) привязанность к себе¹⁷. Категоризируя опыт, манас подменяет идею «есть мышление, значит, есть сущее» на «я мыслю, значит я существую».

На Тибете расхождения в вопросе о соотношении учения мадхьямаки (в особенности ее радикальной формы — прасангики) с йогачарой, осмысляемой обычно в контексте Великой мадхьямаки, *жентонг*, стали ключевыми в полемике между школами Джонанг и Гелуг, а также вопросом внутренних дискуссий в школе Сакья. При этом фокус взаимной критики находился скорее в области психоонтологии, нежели антропологии, но, как уже было сказано выше, эти сферы сливаются из-за характерной феноменологической установки. Взятый йогачарой курс на позитивно-указательное выражение предельных категорий, вплоть до положительного использования термина «атман», был поддержан и развит буддийскими тантристами.

В школе Кагью значительное место психоонтологической и антропологической проблематике Великой мадхьямаки уделено в сочинениях Третьего Кармапы Ранджунга Дордже (1284–1339) «О различении сознания и изначального осознания» и «О сущности Татхагаты». Кармапа сравнивает Дхармадхату с «золотым образом, скрытым [от глаз]», постоянством, невидимым за вечным умиранием сансары, и называет «хранилищем всех свойств» дхарм¹⁸. Дзамгён Конгтрул (1813–1899), основатель движения Римэ, комментирует это в том смысле, что сам ум (тиб. *sems*) как таковой, свободный ото всех построений (тиб. *sprospa*), — это сущность Просветленного, а всё, что наблюдается, «не существует ни как нечто тождественное с ним, ни как нечто отдельное»¹⁹. Омрачения никогда не имели начала истинности своей субстанции (санскр. *dravya*, тиб. *rdzas*), так что ум, выявивший свой внутренний смысл, устраняет их. Природа (тиб. *ngobo*) Будды в сущности (тиб. *rangbzhin*) чиста и неизменна; ее потенциал, *дхату* (тиб. *kham*), объемлет собой все явления сансары и нирваны и является порождающей причиной. Ум выступает чистым хранилищем всех представлений, верных и ложных, но сам не помрачается своими содержаниями. Возможность недолжного мышления сама образует круговорот мнимого: дхарм, дхату, аятан (тиб. *skuemched*) — всю систему взаимозависимого происхождения и иллюзию двойственности. Само заблуждение принимает и отбрасывает свои фантомы; таким образом, не существует внешних по отношению к уму объектов (тиб. *uul*). Ум не творит сансару, между этими уровнями не может быть парного отношения, при этом он вмещает их и своей ясностью позволяет омрачениям ничтожить себя.

¹⁶ Там же. С. 106.

¹⁷ См.: Васубандху А. Тридцать строф. 6б // Орлов А. Читтаматра. Миф и реальность. С. 394.

¹⁸ Третий Кармапа Ранджунг Дордже. О различении сознания и изначального осознания. О сущности Татхагаты. М., 2008. С. 169.

¹⁹ Дзамгён Конгтрул. Комментарий к трактату «О сущности Татхагаты» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже. О различении сознания и изначального осознания. О сущности Татхагаты. С. 170.

Трактат «О различении сознания и изначального осознания» посвящен объяснению того, что ум сам является корнем и заблуждений, и их отсутствия; доказательству того, что все проявления — это ум, его нерожденности; объяснению восьми видов сознания — причин и условий заблуждения. В духе махаянских сутр второй волны и учения йогачары Ранджунг Дордже говорит: «Три этих Мира — лишь Ум. / Все явления не возникают ни из себя, ни из другого, ни из комбинации того и другого вместе, / Ни без причины, но во взаимной зависимости, / Таковость же пуста своей сущностью»²⁰. Дхамгён Конгтрул поясняет невозможность рождения из себя, из другого и проч., используя аргументы мадхьямаки, прибегая к ней и в других местах²¹. *Чувственные сознания* возникают из причинного условия (тиб. rgyu'irkyen) алая-виджняны (тиб. kungzhirnamshes), первичной по отношению к другим формам сознания, в союзе с *клишта-манасом* (тиб. nyonmongspacangyi'id). Когда чувственные сознания вместе с *немедленным умом* (тиб. dematagpa'i'id), т.е. непосредственно предшествующим состоянием сознания, встречаются с *объектными условиями* (тиб. dmigsrkyen): звуками, вкусами и т.д., происходит *контакт* и разворачивается *цепь взаимозависимого происхождения*. Осознающему уму (тиб. semsrnamparrigpa) присуща сила объективации (тиб. rtsal), полагающая содержания чувственных сознаний в виде объектов. Обнаружить это позволяет различающая мудрость, обретаемая в слушании и медитации²². Дхармы предстают как объекты *ментального сознания* (тиб. tshogsdrugpa), опирающегося на предшествующие чувственные сознания. Поскольку в подобной схеме не остается места для дуалистических моделей (материи и сознания, демиурга и творения, «я» и «другого»), то всё содержание сансары и нирваны следует признать умом²³. Ум предстает художником всех психофизических скоплений, семенем всего. Дхармы сансары — это естественная форма заблуждающегося ума, а все дхармы нирваны — «проявление характера пребывания реальности (gshaslugs), т.е. ума, свободного от загрязнений двойственного восприятия (gzhung 'dzin)... дхармы-явления — это только ум (semstsam, cittamātra)»²⁴. От осознания того, что нет ничего помимо ума, приходят к постижению несуществования самого ума — неконцептуальному опыту недвойственности Дхармадхату.

Смена обыденного мировоззрения на простой монизм — не выход: «знание (shespa) этого является противоядием, / Но и само постижение недвойственности — не истина, / Поскольку оказывается [новым] / представлением вместо [прежнего]. Пустота постигается делением формы и прочих [объектов] на части, / Но такое постижение [пустоты] не заблуждение ли?»²⁵ Другими словами, учение о пустоте — противоядие от концептуального мышления, но не следует привязываться к нему, делая новой концепцией. Дхамгён Конгтрул в подтверждение цитирует Ратнакуту, показывая, что «воззрение пустотности» вреднее «воззрения

²⁰ Третий Кармапа Ранджунг Дордже. Указ. соч. С. 77.

²¹ См.: Дхамгён Конгтрул. Драгоценность мысли Ранджунга // Третий Кармапа Ранджунг Дордже. Указ. соч. С. 79, 87–88, 96.

²² См. там же. С. 87.

²³ См.: Третий Кармапа Ранджунг Дордже. Указ. соч. С. 96.

²⁴ Дхамгён Конгтрул. Драгоценность мысли Ранджунга // Третий Кармапа Ранджунг Дордже. Указ. соч. С. 96–97.

²⁵ Третий Кармапа Ранджунг Дордже. Указ. соч. С. 184.

о личности высотой с Меру»²⁶. Реальность Будды подобна Луне в воде, к ней неприменимы понятия истинного и ложного, при этом она — «обычное сознание» (тиб. *thamalshespa*). Проявление сущности Будды — игра, включающая по тридцать два качества Самбхогакаи и Рупакаи. Дхармакае присущи *десять сил знания*: она ведаёт существующее и несуществующее, понимает карму и результаты, знает потенциал, способности и результаты²⁷; *четыре бесстрашия*: уверенность в пробуждении, знание препятствий, пути и прекращения; и *восемнадцать исключительных качеств*. Будда не вводит в заблуждение, не пустословит, не теряет внимания, уравновешен, свободен от различий и безразличия, стремителен, усерден, внимателен, находится в самадхи, мудр и осознаёт полноту освобождения²⁸. Принципиально, что в сочинении Третьего Кармапы Реальность и Просветленная личность описываются в одних понятиях: онтология и сотериологическая перспектива антропологии и психологии тождественны. Пробуждение может описываться как нераздельность *осознавания* (тиб. *rigpa*) и *пространства-потенциала* (тиб. *dbyings*)²⁹.

Пустота — это пустота дхату от случайного, мнящего себя как отдельное. То же, что воспринимается как присущее дхармакае, не пусто³⁰, поэтому идея пресечения сознания (тиб. *shespargyunchad*) в нирване не более чем опыт архатов хиньяны³¹. *Клишта-манас* и шесть сознаний, мышление (тиб. *uid*) и умозрительная пустота непостоянны — постоянным является их *изначальное осознание*. Оно не подобно идее атмана, поскольку лежит вне плоскости сансарического двойственного существования, измышляемого клишта-манасом³².

Несколько иначе идеи Великой мадхьямаки выражаются в учении школы Джонанг (тиб. *Jonang*). Долпола Шераб Гьялцен (1292–1361), основатель традиции, уделяет в своих сочинениях значительное место категориям дхармадхату, *татхагата-гарбхи* (тиб. *bdebargshegsra 'isnyingpo*), понимаемой в духе Ланкаватара-сутры, и дхармакаи, восходящим к позднеиндийской *йогачара-мадхьямака-сватантрике*. Тибетский термин для алая-виджняны — *kunzhiyeshes* — возможно, создан самим Долполой.

Согласно Долполе, существующее относительно и в рамках взаимозависимого происхождения мыслится как *пустое от себя* (тиб. *rangstong*), Абсолютная реальность *пуста от иного* (тиб. *gzhanstong*), но не является простой констатацией пустоты вещи *от себя**. Постигание подлинной природы ума ведёт к прямому неконцептуальному

²⁶ Джамгён Конгтрул. Комментарий к трактату «О сущности Татхагаты» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже. Указ. соч. С. 185.

²⁷ См.: Третий Кармапа Ранджунг Дордже. Указ. соч. С. 193.

²⁸ См. там же. С. 196.

²⁹ См.: Джамгён Конгтрул. Комментарий к трактату «О сущности Татхагаты» // Третий Кармапа Ранджунг Дордже. Указ. соч. С. 199.

³⁰ См. там же. С. 201.

³¹ См. там же. С. 240.

³² См. там же. С. 243.

* «У двух истин два [разных] характера истинности, / Два разных характера проявленности и два [разных] характера пустотности... ошибочное-противоречивое (парадоксальное) и безошибочное-противоречивое, и прочие [пары], / А также явления и их сущность, составное и несоставное / представляют собой два [разных] больших царства» (Долпола Шераб Гьялцен. Великая хронология учения, являющегося смыслом Четвертого собора // Долпола Шераб Гьялцен. Буддийское учение времен Крита-Юги. Четвертый собор. М., 2007. С. 30–31).

знанию, видению Естественного Света (тиб. rangbzin 'odgsal), свободного и пустого от омрачений множества. Этот опыт высшего единства является индивидуальным самоосознаванием (тиб. sosorangrigpa)³³. В Абсолюте смыкаются все универсалии буддизма: Таковость, Будда, дхарма, сангха, дхармакая, совершенная праджняпарамита и совершенная мадхьямака, Пробуждение. Джонанпинская интерпретация Трех Тел Будды отличается от тех, что даются в других школах: ум, пустой от иного, соответствует дхармаке (тиб. chossku), его сияние, полагающая активность, — самбхогаке (тиб. longssku), а их тождество — нирманака (тиб. spurnsku)³⁴. Совершенный Будда является окончательной Чистотой, Самостью (тиб. bdag, санскр. ātman), Великим Блаженством, Постоянством и Таковостью. Практикующему не следует путать свое актуальное состояние сознания с Умом Будды, иначе он впадет в опаснейшее заблуждение всеобщего тождества, повергающее в бездну релятивизма, бездеятельности и аморализма.

Лонгчен Рабджампа (1308–1363), выдающийся наставник школы Ньингма, в духе позднеиндийской йогачары разделяет и даже противопоставляет *Природу Будды* и алая-виджняну (тиб. Kun-gzhi), мыслимую как собрание кармических следов, корень сансары. Природой алая-виджняны названо невежество (тиб. gti-mug); относительно благой и неблагой дхармы она нейтральна. Неведение (тиб. ma-rig-pa) возникает тогда, когда познавательная способность не опознает себя как-она-есть и создает иллюзию оболочки (тиб. rGya)^{*}. Преображение алаи в «абсолютное тело» подобно отношению огня и воска: питая пламя, воск исчезает³⁵. Стоит разрушить оболочку, и *прана изначальной мудрости* устремится к Основе.

Идеальная практика, доступная только наиболее способным, — получив передачу от Ламы, спонтанно, не прибегая к специальным техникам, «*непрерывно оставаться в непривязанности к истинному (бытию)...* [что является] наслаждением мандалы самоосвобожденного Самантабхадры»³⁶. Люди со средними или низшими способностями, напротив, должны усердно упражняться в медитации — созерцании в естественно чистом состоянии, свободном от мышления, сомнений и ожиданий. Первым подойдет «*практика немышления*»^{**}, вторым — *шаматха* (санскр. śamatha,

³³ См.: Устьянцев Д. Традиция жентонг // Долпола Шераб Гьялцен. Буддийское учение времен Крита-Юги. Четвертый сбор. С. 20.

³⁴ См.: Туччи Дж. Религии Тибета. СПб., 2005. С. 97.

^{*} Лонгченпа выделяет три модуса возникновения неведения:

«а) незнание [самой] возникшей познавательной способности как [изначальной чистоты] есть неведение тождества с природой причины (rGyubDag-NyidgChig-Pa);

б) одновременное возникновение познавательной способности и незнание саморожденной сущности (т.е. наблюдение спонтанно совершенных проявлений без постижения того, что они суть саморожденные видимости, лишенные самобытия. — С. Д.), есть «врожденное неведение» (lHan-ChigsKyes-Pa);

с) восприятие саморожденных проявлений как чего-то иного (т.е. в контексте воспринимающего и воспринимаемого. — С. Д.) есть неведение истинной природы концептуального (Kun-TubrTags-Pa)» (Лонгчен Рабджампа. Цигдон Ринпочей Дзод // Тулку Тхондул Ринпоче. Ум Будды: Антология текстов Лонгченпы по Дзогпа Ченпо. М., 2006. С. 226).

³⁵ См.: Лонгчен Рабджампа. Shing-Ta Ch'en-Po // Тулку Тхондул Ринпоче. Ум Будды: Антология текстов Лонгченпы по Дзогпа Ченпо. С. 238.

³⁶ Лонгчен Рабджампа. Tshig-Don Rin-Po-Che'im Dzod // Там же. С. 298.

^{**} «Когда по поверхности воды идут ильные волны, в ней не возникает никаких отражений, хоть вода и обладает потенциальной способностью отражать. Точно так же ум спонтанно обладает такими

тиб. lhagmthong) с визуализацией пран и *випащьяна* (санскр. vīraśyana, тиб. zhinas); Лонгченпа описывает девять дхьян.

Основу в *Tshig-don Rin-po-ch'e'im Dzod* Лонгченпа описывает так: «Изначальная чистота исконной основы за пределами крайностям бытия и небытия и является великим выходом за пределы [объектов] восприятия и выражения. Поскольку сущность (*нгово*) основы чиста, она за пределами крайности бытия — этернализму — и не сводится к объектам или качествам. Поскольку природа [основы] спонтанно совершенна, она за пределами крайности небытия — нигилизму — и присутствует как чистота, или первичная природа (*чоньи*, *Ch'os-Nyid*) пустотной ясности, как природа изначального Будды... состояние [дхармакаи]... и является великой самовозникающей коренной мудростью, присутствующей с изначальных времен...»³⁷.

Сообразно с «опытом онтологического» весь комплекс буддийских понятий в системе Дзогчен подвергается переосмыслению. Так, понятие *бодхичитта* осмысливается не просто как решимость в обретении просветления, но как сама активность ригпа, «чистый и совершенный ум» (тиб. buying-chubkyisems). В этом единстве обнаруживаются три аспекта (тиб. chosgsun): *сущность* (тиб. ngo-bo), *природа* (тиб. rang-bzhin) и *проявление* (тиб. thugs-rje). Лонгченпа описывает *сущность* следующим образом: «Абсолютная истина природы явлений [пробужденного ума] основного пространства / За пределами словам и мыслям — это праджняпарамита. Его светоносная природа естественно неподвижна и / Изначально свободна от сложностей мысленных проекций и движений, / называясь “сущностью” в том смысле, что схожа с плазмой солнца»³⁸. О *природе* вещей он говорит как о татхате и «реализации абсолютной свободы трех миров»³⁹. отождествление аспекта *проявления* с состраданием создает интереснейший образ в молитве принятия прибежища по системе *Дзогчен лонгчен нингтиг*^{*}: *проявление (бодхичитта)* предстает как природа компонентов *тонкого тела* (тиб. phramo) — йогин в высшем смысле живет и дышит состраданием дхармакаи. В абсолютной перспективе телесность и ум смыкаются.

Три аспекта соответствуют Трем телам Будды (тиб. skugsum). Дхармака — это пустотность, невыразимая потенциальность ума. Самбхогакая определена в пяти

качествами, как предвидение, но из-за бурных волн дискурсивных мыслей эти качества не проявляются. Итак, важно однонаправленно созерцать... Если вы созерцаете, постепенно исчезнут беспокоящие волны концепций и естественным образом воссияет свет лампы Ума. Созерцайте таким образом, не беспокоя воды ума... Если различные объекты не оцениваются мышлением, то проявляющиеся [объекты] не наносят никакого вреда [созерцанию]. Это называется “изначальной мудростью без мыслей” (rNam-Par-Mi-rTogs-Pa'i-Ye-Shes)... При самовозникновении врожденной изначальной мудрости йогина... он в полной мере воспринимает неотделимую идентичность пустоты и проявлений, как в восьми примерах иллюзии, и абсолютную нерожденную природу явлений» (*Лонгчен Рабджампа*. Tshig-Don Rin-Po-Che'im Dzod // *Тулку Тхондул Ринпоче*. Ум Будды: Антология текстов Лонгченпы по Дзогпа Ченпо. С. 300–302).

³⁷ *Лонгчен Рабджампа*. Tshig-Don Rin-Po-Che'im Dzod // *Тулку Тхондул Ринпоче*. Ум Будды: Антология текстов Лонгченпы по Дзогпа Ченпо. С. 223.

³⁸ *Он же*. Драгоценная сокровищница Дхармадхату. Гимн пробужденного ума. М., 2007. С. 54.

³⁹ Там же. С. 55.

^{*} «В сугатах Трех Корней — истинных трех драгоценностях, / В бодхичитте — природе праны, нади и бинду, / В мандале сущности, природы и сострадания / Принимаю прибежище, пока не обрету сердца пробужденности!» (*Ринпоче П.* Слова моего всеблаготворного учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг. СПб., 2004. С. 251).

отношениях — трансцендентальных места, времени, учителя, слушателей и учения* — и проявляется в форме высшей Акаништхи, тогда как нирманакая может проявиться где угодно; два высших Тела, напротив, считаются *определенными*, однако в отношении дхармакаи невозможно вербализовать эту конкретность. Принципиальное отличие в дзогченском соотношении онтологических уровней со стадиями тантрической практики заключается в том, что Трикая осмысливается и как *Основа*, и как *Путь*, и как *Плод*⁴⁰; лоно/зародыш Истинносущего, *Татхагата-гарбха*, — не просто универсальная потенция будущего пробуждения, это настоящий Будда, который никогда не терял ясности своего сознания. Три тела манифестируют себя как 1) *сострадание*, 2) *пространство*, 3) *изначальная мудрость* 4) *Ясный свет*, 5) *недвойственность*, 6) *свобода от крайностей*, 7) *нирвана* и 8) *сансара*. Решая задачу вербализации тантрической практики, ваджраянская традиция разрабатывает принципиально новую систему антропологических категорий, основанную на интегрально-иерархическом восприятии человека, дополняя ею традиционные модели, опирающуюся на учение о дхармах и скандхах. Тогда как классическая модель стремится к дискретности и исключает некую над-атомарную реальность личности (и вообще онтологическую определенность, самобытие всякого предмета), новая модель, признавая принцип онтологической бессубстанциональности, стремится представить человека в качестве эмпирического целого. Телесность в единстве с сознательностью может быть представлена как четыре одновременно функционирующих потока — «телесного», т.е. чувственно воспринимаемого вместе с соответствующими дхармами пяти скандх (вместе они слагают человека, как он понимается в Абхидхарме), витально-энергетического, ментально-проективного и исконно психического существования. Принципиально, что ни один из этих слоев не существует отдельно от других, не образует замкнутой реальности и не предполагает самостоятельного нетленного содержания. Более того, степень осознания человеком единства различных измерений своего бытия становится критерием успеха тантрической практики. На смену аналитическому идеалу Абхидхармы и диалектике мадхьямаки приходит идеал интеграции планов существования.

Все эти модусы в своей основе являются манифестациями Всевышнего Источника — Ясного света** ума Будды, истинной природы всего сущего. В ваджраянских текстах он может представать и как *сосредоточение* или *мудрость*, и как «Царь

* В то же время Лонгченпа отмечает: «Всеобъемлющая, естественно чистая и спонтанно присутствующая Самбхогакая / Имеется у всех, однако видна лишь немногим. / Она обнаруживается, когда вы естественно присутствуете в любом переживании без напряженных усилий» (Лонгчен Рабджампа. Драгоценная сокровищница Дхармадхату. Гимн пробужденного ума. С. 62).

⁴⁰ См.: Рейнолдс Дж. Комментарий на «Особые наставления Премудрого и Славного Царя» // Норбу Н., Рейнолдс Дж. Золотые письма: тексты традиции / коммент. Дуджоме Ринпоче, Дза Патрула Ринпоче. М., 2007. С. 66–67.

** «Во всей истории религиозного опыта тибетцев, во всех его проявлениях от бона до буддизма просматривается общая основополагающая особенность и фотизм. Этим словом мы обозначаем неоспоримый факт придачи тибетской духовной культурой понятию “свет” значения обобщенного, высшего принципа бытия как символа высшей реальности высочайшего и всепроникающего значения. Свет здесь — это источник всего внешнего и того, что неотъемлемо от нас самих» (Туччи Дж. Религии Тибета. С. 92–93; см. также: Норбу Ч.Н., Кlemente А. Всевышний Источник. Коренная тантра Дзогчен “Кунджед Гьялпо” / пер. с итал. Э. Лукьяновича, пер. с англ. И. Берхиной. М., 2001. С. 2001).

Всесотворяющий» всей живой и неживой природы во всех мирах. Тантрические образы Абсолюта не противопоставляются учениям об отсутствии атмана и Ишвары, но превосходят сами эти категории: *пусто* и всякое индивидуальное существование (оно несамосущно, обусловлено, преходяще и вовлечено в *духху* — претерпевание-страдание), и абсолютное бытие (оно невыразимо, сингулярно). «Ум чистый и совершенный»⁴¹, свидетельствующий о себе как о «едином творце, нет [в мире] иного творца»⁴², подобен лону, порождающему всё сущее (такое же просветленное, как и он сам), он неverifiedируем⁴³ и необусловлен, поэтому можно сказать, что «он ничего не создал, поскольку в нем нет нужды что-либо создавать»⁴⁴, и при этом сам является «природой творческой энергии»⁴⁵. Источник-творец пребывает во всех своих порождениях, «властвует и дает жизнь»⁴⁶ и даже является «сокровенной мудростью»⁴⁷ омрачений. Однако же Источник несколько не является демиургом, формирующим сансару по своей прихоти — ваджраянская традиция вполне усваивает критическое наследие классической буддийской литературы, отвергающей Ишвару как подмену представлений о кармическом характере возникновения сансарического мироздания как результата деятельности живых существ. Точно так же не подвергается сомнению учение об отсутствии «я»: всякая индивидуализация мыслится как несамосущная, преходящая, обусловленная и вовлеченная в сансарическое претерпевание; *пустота* существ и дхарм *от самобытия* не противопоставляется, а, скорее, дополняет учение об Уме Будды. Впрочем, именно устремленность ваджраянского дискурса к обнаружению всеобщей просветленности позволяет сформировать из терминов теологии и психологии своеобразный психотеологический язык, нехарактерный для прежних форм буддизма.

Итак, в качестве *основания* (тиб. *gzhidus*) тантрической практики выступает «индивидуум в своей психофизической реальности в определенный момент времени и в конкретном пространственном измерении»⁴⁸. Основание образует от двух до четырех модусов, взаимопроникающих друг в друга, но организованных иерархически.

Первый модус — *физическое, грубое тело* (тиб. *ragra'ilus*), включающее в себя пять органов чувств, соответствующие переживания и объекты, а также *ум* (тиб. *yid*) в его сансарическом состоянии. Ум включает в себя пять *чувственных сознаний* (тиб. *gnam-parshespa*) и *мано-виджняну* (тиб. *yid-rnam-parshespa*).

Второй модус, *вместорожденный* первому, называется *тонким телом* (тиб. *phramo*), в котором пребывает [*тонкий*] *ум* (тиб. *sems*). На этом уровне сознание соотносит себя с пространством, создавая объемную проекцию: тонкая вибрация мысли, «ветер» (санскр. *grāṇa*, тиб. *rlung*; также это можно перевести как «дыхание» или «дух»),

⁴¹ Кунджед Гьялпо. 2–7 // *Норбу Ч.Н., Клементе А.* Всевышний Источник. Коренная тантра Дзогчен «Кунджед Гьялпо» / пер. с итал. Э. Лукьяновича, пер. с англ. И. Берхиной. М., 2001. С. 165.

⁴² Там же. С. 165.

⁴³ См. там же. С. 176.

⁴⁴ Там же. С. 169.

⁴⁵ Там же. С. 170.

⁴⁶ Там же. С. 167.

⁴⁷ Там же. С. 165.

⁴⁸ *Туччи Дж.* Религии Тибета. С. 83.

проецирует себя в пустотелые энергетические каналы (санскр. *nāḍī* — «трубка»; тиб. *rtsa* — «корни»), смыкающиеся в чакры. Ядром этой структуры является *тигле* (санскр. *bindu*, тиб. *thigle* — «капля»), средоточие [*тонкого*] *ума* — световая точка, в которой *недвойственность пустоты и проявлений* обретает место в пространстве каналов. В некоторых моделях тонкого тела приводится описание нескольких тигле. В обычном состоянии сознания *нерушимое тигле* локализовано в сердечной чакре центрального канала (соответствует *plexus cardiacus* физического тела).

Тонкий ум выступает семенем по отношению к более грубым ментальным проявлениям, однако так же, как и *ум*, является концептуальным. «Тонкий ум включает в себя шесть коренных и двадцать вторичных омрачений-клеш, а в целом — все восемьдесят видов концептуального сознания...»⁴⁹, — отмечает гелугпинский лама Тубтен Еше, поясняя, что существуют классификации, в которых восемьдесят видов концептуальных сознаний относятся к *уму* первого модуса, тогда как *тонкий ум* включает в себя более тонкий опыт *трех видений* — *белого, красного и черного*, в котором сознание пребывает в момент умирания⁵⁰.

Тигле, средоточие [*тонкого*] *ума*, — это свернутое присутствие третьего модуса, *наитончайшего тела и ума* (тиб. *shintuphramo'ilusdangsems*), включающего *врожденное тело* (тиб. *gnyugma'ilus*) и соответствующий ему *врожденный ум* (тиб. *gnyugma'isems*) — неконцептуальное ясное сознание, тождественное для потока сознания во всех его инкарнациях (рекомбинациях дхарм). Врожденное тело и ум неизменны, но при этом наделены энергией, *наитончайшим ветром*, что и позволяет разворачиваться в тигле и последующие проекции. Традиция Дзогчен использует для обозначения потенции *тонкого тела* (тиб. *phramo*) во *врожденном уме* термин *ригпа* — «внутренний ум» (тиб. *pangrigpa*). Опыт света наитончайшего ума происходит в первое мгновение посмертия, но из-за омрачений он остается неузнанным. Третий модус теснейшим образом связан со вторым, так что встречается использование соответствующих терминов как синонимов.

Особое место в ваджраянской антропологии занимает четвертый модус — *тело ума* (тиб. *uidlus*), или *тело умственного познания*. Это проекция, создаваемая усилиями по самоидентификации, образ, в котором человек находит себя и свое; она осуществляется за счет *пран* и *ума* (тиб. *sems*). Хотя проецирование происходит постоянно, особенно ярко оно проявляется там, где отсутствует физическое тело, — в сновидении и в *бардо* (тиб. *bardo*), т.е. в промежуточном состоянии между смертью и жизнью. Тело ума — вместилище ложной идеи «я» и всего многообразия ее иллюзорных проявлений, в нем возникают такие феномены, как боги (тиб. *lha*) и демоны (тиб. *'dre*)⁵¹; при этом на самом деле природа тела ума та же, что и у наитончайшего тела — изначальное Осознание.

Школы, восходящие к традиции йогачары, добавляют в эту схему категорию сознания-сокровищницы (санскр. *ālaya-vijñāna*; тиб. *kungzhi*), вместилище всех дхарм, потенциал их проявления.

⁴⁹ Тубтен Еше, лама. Блаженство внутреннего огня. Сокровенная практика Шести йог Наропы. М., 2010. С. 156.

⁵⁰ См. там же. С. 312.

⁵¹ См.: Туччи Дж. Религии Тибета. С. 88.

Тантрическая практика, выстраиваемая на базе этих категорий, присутствует в том или ином изводе во всех школах тибетской ваджраяны и относится к разделу собственно «Тантры»; параллельно с этой системой используются классические махаянские приемы, соотносимые с наследием праджняпарамиты. Особое место отводится практикам Дзогчен. Настаивая не на преобразовании, а на осознании изначального самосовершенства ригпа, этот комплекс выходит за границы собственно «Тантры» в узком значении этого слова, усваивая, впрочем, ее язык и отчасти символику.

Связь *тонкого ума* с *грубым*, физическим, телом представляет собой своеобразный пульс пран, в котором ум получает пространственную протяженность; прана не тождественна соматическим потокам, но со-пространственна им в пространстве самоощущения живого существа. Тесная связь праны с дыханием (равно как и со всеми другими процессами физического тела) определяет и способы йогической работы с ней. Вообще же прана регулирует все витальные процессы организма. Тибетская традиция выделяет пять основных функций: 1) *поддержание жизни*, вдох (тиб. *sgogzin*); 2) *подъем вверх* (тиб. *yengyu*) — выдох, речь; 3) *давление вниз* (тиб. *thursel*) — секреция; 4) *уравнивающий огонь* (тиб. *menyan*) — пищеварение, разного рода ассимиляция, дыхание; 5) *причина проникновения* (тиб. *kdyezched*) — мускульная сила, кровообращение.

Будучи проводником сознательных и бессознательных импульсов, прана несет энергетический заряд. Сансарические существа в силу своей омраченности не могут полностью контролировать эту буйную, подчас даже разрушительную силу. Напротив, для тантрического подвижника прана представляет тот источник энергии, посредством которого можно избавиться от омрачений и увидеть Ясный свет в Таковости пустого ума. Осознанная регуляция потоков праны требует не только сосредоточения внимания, т.е. чисто психической концентрации, но и определенного навыка во владении физическим телом*. Движение потоков праны происходит в *каналах* (тиб. *rtsa*) *тонкого тела* (тиб. *phramo*); «они располагаются в фундаментальной структуре тела, аналогично нервной системе, хотя их и нельзя с ней отождествлять, как это часто ошибочно делается»⁵². Само возникновение живого существа связано с напряжением, образующим центральный канал, *авадхути* (тиб. *dbumartsa*), — подобный радуге гибкий трубчатый столп света. В проекции на физическое тело авадхути, согласно одним источникам, начинается у человека от вершины чере-

* В качестве примера можно привести условия практики шаматхи в рамках традиции махамудры в школе Карма Кагью: «В связи с этим для контроля над нисходящей энергией ваши ноги должны находиться либо в ваджрной позиции, либо в обычной позе со скрещенными ногами. Чтобы направить энергетические потоки твердого элемента тела в центральный энергетический канал, выпрямите спину, как конец копья. Чтобы ввести энергетические потоки жидкого элемента в центральный канал, сложите руки в медитативном жесте равновесия и держите их ниже пупка, а также разведите плечи назад, держа их на одном уровне. Для направления энергетических потоков элемента тепла в центральный канал немного согните шею — как крючок. Для направления в центральный канал энергетического потока газообразного элемента, не открывайте глаза широко и не закрывайте их полностью, но смотрите прямо в точку перед кончиком своего носа. Язык и губы должны быть в их обычном, расслабленном положении, или можно касаться языком своего верхнего нёба» (*Девятый Кармапа Вангчуг Дордже*. Махамудра, рассеивающая тьму неведения / пер. с тиб. и ред. А. Берзина, пер. с англ. Карма Таши. СПб., 1996).

⁵² Анагарика Говинда, лама. Основы тибетского мистицизма ... С. 157.

па — «отверстия Брахмы»⁵³; согласно другим, из центра черепа на уровне межбровья он поднимается к макушке, затем опускается вдоль позвоночника⁵⁴ и проходит вниз, вплотную к хребту, до основания тела. В своей нижней части авадхути смыкается с двумя другими каналами — левым, *лалана-нади* (тиб. rkyangmartsa), и правым, *расана-нади* (тиб. romartsa). Первый, называемый *лунным*, образован энергией синтеза, интуиции, невербального знания, притяжения и визуализируется белым; второй, *солнечный*, сложен силами интеллекта, экспансии, дифференциации, отторжения и визуализируется как красный. Оба канала начинаются у соответствующей ноздри, выгибаются вверх, к отверстию Брахмы, затем идут параллельно с центральным каналом и вливаются в него, описав по полукругу, в точке, расположенной на четыре пальца ниже пупка. Представление о боковых каналах и парах, взаимно притягивающихся каналах чакр, выстраивается в русле идеи *яб-юм* (тиб. yab-yum — «отец и мать») — одного из основных символических принципов буддийского тантризма (особенно для комплекса махамудры), где активное начало, *искусные средства*, и пассивное, *проникновенная мудрость*, визуализируются как мужская и женская фигуры, пребывающие в объятиях любви.

Область на четыре пальца ниже пупка, где два канала вливаются в авадхути, называется *нирмана-чакрой* (тиб. srulba'i 'khorlo). В структуре тонкого тела чакры это «органы», собирающие, преобразующие и распределяющие энергию, протекающую через них... Это те точки, в которых психические функции и энергии сходятся вместе или проникают одна в другую»⁵⁵. В индуистской системе кундалини-йоги нирмана-чакре соответствует *свадхистана-чакра*, однако же по заряду она более напоминает *манипура-чакру*. Различные тантрические тексты могут включать описания от четырех и более чакр. Пять основных — это *нирмана-чакра*, *дхарма-чакра* (в области сердца), *самбхога-чакра* (в горле), *махасукха-чакра* (под сводом черепа либо на самой макушке) и *гухья-чакра* (в области расположения половых органов).

В нирмана-чакре из авадхути выходят шестьдесят четыре тончайших канала, загибающихся вверх. Чакра визуализируется алой, ее внутренняя форма — треугольник (реже круг). В области сердца расположена дхарма-чакра (тиб. choskyi 'khorlo; соответствует анахата-чакре) — белая шарообразная структура (однако во многих визуализациях бывает синей), вместилище тигле; именно с нее начинает формироваться зарождающийся организм.

Из дхарма-чакры выходят восемь каналов, сгибающихся вниз, к нирмана-чакре. В горле расположена самбхога-чакра (тиб. longsspyodgyi 'khorlo; соответствует вишуддха-чакре) — красный шар, из которого выходят шестнадцать спиц, уходящих вверх. На темени находится махасукха-чакра (тиб. bdechngyi 'khorlo; соответствует сахасрара-падме) — разноцветный треугольник с тридцатью двумя каналами, уходящими в направлении горла. Круглые чакры заряжены *упаей*, треугольные — *праджней*. Согласно Цонкапе, в области каждой чакры боковые каналы оплетают авадхути, образуя узлы по два витка, а в дхарма-чакре — по шесть⁵⁶. Это описание заметно отлича-

⁵³ Ринпоче П. Слова моего всеблагого учителя... С. 509.

⁵⁴ См.: Тубтен Еше, лама. Блаженство внутреннего огня... С. 183.

⁵⁵ Анагарика Говинда, лама. Основы тибетского мистицизма... С. 157.

⁵⁶ См. там же. С. 185.

ется от изображения у ламы Анагарики Говинды⁵⁷. Помимо четырех основных чакр, в тонком теле имеются и другие: в межбровье находится центр с шестью каналами, аналогичный аджня-чакре; на уровне основания позвоночника (у мужчин — у основания *ваджры*) расположена гухья-чакра, *тайный диск*, — красный шар с тридцатью двумя каналами (тиб. bdeskyonggi'khorlo; соответствует муладхара-чакре). У этого центра есть полюсы — белая *ратна-чакра* (*драгоценный*, или *срединный*, *тайный диск*) с восемью каналами и *конечная тайная чакра* (у мужчин — на конце *ваджры*, у женщин — внутри *лотоса*). Различные ваджраянские тексты могут описывать от четырех до восьми центров; аджня-чакра может включаться в махасукха-чакру — центр дабтонг (тиб. dabstong), а свадхистана-чакра — в гухья-чакру⁵⁸. Таким образом, ваджраянская система чакр не совпадает с системой кундалини-йоги прежде всего в осмыслении огненного центра: буддисты располагают его там, где в индуистской системе находится подобие ратна-чакры. При этом центра солнечного сплетения в ваджраянской модели, по-видимому, нет. В центре чакры зачастую визуализируется *семенной слог*, выражающий соответствующий мантрический звук.

С точки зрения ваджраянского мистицизма, обыденное состояние сознания способствует рассеиванию пран из центрального канала в периферийные области тонкого тела; это ведет к деградации ума, привязывает его к чувственным проявлениям и в целом лишает человека скрытых возможностей своего тела. Практика работы с пранами направлена на то, чтобы ввести их обратно в центральный канал. «Через трехстадийный процесс, состоящий из вдоха (gzhugs), задержки дыхания (gnas) и выдоха (thim), индивидуальное дыхание сливается с мировым космическим дыханием»⁵⁹. Полностью овладев потоками праны, ум прекращает свое движение, обретая невыразимое блаженство и полноту осознанности. Овладение токами тонкого тела является принципиальным моментом практик *ануттарайога-тантры*; визуализация каналов и бинду используется в многочисленных техниках Шести йог Наропы.

Общим местом в классификации стадий практики ануттарайога-тантры является выделение двух этапов: *стадии призывания* (Прибежища), или *зарождения* (тиб. bskyedrim), *Пути* (тиб. lamdus) и *стадии завершения* (тиб. rdzogsrim). Каждая из стадий может подразделяться на значительное число ступеней, каждой из которых соответствует определенная визуализация, переживание всё более фундаментальных принципов бытия и всё более плотная интеграция уровней сознания и телесности. Так, на стадии зарождения по системе ануттарайога-тантры йогин овладевает пранами своего тонкого тела, а на стадии завершения развивает осознание светоносной природы «своего» ума, Ясного света — истинной природы всего поля объективного и субъективного содержания потоков сознания. При этом он вводит праны в *нерушимое бинду* (тиб. mishigspathigle) *сердца*, за счет чего интегрирует тонкое тело с врожденным телом и врожденным умом. Такой опыт называется *иллюзорным телом* — практическим воплощением тотальной потенциальности пустоты. «Частое упоминание иллюзорного тела не случайно и приводит к рассмотрению важной темы. Тело тонкой субстанции отличается от материального тела, состоящего из пяти скан-

⁵⁷ См. там же. С. 167.

⁵⁸ См. там же. С. 169–170.

⁵⁹ *Туччи Дж.* Религии Тибета. С. 103.

дх (психофизических компонентов), но оно встроено в него, вмести́рождено с ним и представляет неразрывную связь между различными возможными формами бытия индивида»⁶⁰. Выделив наитончайшее тело, йогин упражняется в проекции тела ума. Нарастание опыта Ясного света способствует ассимиляции грубого тела в иллюзорное тело — так обретается *очищенное иллюзорное тело*. Ясный свет интегрирует тело ума и наитончайшее тело в *тело мудрости* (тиб. *yeshespa'ilus*). Ясный свет предстает и как основа носителя опыта, и как сам опыт; иллюзия самости исчерпывается.

Затем достигается *юганаддха: чистое иллюзорное тело* (тиб. *dagpa'isgyulus*), тождественное всем иным уровням телесности, вступает в недвойственность с Ясным светом в его Абсолютной реальности (тиб. *don gyi 'od gsal*). Происходит чистое совпадение в единстве (тиб. *skudagpaung 'jug*)^{*}.

Прижизненное переживание предсмертных и загробных состояний сознания является другим кардинальным признаком практики высших тантр. Умирание рассматривается как последовательное растворение друг в друге *великих элементов*, атомов (*ану*), которые слагают тело и ткань мира-вместилища. В духе йогачары такая материальность осмысливается как мнимая и понимается как проекция ума, поэтому гибель рассматривается как растворение стихий, а не как их распад: «Когда прекратится потоотделение, прана впитается в дхути, и ничем не замутненная лучезарность озарит сознание ясным светом. Если прана обратится вспять и ускользнет через правый или левый нади, то состояние бардо наступит внезапно»⁶¹. Воздух растворяется в воде, та — в огне, тот — в ветре, тот — в чувственном восприятии (тиб. *snangba*), затем происходит опыт трех пространств: белого, алого и темного; наконец, сознание приходит к своему истоку — Ясному свету^{**}. В разделе *Семде* учения Дзогчен процесс описывается иначе: угасают пять чувств, плоть начинает растворяться в элементе земли, кровь растворяется в воде, телесная теплота — в огне, дыхание — в воздухе. Умиравший переживает чувство тяжести, затем слюноотделение, сухость и недостаток воздуха: «четыре внутренние праны: восходящая, нисходящая и вездесущая — сливаются с [пятой] праной, поддерживающей жизнь». Кровь собирается в авадохути, три капли⁶² падают в сердце, и дыхание прекращается. Начинается объединение двух элементов — белого семени (*бинду*) и красной крови

⁶⁰ Там же. С. 87.

^{*} «Таким образом, та тонкая структура, с которой работает тантра, характеризуется подобно зависимой природе читтаматринов: собственная тонкая энергетическая структура воспринимается сознанием обычного человека в иллюзорной, воображаемой форме, а такой, какая она есть на самом деле, ее видят лишь те, кто добился определенного уровня реализации» (Орлов А. Читтаматра. Миф и реальность. С. 55).

⁶¹ *Карма Лингпа*. Великое освобождение посредством слушания // *Фримантл Ф., Трунгпа Ч.* Тибетская книга мертвых. М., 2003. С. 82.

^{**} «Элемент “воздух” растворяется в элементе “вода” (= иллюзия), элемент “вода” — в элементе “огонь” (при этом всё поле зрения заполняется тончайшим дымом), элемент “огонь” растворяется в элементе “ветер” (подобен зарницам в пространстве), элемент “ветер” — в чувственном восприятии (*snangba*) в две фазы: первая подобна вспышкам светильника, вторая — осеннему небу, полному лунного света; все явления растворяются в рассеянном свете, подобном желто-оранжевому свету заходящего солнца; рассеянный свет растворяется во внутреннем отблеске света (*nyertob*) наподобие отблеска света в сумерках; внутренний свет растворяется в Ясном свете (*od 'gsal*), похожем на цвет неба на утренней заре» (Туччи Дж. Религии Тибета. С. 90).

⁶² См.: *Ринпоче П.* Слова моего всеблагого учителя... С. 479.

(*ракты*), поляризацией которых был сформирован центральный канал при зачатии. Это сопровождается переживанием *трех путей* — белого (тиб. *badkarlampā*), алого (тиб. *mchedpadmarlampā*) и черного (тиб. *thobnaglampā*)^{*}, затем являет себя Ясный свет: «Забрезжит изначальная лучезарность первого бардо... Это дхармата, пустая и открытая, как пространство; это лучезарная пустота; это чистый обнаженный ум»⁶³.

Омраченный ум в бардо Ясного света впадает в обморочное состояние; задача тантрической подготовки — избежать беспамятства и встретиться с собственной природой лицом к лицу.

Существенный аспект тантрической теории и практики, в которых смыкаются психоонтология, антропология и танатология, сообразован учением о практиках смерти и умирания. Особо следует отметить тантру соединения солнца и луны (тиб. *Nyi-zla kha-sbyor*) и ньянмапинскую по своему происхождению систему тертона Кармы Лингпы (помимо Ньянгмы, его передачи имеются в Карма Кагью), открывшего текст «Великое освобождение посредством слушания» (тиб. *Bardo'ithosgrol*), известный как «Тибетская книга мертвых», — руководство по осознанному прохождению предсмертного и посмертного опыта: бардо предсмертного мига^{**}, бардо дхарматы и бардо становления. Если умирающий способен осознать предсмертный миг, то это наивысшая реализация практики умирания: он моментально достигает Освобождения. Если этого не произошло, наступает бардо дхарматы, в котором лучезарность, единоприродная его собственному уму, приобретает формы татхагат, видьядхар и херук. Яркому свету ума собственной природы противопоставляются тусклые сияния миров сансары, соответствующие доминирующим омрачениям. Страх перед ясностью Света Таковости влечет обитателя бардо в инкарнацию, соответствующую его склонностям.

^{*} «Теперь из темени падает вниз белое начало — “семя”, — унаследованное от отца... Ты видишь “белый путь”, похожий на лунный свет, заливающий чистое небо. Внутренний признак — ощущение ясности... Это состояние называется “появление”. Из области пупка взлетает вверх красное начало — “кровь”, — унаследованное от матери... Ты видишь сияние “красного пути”, похожее на солнечный свет, озаряющий чистое небо. Внутренний признак — ощущение великого блаженства... Это состояние называется “увеличение”. Когда белое и красное встречаются в сердце, сознание оказывается между ними... Ты видишь “черный путь”, похожий на темноту, разливающуюся в ясном небе. Внутренний признак — ощущение отсутствия мыслей. Затем ты проваливаешься в абсолютную темноту. Это состояние называется “достижение”. Вскоре, придя в себя, ты увидишь ясный свет основы, похожий на чистое небо, свободное от трех оказывающих влияния причин» (*Ринпоче П. Слова моего всеблаготворного учителя... С. 479–480*).

⁶³ *Карма Лингпа. Великое освобождение посредством слушания // Фримантл Ф., Тругпа Ч. Тибетская книга мертвых. С. 82.*

^{**} «О сын благородного рода [имя], ныне настало для тебя время искать путь. Как только твое дыхание остановится, перед тобой забрезжит изначальная лучезарность первого бардо, на которую уже указал тебе твой гуру. Это дхармата, пустая и открытая, как пространство; это лучезарная пустота; это чистый обнаженный ум, не имеющий ни центра, ни границ. Распознай же ее и останься в этом состоянии, и я укажу тебе на нее в то же время...»; «Ныне чистая лучезарность дхарматы сияет пред тобою. Распознай ее! О сын благородного рода, сущность ума твоего в этот миг — чистая пустота, лишенная всякой вещественности, качества и цвета; и это — сама дхармата, будда женского рода Самантабхадри. Ум твой пуст, но это — не пустота небытия; ум твой свободен и полон сияния, чист и трепетен; и он есть будда мужского рода Самантабхадра. Эти двое... нераздельны; и это — дхармакая будды» (*Карма Лингпа. Великое освобождение посредством слушания // Фримантл Ф., Тругпа Ч. Тибетская книга мертвых. С. 83–84, 86*).

Постоянным памятованием в состоянии бардо дхарматы должно быть осознание того, что единственное существующее «мое» тело — это проективное тело ума (тиб. *yidllus*), лишенное физического субстрата и потому неуязвимое. Все ужасы бардо следует осознать как игру аффективных сил собственного ума и навсегда отринуть их в слиянии тела ума с тождественным Природе Будды врожденным телом (тиб. *gnyugma'ilus*). Если видения *мирных* и *гневных* не принесли ничего, то начинается бардо становления. Следует медитировать на Великом символе (семиотическое пространство «Бардо Тхёдол» — результат конвергенции махамудры, Дзогчен и бон) и с полной искренностью распознавать пустоту всех внешних и внутренних явлений. Когда импульсы ума сформируют образ будущего воплощения, следует «затворить врата чрева» (визуализировать нижние отверстия тела закрытыми), дабы сознание не устремилось сквозь них в самые жуткие миры.

Таким образом, танатология является существенным аспектом ваджраянской антропологии. В ней обнажаются глубинные структуры сознания, открывается психоонтологическая перспектива, в обыденной жизни скрытая под иллюзией самобытия. Танатология регламентирует психопрактику и опосредуется сложной символикой тантрических садхан. В определенном смысле «искусство жить» и «искусство умирать» для ваджраяниста смыкаются в учении о различных бардо, единых в своей сущности.

Дескриптивная антропология тибетской ваджраяны оказалась тесно вплетена в фундаментальные онтологические схемы, излагаемые в силу феноменологической установки в терминах психологии — изысканный узор деонтологизации индивидуального и онтологизации универсального, общего и неустранимо наличествующего, характерной для Джонанг, Ньингмы, Кагью и отчасти Сакьи. Лишенный субстанциональной души, индивидуального нетленного начала, человек одновременно оказывается манифестацией Истинносущего ума — от наитончайшего ума до физического тела; всё сущее вмещается в проекции, энергии, мудрости и мандалы этой манифестации. Свой ум обнаруживает неустранимое начало ума, совершенно пустого от «своего». Обращенный в ничто *как отдельный предмет*, человек одновременно представляет собой полноту Вечного Будды *как реальность*. Именно эта перспектива: недвойственность пустоты и Ясного света — и ставит тантрического подвижника перед принципиальным экзистенциальным выбором: быть пробужденным здесь и сейчас или существовать как сансарическое существо в круговороте вечного умирания бесчисленные калпы.

УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ В ЯПОНСКОМ БУДДИЗМЕ

Наследие индийских и китайских учений — с. 431; Устройство человеческого тела и буддийский обряд — с. 436; Разнообразие человеческих способностей — с. 447; Мир людей и другие миры — с. 453; Люди, «нелюди» и монашеский устав — с. 456

В широком смысле слова всё буддийское учение можно назвать учением о человеке: о существовании человека в мире рождений и смертей и об освобождении из их круговорота. При этом отдельного антропологического раздела во многих изводах буддизма нет вовсе; «людские учения» — о задачах человека, о взаимоотношениях между людьми — нередко противопоставляются учению Будды. И всё же исследователи начиная со второй половины XX в. выделяют антропологическую проблематику в буддизме¹. Я рассмотрю лишь некоторые темы японских буддийских учений о человеке*. За рамками статьи останутся сочинения буддийских мыслителей XVII – начала XIX в., когда постановку вопроса о человеке в Японии определяли в основном неоконфуцианство и синтоизм², а также учения, возникшие уже под влиянием западной философии в XIX–XX вв. Не буду я подробно говорить и о взглядах на человека в японской буддийской поэзии, назидательных рассказах *эцува*, в прозе и драме, испытавших на себе влияние буддизма³, а ограничусь учениями, созданными в VIII–XV вв.

Наследие индийских и китайских учений

Ни один из разделов в японских буддийских учениях не был полностью новым: так или иначе все они опирались на индийские и китайские источники. В то же время

¹ См., напр.: *Anthropological Studies in Theravada Buddhism* / ed. Nash M. Chicago and London, 1966; *Smith B.L. Towards a Buddhist Anthropology: The Problem of the Secular* // *American Academy of Religion*. Vol. XXXVI (3). 1968. P. 203–216; см. также: *Gellner D.N. The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. Oxford, 2003. Антропология японского буддизма обсуждается в статье *Kasulis Th.P. «Japanese philosophy»* (см.: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* / ed. E. Craig. L., 1998).

² Из отечественных изданий по теме настоящей статьи следует назвать сборники «Человек и мир в японской культуре» (М., 1985), «Буддийская философия в средневековой Японии» (М., 1998), коллективный труд «Буддизм в Японии» под ред. Т.П. Григорьевой (М., 1993), а также работу Е.С. Штейнера «Феномен человека в японской традиции: личность или квазиличность?» в книге «Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры» (М., 1990).

³ См.: *Карелова Л.Б. У истоков японской трудовой этики: история в портретах*. М., 2007; *Главева Д.Г. Традиционная японская культура: специфика мировосприятия*. М., 2003.

⁴ См.: *Мецержаков А.Н. Древняя Япония: культура и текст*. М., 1992; *ЛаФлёр У. Карма слов: Буддизм и литература в средневековой Японии*. М., 2000.

выбор этих источников был весьма широким, разные школы находили в материковой мысли основания для различных, часто совсем не схожих между собой рассуждений о человеке. И все-таки можно выделить общие установки, против которых не возражает большинство японских мыслителей.

Буддийские школы Японии наследуют учение индийского буддизма об опыте сознания, где лишь по видимости различаются человек и внешний мир. На деле ни того ни другого в отдельности нет: человека и мир можно рассматривать только соотносительно, говоря о потоке дхарм, единичных составляющих опыта. Их смена подчинена закону взаимозависимого возникновения; и какого-то единого неизменного деятеля, субъекта, в этом опыте нет, как нет и независимых от него объектов его деятельности. В рамках этого учения понятие «человек» равнозначно понятию «я»: основополагающее для буддизма отрицание вечного «я» (самости, атмана) выражается словами «человек пуст» (*нинку*:). Учение о дхармах в Японии опиралось на «Энциклопедию Абхидхармы»^{*} Васубандху. Из этого же текста бралось учение о повторяющемся появлении людей, их постепенной деградации и гибели в каждом из больших циклов становления и распада мира, но обсуждалось оно сравнительно редко.

В Японии рассуждения о дхармах задействуются не сами по себе — их продолжают учения махаяны, согласно которым дхармы тоже пусты. Их опять-таки невозможно обсуждать сами по себе, но лишь относительно пустоты как таковой или относительно сознания, из которого они возникают и в котором исчезают. Японские буддийские мыслители изучали и по-своему формулировали и учение о пустоте, и учение о «только сознании». Эти построения описывают не только человеческий опыт: у всех рожденных и смертных существ деятельность сознания устроена так же, хотя содержание опыта и будет другим. А то, что человек — не единственное сознающее существо в мироздании, важно для буддистов во всех странах. В Японии это положение было особенно значимым в том числе потому, что здесь буддизм сосуществовал и взаимодействовал с синтоизмом и все вопросы о подвижничестве^{**} и освобождении ставились применительно не только к людям, но и к богам, *ками*.

Различение миров также восходит к индийскому махаянскому буддизму. Эти миры — возможности иного опыта, обусловленного иными деяниями в прежних рождениях — заданы в человеческом сознании: человек определяет свое человеческое тело (*нинсин*), полученное по закону воздаяния, соотнося свою участь с судьбой других существ. Люди отличаются от узников подземных темниц, голодных духов,

^{*} Санскр. «Абхидхармакоша», яп. «Куся-рон». — См.: ТСД 29, № 1558. Здесь и далее «ТСД» — японское издание буддийского канона на китайском языке: «Тайсё: синсю: дайдо:кё:» («Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё»). Т. 1–100. Т., 1960–1977 (см.: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире / пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 1994).

^{**} Под подвижничеством (*сюгё*:) здесь и далее понимается всякая деятельность буддиста, которую оценивают как должную, приносящую полезные плоды с точки зрения буддийского Закона, Дхармы. Многие исследователи в этом же смысле используют выражение «буддийские практики». Это понятие шире, чем понятие обряда (см. ниже).

животных, воинственных демонов (*асуров*), и богов (в Японии индийские божества, *тэн*, не приравниваются к местным *ками*, и всё же в целом буддийские рассуждения о богах относятся и к тем и к другим). Условия человеческого существования мыслятся как лучшие, чем те, какие выпадают на долю узников ада, голодных духов и животных. Асуры и боги, как считается, живут дольше и обладают большим могуществом, чем люди, меньше страдают и потому меньше стремятся выйти из круговорота перерождений. В ряду шести названных миров человеческий путь занимает середину: страдания людей велики, но не слишком.

Хотя в махаяне не считается, что только человек может достичь освобождения, но и ее наставники часто повторяют: родиться человеком — редкое счастье. Вот как эту мысль выражает Гэнсин (942–1017), наставник японской школы Тэндай:

«Всё множество живых существ бежит от трех дурных путей^{*}; великая радость — родиться среди людей. Тело наше слабо — но разве мы предпочли бы звериное? Дом беден — но жилью голодных духов он, уж верно, не уступает! Сердцу горько оттого, что оно тоскует, — но со страданиями в аду это не сравнить. Текущий мир достаточно прочен, чтобы от него оттолкнуться. Убогое, слабое человеческое тело — наш провожатый в поисках просветления. Поэтому есть чему радоваться — что родились среди людей»⁴.

Мир людей отличают от еще четырех миров. Это миры «слушателей голоса Будды» (*шраваков*), «подвижников-одинок» (*пратьекабудд*), милосердных бодхисаттв и собственно будд. Хотя и шравакой, и пратьекабуддой, и бодхисаттвой может быть тот, кого в обыденном смысле слова называют человеком, эти три разряда подвижников выделяются как самостоятельные миры. В соотношении с ними мир людей — это мир обыкновенных людей, и понятие «человек» в таком контексте равнозначно понятию «непросветленный» (*бомпу*). Ниже мы рассмотрим несколько примеров рассуждений о десяти мирах в работах японских мыслителей.

Под телом человека понимается совокупность тех способностей, которые позволяют именно такое, а не другое, взаимодействие с миром (с якобы внешними вещами) и с самим собой (со своей якобы внутренней жизнью). Эти способности обозначаются как «шесть корней» (*рокккон*): пять чувств и сердце. Им соответствуют шесть сознаний (пять чувственных + самосознание) и шесть предметных областей (видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое и осмысляемое). Свойства тела — грубость или тонкость «шести корней» человека — мыслятся не только как физические, но и как социальные и исторические: их обсуждают с учетом принадлежности человека к тому или иному народу, семье и поколению, живущему в такую-то эпоху.

Буддийские учения Индии в Японии были усвоены не напрямую, а через китайский буддизм. Многие вопросы здесь ставятся и решаются с учетом двух добуддийских китайских учений о человеке — конфуцианского и даосского. От древней китайской мысли дальневосточные буддийские наставники наследуют взгляд на мир как триединый — с человеком между небом и Землей. Это значит, что устройство

^{*} Путей подземных темниц, голодных духов и животных.

⁴ Цит. по: Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. IX–XII вв. М., 2009. С. 290–291.

мироздания не обсуждается отдельно от человеческих дел, идет ли речь об обыденном, земном опыте или об опыте познания чего-то вне этого мира, будь то безличное небо либо всевозможные боги и будды с их высшими мирами, доступными подвижнику в состоянии созерцания. Здесь китайские буддисты следуют словам Конфуция (VI–V вв. до н.э.): как можно служить божествам, если не научился служить людям⁵? Учение об «опыте запредельного»^{*}, о преобразовании сознания не берется отдельно от учения о буддийском обряде, о почитании Трех Сокровищ. А оно, в свою очередь, всегда учитывает задачи буддийской общины в обществе и государстве. Согласно конфуцианской установке, высказанной Сюнь-цзы (III в. до н.э.), обряд нужен для упорядочения отношений между людьми, божества же производны от обряда⁶. Для китайского буддизма разных школ основополагающим стало близкое к этой мысли положение «Сутры цветочного убранства»: «Если человек хочет познать до конца всё множество будд в трех временах, то пусть он созерцает вот что: сердце само создает всевозможных татхагат^{*}». Другая строка из этой сутры, тоже часто цитируемая, гласит: «Сердце, будда и живые существа — эти три не различны»⁷; ее можно считать буддийским ответом на положение о триединстве человека, неба и Земли.

Спор о природе человека как злой (по Сюнь-цзы) или доброй (по Мэн-цзы, IV–III вв. до н.э.) тоже продолжается в китайском буддизме. Он касается не только соотношения помраченного и чистого в человеческом сознании. Природа, сущность человека, как и любого другого существа, в махаянском учении мыслится как тождественная природе будды. К ней-то и ставится вопрос: верно ли, что она полностью чиста, свободна от заблуждений, или в ней есть дурное, должно быть, коль скоро будда страдает непроясненным существам? Первая точка зрения в Китае представлена школой Хуаянь, вторая — школой Тяньтай.

Китайские буддийские наставники отчасти принимали и наследие Лао-цзы (трад. VI–V вв. до н.э.) и Чжуан-цзы (IV–III вв. до н.э.) — критику обыденного людского образа мысли, неправого в том, что человек себя и других пытается подчинить каким-то внешним, на самом деле ненужным, целям. Не менее востребовано было наследие прикладного даосизма, учения о питании жизни. Неслучайно в китайских буддийских текстах часто обсуждается понятие «продолжительность жизни будды» (кит. *фошоу*, яп. *буцудзю*). Даосы учат: никакие семейные, общественные и государственные задачи не могут быть важнее, чем поддержание и продление жизни вот этого конкретного живого человека, чем его долголетие (кит. *шоу*). Буддисты отвечают: истинное долголетие — это бессмертие Будды, и лучшее, что человек может сделать для своей жизни, — стать буддой. О долголетьи будды ведется речь в разных сутрах

⁵ См.: Беседы и суждения, XI, 12. (Речь идет о служении в широком смысле: «заниматься делами» — божественными и человеческими.)

^{*} По выражению Е.А. Торчинова. — См.: Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998.

⁶ См.: Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-Цзы: исследования, перевод, размышления китаеведа. М., 2005.

^{**} Кит. «Хуаянь-цзин», яп. «Кэгон-кё»: (ТСД 9. № 278; ТСД 10. № 279), санскр. «Аватамсака-сутра» (ТСД 9. № 278. С. 466а). «Татхагата», «Пришедший так» — величание Шакьямуни и других будд.

⁷ ТСД 9. С. 465.

китайского канона, но особенно знаменито рассуждение о нем в Лотосовой сутре^{*}. Она в дальневосточном буддизме стала одной из самых почитаемых сутр. В ней говорится, что буддой может стать не только человек, но и любое живое существо: так учит знаменитый рассказ о девочке-драконе — юной дочери царя нагов, обретшей просветление. Лотосовая сутра утверждает равенство всех людей как могущих освободиться: монахов и мирян, мужчин и женщин, взрослых и детей, благородных и простых. Собственно, к ней восходит дальневосточное буддийское учение о человеке в том объеме, который в наши дни приписывается понятию «человек»^{**}. И здесь, в свою очередь, можно проследить связь между буддийской махаянской проповедью и учением Конфуция и Мэн-цзы о человечности (кит. *жэнь*, яп. *нин*) в широком смысле слова.

Рассуждения о счастье родиться человеком в дальневосточных буддийских текстах часто подкрепляются словами из древнего китайского трактата «Ле-цзы» (IV в. до н.э.): человек среди всех живых существ в наибольшей мере одушевлен, одухотворен, разумен, т.е. обладает качеством, называемым по-китайски *лин* (яп. *рё*: или *рёй*)⁸. Тело человека непрочно, слабо; чтобы выжить, он нуждается в многочисленных вещах, но не может ими распоряжаться, как хочет, — в этом конфуцианцы, даосы и буддисты согласны между собой. Человеку нужно прийти в некое равновесие, согласие с внешним окружением, и достигается это благодаря его особенной разумности, одухотворенности. Это качество *лин* — не то, что отличает человека от других обитателей мира, но то, в чем он их всех превосходит. И такое равновесие люди обретают сообща, только вместе они могут сохранить свои тела, как-то договорившись насчет вещей (по Сюнь-цзы, обряд как раз и служит для того, чтобы вещей хватило всем людям).

Разумеется, о полном согласии конфуцианцев или даосов с буддистами в вопросе о человеке говорить не приходится. В Китае вокруг буддийской общины и учения Будды шли долгие споры. Например, должен ли монах почитать государя — «Единственного Человека», посредника между небом и Землей, того, кто обеспечивает

* Кит. «Фахуа-цзин», яп. «Хоккэ-кё:», полное название — «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», санскр. «Саддхарма-пундарики-сутра», кит. «Мяофа лянхуа-цзин», яп. «Мё:хо: рэнгэ-кё:» (ТСД 9. № 262; рус. пер.: Сутра о бесчисленных значениях: Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы: Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / подг. изд., пер. с кит. А.Н. Игнатовича. М., 1998).

** Тогда как во многих других текстах при глубоком сострадании ко всем людям учение всё же обращается к человеку как взрослому здоровому мужчине, не находящемуся в рабстве и в услужении; считается, что только он в полной мере способен следовать по пути Будды.

⁸ См.: Ян Чжу. Гл. 15. — Ср. рус. пер. Л.Д. Позднеевой: «Человек подобен небу и земле, его природа содержит пять стихий [земля, вода, огонь, дерево, металл]. Человек — самый разумный из всех живых существ. Но у человека когти и зубы недостаточно крепки для самозащиты, кожа недостаточно толста для обороны, движется он недостаточно быстро, чтобы избежать опасности. Не имеет ни шерсти, ни перьев, чтобы защититься от холода и жары. Ему приходится кормиться другими вещами. По своей природе полагается на разум, а не надеется на силу... Хотя я сохраняю в целости жизнь и тело, но не могу владеть этим телом; хотя не обхожусь без вещей, но не могу владеть этими вещами... Только мудрый, только настоящий человек делает общими тела в Поднебесной, делает общими вещи в Поднебесной. Вот такого и назову самым настоящим из настоящих людей» (см.: Мудрецы Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуанцзы. СПб., 1994. С. 100).

должный ход событий в мире, — или монах не признает такого долга, потому что считает этот мир миром страдания? Другой спорный вопрос: верно ли, что обыкновенный, помраченный взгляд на мир предполагает вечное, постоянное человеческое «я», атман, подразумеваемое как то, по сравнению с чем внешний мир и тело самого человека считаются непостоянными? Буддийское учение строится на критическом разборе такого взгляда, но в Китае потребовалось обосновать, что этот взгляд непременно присущ непросветленному человеку. Ведь небуддийские китайские учения обычно о таком «я», о вечной душе, самости ничего не говорили, они обсуждали душу в единстве с телом — изменчивую, подверженную превращениям, но столь же неуничтожимую в этих превращениях, как и тело, могущее распасться, но не могущее исчезнуть совсем.

В Японии буддизм в его китайском изводе был усвоен тогда, когда эти споры уже пришли к некоторым итогам: было признано, что милосердное подвижничество бодхисаттвы вполне сочетается со службой государству и что критика ложных воззрений на «я» совместима с пониманием сердца и тела как вечно изменчивых (и с критикой такого понимания). Исходно японцы заимствовали буддизм как часть материковой культуры, в единстве с конфуцианством и даосизмом, и самоопределение каждого из трех учений шло за счет отграничения от двух других. Буддийскую версию такого разграничения предлагает Кукай (774–835) в сочинении под заглавием «Три учения указывают и направляют»^{*} — одним из самых ранних памятников японской буддийской словесности. По Кукаю, и Лао-цзы, и Конфуций проповедовали всё то же учение Будды применительно к потребностям своих слушателей: «Природа человека и его желания бывают многих разновидностей», но Будда, Царь Врачевания, «применяет различные иглы и снадобья». Конфуцианцы обсуждают человека в его внешних связях, в семейных отношениях и на службе государству; даосы исследуют человека наедине с его собственной жизнью; буддисты же совмещают то и другое, показывают, как человек может одновременно приносить пользу другим людям и себе (*дзири рита*).

Мне бы хотелось выделить четыре взаимосвязанные темы, разработанные в японской буддийской мысли:

- 1) человек устроен так, что может с успехом исполнять обряд и достигать за счет обряда всяческих мирских благ;
- 2) способности у людей различны, и потому им нужны разные учения;
- 3) мир людей и другие миры неразрывно связаны между собой;
- 4) люди сами делят свое общество на настоящих людей и «нелюдей», но перед Законом Будды все они равны.

Устройство человеческого тела и буддийский обряд

Когда буддизм усваивали в Японии, его поначалу принимали просто как часть корейского и китайского образа жизни. Какая именно часть, для чего она нужна? Поначалу ответ на этот вопрос был такой: если считаешь Закон Будды, то «всё, о чем

^{*} «Санго: сиики», 797 г., переработано в 826 г. — См.: Кукай (*Ко:бо:-дайси*). Три учения указывают и направляют (Санго: сиики) / пер. со старояп., коммент. и исслед. Н.Н. Трубниковой. М., 2005. С. 38.

молишься и чего желаешь, достигается, как то задумано, и исполняется без изъятия». «Анналы Японии»^{*} приводят эти слова в рассказе о том, как вопрос о принятии буддизма впервые обсуждался при дворе японского государя в 552 г. Среди возможных целей здесь названо не только земное счастье, но и высшее просветление, однако и в VIII в., и позже буддийское подвижничество в Японии очень часто мыслилось не как путь к освобождению, а как путь достижения «пользы и выгоды в здешнем мире» (*гэндзэ рияку*). Соответственно толковали и буддийский обряд.

Вообще под буддийским обрядом понимают обращение за прибежищем к Трем Сокровищам: Будде, его учению и общине. Быть буддистом и значит искать такого прибежища. Все три сокровища собираются воедино на «месте Пути» — в буддийском храме. Здесь Будда представлен изваянием, а также пагодой, мыслимой как хранилище частицы пепла похоронного костра Будды Шакьямуни; в храме хранятся и читаются тексты учения, община монахов живет здесь, а миряне собираются сюда для обрядов. Почитание Будды, поддержание и распространение учения, помощь мирян монашеской общине и забота монахов о мирянах — все действия такого рода дают заслуги (*кудоку*), по закону воздаяния все они имеют благие последствия. Заслуги возможно «обратить» (*эко:*) — решить, чтобы они пошли на пользу не только тому человеку, кто их достиг своими делами, но и его близким, или еще кому-то по его выбору, или всем живым существам. Таково, в самых общих чертах, обоснование буддийского обряда.

На этой основе строятся прикладные буддийские учения о конкретных обрядах, нацеленных на те или иные блага: на защиту страны от природных бедствий, смут и войн, на исцеление больного, хорошее перерождение для умершего, умиротворение разгневанных духов и т.д. Именно такие обряды были прежде всего востребованы в Японии начиная с VIII в. В древнем японском «государстве законов» монашеская община мыслилась как особое казенное учреждение, ответственное за защиту страны; для отдельных мирян монахи также долгое время совершали в основном обряды такого типа — чудотворные в том смысле, что от них ожидают не общего уменьшения страданий в мире, а какого-то определенного скорого результата (по-японски эти обряды называются *кито:*).

Наставления по обрядам собирательно обозначаются как «таинства» (*химицу*), их передает и обосновывает тайное учение (*миккё:*). Тайным оно считается в том смысле, что предназначается не для всех буддистов, а только для исполнителей обрядов. Каков же механизм «чуда», при котором мировые причинно-следственные связи предельно укорачиваются — так, что за деянием сразу следует благое воздаяние? Исполнитель обряда достигает единства с буддой, бодхисаттвой, богом или другим могущественным помощником и направляет его силы на умиротворение непогоды, подчинение зловредного духа и т.д. Единение с почитаемым существом возможно, поскольку у него и у человека одна и та же природа — та самая «природа будды», которой, по учению махаяны, обладают все живые существа. Но что тогда отличает любого человека от «наставника таинств», могущего провести обряд? То, что тот

^{*} «Нихон сёки», 720 г. — См.: Нихон сёки: Анналы Японии / пер. со старояп. и коммент. Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. Т. II: Свитки XVII–XXX. СПб., 1997. С. 53.

не только на уровне своей внутренней природы, но и во внешнем действии соединяется с почитаемым существом, и все три вида его дел (телесные движения, речь и помыслы) становятся теми же, что у будды. А за счет чего так получается? Ответ на этот вопрос дает тайное учение о человеке. Здесь не только сердце, но и тело, изменчивое и подверженное страданиям, понимается как тождественное вечному вселенскому телу будды⁹.

Вот как это обосновывает Кукай в трактате «О смысле слов “Стать буддой в этом теле”»¹⁰. Если в пору написания книги о трех учениях Кукай был молодым монахом, еще не прошедшим официального посвящения, то этот трактат он составил уже после того, как побывал на обучении в Китае, принял полное посвящение в тайное учение школы Чжэньянь и по возвращении основал в Японии школу Сингон. Рассуждения в трактате основаны на «Сутре о Великом Солнечном будде»^{*} — одном из главных источников тайного учения в буддийском каноне. Согласно сутре, именно тело человека становится «алмазным жезлом» (*ваджрой*), нерушимым, как тело будды. Чтобы достичь этого, подвижнику нужно осознать, что шесть главных черт вселенского будды, как и человеческие «шесть корней», порождаются шестью первоначалами (*рокудай*): землей, водой, огнем, ветром, небом и сердцем, оно же сознание. О порождении здесь говорится не в космологическом смысле; шесть первоначал — это, скорее, порождающая модель, схема, по которой может быть описан любой познаваемый предмет. Можно представить себе бесконечную таблицу, где пяти первоначалам будут соответствовать пять сторон света (включая центр), пять чувств, пять цветов, пять геометрических фигур и т.д.^{**} Обычно сердце противопоставляют пяти телесным началам, но на самом деле они едины, так что в каждой из строк таблицы можно проставить какое-то соответствие сердцу (коль скоро описываемый предмет познаваем).

Будду тоже можно внести в эту таблицу. Его сущность в «Сутре о Великом Солнце» выражена мантрой *А-ВА-РА-ХА-КХА-ХУМ*.

А: сущность будды изначальна, не рождена (санскр. *анутпада*) — земля;

ВА: она не выразима словами (санскр. *вач*, «речь») — вода;

РА: она не омрачена (санскр. *раджас*, «мрак») — огонь;

ХА: она не обусловлена (санскр. *хету*, «причина») — ветер;

КХА: она пуста (санскр. *кха*) — небо;

ХУМ: она просветлена^{***} — сердце.

⁹ См. также: *Shaner D.E.* The bodymind experience in Japanese Buddhism: a phenomenological perspective of Kūkai and Dōgen. N.Y., 1985; *Yuasa Y.* The body: toward an Eastern mind-body theory / ed., transl. Th.P. Kasulis. N.Y., 1987.

¹⁰ «Сокусин дзё:буцу-ги», 817 г. (ТСД 77. № 2428). — См.: *Трубникова Н.Н.* «Различение учений» в японском буддизме IX в. // *Кукай (Кобо-Дайси)*. О различиях между тайным и явными учениями. М., 2000. С. 127–141.

^{*} Кит. «Дажи-цзин», яп. «Дайнити-кё» (ТСД 18. № 848).

^{**} Несомненно сходство этой схемы со схемой «пяти элементов» (五行, кит. *усин*, яп. *go-gō*) в небуддийской мысли Китая. Там задействованы другие пять начал, но общий принцип тот же (см.: *Духовная культура Китая. Энциклопедия* (Т. 1). Философия. М., 2006. С. 451–457).

^{***} В звукосочетании *хум* каждый звук толкуется отдельно. Кукай разбирает их значения в трактате «О значении знака ХУМ» («Ундзи-ги»).

Так же может быть описан и человек. В сутре говорится:

Приверженцы Истинных слов пусть сначала воздвигнут
круглый жертвенник в своем собственном теле.
От ног до пупа будет круг великого алмазного жезла,
От него и до сердца — следует хорошенько понять! — круг воды,
Над кругом воды — круг огня,
Над кругом огня — круг ветра¹¹.

Кукай объясняет, что «круглый жертвенник» здесь — это небо, «круг алмазного жезла» — земля, а сами «приверженцы Истинных слов» соответствуют сердцу. Здесь можно проследить сходство с упражнением, при котором буддийский подвижник созерцает человеческое тело как непостоянное: после смерти ткани его обратятся в землю, соки в воду, дыхание сольется с ветром и т.д.* Приверженец таинств по сути продельывает то же самое, только наоборот: созерцает тело как вечное, тождественное телу будды.

Шесть первоначал «не имеют препятствий» (*музэ*). Это значит, что они 1) не встречаются по отдельности, но только вместе: пять телесных начал всегда присутствуют в сердце, а оно — в каждом из них; 2) непременно присутствуют в любом познаваемом предмете, как телесном, так и бестелесном: коль скоро пять чувств и сознание неразделимы, умозрительные предметы также имеют зримую, осязаемую и прочие стороны; 3) огненная составляющая любого предмета тождественна такой же огненной составляющей в любом другом предмете, и так же для остальных первоначал. Так между буддой, человеком и всеми вещами в мироздании устанавливается связь, называемая словом «йога» (яп. *yoga*). Благодаря ей и возможны чудеса, когда действия в одной области мгновенно сказываются на другой: например, монах молитвой призывает на помощь целительную силу будды и излечивает больного.

Важно подчеркнуть деятельную природу этой связи: приверженцы таинств в состоянии сосредоточения сами воздвигают в своем теле пять кругов, сами устанавливают йогу, а не просто учитывают ее как заранее данную. Картину мироздания, заданную схемой шести первоначал, мало знать по книгам или помнить по наставлениям учителя — ее надо выстраивать самому всякий раз, как подвижник при обряде ищет единения со своим почитаемым буддой, бодхисаттвой, божеством или другим существом.

В рамках обрядовых знаний учение о человеке, едином с буддой и с любым другим человеком или вещью в мире, — это не столько описательное, сколько предписывающее учение. Оно указывает, кем должен себя осознавать человек, посвященный в таинства, чтобы путем обряда приносить пользу себе и другим. Это знание невозможно напрямую перенести в область теории, что не мешает Кукаю и его приверженцам считать свое прикладное тайное учение более совершенным, чем теоретические явные.

¹¹ См.: ТСД 18, 31а. («Приверженцы истинных слов», *сингонся*, — подвижники тайного учения. «Истинные слова», *сингон*, — мантры, обрядовые формулы, по которым школа Сингон получила свое название.)

* В книге «Три учения указывают и направляют» Кукай воспроизводит такое упражнение в песне, которую поет персонаж-буддист Камэй-Коцудзи [см.: Кукай (*Ко:бо:-дайси*). Три учения указывают и направляют (Санго: синки). С. 27–31].

«Тайный» взгляд на человеческое тело нашел отражение и в обиходе японской буддийской общины. Так, частым надгробием здесь стала пагода «пяти кругов» (*горинто*:) — небольшое сооружение из камня в виде пяти геометрических тел, соответствующих пяти первоначалам: куб, на нем шар, пирамида, полушарие и вверху пирамида на полушарии. Такой памятник мыслился как нетленное тело умершего, ставшего буддой.

Важно, что в таинствах обряд часто соизмеряется с телом конкретного участника: например, размеры изображения, на котором ученик должен сосредоточиваться, соответствуют размерам его тела. Так, при созерцании знака *А* круг, на котором рисуется этот знак санскритской азбуки, должен по диаметру равняться длине руки созерцателя — от локтя до кончика среднего пальца¹².

Слова «стать буддой в нынешнем теле» в Японии толковали и иначе. Сайтё (767–822), основатель школы Тэндай, соотносил эту формулу с притчей о девочке-драконе из Лотосовой сутры (см. выше). Он тоже ведет речь об обосновании подвижничества, но в более широком смысле: не только чудотворного обряда, но любого служения стране и всем ее жителям. Если человек считает, что уже в нынешней жизни обретет наивысшее из возможных благ, станет буддой, то он может больше не беспокоиться о себе, а полностью посвятить свою жизнь милосердной заботе о других; по Сайтё, к этому способен каждый японец. Для Сайтё достаточное обоснование такого выбора в жизни дает Лотосовая сутра. Его ученики Гисин (781–833), Кодзё (779–858) и Энтё (771–837) обсуждали, означают ли слова «стать буддой в этом теле», что буддой можно стать, не преодолев всех своих заблуждений, не избыв до конца всех последствий дурных деяний, или же что любой человек успеет всё это сделать благодаря чудесной помощи самой сутры¹³. В итоге они согласились, что становиться буддой, пусть даже и частично, пройдя не все, но хотя бы некоторые ступени становления, уже достаточное благо, чтобы на нем основать милосердное подвижничество бодхисаттвы.

Правда, оставалось неясным, как человеку совмещать усилия, направленные на это частичное становление, и заботу о других, разные ли это два дела или одно и то же «Великое дело Будды». Несовершенство того тела, из которого подвижник становится буддой, могло само по себе рассматриваться как уловка (*хо:бэн*). Если подвижник кажется некрасивым, слабым и даже несчастным, возможно, он так выглядит намеренно, чтобы своим примером вдохновить других, убедить их: раз даже я могу, то и вы все тоже сможете, «пройдете путь бодхисаттв и станете буддами»^{*}.

¹² См.: Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. IX–XII вв. С. 357–359.

¹³ См.: Groner P. Shortening the Path: Early Tendai Interpretations of the Realization of Buddhahood with This Very Body // *Path to Liberation: the Marga and its transformations in Buddhist thought* / ed. R.E. Buswell, R.M. Gimello. Honolulu, 1992. P. 439–473. (Пол Гронер приводит отрывки из школьных текстов Тэндай середины IX в., разбирающих спорные и трудные вопросы. Например: если каждый может в нынешней жизни стать буддой, то почему китайские наставники школы Тяньтай (чье учение наследует Тэндай) сами себя называли достигшими лишь средних ступеней совершенствования, но не окончательно просветленными? Говорили они так по скромности или точно описывали свое состояние? Сам пример девочки-дракона указывает на то, что ко времени своего просветления она не освободилась от последствий прежних дурных деяний, раз жила в женском теле, да к тому же не человеческом, а драконьем.)

^{*} Как говорит бодхисаттва Никогда Не Презирающий в той же Лотосовой сутре в гл. XX.

Такой подход объясняет, как можно считать просветленным другого человека, никогда никого не презирать, но не проясняет, что нужно найти в себе, чтобы осознать просветленным себя*.

Другие последователи Сайтё: Эннин (794–864), Энтин (814–891) и Аннэн (841–889?) — старались соединить проповедь Лотосовой сутры с тайным учением. По Аннэну, одно и то же событие можно описать как постепенное движение человека к просветлению и как мгновенное становление будды. При этом Аннэн, следуя указанию китайского наставника Тяньтай Чжи (538–597), избегает двух крайностей: «продольного» (диахронного) и «поперечного» (синхронного) подходов, ведь каждый из них односторонен.

Возможно, именно Аннэн составил небольшое стихотворение, где кратко описан человек, исполняющий обряды школы Тэндай. Оно известно под названием «Похвала исконной просветленности»** из «Сутры о сосредоточении на Цветке Лотоса»***. До XX в. считалось, что сутра была переведена на китайский язык в VIII в., а доставили ее в Японию либо Кукай, либо Эннин. Более вероятно, однако, что «Похвала...» была составлена уже в Японии в конце IX в.

Ищу прибежища моей жизни у тела Дхармы,
у исконно-просветленного сердца:
Постоянно да пребуду у лотосовой опоры,
у сердца Чудесной Дхармы.
Исконно-пришедший будда
доводит до совершенства благие свойства трех тел,
Тридцать семь почитаемых пребывают во дворце-сердце.
Во вратах, открытых для всех,
сосредоточений столько, сколько пылинок.
Они далеко отстоят от причин и их последствий,
содержат в себе естественные свойства вещей.
Безбрежное море достоинств исконно, округло, полно,
И я, возвращаясь к ним, почтительно склоняюсь
перед всеми буддами моего сердца.

Стихи обращены к Будде, его учению и общине. Будда во вселенском теле Закона, Дхармы, «исконно пришел» в сердце подвижника, т.е. пребывал в нем всегда. Чудесная Дхарма коренится в каждом сердце-сознании, и это значит, что сердцу исконно присущи всевозможные способы сосредоточения. А поскольку познаваемый мир не существует отдельно от сознания, то и «вещам», дхармам, присуще быть предметами сосредоточения: через них достигается истинное, а не мнимое знание. Слова «столько, сколько пылинок» толкуют двояко: или речь идет просто о великом множестве, или же о том, что каждому виду «пыли», помрачения, отвечает свой спо-

* И конечно, такой подход удобен для оправдания всевозможных слабостей и пороков: ведь и невежество, и корыстолюбие, и высокомерие монахов тоже легко записать в «уловки».

** «Хонгаку-сан». — См.: Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М., 2010. С. 48–51.

*** «Рэнгэ-кё: саммай-кё:»; полное название — «Сутра тайного тождества-самая сосредоточения-самадхи на Сутре Цветка Лотоса Чудесной Дхармы» («Мё:хо: рэнгэ-кё: саммай химицу самая-кё:»).

соб сосредоточения. Общину составляют три тела будды. Наряду с «телом Дхармы», это «тела Передачи» (они же «тела Воздаяния») и «тела Соответствия». Обычно считается, что «телом Передачи» был Будда Шакьямуни (яп. *Сякамуни*). К «телам Соответствия» относят таких будд, как Амитабха (яп. *Амида*): они дают различные способы освобождения соразмерно способностям тех или иных существ. В общину также входят «тридцать семь почитаемых»: будда в теле Закона, будды четырех сторон света и тридцать два бодхисаттвы. Их изображения в таинствах представлены на мандалах — картинах того мира, какой предстает просветленному сознанию.

Своя предписывающая составляющая есть и в этом учении. Речь идет о «созерцании сердца» (*кансин*) — способе подвижничества, при котором человек старается охватить в одной мысли всё содержание своего сознания, все миры, доступные его опыту¹⁴. Это значит понять следующее: и чтимый будда, и ад, которого человек страшится, и Чистая Земля будды Амида, где человек хотел бы возродиться после смерти, — всё это уже есть в сознании человека.

Рассуждения о сердце в рамках рассмотрения телесного устройства человека школа Тэндай тоже поддерживает. Ее мыслители XII–XIII вв. указывают, что «сердце» в «Похвале исконной просветленности» следует понимать не только как сознание или как сущность, «сердцевину» человека, но и как часть тела — «кусочек мяса размером в один квадратный *сун*»*, подобный лотосу, с восьмью уголками-лепестками. У мужчин эти уголки повернуты кверху, у женщин книзу, и мужское перерождение перед просветлением для женщины означает просто, что лепестки ее сердца поднимаются вверх^{**}.

Исходя из единства тела и сердца, толкователи порой говорят, что сознающее сердце не находится в теле в каком-то одном месте. У каждого живого существа есть три души, они же духи-божества (*кондзин*). «Сердцевинная умиротворяющая чистая душа» (*синдзё:сидзё:-син*) пребывает в сердце как таковом, в середине тела, тогда как «мудрая и разумная душа в рассеянном сердце» (*сансин тиз-син*) занимает промежуток между мышцами и кожей, а «тончайшая душа» (*мисай-син*) господствует над двумя другими и располагается в пустотах кишечника¹⁵. Три души соответствуют трем истинам буддийского учения: о пустоте, относительности явлений, составляющих обыденный опыт, об их временном, условном существовании и о срединном

¹⁴ См.: Трубникова Н.Н. «Созерцание сердца» (*кансин*) по учению школы Тэндай (XI–XII вв.) // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 130–141.

* *Сун* — 3,03 см. Такое толкование дают тексты XII–XIII вв., относимые к традиции «исконной просветленности» школы Тэндай. О сердце как «кусочке мяса» говорится в «Развернутой похвале исконной просветленности» («Тю: хонгаку-сан») и «Толковании к похвале исконной просветленности» («Хонгаку-сан-сяку»). Точные даты составления этих текстов, как и имена их авторов, неизвестны; исследователи относят их ко второй половине XII в. — См.: Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности»... С. 244, 249.

** Так сказано в еще одном тексте школы Тэндай по «исконной просветленности» — в «Наследии храма Сючань» («Сюдзэндзи-кэцу», вторая половина XIII в.). — См.: Тэндай хонгакурон («Рассуждения школы Тэндай об исконной просветленности») / под ред. Т. Ко:рю; О. Рё:дзюн, Т. Ёсиро; А. Эндо: // Нихон сисо: тайкэй («Памятники японской философской мысли»). Т. 9. Т., 1973. С. 91.

¹⁵ См.: Тэндай хонгакурон... С. 87. (Составители текста ссылаются при этом на некую сутру, однако неясно, что за источник имеется в виду.)

пути между пустым и временным. Похожие учения о божествах в человеческом теле и о сердце, распределенном по всему телу, были известны в Японии по даосским источникам, а в XIV–XV вв. их разрабатывали в синтоизме¹⁶.

Возвращаясь к учениям X–XI вв., следует назвать еще одно направление рассуждений о человеке и обряде. Оно связано с представлениями о постепенном угасании буддийского Закона и о неизбежной порче всего мироздания. 1052 год считался в Японии первым годом эпохи Конца Закона — «последнего века», когда бедствия слишком тяжелы, а способности у людей слишком ничтожны, чтобы следовать заветам Будды. Попытки улучшить жизнь в здешнем мире средствами обряда всё чаще оценивались как бесполезные; всё большую роль играли те виды подвижничества, которые нацелены на посмертное возрождение в одной из Чистых Земель — счастливых стран, созданных силою обета будд и бодхисаттв. Еще в конце X в. Гэнсин составляет «Собрание сведений о возрождении»^{*}, где говорит о стране Высшей Радости — Чистой Земле будды Амиды. Хотя родиться человеком — великое счастье, но, по Гэнсину, человек в мире людей по сути занимается тем же, чем узник ада в этой подземной темнице: пытается позаботиться о себе, упорно мучает сам себя и других. Спаситься же от этого возможно в Чистой Земле; она у Гэнсина описана не как место некоего райского успокоения, а как страна, чьи жители могут деятельно заботиться о страдающих существах во всех мирах, передавая им свои заслуги.

В XII–XIII вв. в японском буддизме появляются сразу несколько движений, осмысляющих обряд принципиально по-новому. Каждое из них выделяет какой-то один вид подвижничества в качестве единственного, исключительного¹⁷, ведет речь о простом действии ради конечной цели, а не о сложной обрядовой деятельности ради тех или иных земных благ. В старых учениях говорилось о человеке, годном для подвижничества, — теперь же обсуждается подвижничество, подходящее для человека. Прежде человек, обученный исполнитель ритуалов, должен был (в описательном и нормативном смысле) отвечать тем требованиям, которые предполагает ритуал, а теперь требования (тоже в обоих смыслах) предъявляются к самому ритуалу. В связи с этим исследователи говорят о «новом буддизме эпохи Камакура»: движения, возникшие в эпоху Камакура (1192–1333), не вытесняют старых учений, но предлагают другое, противоположное видение соотношения между человеческой природой и обрядом.

Амидаисты учат, что каждый человек может возродиться в Чистой Земле благодаря «изначальному обету» (*хонгану*) будды Амиды. В наступившую пору Конца Закона никакие обряды в здешнем мире уже не приносят пользы, так что надеяться можно только на Чистую Землю. Хонэн (1133–1212) единственным условием для возрождения считает «памятование о будде» — произнесение слов «Слава будде Амиде!». По Синрану (1173–1262), возрождение в Чистой Земле дается самим буддой, и «памятование» не условие, а скорее благодарность за уже обеспеченное спасение.

¹⁶ См.: Бачурин А.С. Ёсида синто как одно из направлений средневекового синтоизма // Вопросы философии. 2004. № 11.

^{*} «О:дзё:ё:сю:», 985 г. (ТСД 84. № 2682).

¹⁷ См.: Трубникова Н.Н. Поиски единственного обряда и вопрос о выборе веры в японском буддизме XIII века // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4.

Даже дурные люди спасутся, и тем более хорошие, говорит Хонэн. Даже хорошие спасутся, а дурные и подавно, отвечает Синран.

Приверженцы школ Дзэн считают наилучшим путем созерцание (*дзэн*). Некоторые из них, например Эйсай (1141–1215) и Энни Бэннэн (1202–1280), считают *дзэн* совместимым с тайными обрядами, а Догэн (1200–1252) выделяет сидячее созерцание (*дзадзэн*) в качестве единственного подвижничества и на слова «стать буддой в этом теле» отвечает формулой: «вот это сердце есть будда» (*сокусин дзэбуи*). И Эйсай, и Догэн много внимания уделяют описаниям телесного состояния человека при созерцании и дают соответствующие предписания. У Эйсая в «Записках о питии чая для питания жизни»^{*} пять органов тела соотносятся с пятью вкусами, пятью первоначалами (на сей раз по китайской схеме: дерево, металл, огонь, земля, вода), с пятью буддами и т.д. Горький вкус чая соответствует сердцу; тем самым Эйсай обосновывает полезность чая для тех, кто занимается созерцанием.

Наставники школы Тэндай XIII в. поддержали новые веяния и предложили свой простой обряд на все случаи жизни — созерцание того, что «я сам (= мое тело) и есть истинная сущность» (*вагами соку синнэ*). Об этом идет речь в тексте Тэндай первой половины XIII в. под заглавием «Созерцание истинной сущности»^{**}:

«Если я ищу какого-то будду вне меня самого, отдельно от меня, то в этом случае я не знаю, что я сам — это и есть истинная сущность. Но если я уже знаю, что истинная сущность и я — одно и то же, то и Шакьямуни, и Амидабха, и Наставник-Врачеватель [яп. *Якуси*, санскр. *Бхайшаджья-гуру*; будда-целитель], и все будды на десяти сторонах, и Всеобъемлющая Мудрость [яп. *Фугэн*, санскр. *Самантабхадра*; бодхисаттва], и Манджушри [яп. *Мондзю*; бодхисаттва], и Внимающий Звукам [яп. *Каннон*, санскр. *Авалокитешвара*; бодхисаттва], и Майтрея [яп. *Мироку*; бодхисаттва, будущий будда], и все бодхисаттвы не отделяются от меня самого. Так же и Сутра о Цветке Дхармы и другие сутры из двенадцати частей восьмидесятитысячного хранилища Дхармы^{***}, и все будды и бодхисаттвы, и десятки тысяч деяний на уровне причины и десятки тысяч заслуг на ступени плода^{****}, а также безмерные заслуги от собственного подвижничества, передаваемые другим, — где же всё это обустроено, если не внутри меня самого?»¹⁸

Отметим разницу между этим подходом и тайным учением Кукая. Там подвижник вычленяет в себе те черты, по которым он тождествен будде, и заново «собирает» из них свое тело. Здесь же человеку достаточно осознать себя как истинную сущность, и тем самым он становится тождествен всем буддам, обретает все заслуги. Зная, что у других людей и зверей их тела — это истинная сущность, человек понимает, что когда он кормит семью или домашних животных, то тем самым делает подношения всем буддам. И точно так же он служит буддам, заботясь о самом себе. «Тела» трав и деревьев — это тоже истинная сущность, поэтому самое малое подношение буддам безмерно драгоценно, даже если это всего одна гроздь цветов или одна щепотка благовоний¹⁹.

^{*} «Кисса ёдзё-ки», 1214 г. — См.: Буддизм в Японии / под ред. Т.П. Григорьевой. М., 1993. С. 592–594.

^{**} «Синнёкан» — См.: Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности»... С. 336–374.

^{***} «Восемьдесят тысяч» здесь — условное общее число текстов буддийского канона. На двенадцать частей делится собрание сутр.

^{****} Всевозможные деяния как причины будущих событий (по закону воздаяния) и благие последствия, созданные прежними деяниями.

¹⁸ Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности»... С. 336–337.

¹⁹ См. там же. С. 252–253.

В другом тексте школы Тэндай XIII в. — «Тридцати четырех заметках»^{*} — из тождества человека с буддой выводится такая мысль: когда человек заботится о себе, в самых простых его действиях — например, обмахнуться веером в жару, а в холодный день одеться потеплее — исполняется обет будд, осуществляется их сострадательная забота о людях²⁰. То же самое можно сказать и о любом живом существе. Любое познавательное действие «прекращает неведение» и «постигает суть», т.е. совпадает с «прекращением и постижением» (*сикан*)^{**}. Подвижничество может выражаться в любых повседневных занятиях, важно лишь должным образом осмыслять их. Этот подход учения об истинной просветленности вызывал неприятие и у некоторых наставников в самой школе Тэндай, и у основателей новых движений XII–XIII вв. И Хонэн, и Синран, и Эйсай, и Догэн, и Нитирэн учились в школе Тэндай — и все они затем резко разошлись с нею. У этих мыслителей подвижничество все-таки отличается от обычной деятельности человека, хотя и может пониматься весьма широко.

Нитирэн (1222–1282) проповедует исключительное почитание Лотосовой сутры; по его словам, сутру нужно «читать всей плотью» (*сикидоку*), понимать все ее слова как относящиеся к самому читателю и всей своей жизнью исполнять их²¹. Это, в частности, значит, что подвижник должен пережить все гонения и испытания, которые сутра предсказывает своим приверженцам. Так Нитирэн обосновывает мученичество, сознательную готовность к телесным страданиям за веру, что в целом японскому буддизму несвойственно. Но и Нитирэн объясняет выбор Лотосовой сутры тем, что только она подходит для его современников; японцы, по Нитирэну, дошли до предела ничтожества, и спасти их может только эта сутра, другие же средства, менее действенные, применять уже поздно²².

Один из немногих мыслителей Японии, Нитирэн говорит о разнообразии обрядов в отрицательном смысле: он видит здесь не множество путей к освобождению, а множество пороков, закрепляемых и развиваемых лжеучениями. По Нитирэну, необходим единый обряд для всей страны, единый почитаемый образ — *гохондзон*, одно на всех священное слово — величание Лотосовой сутры. На надписи, которую он дает в качестве *гохондзон*, заглавие сутры окружено именами будд, бодхисаттв, демонов и богов — всех тех существ, кто хранит сутру и утверждает в мире ее учение. Есть здесь и имена людей — китайских наставников школы Тяньтай, а также имена Сайтё, основателя Тэндай в Японии, самого Нитирэна и того человека, чьей рукою переписана данная конкретная надпись. Таким образом, приверженец сутры оказывается встроен в сам предмет почитания.

^{*} «Сандзю:сика котогаки». — См.: Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности»... С. 291–335.

²⁰ См там же. С. 327.

^{**} Так — в «Пестром собрании подвижничьего света» («Канко: руйдзю:», вторая половина XIII в.). — См. там же. С. 161–166. Словом *сикан* (кит. *чжигуань*, санскр. *шаматха-випашьяна*) в школах Тяньтай и Тэндай обозначается основной способ подвижничества. — См.: Игнатович А.Н. Буддийская философия периода Хэйан / Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998. С. 96–195.

²¹ См.: *Habito R.* Bodily Reading of the Lotus Sutra: Understanding Nichiren's Buddhism // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1999. № 26 (3–4). P. 281–306.

²² См.: Игнатович А.Н. Школа Нитирэн. М., 2002.

Кэйдзан Дзёкин (1264 ? –1325), последователь Догэна, в «Записках о применении и сути сидячего созерцания»^{*} говорит: когда при созерцании человек ищет свою природу, пусть он держится естественно, откликаясь всем событиям в мире, «как колокол откликается ветру». Вести себя естественно, по Кэйдзану, значит находиться в безопасном месте, удобно сидеть, правильно дышать, вкушать подходящую пищу, подносить дары буддам и другим почитаемым существам, молиться и возглашать сутры — всё это относится к одному и тому же ряду условий. Здесь можно говорить об уже усвоенном наследии тайного учения: буддийский обряд мыслится как часть обыденной человеческой жизни.

Рассуждения о человеческом теле и обряде в японском буддизме, на мой взгляд, лучше всего можно подытожить словами Иккю Содзюна (1394–1481) из текста под заглавием «Амида хадака» («Голый Амида» или «Голый, как Амида»)²³. Здесь Иккю, наставник Дзэн, беседует с мирянином-воином о том, что у всех обрядов суть одна. Разные учения по-разному называют одно и то же: приверженцы «Чистой Земли» обращаются к Амиде, последователи Дзэн ищут озарение и природу будды, почитатели Лотосовой сутры говорят о чудесном (*мё:*) и Едином Законе (*итто:*). Но всё это на самом деле не что иное, как сердце человека, средоточие его жизни и мысли, неотделимое от живого смертного тела. Иккю предлагает собеседнику стихи для размышления: «Не зная, что Амида — на юге, я понапрасну молился, обращаясь к западу». Здесь «на юге», *минами-ни*, читается как *мина ми-ни*, «в каждом теле». Бесчисленные земли, отделяющие мир людей от Чистой Земли, — это органы человеческого тела, его желания и страдания. Иккю приводит такое сравнение. Вот родился ребенок, и сначала его никак не звали. Потом родители дали ему имя, допустим, Цурутиё. Он вырос, выучился, преуспел на службе, сделался, быть может, даже канцлером, совершает добрые поступки, чтобы помочь людям. Кто он такой? Мальчик Цурутиё или уже другой человек? Или это всё тот же младенец — голый, беспомощный, не имеющий имени? Так же и с буддой, заключает Иккю: называют его все по-разному, но при этом говорят об одном и том же.

Наставники разных школ в Японии признают, что человек и будду, и обряд мерит по своей человеческой мерке, и во многих случаях считают это правильным. Отсюда можно вывести одну из важнейших черт японской культуры. «Говоря в целом, японцы склонны к исканию абсолюта внутри мира явлений. А среди воспринимаемых вещей наиболее близкой человеку оказывается его человеческая природа. Поэтому японцы склонны чрезвычайно высоко оценивать естественные человеческие побуждения», — писал в середине XX в. японский философ Накамура Хадзимэ (1912–1999)²⁴. Исследователи по-разному оценивают эту особенность японских буддийских учений: как снисходительность к людским слабостям, как возможную опору для идеологии национального самодовольства (достаточно лишь приравнять «человека» к «японцу»)

^{*} «Дзадзэн ё:дзинки», начало XIV в. — См.: Dumoulin H. Das Merkbuch für die Übung des Zazen des Zen-Meisters Keizan // Monumenta Nipponica. Vol. 13. № 3–4 (Окт. 1957 – Jan. 1958). P. 329–346.

²³ См.: Sanford J.H. Mandalas of the Heart: Two Prose Works by Ikkyu Sojun / Monumenta Nipponica. Vol. 35. 1980. № 3. P. 273–298.

²⁴ См.: Накамура Хадзимэ. Некоторые особенности японского образа мышления // <http://trubnikovann.narod.ru/Nakamura.htm>

или, наоборот, как признание ценности всякого человека, своеобразный гуманизм. Мне бы хотелось подчеркнуть, что у всех буддийских мыслителей Японии, о которых шла речь, высокая и низкая оценки человека не исключают, а предполагают друг друга. Человек слаб, поэтому нуждается в чуде, и этот же самый человек хорош и потому достоин чуда — такова двуединая установка, необходимая для любой обрядовой деятельности. Буддийское учение с его срединным подходом, объединяющим взаимообусловленные крайности, не столько провозглашает эту установку, сколько показывает, что люди уже следуют ей, коль скоро совершают обряды.

Разнообразие человеческих способностей

Первый из российских исследователей японского буддизма, О.О. Розенберг (1888–1919), отмечал: «Из всех основателей религий никто настолько, как Будда, кажется, не принимал во внимание того факта, что люди различны, что не ко всем приложима одна и та же мерка, что, говоря об одной и той же высшей истине, необходимо понять способ обсуждения в зависимости от характера слушателя»²⁵. Японские буддийские источники вполне подкрепляют такой взгляд; равенство людей они почти всегда понимают в том смысле, что каждый человек имеет свои особые потребности и возможности и все они заслуживают внимания.

Еще в начале VIII в. в «Анналах Японии» проповедь терпимости к разному слиянию прозвучала в «Уложении в семнадцати статьях»^{*}. Этот текст приписывают царевичу Сётоку (574–621), одному из основателей японской государственности. «Уложение...» соединяет в себе конфуцианские и буддийские наставления, задает общие основы чиновничьей службы. В его десятой статье говорится:

«Не приходите в ярость на людей из-за того, что они — другие. У каждого человека есть сердце.

У каждого сердца есть наклонности. Он считает что-то хорошим, а я — плохим. Я считаю что-то хорошим, а он — нет. Я не обязательно мудр, он — не обязательно глуп. Оба мы — лишь люди»^{**}.

Кто может точно определить меру хорошего и дурного? Оба мы и мудры, и глупы — словно кольцо, что не имеет концов»²⁶.

Образ кольца здесь указывает не только на относительность оценок (все они зависят от слишком многих условий, которые, в свою очередь, также обусловлены и т.д.), но и на внутреннюю связь между всеми людьми. Согласно буддийскому учению о взаимозависимом возникновении, мудрость и глупость, как и любые другие свойства человека, порождаются его прежними деяниями, а деяния все связаны между собой, ведь нет таких поступков, которые не сказывались бы на других людях. Хорошее и дурное в разных людях неотделимы друг от друга, отсюда и невозможность осуждать кого-либо, не судя при этом и самого себя.

Признание различий между людьми и, соответственно, необходимости разных учений стало особенно важным для китайской буддийской общины, коль скоро здесь буддизм сосуществовал с даосизмом и конфуцианством. Но и в индийском буддий-

²⁵ Розенберг О.О. Об изучении японского буддизма / публ. Т.В. Ермаковой // Буддизм. Проблемы истории, культуры, современности. Ч. 1. М., 1990. С. 101–119.

^{*} «Дзю:ситидзё: кэмпо:».

^{**} Здесь — *болту*, «непросветленные».

²⁶ Нихон сёки. Анналы Японии. Т. II: Свитки XVII–XXX. С. 96.

ском наследии, разумеется, присутствует эта тема. Буддисты, осмысляя расхождения между текстами и споры между школами, исходили из того, что разные изводы буддийской Дхармы возможны и нужны: Будда для каждого из людей «подбирает лекарство, соответствующее болезни», применяет всевозможные «уловки», «искусные приемы». Классификации учений по тому, к каким слушателям они обращены, есть и в сутрах, где их дает сам Будда, и в толкованиях к сутрам, и в трактатах. Одну из самых известных таких классификаций в Китае предложил Гуйфэн Цзунми (780–841) в «Трактате о началах человека»^{*}. И заглавие, и содержание этого трактата показывают, что различение учений (*бэнкё:*) или критика учений (*кё:хан*)²⁷ рассматривались в единстве с учением о человеке. Этому подходу следуют и японские мыслители.

В VIII в. одну из первых в Японии версий различения учений разрабатывает школа Хоссо, наследуя её вместе с учением своего китайского прообраза, школы Фасянь. Здесь говорится, что в зависимости от состава опыта — потока дхарм — человек может иметь природу слушателя голоса Будды, *шраваки*, или подвижника-одиночки, *пратьекабудды* (эти два разряда соответствуют ранним буддийским учениям), или милосердного бодхисаттвы (приверженца махаяны). Также человек может иметь неопределенную природу или быть отверженным, *иччханتيкой*, вовсе не способным стать буддой. Этот нулевой уровень способностей приходится предполагать, ведь иначе невозможно говорить и об их высшем уровне — у просветленных. Против такой классификации возражали многие наставники других школ. С их точки зрения, признание отверженных противоречит главной установке махаяны, что «сансара есть нирвана», т.е. во всяком опыте непросветленного существа присутствует просветление, и его возможно осуществить.

Кукай в 830 г. составил два текста: обширный «Трактат о десяти состояниях сердца» и его краткую версию для государя, «Драгоценный ключ к тайному хранилищу»^{**}. Здесь выстроены в ряд десять состояний человеческого сердца-сознания, и каждое из них соотносено с одним из учений. Как и Цзунми, Кукай в свою классификацию включает и буддийские, и небуддийские учения.

В исходном, «скотском», состоянии сердце не различает благого и дурного, не сознает даже своих страданий. Такие люди почитают богов или безличные первоначала мира, считают, что судьба человека предопределена и что после смерти он сливается с миром. Не зная о законе воздаяния, они «видят только ту пользу, которая перед глазами», и либо беспечно следуют своим желаниям, либо жестоко подавляют их, надеясь тем самым достичь единения своего «я» и божества. Сюда Кукай относит индийские брахманские учения, а также даосизм в том его варианте, который учит просто о единстве человека с Дао. Второе сердце, «детское», осознает связь между прежними злодеяниями и нынешними страданиями; человек начинает избегать злых дел, следовать человечности, долгу и другим конфуцианским установлениям, создавая

^{*} Кит. «Юаньжэнь-лунь», яп. «Гэннин-рон» (ТСД 45. № 1886). — См.: Цзун-ми. Трактат о началах человека / пер. Е.А. Торчинова // Философия китайского буддизма. СПб., 2001. С. 163–194.

²⁷ См.: Petzold B. The classification of Buddhism (bukkyo kyohan): comprising the classification of Buddhist doctrines in India, China and Japan. Wiesbaden, 1995.

^{**} Соответственно, «Дзю:дзю:син-рон» (ТСД 77. № 2425) и «Хидзо: хояку» (ТСД 77. № 2426). — См.: Трубникова Н.Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. С. 211–276.

себе основу для будущего благого перерождения на земле. В третьем состоянии люди уже стремятся за пределы земного мира; сюда относятся индийские учения о подвижничестве и прикладные даосские наставления по достижению бессмертия.

В четвертом состоянии сознания человек обращается к Будде, понимает, что и «я», и божества «пусты», а есть только поток дхарм. Сюда относятся учения «слушателей голоса» — о четырех благородных истинах, Восьмеричном пути и др. На этой ступени человек впервые может «выйти из дому», т.е. стать монахом, и приносить стране не меньшую пользу, чем «благородные мужи» из числа мирян, подкрепляя власть праведного государя обрядами. Далее, в пятом состоянии, человек пытается самостоятельно достичь просветления, прослеживая причины заблуждений и пути избавления от них; таково учение подвижников-одинок о взаимозависимом возникновении. Правда, на этой ступени человек еще не способен «принять дар» от будд.

Шестое — состояние милосердных подвижников-бодхисаттв начального уровня; ему соразмерно учение школы Хоссо. За мнимым «я» такие люди видят поток дхарм, а за дхармами — сознание, которое их порождает. Природа сердца изначально спокойна, лишь на поверхности она колеблется ветром, но и сам ветер есть не что иное, как сознание. И небесные, и подземные миры суть «только сердце», а значит, и освобождение от страданий возможно только в сердце. Одни люди способны к этому, а другие, отверженные, нет. В седьмом состоянии подвижник познает пустоту как таковую — как истинную природу всех существ, недоступную мысли и слову. Таково учение школы Санрон. На восьмой ступени люди сознают, что между сердцем и телом нет преград, но всё еще почитают Будду в Превращенном теле, как Шакьямуни. Таково учение Тэндай. Человек в девятом состоянии видит весь мир в единстве, как тождественный Будде в теле Закона. Таково учение Кэгон.

Десятое, высшее состояние сердца соответствует таинствам. Благодаря ему раскрывается истинный смысл всех предыдущих состояний. Здесь тождество человека с Буддой, сансары с нирваной осуществляется в обряде, доказываемом свидетельством — тем, что обрядовое действие достигает успеха.

По Кукаю, человек «рождается с сердцем, словно бы находящимся на всех ступенях», пребывает одновременно во всех десяти состояниях, но понять это он может только по достижении последней, десятой ступени. В «Драгоценном ключе к тайному хранилищу» каждое из десяти состояний описано с помощью прямых или косвенных цитат из каких-нибудь мирских текстов; не только даосское и конфуцианское учения, но и взгляды буддийских школ выражаются широко известными изречениями Конфуция, Лао-цзы или китайских поэтов. Читатель, к которому обращается Кукай, — государь — может убедиться: коль скоро он помнит и понимает все эти цитаты, значит, все десять состояний сердца знакомы и ему, как были они знакомы древним китайским мудрецам и их ученикам, еще не знавшим о Будде. Что, собственно, Кукай и доказывал: сердце человека хранит в себе возможности всех десяти учений, вплоть до наивысшего — тайного.

Школа Тэндай классифицирует учения иначе: не по способностям людей, а по периодам деятельности Будды, когда тот обращался к разным слушателям (отсюда и разное содержание сутр). Каждое из наставлений, конечно, соразмерно определенным способностям учеников, но здесь уровни не заданы изначально: проповедь

постепенно движется от предварительного, «уловочного» знания к истинному. Китайский наставник школы Тяньтай, Чжи, различал пять периодов: «время цветочного убранства», когда Будда проповедовал сразу после просветления под деревом бодхи и его могли понять только боги и умудренные бодхисаттвы («Сутра цветочного убранства»); «время Оленьего сада», когда Будда в городе Варанаси впервые говорил о четырех благородных истинах, Восьмеричном пути и о взаимозависимом возникновении («Агама-сутры»), «время широкого распространения», когда он начал учить об освобождении для всех (некоторые сутры махаяны); «время праджняпарамиты», когда он учил о пустоте и запредельной мудрости (сутры праджняпарамиты), и, наконец, «время Цветка Дхармы и нирваны», когда Будда возвестил свое окончательное, истинное учение (Лотосовая сутра и «Сутра о Нирване»). Кроме этих пяти периодов, Чжи различает четыре типа учений: «каноническое» (учение трёх хранилищ), «проникающее», «обособляющее» и «совершенное» («круглое»). Первое задает правила и делает из них выводы, второе критически разбирает человеческие мнения, проникая в их неявные предпосылки, третье уточняет различия между неправомерно смешиваемыми предметами, четвертое собирает знание воедино. Также Чжи описывает четыре способа обращения: «внезапный», «постепенный», «тайный» и «неопределенный». В Японии эту классификацию учений по периодам, типам и способам подробно разбирает Аннэн в «Беседах об учениях и временах»^{*}.

Кукай объяснял, почему разные люди выбирают разные учения: они задействуют одно из состояний своего сердца, но коль скоро всякому сердцу доступны все десять состояний, то и выбор остается за человеком. Различение пяти времен оставляет выбор за учителем, Буддой. Впрочем, наставники школы Тэндай иногда совмещали эти два подхода. Текст первой половины XII в., «Собрание главных нитей исконной основы»^{**}, разъясняет такое утверждение: «В каждом из пяти времен единого века Будды идут проповеди всех пяти времен». Здесь пять периодов не просто следуют один за другим, но еще и содержатся друг в друге. Тем самым можно избежать одностороннего понимания проповеди как развернутой лишь в «продольном», т.е. диахронном измерении (см. выше). Отдельный человек внутри себя разный, имеет разные уровни опыта и может одновременно принадлежать к разным разрядам слушателей Будды.

Доказывается это вот как. Если рассмотреть сутры, относимые к тому или иному периоду, в них часто можно найти «несвоевременные» рассуждения. Например, в Лотосовой сутре в главе XXVII подвижник обретает «чистоту Глаза Дхармы», получает некое преимущество при усвоении учения перед остальными людьми (об этом есть рассуждения в ранних буддийских учениях). Вообще же в этой сутре говорится, что к пониманию Дхармы Будды способны все, и никакие преимущества не важны. Получается, что Лотосовая сутра содержит в себе положения учений, менее совершенных, чем ее собственное. И наоборот: в ранних проповедях Будда на самом деле уже упоминал то, что развернул затем в Лотосовой сутре.

Различия и даже противоречия между учениями здесь относятся не к уровню основы, т.е. не к предмету учения, а к способам описания этого предмета. Например,

^{*} «Кё:дзи мондо:» (ТСД 75. № 2395а).

^{**} «Хонри дайко:сю:». — См.: *Трубникова Н.Н.* Традиция «исконной просветленности»... С. 226–231.

в «каноническом» учении пустое понимается как мнимое. «Проникающее» учение мыслит пустоту как отсутствие каких-либо окончательно определенных свойств. «Обособляющее» учение понимает пустоту как относительность любых определений, а «совершенное» учение толкует пустоту как единство всевозможных противоречивых описаний. Все эти подходы не исключают друг друга, а полную картину дают они, вместе взятые. И коль скоро любые наставники всякий раз отличают свои учения от других, коль скоро между буддистами возможны споры, но при этом противники способны понять друг друга и в итоге прийти к общему мнению, значит, условия для разных учений заданы в сознании одного и того же человека. От этого человека зависит, что он найдет для себя в учении, и при этом неправильный выбор сделать невозможно: любые мнения вписываются в пределы Дхармы. Из-за такой установки школы Тэндай упрекали во «всеядности», готовности принять и свести в систему любые теории, в том числе и противоречащие ее собственному учению.

В «Пестром собрании подвижничьего света»^{*} разница между человеческими способностями тоже обсуждается с точки зрения относительности времен. Здесь разобран вопрос: верно ли, что устные наставления учителя превосходят книжное знание? Для школы Тэндай этот вопрос был болезненным с самого начала — из-за того что Кукай в 810-х годах отказался помогать ее основателю Сайтё в изучении таинств, перестал делиться с ним книгами. Объяснял он это, говоря, что личная работа с наставником необходима. А Сайтё, занятый обустройством своей школы, не смог найти времени на такое ученичество, да и не считал, что устные наставления превосходят любые книги: ведь это значило бы принизить Лотосовую сутру. Наставники школы Тэндай XIII в. указывают: в обоих случаях знание передается посредством «пылинок», мельчайших единиц человеческого опыта. Для устной речи это «пылинки» звука, а для письменной — «пылинки» цвета, но и те и другие принадлежат к миру явлений. Вопрос, какие наставления лучше, нужно ставить по-другому: почему на кого-то лучше действуют звучащие слова, а на кого-то — записанные? В «Пестром собрании...» выбор зависит от того, в какую эпоху человек себя помещает. Если для него всё еще длится «век Будды»^{**}, если он чувствует себя современником Шакьямуни, то для него больше подходят устные наставления. Если же он ощущает себя человеком эпохи Конца Закона, то ему лучше учиться по книгам²⁸.

Во всех этих случаях многообразие учений объясняется тем, что в опыте одного и того же человека присутствуют разные эпохи: любой из людей может жалеть о проходящем времени, ценить славную старину, сокрушаться об упадочной современности. В этом же опыте умещаются разные книги, разные наставления, а это было бы невозможно, если бы человек не имел способностей, соразмерных им. Здесь знание о буддийском учении, как и знание об обряде, мыслится как часть обыденного опыта. Этот опыт тоже подлежит критическому разбору и преобразованию, но в любом случае это уже опыт буддиста.

^{*} См. сноску на стр. 445.

^{**} Такой подход считается в традиции *хонгаку* вполне законным; в «Толковании к похвале исконной просветленности» говорится: «Если есть свитки сутр или если в это время есть люди, знающие Дхарму, то всякий раз это век Будды» (см. Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности»... С. 254).

²⁸ Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности»... С. 161–167.

Новые движения XII–XIII вв. с их установкой на единственный, «исключительный» способ подвижничества решали вопрос о многообразии учений тоже исходя из оценки времени. Амидаисты утверждали, что в наступившем «последнем веке» все прежние наставления бесполезны, «путь мудрецов» больше не достигает цели, остался только «путь Чистой Земли». И Хонэн, и Синран составили большие подборки выдержек из разных книг буддийского канона*, но выбирали оттуда цитаты, говорящие об одном и том же: о спасении благодаря «памятованию о будде Амиде». Их часто порицали и за пренебрежение другими учениями, и за вольное обращение с текстами. Что касается наставников школ Дзэн, то они не велели ученикам «опираться на письменные знаки» (и за это их тоже часто критиковали, хотя собственный канон Дзэн обширен и изучается весьма прилежно). Подвижничество Дзэн должно преодолеть временную развертку опыта, сосредоточить весь опыт в некоем вечном «сейчас» (*ни он*), где «все будды и патриархи» учат об одном и том же независимо от эпохи. Нитирэн, работавший через полвека после появления в Японии «исключительных» движений амидаизма и Дзэн, совмещает оба эти подхода. С одной стороны, по Нитирэну, «последний век» наступил: людей уже нельзя «хватать и брать», привлекать разнообразными учениями, но можно только «гнуть и ломать», обращаться к истине Лотосовой сутры путем жесткого опровержения всех прочих учений. С другой стороны, для приверженца Лотосовой сутры время ее проповеди длится вечно; себя Нитирэн отождествляет с ее персонажем — бодхисаттвой по имени Высшие Деяния (яп. Дзёгё, санскр. *Вишишатачаритра*).

Если судить по учебникам или словарям, японская буддийская мысль выглядит достаточно четко разделенной на школы. Однако важно иметь в виду, что эта картина в нынешнем ее виде восходит к XVII–XVIII вв., когда мирские власти при сёгунате Токугава потребовали от буддийской общины кодификации школьных доктрин, а также ввели приходскую приписку для мирян, так что каждый человек оказался (зачастую случайно) приверженцем школы, которой принадлежал ближайший к его дому храм**. Если же брать источники более раннего времени, то в них один и тот же буддист, мирянин или монах почти всегда выглядит как последователь сразу нескольких традиций буддизма, не говоря уже о том, что он почитает также и «родных» богов. У Иккю Дзэн сочетается с амидаизмом; для Догэна «исключительная» приверженность Дзэн не отменяет веры в Лотосовую сутру²⁹; Нитирэн многое заимствует у «таинств»³⁰; теснейшее переплетение разнородных учений можно видеть,

* У Хонэна это «Собрание выдержек об избранном основном обете и памятовании о будде («Сэн-тяку хонган-нэмбуцу-сю»), а у Синрана — книга «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («Кё:гё:синсё:»).

** Может показаться парадоксом, но эти меры, включавшие в себя разграничение школ, вводились как раз для борьбы с теми бунтарскими буддийскими движениями, которые противопоставляли себя остальной общине: с *икко-икки*, радикальными амидаистами, и *хокке-икки*, радикальными последователями Нитирэна. Кроме того, храмы в этой новой системе должны были бороться против христианства, уже знакомого японцам с середины XVI в.

²⁹ См.: *Kagamishima Genryū. Dōgen and the Lotus Sūtra // Journal of Buddhist studies* (Komazawa University). 1985. № 16. P. 610–589; *Бабкова М.В.* Отражение теории «исконной просветленности» в учении Догэн // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 156–165.

³⁰ См.: *Dolce L. Criticism and Appropriation: Nichiren's Attitude toward Esoteric Buddhism // Japanese Journal of Religious Studies*. 1999. № 26 (3–4). P. 349–382.

например, в пьесах театра Но XIV–XVI вв.³¹ Всё это не снимало вопроса о выборе веры для конкретного человека в конкретных обстоятельствах его жизни. Буддийские мыслители Японии, обсуждая соответствие учений людским способностям, давали возможное руководство для такого выбора и подчеркивали, что он никогда не бывает окончательным: все свои задатки человек не может осуществить, следуя лишь одному учению и отвергая остальные.

Мир людей и другие миры

Японские буддийские мыслители наследуют от материковых школ картину десяти миров: по закону воздаяния живое существо может воспринимать свой мир как подземную темницу, обиталище голодных духов, животных, демонов (*асуров*), людей, богов, слушателей голоса Будды, подвижников-одиночек, бодхисаттв или будд. Самое знаменитое японское описание этих миров дает Гэнсин в «Собрании сведений о возрождении» (см. выше) — его книгу исследователи сравнивают с «Божественной комедией» Данте.

По Лотосовой сутре и учению школы Тэндай, всё многообразие опыта можно представить как «три тысячи в единой мысли» (*итинэн сансэн*). Сознать себя как существо того или иного мира значит отличать свой мир от других и сравнивать его с ними; поэтому говорится, что в каждом из десяти миров содержатся все десять, т.е. всего миров сто. Кроме того, для любого существа мир делится на три области: ближайшую, ближнюю и дальнюю. Ближайшую область составляют пять совокупностей дхарм, ближнюю населяют другие живые существа, а дальнюю образуют горы и реки, травы и деревья — «земля-страна». Кроме того, каждый из миров можно рассматривать с десяти точек зрения: 1) облик; 2) природа; 3) сущность; 4) силы; 5) действия; 6) причины; 7) условия; 8) плоды; 9) последствия; 10) конечный предел. Таким образом, насчитывается три тысячи миров: десять раз по десять, умноженные на три и еще на десять. Подвижнику нужно созерцать их в единстве, вмещать в единую мысль.

Что значит, что десять миров содержатся один в другом? Миры — это места возможного перерождения, и, казалось бы, в каждом из них должны иметься условия для обитания только одного разряда существ. Например: если в аду могут выжить люди, то какой же это ад? И всё же наставники Тэндай учат, что все миры «содержатся один в другом». Рассуждение об этом входит в «Собрание главных нитей исконной основы» и почти дословно повторяется в других текстах Тэндай: вероятно, это наставление считали особенно важным.

Здесь сказано, что миры образуют йогу — сетку связей, что позволяет нашей мысли охватить мироздание как стройное целое, а не как мешанину разрозненных вещей и событий. В тайном учении под йогой понимается система связей, заданных шестью первоначалами (см. выше), и коль скоро любая вещь имеет в себе эти шесть начал, то через них она связана с любой другой вещью — и с миром как целым, и со вселенским буддой. В учении Тэндай похожую роль играют десять миров. Миры

³¹ См.: Бурькина А.П. Религии Японии и пьесы театра Но // Человек. 2011. № 2.

сопоставляются также с мандалой — картиной, представляющей «тридцать семь почитаемых». Подвижник стремится найти будду в своем сердце, исконно просветленном, но пока замутненном заблуждениями. Для этого он обращается к тому, чем занято обычно сознающее сердце, и видит в нем хаотичный мир. Отчасти этот мир кажется внешним, а отчасти внутренним. Подвижник приводит его в систему: выделяет в нем десять миров или мандалу и т.д. Так содержание сознания подвижника приходит к единству, и он обретает собственное сердце как тождественное будде.

Но зачем мысленно упорядочивать миры, если человек ищет не их, а будду? Ведь все они, кроме мира будд, помрачены заблуждениями, а в чистом сердце, тождественном будде, замутнений не должно быть. Если же замутнение и чистота в итоге суть одно и то же, то для чего вообще различать десять миров? Ответ школы Тэндай таков: неверно считать, что при созерцании множественные миры исчезают в некоем единстве, наоборот, всё множество вещей и дел выводится из единства. Именно потому, что мировое разнообразие имеет единый исток в человеческом сердце, оно и поддается объединению. Созерцанием подвижник преобразует свой опыт, чтобы все его части сложились в иную картину, не ту, к какой привыкли обычные люди. Заблуждения должны быть в этой картине, поскольку требуется не избавиться от помраченной части своего сознания, а найти истинное содержание во всём, что наполняет это сознание.

Нитирэн в «Трактате об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия»^{*} ставит вопрос: где в Лотосовой сутре содержится учение о десяти мирах? Отвечая, он применяет тот же способ рассуждения, что и в «Собрании главных нитей истонной основы» в рассуждении об учениях (см. выше): выбирает из сутры фразы, которые невозможно понять, если считать миры обособленными один от другого. Например, слова «желают открыть живым существам знание и видение Будды» значат, что мир будд пребывает в остальных девяти мирах, а слова о «бесконечной продолжительности жизни Будды» означают, что все девять миров пребывают в мире будд. Слова о том, как достигла просветления девочка-дракон, показывают, что все миры присутствуют в мире животных, а утверждение, что Брахма и другие боги тоже станут буддами, подразумевают, что все миры присутствуют и в мире богов.

Но десяти миров люди не видят напрямую, и даже описаний и рисунков недостаточно, чтобы представить их себе. Это и есть главная трудность созерцания; по Нитирэну, преодолеть ее можно, наблюдая за другими людьми:

«Спрашивают: ...Сейчас мы много раз смотрели на многие лица, но не видели других миров, кроме мира людей. То же самое происходит и с нашими собственными лицами. Как же обрести веру?»

Отвечаю: Когда много раз смотришь на другие лица, то иногда видишь на них радость, иногда — гнев, иногда — спокойствие, иногда на них проявляется алчность, иногда проявляется глупость, иногда — испорченность. Гнев — мир ада; алчность — мир голодных духов; глупость — мир животных; испорченность — мир асур; радость — мир богов; спокойствие — мир людей. В цвете и выражении других лиц присутствуют шесть путей»³².

Ниже Нитирэн говорит, что любовь в человеческих лицах — это мир бодхисаттв, а мир будд в них отражается как вера. Вера, она же верность (*син*), толкуется

^{*} «Кандзин хондзон-сё», 1273 г. — См.: *Игнатович А.Н.* Школа Нитирэн. С. 189–226.

³² *Игнатович А.Н.* Школа Нитирэн. С. 198.

как взаимное доверие подвижника и Будды, подобное доверию между служилым человеком и его господином; схожим образом понятие *син* (кит. *синь*) толкуют конфуцианцы.

Осознать мир будд в себе людям мешает всё то, что они знают о Будде, о прежних его жизнях и той жизни, в которой он был известен под именем Шакьямуни, о его подвижничестве и мудрости. Чем больше они узнают о величии Просветленного, тем труднее им осознать, что он пребывает в них, ничтожных, глупых людях. По Лотосовой сутре, Будда «устранил всё плохое, имеющееся в дхармах», а значит, мир будд чист. Как же могут девять других, нечистых, миров содержаться в нем? Нитирэн отвечает: в Лотосовой сутре Будда хочет «открыть живым существам знание и видение Будды», и это означает, что такое знание у них уже было, ведь невозможно открыть в ком-то то, чего в нем нет.

Тему десяти миров в более позднем японском буддизме продолжают, например, мандалы «Созерцание десяти миров в собственном сердце в краю Кумано» («*Кумано кансин дзикай-мандара*»)³³. Это многоцветные картины на бумаге, созданные в XVII–XVIII вв., всего их сохранилось около 50; разработаны они были, вероятно, в XVI в. или раньше. Монахини-проповедницы, собиравшие пожертвования на храмы и святилища горного края Кумано (или на другие нужды), рассказывали о законе воздаяния и показывали слушателям эти картины.

Здесь в центре пишется иероглиф «сердце», от него десять красных линий ведут к десяти воротам, а за воротами изображаются миры животных, голодных духов, воинственных асуров и остальные. Верхнюю часть картины занимает «склон возрастов»: от родительского дома, где человек получает свое земное тело, вверх уходит дуга, и по ней шествуют дитя, отрок, юноша и так далее вплоть до дряхлого старика. Вдоль склона растут деревья всех времен года: первые весенние сливы, потом ивы в молодой листве, цветущие вишни, посередине — сосны и криптомерии, а за ними осенние клены и зимние безлиственные деревья в снегу. У противоположного конца дуги видны кладбище и судилище, где бог Эмма (санскр. *Яма*) вершит посмертный суд над человеком. Одного из заблудших людей демон уносит в ад прямо со склона, с середины жизненного пути. В середине картины, под склоном и под знаком «сердце», помещается помост, на котором монахи и миряне совершают подношения духам умерших ради их будущего благого перерождения. Из десяти миров подробнее всех изображается ад, он занимает нижнюю треть картины.

Рассматривая такую мандалу, человек охватывает взором все миры, а задача проповедницы — вызвать у него сострадание к существам в низших мирах и радость за бодхисаттв и будд, побудить к молению за умерших и к делам, помогающим избежать дурных перерождений. Проповедь включала в себя поучительные истории, также проиллюстрированные на мандале: о мужчине, которого в аду опутывают и душат две его возлюбленные в образе змей, о женщине, которая носит тяжелую колодку на шее, избегая последствия своей чрезмерной привязанности к детям, и др.

³³ См.: Tokita A. Performance and Text: Gender Identity and the Kumano Faith / Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific. Issue 16, March 2008; Kimbrough K.R. Preaching the Animal Realm in Late Medieval Japan // Asian Folklore Studies. Vol. 65. 2006. P. 179–204.

В наши дни в Японии ведется работа по возрождению искусства такой проповеди по картинам (*этоки*)³⁴.

Буддийские рассуждения об иных мирах исследователи часто толкуют как проработку страха смерти и посмертия: страх может преодолеваться, а может отчасти и подкрепляться образами возможных новых жизней, и в обоих случаях он дает опору для проповеди³⁵. Или же здесь видят элементы фантазии, игры: ставя себя на место существа из иной реальности, человек научается более осмысленно, а значит и более свободно, действовать в здешних, человеческих условиях³⁶. Говоря о единстве десяти миров, японские мыслители подчеркивают: когда люди отличают себя от других существ, высших либо низших, они тем самым ставят себя в один ряд с ними, и то же верно для отдельного человека в его самоотождествлении с другими людьми и самоотличении от них.

Люди, «нелюди» и монашеский устав

Установка на осмысление единства миров и на сострадание узникам ада, животным и прочим существам, несомненно, сильна в японском буддизме, от древности до современности. Но в нем ставились также и такие вопросы: кого из людей можно считать настоящими людьми, а кто не совсем человек? и о ком по праву можно сказать, что он ведет себя по-человечески, в полной мере пользуется выпавшей удачей — родиться и жить в мире людей?

Понятие «не-человек» (*хинин*) в текстах буддийского канона обычно относится к таким существам, как разумные змеи (*наги*), отождествляемые с китайскими «драконами» (*лун*), разумные птицы (*гаруды*), людоеды (*якиши*), карлики (*кумбханды*) и др. Эти народы живут под властью Четырех небесных государей (*Ситэнно*), хранителей четырёх стран света, или же у них есть свои цари. В разных источниках такие народы относятся то к миру богов, то к миру животных (*наги*, *гаруды*), могут причисляться к демонам, наряду с асурами, а иногда им отводится место в некоем пограничье между мирами. «Нелюди» защищают Закон Будды, а это значит, что они заслуживают почитания. Перерождение таким существом не считается лучшим, и всё же у каждого из «нелюдских» народов есть какие-то волшебные свойства, а значит, в чём-то они порой превосходят людей. То же можно сказать о чудесных существах из японских преданий: пернатых духах *тэнгу*, водяных, оборотнях. В назидательных рассказах *эцува* и других памятниках японской буддийской словесности такие существа часто сетуют на свое несовершенство, внешнее безобразие и дикость, но Будду они почитают и нередко могут научить человека чему-то полезному для подвижничества.

Вместе с тем слово *хинин* в Японии закрепилось как обозначение для низшего слоя людей — тех, кто по установлениям синтоизма считался носителем скверны, а потому должен был жить вне собственно человеческого общества. По аналогии

³⁴ См. материалы сайта: <http://www.kumano-etoki.jp>

³⁵ См.: Matsunaga D., Matsunaga A. The Buddhist concept of hell. N.Y., 1971; Death and the Afterlife in Japanese Buddhism / ed. J. Stone, M.N. Walter. Honolulu, 2008.

³⁶ См.: Tanabe G.J.-Jr. Myōe the dreamkeeper. Fantasy and knowledge in early Kamakura Buddhism. Harvard, 1992.

с другими культурами мира исследователи называют хининов японскими париями, неприкасаемыми. Хинины селились отдельными общинами в предгорьях, на речных и морских берегах и исполняли для обычных, «чистых», людей работу, связанную с осквернением. Занятиями хининов были похороны, уход за могилами, уборка тел издохших животных, кожевенное ремесло, изготовление стрел, исполнение телесных наказаний, пыток и казней. Нищие и лицедеи, собиравшие милостыню на своих представлениях, тоже относились к хининам. Нищенство прочно связывалось со скверной: вещи, полученные как подаяние, в любом случае считались нечистыми, раз среди них может быть личное имущество кого-то уже умершего. Кроме того, «не-человеком» становился человек, чьё тело осквернено увечьем или явно заметной болезнью, особенно кожной. Общины хининов брали на себя уход за такими больными.

Неудивительно, что общество тем больше зависело от хининов, чем тщательнее в нем соблюдалась чистота. Общины «нелюдей» обычно действовали под покровительством синтоистских святилищ и буддийских храмов. Для жрецов в святилищах требования чистоты особенно строги, монахи же отвечают за погребальный обряд; и те и другие поручали «нелюдям» многие задачи, необходимые для повседневной обрядовой деятельности. Исходно монахи и сами мыслились как нечистые люди, коль скоро они молятся об умерших и принимают подаяние от мирян. (То, что монахи бреют головы, также могло восприниматься как намеренное уродование тела.) Но по мере сращения храмовых и святилищных обрядов в VIII–XII вв. монахи государственных буддийских храмов всё чаще воздерживались от «осквернения», и роль хининов становилась всё более важной.

В японских буддийских учениях вопрос о хининах ставится тогда же, когда разворачивается движение за возрождение монашеского устава, — на рубеже XII–XIII вв.

Вообще учение об уставах и заповедях разрабатывалось в Японии ещё с VIII в.; к этой теме обращались и Кукай, и Сайтё, и Аннэн, и другие наставники. Правда, по Аннэну, понимание истинной сути заповедей важнее их буквального соблюдения: кто не делает разницы между следованием уставу и его нарушением, тот поистине следует уставу³⁷. Этой точки зрения придерживались и другие наставники из разных школ. Вместе с тем в текстах IX–XII вв. (и храмовых, и светских) постоянно обсуждаются слабость общинной дисциплины, всевозможные вольности в поведении японских монахов. В конце XII в. многие авторы склоняются к убеждению, что от современных людей невозможно требовать строгой жизни по буддийскому уставу: в пору Конца Закона заповедей больше нет, поэтому их невозможно ни соблюдать, ни нарушать.

Хонэн, Догэн и Нитирэн сами вели строгую монашескую жизнь, но говорили, что без «единственного» подвижничества (разного у них троих) соблюдать заповеди бесполезно. Синран же называл себя «не монахом и не мирянином»; он и его последователи отказались от безбрачия и других требований устава.

³⁷ Groner P. The Fan-wang ching and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's Futsū jubosatsukai kōshaku // Chinese Buddhist Apocrypha / ed. R.E. Buswell. Honolulu, 1990. P. 251–290.

В отличие от этих основателей новых движений, монахи Дзёкэй, Мёэ, Эйзон и Нинсё стараются возродить монашескую дисциплину. Вопрос о том, каким должен быть монах — исполнитель обряда, проповедник, наставник, — эти мыслители обсуждают не на уровне человеческой природы (как в учениях об обряде; см. выше), а на уровне поведения, повседневных действий. Чистоту они понимают не как воздержание от скверны, а как соблюдение заповедей. Осуществить все счастливые возможности, доступные человеку, значит пройти путь Будды, монашеским или мирским способом, но непременно следуя общинным установлениям. Иначе человек понапрасну тратит свою жизнь и после смерти перерождается в дурных мирах. Закономерно, что подобная строгая оценка по-настоящему человеческого образа жизни сопровождалась и пересмотром принятого в обществе взгляда на «нелюдей».

В 1196 г., в пору усердного подвижничества в горах, монах Мёэ (1173–1232) перед изображением бодхисаттвы Буцугэн (санскр. *Буддхалочана*) отрезал себе правое ухо. По его собственным словам, он это сделал затем, чтобы стать «не-человеком», хинином. И затем на протяжении нескольких десятилетий Мёэ подписывал свои сочинения и послания как «хинин»^{*}. Таковую же подпись переняли и его ученики (правда, о них точно не известно, наносили ли они себе какие-то увечья). И приверженцы Мёэ, и позднейшие исследователи толковали его поступок по-разному: как попытку поколебать общепринятые предрассудки, как выражение истовой веры или смирения или как желание раз и навсегда порвать со служилым монашеством и стать настоящим отшельником³⁸. Известно, что Мёэ проповедовал для хининов и призывал монахов и мирян заботиться о самых несчастных «нелюдях» — о больных и увечных (ведь условия их жизни в общинах были исключительно тяжелыми). Задачу преодолеть односторонность мысли, о чём говорят почти все буддийские наставники, Мёэ понимал практически: не на словах, а на деле подвижник не должен избегать «осквернённых» людей, выбирать для себя «чистое» окружение, раз уж он понимает, что скверна и чистота предполагают друг друга.

«Если не получается всё свое сострадательное сердце обратить к миру живых существ — то чего-то другого уже не нужно. Всем сердцем стыжусь, что обо мне будут думать: неужто он пренебрегает нищими и прокаженными?»³⁹

Между нищенством и житьем на казенном содержании Мёэ не видит существенной разницы: и то и другое соответствует уставу, по которому община Будды должна жить милостыней от мирян. Важно другое — чем нищий отвечает на подношения:

^{*} Так же и Нитирэн порой называет себя «сыном чандалы» (*сэндара*), используя одно из индийских обозначений «неприкасаемого». — См.: *Такаги Ютака*. Нитирэн — соно гёдо: то сисо: («Нитирэн — деятельность и философское учение»). Т., 1961. С. 13–14.

³⁸ См.: *Abe Ryūichi*. Mantra, Hinin and the Feminine: On the Salvational Strategies of Myōe and Eizon // *Cahiers d'Extrême-Asie*. Vol. 13. 2002. P. 101–125.

³⁹ Последний наказ досточтимого Мёэ из Тоганоо (*Тоганоо Мёэ-сёнин икун*). Кана хо:госю: («Собрание проповедей, записанных азбукой») / под ред. М. Ю:сё: // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Большое собрание памятников классической японской литературы). Т. 83. Т., 1964. С. 59–75. (Под «прокаженными» в японских источниках XII–XIII вв. не обязательно имеются в виду больные именно проказой; возможно, речь идет о какой-то другой заразной кожной болезни.)

«Миряне, начиная с единственного высшего^{*} и вплоть до десятков тысяч низших, облачаются каждый в свой наряд смотря по положению, получают в дар — каждый по своему наследству в роду — тело и долю. Наставники Закона, с тех пор как они выходят из дома, — это люди, не принявшие такого дара. Раз так, то даже если они получают от отца и матери и от родных еду и одежду, — это то же самое, что искренние подношения от любых мирян... Живя без веры, небрежно, монахи не просто питают свои тела: для семьи и друзей помогать им, брать их под крыло означает всерьез отвернуться от основы [учения Будды].

Всерьез отворачиваются от основы — и поэтому не могут избежать грешных деяний. Не избегают грешных деяний — и потому, нечего сомневаться, попадают в подземные темницы. Расхищают Закон Будды: присваивая храмовое имущество, говорят, что якобы совершают обряды ради Поднебесной; принимают подношения, обещая, что совершат обряд ради прихожанина; не очистив трех деяний^{**}, совершают дела Закона, ведут себя как нераскаянные нарушители заповедей — и так проводят дни и ночи. И наконец, принимая подношения, нарушают завещанные Буддой пять заповедей и десять трудных предписаний^{***} — хотя сейчас и последний век, но это жалко!

Чьи заблуждения особенно глубоки, те не знают о своих заблуждениях. И точно так же те, кто дошел до особенно неподобающего поведения, доходят и до того, что не думают о подобной трате времени как о большом грехе. Раз они так всерьез отвернулись от основы, они непременно должны будут провалиться в подземные темницы. Уж если считаешь, что стал наставником Закона, даже если не можешь постичь Закон, — хотя бы веди себя так, чтобы не утратить человеческого тела!»

Впрочем, Мёэ не отказывается и от принятого в японской общине подхода: он разрабатывает свое учение об очищении, основанном на мантре света (*ко:мё:-син-гон*)⁴⁰. Отличие этого обряда от других похожих состоит в том, что очищающим веществом служат не вода и не соль, а песок. Для Мёэ важно, что тело больного и его жилище очищают песчинки, ведь в буддийских текстах замутнения сознания часто сравнивают с песчинками, пылинками (см. выше).

Еще одна тема, важная для Мёэ, — это возможность спасения для воинов. Считать недочеловеком грубого ратника в Японии на рубеже XII–XIII вв. могли разве что самые упрямые приверженцы старины из числа столичных чиновников, ведь власть теперь делили государь и военный правитель (сёгун), но вопрос о возможности спасения для воина, убийцы людей, был насущным. Приверженцы «исключительных» путей говорили, что и возрождение в Чистой Земле для воина не закрыто, как и подвижничество Дзэн, как и служение Лотосовой сутре. Мёэ, потомок воинской семьи, пишет о своем выборе:

«Решил бы я стать воином, раз уж я обрел рождение в воинском роду, — должен был бы я знать, что в этом ничтожном мире однажды в какой-нибудь постыдный миг я как раз и умру. А пойдя под Закон Будды, я избавлюсь от грязного сердца. Внутри Закона Будды, быть может, и я стану великим победителем?»⁴¹

^{*} Высшего — государя.

^{**} Трех деяний — тела, речи и мысли.

^{***} Пять главных буддийских заповедей — отказ от убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи и вкушения опьяняющих веществ. «Десять трудных заповедей бодхисаттвы» включают в себя эти требования в усиленном варианте: нужно не только не убивать, но и не поощрять других к убийству, не одобрять убийства и стараться спасти живые существа от насильственной смерти (то же относится к остальным заповедям). Остальные пять из десяти заповедей запрещают обсуждение чужих недостатков, самовосхваление, алчность, гнев и клевету на Будду, учение и общину.

⁴⁰ См.: *Unno M. Shingon Refractions: Myoe and the Mantra of Light*. Somerville, 2004.

⁴¹ Кана хо:госю: ... С. 70.

Примечательно, что он здесь говорит о «победе» — цели, подходящей как раз для воина, — а не о спасении, умиротворении и т.д. При этом его слова отсылают к величанию Будды как Победителя.

Кроме того, Мёэ, как и Хонэн, и Синран, а позже и Нитирэн, давал наставления женщинам. Все эти учителя и тут опять-таки отличались от служилых монахов: те порой имели семьи, но при этом не считали нужным или возможным проповедовать Закон Будды женщинам.

В Японии на словах обычно никто не оспаривал того, что женщина может стать буддой. Но подвижничество для женщин было разработано в целом гораздо слабее, чем для мужчин. В обществе IX–XII вв. женщины из знатных чиновных родов, жившие дома или служившие в государевом дворце, играли важнейшую роль; им японская словесность обязана «Записками у изголовья», «Повестью о Гэндзи», «Дневником Сарасина» и другими выдающимися сочинениями. На рубеже XII–XIII вв. в «Записках без названия» говорится, что спастись и спасти своих близких женщина может, и средства для этого — моление к Амиде и чтение Лотосовой сутры, а еще путь словесности, равнозначный пути Будды⁴². Нельзя сказать, что здесь речь идет о простых обрядах, подобранных именно для женщин: те же средства применяют и миряне-мужчины. Однако сходство между женщиной и «не-человеком» в вопросе спасения остается, ведь главным доказательством того, что женщина может стать буддой, служит в Японии притча о девочке-драконе из Лотосовой сутры, а эта девочка — «не-человек». Хотя в VIII в., в пору создания государственной сети буддийских храмов, и предполагалось, что в каждой провинции нужен хотя бы один храм с монахинями, но затем от этого отказались, и в целом для женщин монашество обычно было частным делом. В крупных государственных обрядах, как и в диспутах, монахини не участвовали; часто они вообще жили дома, а храмы посещали лишь как паломницы. При этом сращение буддийской и синтоистской обрядностей вело к тому, что во многих храмах-святилищах жили девы-жрицы (*мико*), и они как раз в обрядах участвовали, в том числе как прорицательницы, чьими устами должен был вещать дух, которого заклинает монах. Однако монашеского устава эти жрицы не соблюдали. В целом можно говорить о двойственном отношении к женщине: она чаще подвержена осквернению (так устроено ее тело), но легче и очищается, а потому подходит для вспомогательных работ в особо чистых местах, будь то храм или дворец государя.

Мёэ не только проповедовал женщинам, но и проводил для них посвящения в заповеди. Нескольким знатым женщинам, овдовевшим в пору смуты 1221 г., Мёэ помог принять монашество по всем правилам устава и обустроить храм Дзёммёдзи, где они поселились.

После Мёэ дело восстановления монашеского устава продолжили Эйdzон (1201–1290) и его ученик Нинсё (1217–1303). Они не только заботились об «осквер-

⁴² См.: Записки без названия («Мумё: дзо:си») / пер. со старояп., предисл. и коммент. Ю.Е. Гвоздиковой // *Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Вып. XVI: История и культура традиционной Японии / под ред. И.С. Смирнова, отв. ред. А.Н. Мещеряков. М., 2008. С. 191–392.

ненных» больных, но и многое делали для того, чтобы преодолеть в обществе презрительное отношение к хининам, а в среде самих хининов — отчуждение от «чистого» люда. Они разработали учение об обрядах, обращенных к бодхисаттве Мондзю (санскр. *Манджушри*) как покровителю «нелюдей». По преданию, сам этот бодхисаттва являлся людям в образе прокаженного, чтобы пробудить в них сострадательное сердце*. Эйдзон, Нинсё и их сторонники проводили такие обряды в общинах хининов и воздвигали в их поселениях статуи Мондзю, давали «нелюдям» посвящения в заповеди. Кроме того, эти монахи при поддержке мирян строили в поселениях хининов лечебницы для недужных. Для тех, кто страдал кожными болезнями, монахи обустроивали купальни с горячей водой и лечебными травяными отварами**. Постная пища без пряностей и тщательно процеженная питьевая вода, как требуют заповеди, тоже способствовали лечению. По преданиям, с помощью молитв и обрядов, а также омовений Эйдзон и его ученики даже излечивали кожные недуги. Исцеленные люди возвращались к своим семьям или же оставались в общинах хининов, но уже не как иждивенцы, а как деятельные сборщики милостыни; некоторые из них присоединялись к тому движению, которое возглавляли Эйдзон и Нинсё. Буддисты в Японии и прежде верили, что Закон Будды позволяет преодолеть даже самую сильную скверну — и тайными, т.е. обрядовыми, и явными, мирскими средствами. Здесь же это убеждение доказывалось на деле, и «чудеса» производили тем большее впечатление, что по общему мнению в век Конца Закона они должны были уже быть невозможны. Сами приверженцы Эйдзона говорили, что не боятся заразы и осквернения, потому что их защищает строгая жизнь по заповедям. Такая сила веры в общинный устав также привлекала к ним многих последователей.

Эйдзон и его единомышленники старались возродить женское монашество. Посвящения по всем требованиям устава они проводили и для женщин; кроме того, Эйдзон давал монахиням посвящения в таинства, чтобы те сами могли проводить все обряды, какие совершают монахи, и сами давали бы посвящения своим ученицам. Из таких монахинь особенно прославилась ученица Эйдзона по имени Синнё (1211–?). Она, как и сам Эйдзон, происходила из семьи, чей глава числился монахом храма Кофукудзи и участвовал в государственных обрядах, хотя устава и не соблюдал. По преданиям, для правильного посвящения Синнё один из монахов будто бы чудом сменил пол, став на время женщиной-наставницей, а потом вернулся в свое мужское обличие. Синнё проповедовала женщинам, в том числе придворным дамам, собирала пожертвования и восстанавливала заброшенные обители; в одном из старинных храмов она нашла так называемую «Мандалу страны небесного долголетия» (*Тэндзюкоку-мандара*), которую, по преданию, изготовила вдова царевича Сётоку в VII в.

* Рассказы о прокаженном Мондзю вошли в «Сборник стародавних повестей», «Кондзяку моногатари-сю:» (ок. 1120 г.) — XIX, 2, а также в «Беседы о делах старины», «Кодзидан» (1210-е годы) — III, 81. В буддийском каноне предание о Мондзю-нищем есть, но о его болезни не говорится.

** Предшественником Эйдзона в этом деле был Тёгэн (1121–1206). Он призывал мирян строить бани и учил, что молитва при купании лучше всего очищает и тело, и сердце. Кроме того, Тёгэн прославился как сборщик милостыни: стараниями его и его сподвижников были собраны средства на восстановление Тодайдзи — одного из главных храмов Японии, разрушенного в 1280 г. в пору междоусобной войны.

На этой вышитой картине изображается, вероятно, Чистая Земля будды Амиды, но отдельные образы явно отсылают к даосским преданиям о стране бессмертных.

Эйдзон, Нинсё и их приверженцы были последовательнее других буддистов Японии в том, что мыслили скверну как воздаяние за дурные дела и верили, что ее, как и всякое страдание, возможно преодолеть. И они, и Мёэ считали, что соблюдение буддийских заповедей — сообразных мирскому или монашескому званию, мужскому или женскому полу, здоровому или больному телу человека — главное условие для того, чтобы оставаться человеком в мире людей. При этом условии возможны и выбор подходящего учения, и исполнение обрядов на разные случаи жизни.

Подводя итог сказанному, можно еще раз подчеркнуть: в японских буддийских учениях о человеке главной оказывается установка на многообразие. Различны люди, различны свойства одного и того же человека, и отсюда выводится его потребность в разных теоретических и практических знаниях, но все учения так или иначе ведут человека к освобождению.

ТРИ ИСТОЧНИКА ИСЛАМСКОЙ ХАМАРТИОЛОГИИ

Общим местом в сравнительных исследованиях исламских и христианских религиозно-философских представлений достаточно давно стало признание исключительности концепции наследуемого первородного греха в христианстве на фоне ее видимого отсутствия в исламе. Тем не менее это представление не вполне соответствует истине: генезис концепта греха, в самом общем виде могущего быть определенным как принципиальное несовершенство человеческой природы, неизменно проявляющееся в жизни человека, в контексте исламских представлений может быть реконструирован, следовательно, мы с полным на то правом можем говорить об исламской хамартиологии.

Ключ к пониманию исламской хамартиологии — комплекс исламских описаний человека, «слабого по природе»¹, элементы которого представляют собой ряд онтологически различных сущностей, обычно определяемых как *nafs* (самость), *qalb* (сердце²) и *ruh* (дух). Ряд этот контринтуитивен для западного исследователя, поскольку в раннем исламе существует целостное представление о человеке (*insan*), но отсутствует аналог христианского представления о душе; понятия *nafs* и «душа» отождествлять не вполне корректно, так как *nafs* представляет собой исходно аксиологически негативную сущность, с которой мусульманин должен вступить в борьбу (*jihad an-nafs*). Имеющие христианский генезис представления о плоти, нетождественной как телу, так и душе, в определенной степени помогают представить значение, которым наполняется термин *nafs* в исламской культуре. Первоначально *nafs* неотличим от самости, но затем тенденции разводить значение самости и нетождественной человеку части его внутреннего мира развиваются, следуя разработке языка суфийской психопрактики.

¹ Коран. 4: 28: «...Ибо создан человек слабым по природе». Цитаты из Корана здесь даются, за исключением особо оговоренных случаев, в переводе И.Ю. Крачковского по: Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1986.

² Помимо *qalb*, коранический кардиоцентризм отображается в таких терминах, как *sadr* (грудь) и *fu'ad* (предсердие), которые мы в данном случае не рассматриваем.

Исламская дескриптивная антропология

Корановед и хадисовед, ханбалит Абу ‘Абдаллах Мухаммад ибн Аби Бакр, известный как Ибн Каййим (или ал-Каййим) ал-Джаузийя (1292–1350)², обсуждая заговор «Фатихой» (первой сурой Корана), употребляет оборот «очищение души (*tazkiyat an-nafs*) и исправление сердца (*islāh al-qalb*)»³. Другое близкое определение — «полируя сердце и очищая дух»⁴. Уже Худжвири использует словосочетание «полировка сердца» — для нее прежде всего предназначается его работа «Раскрытие скрытого за завесой»⁵.

Все подобного рода выражения в том или ином виде указывают на трехчастную антропологическую схему: [плотская] душа (*nafs*) — сердце (*qalb*) — дух (*ruh*), — впервые, судя по всему, встречающуюся в комментариях к Корану Джа‘фара ас-Садики (700–765). Интересно, что для шиитского дискурса аспект сердца (*qalb*) представляет, судя по всему, меньший интерес. К примеру, насыщенная отсылками к Гегелю и Хайдеггеру интересная статья исследователя исмаилизма Надера Эль-Бизри выстраивает диалектику личности (понимаемой так же, как душа и, следовательно, *nafs*) и духа (*ruh*), не ссылаясь на аспект сердца в принципе, но часто обращаясь к ценному для шиитского гнозиса аспекту разума (*‘aql*)⁶. Вместе с попыткой Нэйвида Бэйга представить образ человека четырехчастным (плюс разум, *‘aql*)⁷, эти проекты фактически могут быть возведены к классической формулировке Абу Хамида ал-Газали из «Воскрешения наук о вере»: «Разница в этих выражениях... приводит большинство ученых в замешательство. В итоге вы увидите, что они обсуждают [эти] понятия и говорят: “Это понятие разума (*‘aql*); это понятие духа (*ruh*); это понятие сердца (*qalb*); это понятие души (*nafs*)”. Однако [эти] мыслители не чувствуют фактических различий между этими наименованиями»⁸.

Газали указывает на порядок понимания понятий от сложного к простому, в то же время в своих работах он предсказуемо движется от низшего элемента человеческой субъектности (*nafs*) к более утонченному (*qalb*)⁹. Усложняет понимание мысли

² ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 5: Учение о неподражаемости и достоинствах Корана / под общ. ред. Д.В. Фролова. М., 2006. С. 186, п. 147.

³ Там же. С. 75. Об очищении души как задаче человека в земной жизни см. также: Танеева-Саломатшаева Л.З. Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштиа. М., 2009. С. 41, 218–219.

⁴ Выражение Надж ад-Дина ал-Кубры (1145–1224) см.: Танеева-Саломатшаева Л.З. Истоки суфизма... С. 56.

⁵ См.: Суворова А.А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М., 1999. С. 76.

⁶ См.: El-Bizri N. Phenomenological Dialectics on Reason and Spirit: Rational Discourses and Spiritual Inspirations // Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue: Reason, Spirit and the Sacred in the New Enlightenment (Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life) / ed. A.T. Tymieniecka. 2011 [in print].

⁷ См.: Baig N. Theology of the heart and spiritual care — reflections from an Islamic perspective // http://www.ikstudiecenter.dk/undersider/litteratur/pdf/11_Theology%20of%20the%20heart%20and%20spiritual%20care.pdf; также см.: Chittick W. Reason, Intellect, and Consciousness in Islamic thought // Reason, Spirit and the Sacred in the New Enlightenment / ed. A.T. Tymieniecka. 2011. P. 14.

⁸ Цит. по: Kukkonen T. The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology // Ancient Philosophy of the Self / ed. P. Remes, J. Sihvola. 2008. P. 208.

⁹ См. там же.

Газали комментарий В.В. Наумкина (один из переводчиков работ арабского богослова на русский язык), который указывает на многозначность и взаимозаменяемость антропологических терминов в работах Газали*. В целом можно с определенной долей уверенности утверждать, что ко времени наступления зрелости исламской рационалистической философии возобладали *интегральная концепция субъекта*: все четыре наименования обращены к одному и тому же субъекту¹⁰. Тем не менее, поскольку термин *'aql* отсутствует в Коране и почти не используется в раннем суфизме, мы далее рассматриваем более подробно схему: [плотская] душа (*nafs*) — сердце (*qalb*) — дух (*ruh*).

Суфизм дифференцирует элементы коранической лексики (в том числе *nafs*, *qalb*, *ruh*), переосмысляет их как своего рода технические термины, инструменты осмысления мистической практики, кирпичики нового языка, отражающего новую — мистическую — реальность, проявляющуюся не только в суфийской философии, антропологии, психологии, но, к примеру, и в поэзии¹¹. Ас-Суйути пишет об этом следующим образом: «Приверженцы символов (*isharat*), стремящиеся к истинному знанию (*haqiqat*), взгляделись в текст Корана, и в его словах им открылись разные тонкости значений. Эти слова они сделали знаками (*a'lam*), употребляемыми как термины»¹².

Невозможность или, по меньшей мере, трудность словесного выражения мистического опыта требовала создания особой нормативной лексики¹³, языка специфических символов и знаков, требующих своеобразной дешифровки. Вычитанные из Корана антропологические контексты стали в итоге основой для описания устройства человека в суфийской традиции.

Итак, генезис исламской концепции греха, принципиального несовершенства человеческой природы может быть возведен к трем разнородным источникам, два из которых представляют собой указанные выше антропологические категории, а третий — внешнюю для человека силу.

«Душа, склоняющая ко злу»

Итак, первый источник греха — это человеческая самость в ее низшем состоянии (*nafs*), «душа, склоняющая ко злу». В Коране Йусуф говорит: «Я не оправдываю свою душу — ведь душа побуждает ко злу, если только не помилует Господь мой» (12: 53)**. По толкованию Мухаммада, эта фраза является ответом на слова Джibriла: «Йусуф,

* Слово *'aql* (разум) имеет одно значение в системе терминов *нафс-рух-акл*, другое — в системе *хисс-акл* и, кроме того, может быть синонимом *басира* или *кальб*» (Наумкин В.В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере [Ихйа улум ад-Дин]: избр. главы / пер. с араб., исслед. и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980. С. 54).

¹⁰ См.: Kikkonen T. Op. cit. P. 208.

¹¹ См.: Саломатиаева Л.З. Кораническая основа одного суфийского рубайи Хасана Дехлеви // Иран: ислам и власть. М., 2001.

¹² ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 5. С. 47. (Д.В. Фролов уточняет, что имеются в виду приверженцы суфизма. — См. там же, с. 142, прим. 34.)

¹³ См.: Танеева-Саломатиаева Л.З. Истоки суфизма... С. 138.

** Ср.: Коран. 20: 96: «...ибо к этому побудила меня моя душа».

назови свою кручину»¹⁴. «Душа, склоняющая ко злу», предстает в исламе изначальной компонентой человеческого существа, врагом человека¹⁵, и только неустанная работа по «обузданию» и «объезде» этой души оказывается в состоянии перевести самость на следующий уровень — души, порицающей (или упрекающей) саму себя^{*}. (Следует отметить, что фиксация на второй стадии развития души породила в свое время оригинальное учение *маламатиййа* — «людей порицания»¹⁶, — после Х в. содержательно и институционально растворившееся в суфизме).

Низамуддин Аулия (1242–1325), к примеру, не устал повторять, что нужно всячески совершенствовать низменную душу (*nafs*), ибо животная душа находится в постоянном противоборстве с человеческой сущью¹⁷. Интересно и то, что эта душа, как пишет ал-Газали, имеет женскую природу: «Воистину, душа женщины подобна твоей душе: если ты дашь ей чуть-чуть спуска, она отобьется от рук, перейдет грань, и справиться с ней будет тяжело»¹⁸.

Сердце

Второй источник греха — это изначальное несовершенство человеческого сердца (*qalb*). Уже в Коране можно обнаружить множество мест, намекающих на сердечное несовершенство: на сердца Аллах накладывает (или же на них уже пребывает) *печать*¹⁹ или *покровы*²⁰, сердца пребывают на *затворах*²¹, сердца *не обрезаны*²², *сомневаются*²³, *отказываются*²⁴, наконец, сердце *грешно*²⁵ и в сердцах обнаруживается *болезнь*²⁶. Однако конкретизируется это несовершенство прежде

¹⁴ *ас-Суйути Джалал ад-Дин*. Совершенство в коранических науках. Вып. 1: Учение о толковании Корана. М., 2000. С. 130.

¹⁵ См.: *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси*. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Ч. 2: Руки 2: Обычай (с прилож. А и В) / пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматуллина. СПб., 2007. С. 207.

^{*} См.: Коран. 75: 2: «...и клянусь душой порицающей!» М.-Н.О. Османов приводит здесь следующий хадис: «Нет ни одной души праведной или грешной, которой не суждено упрекать себя в день Воскресения, даже если она вершила только добро» (Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н.О. Османова. 3-е изд., перераб. и доп. М.; СПб., 2008. С. 932. Прим. 2).

¹⁶ Определение *маламатиййа* как отличной от суфизма школы см.: *Гафари А.С.* Маламатиййа // Метафизические исследования. Вып. 10: Религия. СПб., 1999. С. 335.

¹⁷ См.: *Танеева-Саломатияева Л.З.* Истоки суфизма... С. 86.

¹⁸ *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси*. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Ч. 2: Руки 2: Обычай. С. 45.

¹⁹ См.: Коран 2: 7; 6: 46; 7: 100–101; 9: 87, 93; 10: 74; 16: 108; 30: 59; 40: 35; 42: 24; 45: 23; 47: 16; 63: 3.

²⁰ См.: Коран. 6: 25; 17: 46; 18: 57; 41: 5.

²¹ См.: Коран. 47: 24.

²² См.: Коран. 2: 88; 4: 155.

²³ См.: Коран. 9: 45, 110; 24: 50.

²⁴ См.: Коран. 9: 8.

²⁵ См.: Коран. 2: 283.

²⁶ См.: Коран. 2: 10; 5: 52; 8: 49; 9: 125; 22: 53; 24: 50; 33: 12, 32, 60; 47: 20, 29; 74: 31. [Интересно, что эта болезнь не тождественна лицемерию (8: 49: «Вот говорят лицемеры и те, в сердцах которых болезнь»), ожесточению (22: 53: «...в сердцах которых болезнь и у которых ожесточены сердца») или сомнению (24: 50: «Разве в сердцах их болезнь, или они впали в сомнение?»).]

всего в представлении о так называемом запятнанном сердце. Так, в одном из хадисов утверждается: «Если раб [Божий] совершил какой-то грех, то в его сердце возникает *пятнышко*. А коли он удалит [его] — испросит [у Бога] прощения и покается, то оно [сердце] обретет *блеск*. Если же он опять [согрешит], то добавится [пятнышек], пока они не покроют сердце»²⁷.

В трактате «Пища сердец» Абу Талиба ал-Макки (ум. 998) приводится, со ссылкой на Маймуна ибн Михрана*, немного иная формулировка: «Если раб Божий совершает некий проступок, то на его сердце появляется черное пятно; если же он покается, то пятно с сердца удаляется... Тем самым сердце верующего подобно зеркалу, и не подберется к верующему Сатана ни с какой стороны без того, чтобы верующий его не узрел. Сердце же того человека, который в проступках погрязает, всё больше покрывается новыми черными точками, пока оно не становится черным; и тогда человек не замечает подбирающегося к нему Сатану»²⁸.

Другой извод этого же хадиса возводится к толкованию Мухаммада на 83: 14 («Пророк говорил: “Когда раб Божий совершает грех, он остается черной точкой на его сердце, а когда кается, сердце его очищается. Если же он множит грехи, множатся и точки, пока не покроют всё его сердце. Это и есть та ржавчина, которую упомянул Аллах в Коране: “Так нет же! Покрыло ржавчиной их сердца то, что они приобретали”»²⁹).

Сердце грешника мрачнеет и ржавеет** в данном контексте практика благочестия, позднее понимаемая прежде всего как суфийская практика, требует предпринять определенные усилия по очищению сердца. В этом контексте возникает мотив отбеливания сердца. Так, на вопрос своего учителя, как Хабиб Аджами (VIII в.) открыл в себе такую духовную силу, последний отвечал: «Пока Вы черните бумагу***, я отбеливаю свое сердце»³⁰. Возможно, известный корановед и комментатор Корана Абул-Фадл ал-Мурси (1174–1257)³¹ говорит о такого же рода отбеливании в цитируемой ас-Суйути фразе: «Апостолы (*hawwariyyun*) — это белильщики (*qassarun*)»³².

Восьмой принцип из десяти знаменитых принципов суфийского пути, которые сформулировал Наджм ад-дин ал-Кубра (1145–1224), основатель братства Кубравиййа, прозванный «шейхом, *шлифующим* святых мужей», звучит следующим

²⁷ Цит. по: Игнатенко А.А. Зеркало ислама. М., 2004. С. 27.

* Согласно Абу Рейхану Бируни, он был начальником податного управления в Месопотамии при халифе Омаре II (717–720). — См.: Бируни Абу Райхан. Избр. произв. Т. I: Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957. С. 41.

²⁸ Цит. по: Игнатенко А.А. Зеркало ислама. С. 29.

²⁹ ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 1. С. 155. (Аят 83: 14 приведен по переводу И.Ю. Крачковского и коррелирует с 2: 225: «Аллах... взыскивает с вас за то, что приобрели ваши сердца» и 74:38: «Всякая душа — заложница того, что она приобрела». М.-Н.О. Османов переводит так: «Сердца их окутаны ржавчиной грехов, которые они совершили».)

*** Ср.: «Сердце каждого, кто сорок дней ест из сомнительного, мрачнеет и ржавеет» (Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Ч. 2: Рукн 2: Обычай. С. 103).

*** Имеется в виду деятельность ученого-богослова.

³⁰ Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar / transl. by A.J. Arberry // Omphaloskepsis. Ames, Iowa, 2000. P. 28.

³¹ См.: ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 5. С. 141. Прим. 25.

³² Там же. С. 49.

образом: «*Сабр* — терпеливо, добровольно сносить все тяготы и муки борьбы с вожделением, полируя сердце и очищая дух»³³ (разрядка наша. — П.К.). Л.З. Танеева-Саломатшаева добавляет: сердце следует тщательно отполировать, как зеркало³⁴, а А.А. Суворова описывает суфия как полирующего «зеркало своего сердца»³⁵. Ал-Газали, развивая этот же мотив, пишет: «...сердце следует отполировать, чтобы оно было словно некое зеркало, на которое осела пыль и которое очищают от этой пыли, дабы оно отполировалось...»³⁶.

Переосмысливая этот же мотив, Джалаледдин Руми (1207–1273) писал в Маснави-йи ма'нави: «Тетрадь суфия — не чернила письмен, / А белоснежная чистота сердца»³⁷.

Шайтан

Третьим источником греховности в человеке является шайтан — внешняя сила, воздействующая на самость или сердце человека. По поводу известной коранической сентенции о шайтане как шептуне сердец (114: 4) Мухаммад говорил: «Шайтан лезет своим рылом (*khurtum*) к сердцу человека, но если тот поминает Аллаха, то он пятится (скрывается), то есть утихает, а если человек забывает помянуть, то шайтан пожирает его сердце. Поэтому он назван “шептун (подстрекатель) скрывающийся”»³⁸. Аяты последних двух сур Корана (113 и 114) названы «бьющими» (*qawari'*) потому, что они бьют (*taqra'u*) по шайтану, отгоняют и подавляют его³⁹. С одной стороны, Аллах пребывает в сердце человека [«Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (50:16)], с другой стороны, дьявол также очень близок к человеку (см. известный хадис: «Дьявол обращается в теле человека подобно крови в его сосудах»⁴⁰).

Мотив мольбы об избавлении сердца от шайтана имеет, возможно, истоки в доисламском предании. Так, Абу 'Убайд (774–838) в своей книге «Достоинства Корана» приводит аят, ниспосланный Мусе (= Моисею) и не ниспосланный Мухаммаду, начинающийся следующим образом: «Господи! Не допусти сатану в наши сердца и избавь нас от него!»⁴¹ Человек, павший в результате сатанинского наущения, описан в одном из известных хадисов: «Посланник Аллаха... сидел в тени комнаты и сказал:

³³ Танеева-Саломатшаева Л.З. Истоки суфизма... С. 56.

³⁴ См. там же. С. 181.

³⁵ Суворова А.А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. С. 77.

³⁶ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). [В другом месте: «Сердце же человека подобно чистому зеркалу. Дурные черты натуры — как копоть и мгла, застилающие и погружающие его во мрак...» (Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Ч. 1: Унваны 1–4; Рукн 1 / пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматуллина. СПб., 2002. С. 17).]

³⁷ Цит. по: Танеева-Саломатшаева Л.З. Истоки суфизма... С. 69.

³⁸ ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 1. С. 161.

³⁹ См.: ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 3: Учение о своде Корана / под общ. ред. Д.В. Фролова. М., 2003. С. 51.

⁴⁰ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Ч. 2: Рукн 2: Обычай. С. 169.

⁴¹ ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 1. С. 151–152.

“Придет к вам человек, который будет смотреть на вас глазами шайтана. Не говорите с ним”⁴², вторя кораническому «Плохой друг из Шайтана!» (4: 38).

Низамуддин Аулия, когда зашла речь о дьявольских искушениях (см. 114: 4), рассказал притчу о Ханнасе — дьяволе, «который постоянно находится в сердце дитяти человеческого. Но всякий раз, когда люди заняты поминанием Истины, он убирается восвояси». Согласно притче, передаваемой со ссылкой на некоего Аладдина Термизи и его труд «Навадир ал-усул», Ханнас (по притче — сын Иблиса) присутствует в сердце, потому что некогда Адам, тщетно пытаясь избавиться от него, в конце концов убивает и съедает его^{*}.

* * *

Интересно то, что даже пророк Мухаммад, предстающий в Коране и Сунне, да и в исламской традиции в целом как образец человеческого существа, совершенный человек, не был изначально избавлен от греха. Так, в области несовершенства сердца существует известный хадис о раскрытии груди Мухаммада ангелами, омывшими его сердце водой священного источника Замзам (и, вероятно, только таким образом избавившими Мухаммада от указанной выше черноты сердца). С другой стороны, в области дьявольских искушений нельзя не вспомнить впоследствии отмененный аят Корана, упоминающий языческих богинь ал-Лат и ал-‘Узу, по исламской традиции внушенный Мухаммаду Сатаной. Наконец, Газали в «Кимийа-йи са‘адат» («Эликсир счастья») упоминает следующие слова Мухаммада: «В каждом человеке есть дьявольское. Во мне тоже есть. Однако Всевышний дал мне победу над ним, с тем чтобы оно стало мне покорным и не смогло принудить к какому-либо злу»⁴³.

Итак, мы кратко показали три синхронно наличествующих в исламе варианта возникновения греха. Перспективным для дальнейшего исследования представляется более глубокий анализ антропологических категорий исламской культуры, имеющих свое концептуальное основание в Коране и Сунне, а также развивающихся и дифференцирующихся в раннем и классическом суфизме.

© Костылев П.Н., 2011

⁴² Обобщение по: *ас-Суйути Джалал ад-Дин*. Совершенство в коранических науках. Вып. 2: Учение о ниспослании Корана. М., 2001. С. 132, 231. Прим. 115.

^{*} «Когда праотец рода человеческого Адам спустился из рая в дольний мир, однажды Хавва (Ева) сидела одна, пришел Иблис, ведя за собой Ханнаса, и сказал Хавве: “Это мое дитя, оставь его у себя”. Когда вернулся Адам и узнал, кто есть Ханнас, его это очень рассердило, и он, расчленив его на четыре части, разбросал на вершины четырех гор. Когда явился Иблис и Ева поведала ему, что сделал Адам с Ханнасом, он только дважды прокричал: “О Ханнас!” И тот явился цел и невредим. Козни Иблиса продолжались, и Адам снова убил Ханнаса, сжег, а пепел бросил в воду. И снова Иблис оживил его. В третий раз Адам убил Ханнаса и съел. Явился Иблис и закричал: “О Ханнас! О Ханнас!” Ханнас подал голос из сердца Адама, а Иблис радостно воскликнул: “Оставайся там! Только этого я и добивался”» (*Танеева-Саломатшаева Л.З.* Истоки суфизма... С. 87). Тематически мотив разбрасывания частей тела на вершинах четырех гор и воскресения восходит к 2: 260: «И вот сказал Ибрахим: “Господи! Покажи мне, как Ты оживляешь мертвых”. Он сказал: “А разве ты не уверовал?” Тот сказал: “Да! Но чтобы сердце мое успокоилось”. Сказал Он: “Возьми же четырех птиц, собери их к себе, потом помести на каждой горе по части их, а потом позови их: они явятся к тебе стремительно, и знай, что Аллах велик и мудр!”».

⁴³ *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси*. Кимийа-йи са‘адат (Эликсир счастья). Ч. 1: Унваны 1–4: Рукн 1. С. 15.



**Представления
о человеке
в этнических
религиях**

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ АЛТАЙЦЕВ

Структура мира и создание человека – с. 472; Представления о душах человека – с. 473; Инициатические обряды жизненного цикла – с. 476; Представления алтайцев о грехе и причинах болезней – с. 478; Посмертное существование – с. 480; Формирование шамана – с. 481; Человек религиозный – с. 484; Заключение – с. 486

За последние полтора столетия российскими и советскими исследователями был собран большой материал, касающийся традиционной мифологии алтайцев и их религиозных представлений. При этом работ, обобщающих и анализирующих собранный материал, довольно мало.

К представлениям о человеке следует отнести мифы о сотворении мира и богов, а также о структуре мира и иерархии богов как обоснования появления первочеловека или первого шамана; мифы о природе человека — рождении, болезни и смерти, а также о посмертном существовании; представления о месте человека в мире, о взаимодействии с богами и о шамане как посреднике между миром людей и миром богов. В концепциях традиционного мировоззрения о человеке в алтайской мифологии и ритуальной практике главными действующими лицами являются шаман и человек, к нему обращающийся. В связи с этим рассмотрение образа человека неотделимо от рассмотрения образа шамана.

На протяжении исторического существования алтайский шаманизм сохранил определенный запас связанных представлений, своего рода догм, составляющих его теологическую основу. Они передавались устно из поколения в поколение в виде мифологических сюжетов и сказок. Таких догматов три: это вера в множественность душ у человека; вера в существование духов-помощников и в шамана как связующего звена между духами и человеком; идея трехчастной структуры мира с четкой проработкой представлений о божествах, населяющих различные уровни вселенной¹. Выяснение места человека в традиционном мировоззрении алтайцев с необходимостью должно включать рассмотрение каждого из этих догматов. Человек представляется как предмет и участник шаманской практики, а сам шаман — как образец с нормативным или сверхнормативным значением. В качестве таковых сверхнормативных образцов выступают духи и божества.

Для выявления специфики шаманизма на Алтае и шаманизма вообще в его антропологическом срезе реконструкцию комплекса представлений о человеке необходимо сопоставить с теоретическими религиоведческими моделями. Кроме

¹ См.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 27, 64.

того, сравнение образа шамана в алтайской мифологии с образом шена в тибетской религии — бон — позволит выявить общие основания шаманизма и представить его в качестве номинального образа. Бон уникален тем, что функции жрецов (шаманов) зафиксированы письменно.

Структура мира и создание человека

Представление о нижнем, среднем и верхнем мирах на Алтае является образцовым для шаманизма и отражено в различных эпосах². Золотая коновязь, Мировое дерево или Мировая гора являются мифическими формулами Космической оси, соединяющей три мира, — оси, которая является «подлинным вместилищем священного»³ и символизирует переход «от времени к вечности, от разделенности к единству и наоборот»⁴.

Мир у алтайцев, отмечает российский филолог Е.М. Мелетинский (1918–2005), возникает из первоначальной бесформенной стихии — моря. Появление суши выступает в мифах как важнейший акт, превращающий хаос в осмысленный космос⁵. Согласно материалам, собранным русским этнографом Г.Н. Потаниным (1835–1920), землю создало небесное божество Ульгень (Кудай) вместе с божеством подземного мира Эрликом^{**}. Существуют различные варианты этого мифа, в которых божественные существа называются братьями или допускается присутствие некоего третьего персонажа — собаки, черепахи или друга Ульгения, но основная идея дуального творения мира сохраняется. Эрлик принимает непосредственное участие и в сотворении человека: он вдыхает душу в тело, созданное Ульгением^{***}. В мифологической традиции первый человек был сделан из природных материалов: земля, глина, дерево или камыш, одушевленные божеством, дали начало его телесно-психической организации^{****}.

С представлениями о сотворении человека из камней и глины пересекается культ гор. Используя материалы Л.П. Потапова, советский этнограф С.А. Токарев (1899–1985) замечает, что каждый сёек относился к родовой горе как к близкому родственнику, ведя от нее свое происхождение⁶. Горы являлись живыми существами, могли расти, переговариваться и вообще вести жизнь, свойственную людям.

* О взглядах на природу человека в алтайском шаманизме см.: Тимофеев Д.Г. Представления о человеке в мифологии алтайского шаманизма. Lap Lambert, 2010. 112 с.

² См.: Калкин А. Алтайские героические сказания / пер. с алт. А. Плитченко. М., 1983. С. 14.

³ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. К., 2000. С. 258.

⁴ Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М., 2004. С. 255.

⁵ См.: Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2006. С. 207.

** Основным мифологическим мотивом творения является добывание Эрликом земли со дна первоначального моря по поручению Ульгения [см.: Потанин Г.Н. Очерки о Северо-Западной Монголии. СПб., 1883 (репринт. изд.: Горно-Алтайск, 2005). С. 219].

*** В одном из мифов, после того как Ульгень «сотворил тело из земли, кости из камней» и ушел искать душу, Эрлик вдохнул душу в человека, тем самым испортив творение (см.: Потанин Г.Н. Очерки о Северо-Западной Монголии).

**** Согласно другому древнетюркскому мифу, в пещере вода затопила грот и занесла глиной ямку, имевшую форму человека. Под влиянием тепла глина ожила, и возник человек (см.: Потапов Л.П. Мифология тюркоязычных народов // Мифы народов мира. М., 2003. Т. 2. С. 539). Вероятно, в этом мифе пещера ассоциируется с материнским лоном.

⁶ См.: Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 605.

Названия гор были собственными именами духов-хозяев, представлявших в виде человекоподобных существ⁷. Нередко дух горы предстал в образе молодого мужчины или старца. Гора воспринималась как мифический первопредок, богатырь, превратившийся в гору. Мифологическая анатомия соотносила голову человека с вершиной, спину — с возвышенностью, руки — с оврагами, а кровеносные сосуды — с корнями деревьев и т.д.⁸

Не только горы, но и весь окружающий мир для алтайцев был очеловеченным: деревья, ручьи и реки. Мотив дерева, питающего богатыря, связывают с хозяйкой земли. В эпосах «Кан-Пюдэй» и «Маадай-Кара» четыре священные березы своим соком выкармливают младенца, оставленного во время вражеского нашествия⁹. Воспитательницей ребенка становится хозяйка Алтая, принимающая вид старухи. По словам русского этнографа В.И. Вербицкого (1827–1890), различные сёеки алтайцев возводят свое происхождение к различным первопредкам: людям, горам и даже древесным пням¹⁰. Распространены на Алтае и зооморфные мифы, в частности легенда о происхождении алтайцев от волчицы^{*}, о родстве с лебедем или медведем.

В тибетских мифах также прослеживается дуалистическая картина мира, присущая алтайцам. Однако в тибетской мифологии, в отличие от алтайской, мир изливается из первочеловека и творится из его частей или появляется из яйца¹¹. Происхождение из яйца иногда «коррелирует с мотивом ныряльщика — водоплавающей птицы»¹². Возможно, в основе тех и других представлений лежит более древний архаический миф.

Представления о душах человека

Алтайцы имели довольно развитые представления о душе, т.е. некоей тонкой структуре, имеющейся у каждого человека, животного и растения. Именно с понятием «душа» связываются здоровье и болезни человека, посмертное существование, вера в духов, представления о путешествии шамана. Согласно алтайским представлениям, у человека имеется несколько душ. Однако как в традиционных тюркских представлениях, так и в боне душа понимается не как сознание, а скорее как нечто вроде жизненной силы, как двойник, который существует независимо от сознания человека и может покидать его тело¹³. Длительное отсутствие двойника приводит к болезням и смерти человека.

⁷ См.: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924. С. 15

⁸ См.: Львова Л.Э., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время: Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 9.

⁹ См.: Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., 1985. С. 173.

¹⁰ См.: Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера протоиерея В.И. Вербицкого. М., 1893. С. 8–9.

^{*} Согласно этому мифу, десять родов алтайцев произошли от союза волчицы и девятилетнего мальчика (см.: Гумилёв Л.Н. Древние тюрки. М., 2005. С. 237).

¹¹ См.: Туччи Дж. Религии Тибета / пер. с итал. О.В. Альбедилля. СПб., 2005. С. 268. [Идея творения мира двумя демиургами также пересекается с идеей творения из яйца: две половинки яйца олицетворяют небо и Землю (см.: Элиаде М. Мефистофель и андрогин, или мистерия целостности / пер. А. Нестерова. П., 1962. С. 34).]

¹² Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. С. 202.

¹³ См.: Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 90.

В алтайской мифологии двойник давался человеку верховным богом Ульгеном при рождении и после смерти возвращался на небо или отправлялся в страну умерших. У алтайцев существует несколько вариантов названий двойников. Вербицкий в своих записях приводит шесть названий: *тын*, *кут*, *јула*, *сюне*, *сюр* и *сус*¹⁴. Анохин добавляет еще *узут*. Как и на Алтае, в мифологии тибетцев человек имеет несколько невидимых аспектов своего целостного существа: *ла* (bla), *сог* (srog), *бус* (dbus — «дыхание»), *ванг* (dbang — «личная сила») и *лунгта* (klung rta — представляет собой аспект удачи)¹⁵.

У алтайцев со словом *тын* связано представление о дыхании — жизни. Всё живое: человек, растения, животные — обладает *тын* с рождения до смерти. Это некая жизненность, связывающая душу с телом¹⁶. Аналогом *тын* в Тибете можно назвать дыхание (dbus). Оно имеет ту же протяженность во времени, что и жизнь. Похищение дыхания приводит к неизбежной смерти человека¹⁷.

Алтайское слово *кут* могло обозначать как двойника человека — душу, данную верховным божеством, которая после смерти возвращается на небо, — так и некое порождающее начало, движущую силу* и способность к воспроизводству. *Кут* представлялось в виде невидимых глазу семян, которые шаман стряхивает со священной березы, растущей на небе, и после выбивает из бубна в чашку с молоком¹⁸. Именно *кут* ребенка, а не его самого, должна была дать женщине родовая гора (или родовое дерево). Шаманы выпрашивали *кут* на скота и на детей, однако он был присущ и растениям¹⁹. Часто *кут* рассматривали в качестве двойника взрослого человека. В тибетской мифологии с понятием *кут* соотносится *сог* (srog)**. Это нечто вроде жизненной силы, благодаря которой душа может поселиться в дереве, скале, животном, но сильнее всего она связана с человеком. Исчезновение *сог* равносильно смерти.

Аналогом *кут* на Алтае выступает *сус* — луч. *Сус* скота и *сус* ребенка «спускаются по золотой нитке на священную березу, установленную в юрте»²⁰. *Сус* предстает чем-то вроде жизненной силы, луча, оплодотворяющего и зажигающего *кут*. Часто эти понятия используются как синонимы, однако *сус* не рассматривается как двойник человека.

У тибетцев нет представления о душе, аналогичной *сус*, однако существует аналогия ему в мифе о первых царях, сошедших с неба***. Согласно мифу, у первых царей из темени выходило световое вервие — *му*, — которое связывало их с небом и через которое они втягивались обратно на небеса после смерти²¹. Здесь явно про-

¹⁴ См.: Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. С. 77.

¹⁵ См.: Орлов А., Орлова Н., Смолькова М. Астрология Тибета. М., 2006. С. 55.

¹⁶ См.: Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. С. 79.

¹⁷ См.: Туччи Дж. Религии Тибета. С. 240.

* Эта движущая сила проявлялась в половой потенции, личном достоинстве, социальном престиже (см.: Львова Л.Э. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С. 56).

¹⁸ См.: Львова Л.Э. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С. 26.

¹⁹ См.: Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М., 2005. С. 107.

** Как и дыхание, *сог* по длительности совпадает с жизнью и проявляется в момент зачатия (см.: Орлов А., Орлова Н., Смолькова М. Астрология Тибета. С. 54).

²⁰ Л.П. Потапов. Алтайский шаманизм. С. 62.

*** Цари пребывали на земле только днем, а по ночам возвращались на небеса.

²¹ См.: Эллиад М. История веры и религиозных идей. Т. 3: От Магомета до Реформации / пер. с фр. Н.Б. Абаляковой и др. М., 2008. С. 324.

слеживается общая мифологическая основа с верованиями алтайцев, принявшая иную форму, но сохранившая главный смысл: человек появляется посредством божественного луча. Вероятно, в основе концепции луча как зародыша души лежало осознание животворной роли тепла и света. С этими же представлениями связан древний культ огня, который происходит от солнца или луны посредством получения ими сус через золотую нить, связывающую небо и землю*.

Словом *джула* (*жула*) обозначался непосредственно «двойник человека или животного, способный жить самостоятельно вне его обладателя»²². В среде телеутов *джула* понималась в качестве ума или характеристики психической деятельности человека. Считается, что во время камлания в путешествие отправляется не сам шаман, а его *джула* и духи-помощники²³. Именно двойника человека искали шаманы во время камлания. Соответственно, во время жертвоприношений в дар божеству преподносилась *джула* животного, мясо же съедали участники камлания.

Аналогом *джула* является *сюне*, которое интерпретируется как душа, свойственная только человеку и живущая после его смерти²⁴. Спустя определенное время *сюне* покидает землю и отправляется в страну мертвых, превращаясь в *узута*²⁵. В тибетской мифологии с *джула* больше всего соотносится *ла*²⁶. Это двойник, получение контроля над которым означает получение контроля над человеком²⁶. Если *ла* повреждается или захвачена, проводятся специальные ритуалы — выкупы души с помощью лам или шенов.

К уже описанным сущностям примыкает и *сюр* — облик. *Сюр* есть у людей и животных, однако только у человека *сюр* отделяется еще при жизни и уже не возвращается обратно, что означает неминуемую смерть***.

Итак, представления о душах у алтайцев можно свести к следующим группам. *Кут*, *джула*, *сюне* — это двойники человека. Возможно, здесь проявляется единый феномен, получивший различные названия у разных народностей. Другую группу: *тын*, *сус* — можно охарактеризовать как некую производительную или оплодотворяющую силу. Но если *сус* посылается божеством и символизирует связь с небом, то *тын* как бы характеризует природное начало. Третья группа: *сюр*, *узут* — характеризует посмертное существование души. Здесь *сюр* означает не столько саму душу, сколько одно из ее качеств, в некотором смысле форму — то, без чего продолжение жизни невозможно. *Узут*ом становится двойник человека после перехода в страну мертвых.

* А.В. Анохин приводит текст шаманского камлания огню: «У утреннего солнца ты взял сус, у вечернего месяца взял сус» (цит. по: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 79).

²² Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 20.

²³ См.: Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. С. 48.

²⁴ См.: Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. С. 75.

²⁵ См.: Львова Л.Э. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С. 79.

** Это некая сила, связывающая ум (*sems*) и сознание (*yid*). Как и *джула*, *ла* может выйти из человека во время сна или болезни либо может быть похищена демоническим существом (см.: Орлов А., Орлова Н., Смолькова М. Астрология Тибета. С. 51).

²⁶ См.: Туччи Дж. Религии Тибета. С. 238.

*** У некоторых групп южных алтайцев во время жертвоприношения лошади к божеству поднимается не *джула*, а *сюр* (см.: Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. С. 59).

Инициатические обряды жизненного цикла

Жизнь человека начиналась на небе. Зародыши будущих людей хранили верховные божества и посылали на землю во время весенних общеродовых жертвоприношений небу или шаманских камланий*. Рождение ребенка возобновляло связи общества с изначальным миром. Ритуальные действия были направлены на то, чтобы изъять ребенка из природы, и разрезание плаценты символизировало приобщение к миру людей²⁷.

Первые дни жизни ребенка были наиболее опасными, его охраняли от влияния всего, что могло бы угрожать его жизни. Беременным женщинам не рекомендовали посещать айлы, в которых умер человек, в течение сорока дней, а после рождения ребенка не давали огонь юрты посторонним²⁸. Ребенок, не прошедший инициационные обряды, не являлся полноценным членом общества. До достижения трехлетнего возраста за ним присматривала Умай**, под покровительством которой ребенок словно находился в «космическом лоне».

Важными стадиями, которые проходил каждый человек, являлись наречение имени, первая стрижка волос, создание семьи и рождение ребенка. Общая структура сопровождавших это обрядов, включая родины и похороны, укладывается в схему, предложенную французским фольклористом А. ван Геннепом (1873–1957): 1) изоляция объекта (прелиминарные обряды); 2) временная смерть и возрождение (лиминарные); 3) возвращение в коллектив в новом качестве (постлиминарные)²⁹. Участие шамана в этих обрядах, за исключением похоронного, часто носило факкультативный характер.

Наречение имени было одним из важнейших обрядов, символизировавшим преодоление инаковости и асоциальности***. Наречение имени — основная форма моделирования социального статуса. Получая имя, ребенок вводился в систему родственных отношений³⁰.

Обряды первой стрижки и шитья одежды часто совпадали и проводились спустя год после рождения. «Волосы, с которыми ребенок появлялся на свет, ставили его в один ряд с природными существами»³¹. Срезание волос и надевание одежды упорно положило ребенка в общество, выделяя его из хаоса небытия. Тай (дядя по

* Так, в челканском эпосе «Шестиглазая карагыс» шаман, чтобы получить ребенка, требует принести в жертву старика (см.: Шестиглазая Карагыс // Канн-Алтай. Алтайские героические сказания в записях XIX–XX вв. М., 2007. С. 179).

²⁷ Подробнее см.: Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 52.

²⁸ См.: Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. С. 96.

** Умай — богиня, покровительница рожениц и новорожденных (подробнее см.: Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. С. 29). Умай развлекала и утешала ребенка; иногда понималась как его двойник. Она входила в утробу матери вместе с кут в начале беременности, охраняя и поддерживая ребенка.

²⁹ См.: Геннеп А. ван. Обряды перехода. С. 15.

*** Имя давал один из гостей либо на празднике родин, либо сразу после рождения, так как безымянную душу могли унести злые духи (см.: Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. С. 75, 81, 88).

³⁰ См.: Львова Л.Э. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С. 126.

³¹ Там же. С. 130.

матери) имел преимущественное право в наречении имени, а также отрезал прядь волос во время первой стрижки и заплетал ребенку косу, что символизировало включение в мир людей³². В силу того что женщина в древнем мире являлась существом временным, единственным человеком, который связывал род матери и ребенка и через которого осуществлялась передача сакральной силы рода, был дядя по матери^{*}. Преимущественными были браки на кухне — дочери тая.

Брачные отношения были важной стадией в жизни человека. Сватовство могло осуществляться даже в детском возрасте³³, однако официальная церемония проходила в 15–18 лет. По внешности девочки до 12 лет не отличались от мальчиков: и тем и другим сбривали челку на лбу. Отсутствие различий свидетельствовало о неопределенности положения человека и причастности к изначальному хаосу^{**}. До брака человек продолжал оставаться немного инаковым. Неполноценность преодолевалась в ходе обряда, во время которого молодоженов с головой накрывали шалью, что символизировало временную смерть, после которой следовало новое единоутробное рождение. В ходе ритуала жених и невеста должны были стать братом и сестрой³⁴. Брак утверждал положение человека в обществе и рассматривался как способ восстановления первоначального единства и гармонии, снимающий инаковость и чужеродность иного племени^{***}.

Приходя в дом мужа, женщина приносила с собой изображения эмегендеров, духов — защитников рода. Защитники мужчины и женщины почитались отдельно, но со временем объединялись и смешивались. Созданием домашней святыни руководил шаман³⁵.

Женщина воспринималась чужой по физиологии и рождению, и ее положение регламентировалось сложной системой правил и запретов³⁶. Всё мужское — связанное с охотой, конским снаряжением и проведением ритуалов — являлось запретным для женщины³⁷. В ее ведении были хозяйство и уход за детьми. Мужчина являлся центральной фигурой тюркского общества, сосредоточением экономических, социальных и ритуально-нормативных отношений.

³² См.: *Дыренкова Н.П.* Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков // Сборник памяти Богораза. Л., 1937. С. 124.

^{*} В Тибете человека охраняли четыре духа-защитника, одним из которых также был бог брата матери (см.: *Туччи Дж.* Религии Тибета. С. 234).

³³ См.: *Швецов С.П.* Горный Алтай и его население. Т. 1. Вып. 1. Барнаул, 1900. С. 112.

^{**} Ребенок представлялся андрогином — двуполым существом, в котором мужское и женское начала неразделимы (см.: *Эллиде М.* Мефистофель и андрогин, или мистерия целостности. С. 28).

³⁴ См.: *Бутанаев В.Я.* Свадебные обряды хакасов в конце XIX – начале XX века // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 179.

^{***} В доме жениха невесте заплетали две косы и надевали женскую шапку, после чего представляли роду жениха и огню (см.: *Дыренкова Н.П.* Культ огня у алтайских тюрков и телеут // Сборник МАЭ АН СССР. Т. 6. Л., 1927. С. 68).

³⁵ См.: *Шатинова Н.И.* Семья у алтайцев. С. 51. Подробнее о духах-защитниках см.: *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 250; *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 17.

³⁶ *Львова Л.Э. и др.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С. 156.

³⁷ См.: *Усманова М.С.* Традиционное в современной материальной и духовной культуре бачатских телеутов // Древняя история Алтая: Материалы к Своду археологических памятников Алтайского края. Барнаул, 1980. С. 164–168.

С 50–55 лет человек постепенно начинал выводиться из социума, степень его инаковости возрастала. Старики воспринимались как посланцы мертвых в мире живых³⁸. Близость к сакральному приносила сакральности в их собственное положение. Со смертью сородича на человека надвигались вредоносные силы хаоса.

Представления алтайцев о грехе и причинах болезней

Мир вокруг человека, считали алтайцы, живой и населен множеством божеств и духов, которые либо помогают человеку, либо причиняют ему вред. Согласно алтайской мифологии, хозяином небесных просторов является Ульгень, подземным миром правит Эрлик, а на земле обитает человек. Ульгень — доброе божество, творец природы и добрых или нейтральных по отношению к человеку духов³⁹, а Эрлик — могучее и мрачное божество, творец злобных духов, болезней, а также змей, насекомых и т.п.⁴⁰ Кроме Эрлика, в подземном мире обитают его сыновья и дочери, злобные духи и души умерших людей, которые существуют там в виде полупрозрачных сущностей⁴¹.

У алтайцев не существовало понятий греха и добродетели в качестве критериев будущего загробного существования⁴². Эрлик-хан «забирал свое» независимо от того, кем был человек и чем он занимался при жизни. В соответствии с этим формировалось отношение к Эрлику как хозяину будущего посмертного мира⁴³. Ульгень и Эрлик находятся в вечном сговоре-противоборстве⁴⁴ (в некоторых мифах именно по поручению Ульгенья Эрлик забирает в свой мир людей, где они продолжают жить обычной жизнью)⁴⁵. И если Ульгень отождествлялся с добрым всеблагим началом, то Эрлик воплощал в себе древнюю хтоническую силу, неуправляемую и непредсказуемую, но с которой можно договориться*. Истинным же источником страданий на Алтае считались многочисленные злые духи, подобно тому как для тибетцев абсолютное зло воплощала армия демонов.

Срединный мир — мир человека — как для алтайца, так и для тибетца был наполнен множеством духов. Каждая долина, гора или ручей имели своего духа или

³⁸ См. там же. С. 168.

³⁹ См.: *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. С. 16. [Верхняя часть неба была разбита на слои, от 6 до 16, в зависимости от бытовавших в секе воззрений (см.: *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ АН СССР. М.; Л., 1949. Т. X. С. 140); у телеутов, помимо вертикального, существовало также горизонтальное членение вселенной (см.: *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005. С. 101).]

⁴⁰ См.: *Каруновская Л.Э.* Представления алтайцев о вселенной // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 177.

⁴¹ См. *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. С. 33.

⁴² См. *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 31.

⁴³ См. *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. С. 2.

⁴⁴ См. там же. С. 20.

⁴⁵ См. там же. С. 225.

* Согласно древнетюркским надписям, Тенгри «распределяет сроки [жизни]», рождением «сынов человеческих» ведаёт Умай, а их смертью — Эрлик (см.: *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. М., 1981. С. 129; *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 270).

хозяина⁴⁶. Алтайцы часто возводили свое происхождение к родовой горе, находящейся рядом с аилом, на которой обитал *ээзи* — покровитель. Поэтому родовым горам, как прародителям и кормильцам, приносились ежегодные жертвоприношения. Тибетцы также почитали соседние горы, полагая территорию проживания племени «наследственным владением»⁴⁷. Впрочем, для них божество, живущее на горе, не обязательно являлось добродетельным*, подношения горам воспринимались скорее как плата за существование. В отличие от Тибета, на Алтае символ земли как порождающего чрева воспроизводится многократно, утверждая тем самым «глобальную идею автохтонности, или земного происхождения, человека»⁴⁸.

Помимо родовых гор, мир, по мнению алтайцев, населялся огромным количеством духов, которые делились на духов-защитников и злобных духов, стремящихся навредить человеку. Здесь обитали божества и духи окружающей природы, огня, ветра, болезней и умерших камов. Алтайцы считали защитниками духов умерших родственников, бывших шаманов или авторитетных членов рода, а также верховных божеств⁴⁹. В некоторых мифах даже Эрлик мог выступать в роли защитника, посылая своих сыновей для охраны входа в аил от злобных духов⁵⁰.

Несмотря на то что царство Эрлика не считалось местом, где человек мучился за свои земные грехи, это не отменяло существования морально-этических норм поведения людей по отношению к духам и богам. Нарушение норм каралось незамедлительно. Любое несчастье: болезни, падеж скота или неурожай — предполагало поиск некой причины, лежащей в области сакрального⁵¹.

По представлениям как алтайцев, так и бонцев, болезни возникают благодаря вмешательству духов**. По материалам советского этнографа А.В. Анохина (1867–1931), про заболевшего человека алтайцы говорили: «Злой дух его ест», а раны на теле называли «укусами кёрмёса»⁵². Как в Тибете, так и на Алтае считалось, что даже дружественные человеку духи-защитники могут вызвать болезнь, если вовремя не принести им жертву или если жертва ими не принята. Различные духи вызывают различные заболевания, они могут либо украсть *джула* человека, либо вселиться в какую-то часть его тела***. В задачу шамана входило определение причины болезни. Он либо выгонял из тела человека духов, спрятавшихся там, либо отправлялся на поиски утраченного человеком двойника и возвращал потерю. Делал он это при

⁴⁶ См.: Потанин Г.Н. Очерки о Северо-Западной Монголии. С. 123.

⁴⁷ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 3: От Магомета до Реформации. С. 324.

* В большинстве случаев это было нейтральное божество, которое можно было умиротворить подношениями и жертвами (см.: Туччи Дж. Религии Тибета. С. 212).

⁴⁸ Львова Л.Э. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С. 152.

⁴⁹ См.: Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Сборник МАЭ АН СССР. Т. 8. Л., 1929. С. 23.

⁵⁰ См.: Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. С. 33.

⁵¹ См.: Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. С. 95.

** Подробнее о классификации причин болезней см.: Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 2004. С. 55.

⁵² Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 17.

*** Так, у алтай-кижи дух Камагас нам, обитающий на горе, мог вызвать головокружение, тяжелый кашель, ломоту и сходил вниз в виде холодного ветра (см.: Львова Л.Э. и др. Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. С. 80).

помощи своего двойника и духов-помощников, вдывая или вбивая двойника в правое ухо больного⁵³.

Посмертное существование

У тибетцев представления о болезнях были более разработаны, чем у алтайцев. Основной причиной болезни считалась ритуальная нечистота, и любое вмешательство в жизнь духов влекло за собой суровое наказание. Нечистота могла возникнуть от нечистой пищи, греховных поступков, подгоревшего очага, крика или зажигания огня в горах и т.д. Она делала человека восприимчивым и беззащитным против действия злых духов. Избавиться от нечистоты можно было только ритуальным очищением, а в более серьезных ситуациях, когда демоны или злые духи завладевали душой человека, требовалось проведение специальных обрядов*.

В алтайском шаманизме понятие *сюне* (или *сунези*) интерпретировалось как «душа, свойственная только человеку и живущая после его смерти»⁵⁴. В момент смерти *сюне* покидала тело и начинала бродить вокруг умершего. До похорон она жила в доме и могла слышать разговоры живых, поэтому при умершем старались говорить тихо и уважительно. Для *сюне* покойника ставили еду. После сорока дней промежуточного, переходного состояния умерший переходил некоторый рубеж и окончательно порывал с миром людей, превращаясь в *узута* — жителя страны мертвых⁵⁵. У некоторых родов этот процесс сопровождался камланием — похоронами *узута***.

Если обряд захоронения *узута* не проводился, то тот начинал бродить вокруг, пугая людей и нанося им вред. *Узут*, вошедший в человека, мог вызвать болезнь и даже смерть, поэтому к заболевшему приглашали шамана с целью изгнать *узута*. Кроме того, переселяясь в страну мертвых, *узут* мог захватить с собой *джула* живого человека, для возвращения которой также приглашали шамана⁵⁶.

В тибетском шаманизме мертвец становится демоном в редких случаях, если в момент смерти человеком движет желание отомстить убийцам***. Подобного демона называют *шидэ*⁵⁷. Кроме того, аналогично алтайским шаманам, сохранять ясность сознания и превращаться после смерти в *lba*-защитников или демонов могут шены. Тибетским эквивалентом *узута* можно считать *си* — демонов-упырей, живущих возле могил и причиняющих вред людям и нерожденным детям⁵⁸. В мифологии

⁵³ См.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 30.

* Подробнее о ритуалах очищения см.: *Туччи Дж.* Религии Тибета. С. 228.

⁵⁴ *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 75.

⁵⁵ См.: *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. С. 46.

** При этом душа прощается с родственниками умершего и последний раз угощается *сюне* принесенной еды, после чего шаман отводит ее в страну мертвых (см.: *Чанчибаева Л.В.* О современных религиозных пережитках у алтайцев. Новосибирск, 1970. С. 90).

⁵⁶ См.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. С. 30.

*** Согласно «Бардо Тхёдол», после смерти душа продолжает существовать в мире людей и по прошествии сорока девяти дней происходит перерождение (см.: Бардо Тхёдол. М., 2007. С. 264).

⁵⁷ См.: *Туччи Дж.* Религии Тибета. С. 234.

⁵⁸ См.: *Огнева Е.Д.* Тибетская мифология // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. / под ред. С.А. Токарева. Т. 2: К—Я. М., 2003. С. 506.

Тибета сохранились различные представления о посмертном существовании человека. Согласно одной из версий, «мертвые делятся на *цхун*, живущих в могилах (предки, родственники, знакомые), и *тхе*, живущих в небе»⁵⁹. Согласно другой, древние люди могли быть втянуты обратно на небо с помощью вервия (*му*), как и первый государь Тибета Ньяти-ценпо⁶⁰. Позже *му* было отрезано, и появились представления об умерших царях, первым из которых стал Дигум⁶¹.

В тибетской мифологии нет представления об Эрлике как властелине подземного мира, нижний мир не является миром мертвых, а населен *нагами* — подземными жителями, обладающими магическими искусствами. В некоторых мифах наги обучили шена магической практике, что переключается с обучением первого шамана Эрликом.

Более поздние представления о загробном существовании, связанные с влиянием буддизма, нашли отражение в тексте «Бардо Тхёдол»^{*}. На физическом уровне умирающему вскрывают череп в районе родничка, чтобы душа могла выйти правильно. Если душа не может себя осознать, то попадет на суд к Владыке Смерти, и мир, в котором она переродится, будет зависеть от количества совершенных добрых или злых дел⁶².

Формирование шамана

Шаман являлся одной из центральных фигур в религиозной практике алтайцев. Однако как служитель культа шаман не принимал участия в родовых жертвоприношениях верховным божествам, а зачастую вообще не допускался к жертвоприношениям. Вероятно, это связано с мифом, согласно которому первый шаман по имени Джангара (*Janpara*) был обучен камланию повелителем подземного мира Эрликом. Впоследствии на Алтае за шаманизмом закрепилось название «Черная вера» — *Караджанг*⁶³. Наряду с черными шаманами (*кара кам*), у алтайцев существовал класс белых шаманов (*ак кам*), которые в подземный мир не спускались⁶⁴. Эрлику камлали только черные шаманы, обязательно с бубном и в культовом облачении — *маньяке*^{**}. Руководитель группы медицинской антропологии ИЭА РАН В.И. Харитоновна склоняется к мысли, что деление на белых и черных шаманов есть следствие слияния класса жрецов, совершавших ежегодные ритуалы верховному богу, и шаманства, как сакральной практики, связанной с техникой экстаза. Белыми шаманами становились главы се-

⁵⁹ Там же. С. 506.

⁶⁰ См.: Туччи Дж. Религии Тибета. С. 295. (На этом представлении основана высшая цель бонской практики дзогчен — реализация «радужного тела», в результате которой человек «исчезает» из этого мира.)

⁶¹ См.: Кычанов Е.И., Мельниченко Б.Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М., 2005. С. 32.

^{*} После смерти *ла* начинается путешествие к новому рождению. Как и в алтайском шаманизме, душе человека нужен провожающий, роль которого выполняет си-шен (см.: Туччи Дж. Религии Тибета. С. 243).

⁶² См.: Тибетская книга мертвых (Бардо Тхёдол). М., 2007. С. 270.

⁶³ См.: Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. С. 118.

⁶⁴ См. там же. С. 259.

^{**} По словам А.В. Анохина, белые шаманы шаманских костюмов не имели (см.: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 33).

мейств и родов, находившиеся на периферии сакрального⁶⁵. В их функции входило камлание Ульгюню, его сыновьям и совершение общеродовых жертвоприношений. В отличие от черных, белые шаманы не входили в экстатические состояния, а копи- ровали их. Черные же шаманы не участвовали в совершении ритуалов жизненного цикла (рождения, бракосочетания, беременности и смерти) за исключением случаев, когда человек нуждался в защите. В обязанности черных камов входило излечение людей, ставших жертвами вредоносных духов, и проводы души в подземный мир. Кроме этого, они доносили жертвы до божеств, выпрашивали удачу для всего племени во время ритуальных жертвоприношений, а также занимались предсказаниями и управ- ляли погодой. Смешение функций жрецов и шаманов могло произойти в связи с распадом больших древнетюркских государственных образований⁶⁶.

Для алтайцев шаман был инаковым существом, находящимся на границе двух миров — мира людей и мира духов. Шаманская болезнь могла развиваться у любого человека, но чаще всего появлялась у людей, в чьих родах шаманы были ранее. Во время шаманской инициации, как писал М. Элиаде, «духи предков съедают их тело, выпивают кровь, вспарывают им живот»⁶⁷. В результате болезни всё тело шамана перестраивалось, он становился иным: духи съедали старую плоть и создавали новую. После этого у шамана должна была появиться дополнительная косточка как символ инаковости⁶⁸. Здесь кость представляет собой символ первоисточника жизни, веч- ной и незабываемой реальности, не подлежащей тленному миру плоти⁶⁹. Обладание твердым и крепким костяком в описании мифических богатырей символизирует их причастность к изначальному миру^{*}. Кроме того, богатырей отличает способность общаться с духами, перевоплощаться и совершать мистические полеты. Можно ска- зать, что шаман максимально приближен к образу идеального человека. Несмотря на то что в эпосах шаманы часто противопоставляются богатырям, по сути, шаман — это и есть мифический богатырь, способный преодолевать силы зла и общаться с богами. Магические способности ему дает мистическая сила (*джалби*), под которой следует понимать всю совокупность духов — помощников шамана⁷⁰. Входя в шамана, духи сливались с его личностью, превращаясь в единое целое.

Джула шамана отличалась от двойников других людей. Двойник мог в любое время покидать свое тело по воле шамана, но обязательно во время камлания. Отде- ление *джула* от тела проводили духи — помощники шамана, которых он призывал вслух, ударяя в бубен или размахивая опахалом. В путешествии двойник шамана находился под защитой охранительных духов-помощников. После смерти двой- ник шамана не уходил в загробный мир и не возвращался к божеству, а оставался

⁶⁵ См.: Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006. С. 71.

⁶⁶ См. там же. С. 74.

⁶⁷ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. С. 445.

⁶⁸ См.: Львова Л.Э. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С. 44.

⁶⁹ См.: Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психо- техника. 4-е изд. СПб., 2007. С. 133.

^{*} Напротив, представители иного мира отличаются слабой и кривой костной структурой (см.: Ано- хин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 6).

⁷⁰ См.: Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. С. 76.

на земле. С *джула* же связывается и шаманская болезнь. Духи-предки — бывшие шаманы — начинают давить на *джула* человека, в результате чего у него начинается шаманская болезнь, вылечить которую можно только принявшись камлать самому и обучившись шаманским техникам⁷¹. На факте существования шаманской болезни основывается убежденность алтайцев, что далеко не каждый человек имеет возможность стать шаманом, а лишь тот, кто был избран духами⁷².

В религии бон ситуация несколько отличается. К служителям культа относятся специально обученные люди — шены. Первым шаманом можно считать первого мифического царя Тибета, сына небесного божества — Ньяти-ценпо^{*}. Изначально целью ритуалов бонских жрецов являлось обеспечение защиты от сил зла в кризисных ситуациях. Позже появился другой миф, в котором первоначальное искусство управлять демонами и духами приписывается Шенрабу Миво. Это связывают со второй стадией развития бона — боном погребальных практик⁷³. В религии бон человек мог обучиться магическим практикам; так, знания, сообщенные Шенрабом, передавались внутри родов и впоследствии обрели письменную форму.

Итальянский буддолог Дж. Туччи (1894–1984) приводит классификацию шенов, данную в «Зермиге»⁷⁴. Согласно ей, бонские жрецы в зависимости от выполняемых ими функций делились на категории, группы. Первая категория шенов специализировалась на призывании богов-покровителей и изгнании с их помощью злых божеств⁷⁵. Это аналогично призыву шаманом духов-помощников для борьбы с вредоносными духами⁷⁶. Вторая категория шенов отвечала за здоровье и благополучие человека, совершая ритуалы *йе* и *лу*, что практически соответствует алтайским подношениям на перекрестках и выкупу души больного у злых духов. Также бонские жрецы имели можевеловый барабан, на котором они могли «летать по воздуху»^{**}. Третья категория шенов отвечала за кровавые жертвоприношения, а жрецы, относящиеся к четвертой категории, были способны вызывать духов мертвых и влиять на судьбы покойников. В их ведении были погребальные обряды, сооружение могил и проводы умершего через бардо⁷⁷.

Можно сказать, что большинство функций по защите общества, которые выполняли шены, у тюрков выполнял один человек — шаман. Здесь имеет место своего рода разделение труда, которое, возможно, произошло при переходе к классовому обществу и увеличении ритуальной нагрузки на шамана.

Довольно любопытна практика чод, являющаяся частью высшей колесницы бона — *дзогчен*⁷⁸. Это обряд подношения себя в жертву демонам, в котором слились

⁷¹ См.: Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. С. 91.

⁷² См. там же. С. 73.

^{*} «Он спустился с неба, чтобы открыть для живых двери к Лха» (цит. по: Кычанов Е.И., Мельниченко Б.Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. С. 26).

⁷³ См.: Туччи Дж. Религии Тибета. С. 285.

⁷⁴ См. там же. С. 284.

⁷⁵ См. там же. С. 225.

⁷⁶ См.: Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. С. 70.

^{**} Подробнее о *йе* и *лу* см.: Туччи Дж. Религии Тибета. С. 285.

⁷⁷ См.: Туччи Дж. Религии Тибета. С. 286.

⁷⁸ Подробнее см.: Давид-Неэль А. Магия и тайна Тибета / пер. с англ. Е.А. Дорониной. М., 2005. С. 156.

шаманские, шиваистские и буддийские воззрения. Подобный обряд имеет сходство с упоминавшейся выше шаманской инициацией, которая обязывает неопита отдать свое тело на растерзание демонам и духам предков⁷⁹. Кроме того, так же как и шаманы, войдя в транс во время камлания, шены призывают своих божеств-покровителей, чтобы, слившись с ними, обрести силу и могущество богов. В некоторых ритуалах магии предпринимают «классические» шаманские путешествия для достижения цели^{*}.

Человек религиозный

В современном религиоведении существует несколько основных значений *Homo religiosus*. Первое из них применимо к конкретному человеку и соотносится с понятием религиозного лидера. Протестантские теологи во главе с Фридрихом Шлейермахером (1768–1834) делали акцент на осознании собственной зависимости от Бога, основанной на опыте. По мнению профессора религиоведения Чикагского университета Грегори Элеса, вслед за Шлейермахером и немецкий философ Макс Шелер (1874–1928) придерживался идеи, что «человек религиозный» является примером «идеального человека» в его отношениях с Богом, являясь образцом и требуя беспрекословного подражания⁸⁰.

Представитель другого направления, нидерландский феноменолог религии Герардус ван дер Леув (1890–1950) относил понятие *Homo religiosus* не к конкретному человеку, а к человеческой сущности. Для ван дер Леува, отмечает католический теолог кардинал П. Пупар (род. 1930), появление религии было результатом экзистенциальной напряженности в человеке, порождающей ощущение вины и, как следствие, идею Бога. Он видит проявление сакрального в определенных священных предметах и людях, приобщение к которым наделяют человека силой⁸¹.

Третье направление связано с трудами историка и феноменолога религий Мирчи Элиаде (1907–1986). Под «человеком религиозным» М. Элиаде понимает способ человеческого существования, предшествующий современному, нерелигиозному сознанию. Грегори Элес резюмирует эту концепцию М. Элиаде следующим образом: «*Homo religiosus* стремится жить в центре мира, поблизости от богов и в вечном присутствии парадигматического мифического события, которое делает возможным мирское длящееся время»⁸². В концепции Мирчи Элиаде, согласно оценке П. Пупара, «любой религиозный факт представляет собой опыт *sui generis* (с лат. «своего рода»). — Д.Т.), рожденный встречей человека с сакральным»⁸³. В жизни человека

⁷⁹ См.: Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации. С. 341.; Львова Л.Э. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С. 44.

^{*} Принося жертву, колдун впадает в транс, а его двойник идет в жилище демона (см.: Давид-Неэль А. Магия и тайна Тибета. С. 47). Более поздней аналогией шаманского путешествия можно назвать медитацию Пхова (см.: Шардза Таши Гьялцен. Капли сердца Дхармакайи. Практика Дзочген традиции Бон / коммент. Лопона Тензина Намдака, пер. с англ. Т. Данилевич. М., 2007. С. 153).

⁸⁰ См.: Alles G.D. *Homo religiosus* // Encyclopedia of religion. 2-d ed. / ed. in chief L. Jones. Vol. 6. N.Y., 2005. P. 4109.

⁸¹ См.: Пупар П. Религии / пер. с франц. М., 2003. С. 28.

⁸² Alles G.D. *Homo religiosus*. P. 4110.

⁸³ Пупар П. Религии. С. 28–31.

религиозного миф является способом вступления в контакт со сверхъестественным миром. Миф предоставляет образец для подражания, расставляя приоритеты и направляя деятельность человека.

Традиционно алтайцы воспринимали мир вокруг себя как живой организм, сам факт существования был пронизан для них религиозным смыслом и неотделим от бытия универсума. В своих представлениях о человеке и шаманской практике алтайцы воспроизводят модель религиозного человека, который «живет» в «открытом» Космосе и сам «открыт» в Мир»⁸⁴. Рассмотренные выше инициационные и свадебные обряды, ритуальные жертвоприношения иллюстрируют осознание человеком своей зависимости от сакральных сил и подчеркивают его включенность в окружающий мир.

Образ идеального человека, являющийся образцом для подражания, отчетливо проявляется в мифологических сюжетах алтайцев. Человеческий организм становится моделью мифического космоса, в котором тесно переплетаются различные стихии. Эпические богатыри, существующие в мифическом времени и представляющиеся сверхлюдьми, сопоставимыми по размерам с горами, воплощают в себе архетип идеального человека^{*}. Они могучи, красивы и здоровы, живут в гармонии с миром и с почтением относятся к богам, являясь гарантами безопасности и процветания Алтая. Богатыри не стремятся к войнам, заботясь о процветании собственного края, однако в случае внешней агрессии всегда оказываются победителями. Часто им помогают волшебство и покровительство родовых или верховных божеств — сыновей и дочерей Ульгения. Подчиняясь воле божеств, традиционное сознание оставляло за собой право на инициативу. Герой мог поспорить и хитростью даже победить то или иное божество. Отношения с иным миром строились на договорных началах. Божества, пользуясь статусом старших, несли ответственность за своих младших партнеров — людей, и это накладывало на последних определенные обязательства. Они должны были соблюдать условия договора, так как благополучие социума обеспечивали своевременные жертвоприношения и точное следование нормам ритуалов. Полнота изначальной мифической эпохи ассоциировалась с богатством и благополучием. Эпических предков характеризуют «огромные стада», «пышные луга» и богатое потомство. Полноценным считался человек только после вступления в брак и рождения ребенка.

Согласно этому образцу, главная забота человека в жизни — увеличение богатства, сохранение потомства и борьба с врагами⁸⁵. Богатство символизировало личные качества человека, лишиться его было равносильно гибели, потере своих важнейших качеств⁸⁶.

Восстановление образца и достижение благополучия осуществлялись посредством обращения к сакральным силам. Это выражалось в общеродовых календарных жертвоприношениях небу и родовым горам, а также в шаманских камланиях. Во время общеродовых обрядов, сопровождавшихся жертвоприношением коня или барана,

⁸⁴ *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с франц., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. С. 108.

^{*} Так, в эпосе Мадаай-кара глаза богатыря подобны звездам, ресницы словно ели, лицо подобно моральнику, а дыхание — туману (см.: *Калкин А.* Алтайские героические сказания. С. 18).

⁸⁵ См. там же. С. 282.

⁸⁶ См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 231.

испрашивался кут на скота, на плодородие земли, а также удача и благополучие рода. Приобщение к этим космическим силам включало человека во всеобщность мира, возвращая его к изначальному неразделенному состоянию мифического времени. За внешним разнообразием обрядовых действий обнаруживается единство внутреннего смысла, в основе которого лежит одна и та же цель — жизнь человека.

Мирча Элиаде проводит строгое разделение между профанным и сакральным. Первое он считает образцом онтологической ущербности и слепоты, а второе — центром реальности и источником высшего знания⁸⁷. Алтайцы живут в профанном мире, обусловленном четкими нормами поведения в обществе, базирующимися, однако, на соотношении с миром священного. Любое событие обретает смысл лишь в той степени, в которой повторяет сакральные первообразы. Следствием проведения ритуалов по образцу космогонических мифов является разрыв профанного и установление священного мифологического времени и пространства, т.е. возвращение первоначального райского состояния, которое утрачено, но к которому можно вернуться. Это влечет отрицание культуры и временный отказ от социальных ограничений во время общеродовых жертвоприношений. При этом снимаются противопоставления, актуальные для общества в обычное, профанное время. Изменяются нормы поведения: разрешаются внебрачные половые связи, проводятся игры, противопоставляемые обыденной деятельности. Здесь же используются другие способы общения: во время обряда употребляется иной, отличный от обыденного язык⁸⁸. Весь профанный мир, всё бытие человека оказывалось сакрализованным благодаря причастности к первоистории. Подлинное существование начинается тогда, когда человек включается в мифическую историю и берет ответственность за ее последствия⁸⁹. Вечное возвращение к исходной точке первотворения делает жизнь человека бесконечной, что избавляет его от ощущения безысходности и обреченности.

Для феноменологов, принимающих концепцию Ф. Шлейермахера о том, что религия есть переживание опыта присутствия сакрального, наиболее религиозным оказывается человек, способный вызывать подобный опыт по своему желанию и контролировать его процесс. У алтайцев таким практиком является шаман. Чтобы удовлетворить тягу к изначальному состоянию неразделенности, общество выделяет из своей среды специальных людей (шаманов), являющихся проводниками между профанным и сакральным мирами. Посредством общественных камланий шаман переносит свой опыт встреч с сакральным на присутствующих. Он разрывает обыденное время и возвращает время мифическое. Шаман оживляет представления о душе и окружающих человека духах, общаясь с ними и совершая мистические путешествия к богествам.

Заключение

Реконструкция представлений о человеке как предмете и участнике шаманской практики показывает, что формирование комплекса шаманских представлений

⁸⁷ См.: Элиаде М. Священное и мирское. С. 12–21.

⁸⁸ См.: Львова Л.Э. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С. 24.

⁸⁹ См.: Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2005. С. 91.

объясняется самим бытием человека и его страхом перед смертью. Мир алтайца уравнивается существованием духов и божеств, помогающих человеку или наносящих ему вред. Благодаря им причины смерти, болезней, неудач и прочего выводятся из области непознаваемого, оказываясь понятными и закономерными. Шаман очерчивает границы сакрального мира и персонифицирует его обитателей, благодаря чему смерть поддается осмыслению и рассматривается как переход к иному способу существования. Посредством камланий шаман восстанавливает мифическое время, удовлетворяя тягу человека к изначальному состоянию неразделенности. Сам шаман представляется как человек-дух, имевший опыт временной смерти, как универсальный знахарь и психопомп (проводник душ в мир умерших). Главная цель шамана — поддержка гармонии и равновесия в мире.

Релевантным проанализированным нами материалам и рассмотренным религиозным концепциям представляется следующее определение шаманизма. Шаманизм является анимистической религиозной системой, включающей два аспекта: психотехнический и мировоззренческий. Психотехнический аспект выражается в способности шамана входить в управляемый транс, образы которого определяются общей совокупностью культурных установок сообщества, или мировоззрением. Базовой системой — той, которая делает шаманизм шаманизмом, — является трехчастная структура мира, допущение одухотворенности природы и наличие множественности душ у человека.

Сопоставления представлений алтайского шаманизма с религией бон показали, что в основе той и другой мистической системы лежат сходные практики и ритуалы. К ним относятся впадение в транс, церемонии жертвоприношений и изгнания духов, техники вселения духов и божеств в шамана, мистический полет с целью выкупа души, представления о множественности душ. Возможно, бон и алтайский шаманизм имеют общие корни, однако влияние буддизма спровоцировало появление религиозных текстов, что привело к осознанию несоответствия прежних мифов и космологии. Это подтолкнуло изначальный (шаманский) бон к превращению в синкретическую религию, представляющую стадию перехода от шаманизма к религии высшего порядка.

Специфика алтайского шаманизма заключается в том, что к началу XX в. шаманизм на Алтае являлся живой традицией с развитой психотехникой и подвижной мировоззренческой составляющей. Алтайцы изначально были вписаны в свою вселенную и чувствовали себя равноправными членами космоса, наравне с множеством духов, обитавших вокруг. В отличие от тибетцев, на Алтае не было жестких представлений о грехе и посмертном воздаянии, однако жизнь после смерти была тусклой и «ненастоящей». По сути, жизнь земная являлась основным и самым полноценным этапом в существовании души.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ЦЫГАН ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Религиозные представления цыган Юго-Восточной Европы складываются в комплексы верований и обрядов, которые основываются на религиозных традициях, распространенных в регионе, а также включают в себе разнообразные специфические черты локальных традиций. Подобные комплексы представлений и практик благодаря межкультурному взаимодействию обладают синкретичным характером и, таким образом, содержат в себе различные элементы, образующие систему локальных этнокультурных традиций. Вместе с тем важно отметить, что такие системы являются открытыми, что выражается в возможности трансформации содержания системы через изменение составляющих ее элементов, сходных по своим функциональным характеристикам. Причинами, обуславливающими подобные процессы, служат различные явления, способствующие формированию этнокультурной идентичности, включая такие, как миграция и, как следствие, межкультурные взаимодействия; повышение уровня религиозного и светского образования и др.

Несмотря на разнообразие выявляемых в процессе исследования комплексов представлений и практик, на основе сравнительного их изучения можно обнаружить единые инвариантные модели, лежащие в основе формирования существующих традиций. Эксплицируемые инвариантные модели обусловлены, с одной стороны, общим смысловым культурным полем данного региона, а с другой — связанным с ним частным контекстом, сформированным в рамках этнокультурных групп, объединенных экзонимом «цыгане». Специфичность данного контекста в пространстве религиозных представлений и практик обуславливается различными факторами, что выражается в особенностях механизма аккультурации, определяющего построение той или иной системы верований и практик.

В связи с указанным синкретическим характером комплексов религиозных представлений и практик в цыганских сообществах, разнообразие, которое лежит на поверхности, выражается в деталях конкретных верований и обрядов, а выявляемые инвариантные модели образуются при заключении подобных деталей в скобки, за исключением тех, что обладают существенной смысловой нагрузкой.

На наш взгляд, комплекс представлений о человеке обладает характеристикой инвариантности. Свидетельством этому является то, что выявляемые в рамках иссле-

дования антропологические идеи оказываются сходными для различных цыганских традиций. Представления о человеке составляют часть более широкого комплекса религиозных представлений, включающего космологические концепции, идеи, касающиеся персонажей и образов низшей и высшей мифологии и особенностей системы взаимоотношений между ними.

Комплекс представлений является определенным структурированием идей, экспликация которого хотя и обладает долей условности, вместе с тем позволяет нам рассмотреть те или иные антропологические концепты. При этом мы полагаем, что интегрирующим элементом в системе разнообразных представлений в верованиях цыган является человек, т.е. эти представления антропоцентричны. Связью между различными мифологическими персонажами в комплексе религиозных представлений цыган является человек, обладающий своими пространственно-временными характеристиками, природой и функцией по отношению к тем или иным мифологическим персонажам. Понимание и осмысление цыганами таких антропологических категорий, как дух, душа, тело, грех и другие, может быть реконструировано на основе сформированных представлений о силах, их персонификациях и взаимоотношениях с человеком, которые регламентированы обрядовыми практиками, хронологически закрепленными и окказиональными. В наиболее тесном контакте в повседневной жизни человек состоит с различными гипостазированными существами, составляющими так называемую низшую мифологию.

Человек и мифологические персонажи занимают различное пространство, которое условно можно разделить на этот мир и иной мир. Граница между данными мирами весьма условна, пунктирна, что обеспечивает присутствие элементов того мира в пространстве этого и наоборот, а также связь между элементами. В религиозных представлениях эта связь отражается в идее возможности присутствия в непосредственной близости с человеком различных существ, от низших (духов) до высшего существа (Бога). При характеристике их связи можно провести аналогию с соседством, когда каждая из сторон занимает определенную отграниченную территорию (локус) и отношения между сторонами детерминированы комплексом правил, которые являются частью обычного права, а также могут быть выражены в ряде охранительных ритуалов для защиты от действия этих существ как отдельного человека, так и сообщества в целом. Отметим, что ряд этих правил сейчас можно встретить лишь в форме пережитка [например, встречающийся, но не повсеместно, запрет наступать на те места, где, по поверьям, играют вилы (самовилы, дивы, самодивы); ходить по теневой стороне улицы и т.д.]. Вместе с тем запреты, касающиеся важных переходных моментов жизненного цикла человека, на данном этапе сохраняют свою действенность, а верования, окружающие эти запреты, являются распространенными, хотя и претерпевают определенные изменения¹. Нарушения

¹ Собств. интервью от 03.02.2010, Депония (Deponija), Белград, Сербия; информант: этническая самоидентификация — ашкали, мусульманин по вероисповеданию; информант: этническая самоидентификация — ромни, мусульманка по вероисповеданию. «Что вы делаете, когда рождается ребенок? Существуют ли какие-нибудь запреты? С чем они могут быть связаны? — Это суеверия, этим женщины занимаются». «Да, у нас женщина и ребенок, например, не выходят 40 дней ночью на улицу, так как может быть сглаз» (урок — серб.).

рассматриваемых правил могут повлечь за собой активность нечистых сил, несущих воздаяние за проступок. С этой идеей, а именно через понимание феномена нечистого, связано понятие вины и греха.

Обращаясь к образу человека, следует рассмотреть основные характеристики, связанные с его природой, состоящей из трех элементов: тела, души и духа. В верованиях различных групп цыган тело человека представляется пассивной материей; оно смертно, подвергается болезням, старению. С самого зачатия на тело воздействуют различные факторы, предопределяющие дальнейшее его состояние. Так, в некоторых комплексах представлений распространен запрет беременным женщинам участвовать в похоронном обряде, включая подготовительные действия с телом умершего, равно как и принимать в пищу несвежие (т.е. «мертвые») продукты. Эти запреты основаны на представлениях о принципах тождества и смежности, в том числе на идее о символической связи тела матери и ребенка. С данным комплексом идей соотносятся разнообразие запреты родильного периода, в течение которого роженица должна тщательно следить за действиями в отношении своего тела и выполнять ряд предупредительных и охранительных обрядов, имеющих своей целью защиту матери и ребенка от различных мифологических персонажей, будь то нечистые силы или фигуры святых и Богородицы*.

В период после рождения с телом ребенка и матери проводятся действия, часть которых носит ритуальный характер и направлена на защиту обоих, что отсылает к представлению об особой уязвимости человека перед нечистыми силами в переходные этапы жизненного цикла. Часть действий носит магический характер; наиболее распространено применение оберегов — от предметных (амулеты) до имянаречения. Обереги используются прежде всего для предупреждения и защиты от недугов, поскольку одним из проявлений действий нечистой силы является болезнь.

Необходимо отметить, что феномен болезни в представлениях народов Юго-Восточной Европы, в том числе цыган, окружен сложным комплексом верований и связанными с ними обрядовыми практиками. Этот комплекс верований содержит

* Специфика культа Богородицы в народной традиции отличается синкретичным характером представлений о данном образе и их связью с повседневными бытовыми практиками. Мотив материнства лежит в основе формирования образа Богородицы, вследствие чего она предстает в верованиях покровительницей рожениц, символом плодovitости. При рассмотрении фольклора и практик, которые раскрывают содержание данного образа, можно заметить наличие двусторонней направленной ассоциативной связи. С одной стороны, роженица в представлениях уподобляется Богородице, и в этом случае распространенные в данной среде тексты (канонические и апокрифические) служат одной из основ для формирования обрядности и средством для объяснения тех или иных обрядовых действий. С другой стороны, Богородица уподобляется роженице, что выражается во включении локальных народных верований в конструирование сюжетов, посвященных данному образу и процессу рождения Иисуса Христа. Рассматриваемые сопоставления и уподобления имеют своим следствием определенный параллелизм в представлениях об образе Богородицы и роженицы, о процессе рождения Иисуса Христа и человека. С этим, гипотетически, связана система действий, включающая в себя запреты, и ее обоснование, основанное на локальной устной традиции. Так, действия рожениц могут быть направлены на умилоствление Богородицы и святых, имеют своей целью не разгневать их. Заметим, что согласно исследованиям, проведенным на территории Болгарии и сосредоточенным на тематике родильного периода, в образе одного из персонажей, определяющих судьбу, может выступать фигура Иисуса Христа, что также является следствием ассоциативной связи, проводимой между мифологическим сюжетом и процессом родов (см.: Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры: сб. статей. М., 2001).

в себе представления об источнике состояния болезни и причинах, оказывающих влияние на тот или иной источник, о действиях, носящих профилактический и защитный характер. Источниками болезни, согласно поверьям, могут считаться, с одной стороны, действия нечистой силы в различных своих проявлениях (порча, сглаз, демоны болезни и т.д.), а с другой — действия божественных сил (например, действия Бога, проявленные непосредственно и опосредованно через святых, или же действия самих святых) как наказание за те или иные проступки, полагаемые в народе греховными. Изначально следует развести представления о телесных и душевных болезнях. Последние включают в себя множество явлений с различной симптоматикой, полагаемых в качестве недугов, в том числе тревожный сон детей и взрослых, состояние депрессии, тоски, некоторые виды поведения, носящие девиантный характер. В рамках телесных недугов следует отдельно выделить представления и практики, связанные с эпидемическими болезнями. Обереги, считающиеся традиционным средством для предохранения или защиты от различных недугов, включают в себя предметы, действия, обряды как вербального, так и невербального характера. Вместе с тем между различными цыганскими сообществами, равно как и внутри тех или иных сообществ, варьируются представления об источниках опасности, по отношению к которым применяются определенные обереги. «Одна женщина, сербка, не могла иметь детей. Она пошла к шейху, и он помог ей. — Обращаетесь ли вы к шейху или дервишу в случае болезни? — Видишь, если я болен, у меня что-то болит, я иду к врачу, в больницу. Но если это душевный недуг, если, знаешь, это шайтан, тогда я иду к шейху. Он дает мне хаймалию, это аят из Корана, он пишет его на листке бумаги»². Использование оберегов ритуально закреплено, а форма оберегов и содержание практик, сопутствующих их применению, зависят от особенностей локальных традиций. Заметим, что объединяющим для различных оберегов является понятие «хаймалия», которое в восприятии цыган носит выраженный предметный характер.

Тело человека в представлениях цыган — символическая репрезентация концептуального разделения категорий чистого и нечистого. Во-первых, речь может идти об антропологических признаках*, которые, согласно верованиям, указывают на «нечистую» природу человека, выражающуюся в изначальном (врожденном) или последующем контакте человека с различными силами. Так, тело человека в данном контексте, обладающее рядом подобных признаков, служит связующим звеном для феноменов этого и иного миров, что определяет амбивалентное отношение к нему, а с его персоной связывается множество верований и практик. К данному комплексу идей примыкают представления, находящиеся в едином смысловом поле в отношении восприятия живого и мертвого тела, в частности верования о «живых» покойниках.

² Собств. интервью от 20.12.2010, Войнички пут (Vojnicki put), Земун (Zemun), Сербия; информант: этническая самоидентификация — ром, арлия, мусульманин по вероисповеданию.

* К рассматриваемым врожденным антропологическим признакам относятся: определенный, редко встречающийся цвет волос, глаз, рождение в плодном пузыре, различные физиологические отклонения. Приобретенные признаки находят свое выражение в симптомах различных болезней, либо подчеркивается гипертрофирование отдельных признаков в облике человека (длинные, спутанные волосы, очень высокий рост, выпученные глаза и т.д.).

В рамках этих представлений тело мертвого человека является вместилищем либо для духа (души) покойного, либо для нечистого духа. Данные верования окружены системой ритуальных действий, поэтапных и детально разработанных. Их задача — завершить все этапы погребального обряда, а цель — способствовать тому, чтобы душа человека достигла иного мира. Подобные системы ритуальных действий содержат в себе различные манипуляции как с телом покойного^{*}, которые варьируются в зависимости от локальных религиозных традиций той или иной цыганской этнокультурной группы, так и с телами участников погребального обряда^{**}.

Во-вторых, представления о теле человека входят в систему идей о ритуальной чистоте и нечистоте^{***}. Несмотря на то что упомянутая система представлений в своей детальной разработанности на данном этапе актуальна лишь в некоторых цыганских группах, ее пережитки сохраняются и могут быть эксплицированы в процессе изучения различных локальных цыганских традиций. Дихотомия «чистого» и «нечистого» является частью единой классификации материального и духовного мира на основе двоичных различительных признаков, формирующей систему миропонимания. Мы полагаем, что понятия чистого и нечистого, предстающие в качестве атрибутов, имплицитно заложены в представлениях, обрядах, равно как и в повседневной практической деятельности. В отношении тела человека данные представления репрезентированы в различных плоскостях. Во-первых, рассматриваемые идеи прослеживаются в гендерной перспективе. Так, в некоторых цыганских

* Примером манипуляций с телом покойного могут служить омовение, облачение в одежды или саван, перевязывание ног или рук умершего, ампутация частей тела и другие обряды контагиозной и гомеопатической магии.

** Данные практики включают в себя обряд омовения, который совершается во время погребального ритуала, различного рода запреты (запрет на состригание волос, бритье и т.д.), носящие временный характер на период траура, предписания, связанные с облачением, и т.д.

*** Диалекты цыганского языка не содержат в себе единой системы обозначения понятий ритуальной чистоты и нечистоты. Используемые понятия выражают процесс осквернения или загрязнения, т.е. определенного рода действия, а также итоговое свойство, или состояние, оскверненности или загрязненности, которое приобретает либо которым наделяются предметы материального и духовного мира, в том числе и сам человек. Согласно источникам, в различных метагруппах для обозначения нечистого употребляются следующие термины: *махримос/махрипэ/махримэ* (mahrimos/mahripe/mahrimo), *пэкала/пэкелимос/пэкелиме* (pekala/pekimos/pekeline) — распространены среди групп цыган владарской метагруппы; *магэрипен/магирипен/магэрдо* (mageripen/magiripen/magerdo), *прасэтен* (prasepen), *палэчидо* (palecido), а также *мохавибэн/мохад* (moxaviben/moxado) — распространены среди групп северной метагруппы; *биужо/бивужо* — встречаются среди групп балканской метагруппы (см.: *Tcherenkov L., Laederich S. The Rroma: Otherwise known as Gypsies, Gitanos, Gypsies, Tsiganes, Tsigani, Cingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc. Vol. 2: Traditions and Texts. Basel, 2004. P. 555–556*). Согласно данной работе, слова mahrimos, mageripen и сходные с ними восходят к греческому языку и имеют своей основой *μαχαρίζω*, что в переводе обозначает «пачкать», «загрязнять», «осквернять», «заражать». Слова pekala и pekimos через исследование их морфологической структуры возводятся авторами к румынскому языку, а именно к слову *pacala* — «предмет осмеяния, осмеяние или нелепое действие» (*Ublík R. Srpskohrvatsko-ciganski rečnik: Romane alava. Sarajevo, 1947*). В данном словаре автор предлагает следующий перевод термина *biužo* (bivužo) — «черт» или «нечистый». Рассматриваемое слово образуется с помощью прибавления отрицательной частицы «не» к исходному слову *užo*, означающему «чистый», «ясный», «светлый». Слово mahrimé рассматривается автором как понятие, используемое некоторыми группами для обобщающего обозначения различных душевных пороков, предметов и действий, связанных с сексуальной тематикой, а также может переводиться как «заразный», что указывает на активное начало феномена нечистого.

традициях нижняя часть женского тела и связанные с ней предметы одежды и обуви считаются «нечистыми» (*махримэ*)^{*}. Из данного представления вытекает комплекс идей, связанных с сексуальной чистотой женщины, с ритуальной чистотой мужчины и женщины в определенные периоды времени, ограниченные отправлением различных обрядовых практик, а также убеждение о нечистоте женщины в период менструального цикла и родов и о нечистоте новорожденного. Заметим, что данные представления охватывают собой идею телесной чистоты или нечистоты и не переплетаются с тем понятием греховности, которое относится к области рассмотрения категорий души и духа.

Пограничные свойства человеческого тела раскрываются не только в рамках верований о возможности вселения в тело нечистого духа или силы, но и в контексте представлений о жертвоприношении. Примером тому служит распространенная в Юго-Восточной Европе и воспринятая различными цыганскими сообществами песня о мосте^{**}, которая репрезентирует представления о строительной жертве, широко практикуемой в изучаемом регионе. Согласно данной легенде и сформированным на ее основе представлениям, в роли строительной жертвы выступает молодая женщина, а пространство постройки, и прежде всего место жертвоприношения, обладает сакральным характером.

В рамках антропологических представлений цыган наряду с материальной в человеке также выделяется и духовная составляющая, включающая в себя понятия души и духа.

Обращаясь к рассмотрению представлений о духовной составляющей человека, необходимо отметить, что структурирование данного комплекса идей представляется нам весьма затруднительным. Ясные идеи относительно данных антропологических категорий встречаются нами в рамках представлений внутри тех сообществ или у отдельных индивидуумов, которые приобщены к институциональным религиозным традициям в регионе (христианским конфессиям, исламу различного толка), вследствие чего обладают определенными знаниями по данному вопросу, которые соотносятся с вероучительными положениями. Вместе с тем в большинстве случаев мы встречаемся со сложным в силу своей нерасчлененности комплексом идей, затрудняющим определение концептуальных границ понятий «душа» и «дух».

В диалектах цыганского языка для обозначения понятий и души, и духа используются слова *ги* (*оги*), *джи* (*оджи*), *воги* (*воджи*)³. Указанные именованья в цыганском языке неоднозначны и могут выражать следующие понятия: дыхание, дух, душа, характер, сущность, сила, воля и прочие, используемые в соответствующую-

^{*} В работе Е. Фицовски содержится описание системы понятий, представляющих общую идею нечистоты. Так, например, автором выделяется различие загрязнения, совершаемого через соприкосновение с элементами женской одежды: *джувлитко магэрипен* (*džuvlitko mageripen*) — юбкой, *подитко магэрипен* (*podjitko mageripen*) или *тирахитко магэрипен* (*tyraxitko mageripen*) — обувью (см.: *Ficowski J. Cyganie w Polsce: Dzieleje I Obyczaje. Warszawa, 1989. P. 59–73*).

^{**} Песня о мастере Маноле, или песня о мосте, распространена во множестве вариаций, касающихся прежде всего деталей повествования. Влияние на изменения сюжета повествования оказывают различные факторы, и прежде всего особенности религиозных традиций. — См.: *Marushiakova E., Popov V. Studii Romani. V. 3–4. Sofia, 1996–1997*.

³ См.: *Ublik R. Srpskohrvatsko-ciganski recnik: Romane alava. Sarajevo, 1947*.

щем контексте. Вместе с тем перечисленные слова могут также использоваться для обозначения таких частей тела, как сердце или живот, что отражает представление о локусе пребывания души в теле. Учитывая изначальное двуязычие, которое является характерной особенностью коммуникации и чертой социализации для национальных меньшинств в регионе, рассматриваемые понятия могут быть выражены также в языке, на котором говорит большинство населения (например, в паре слов «душа», «дух» в сербскохорватском языке).

Нерасчлененность данных понятий в рассматриваемых диалектах цыганского языка отражается в их переплетении в религиозных представлениях. Так, с одной стороны, распространена идея, согласно которой человек обладает двумя духовными началами, нетождественными друг другу. К. Эрдеш полагает, что идея души в верованиях цыган предстает в дуалистическом измерении и содержит в себе представление о жизненном начале (*Lebenseele* — душа как жизненное начало и *Hauchseele* — душа как дыхание) и форме или тени (*Bildseele* — душа как образ и *Schattenseele* — душа как тень, призрак), которые в актуальных представлениях переплетаются и объединяются в единое целое⁴. Заметим, однако, что вместе с тем разграничение двух духовных субстанций в человеке происходит в рамках представлений о пограничных состояниях, а именно о сне и смерти, о состоянии болезни, прежде всего в отношении душевных недугов, а также в контексте верований в отношении таких персонажей, как ведьмы и «живые» или «нечистые» покойники.

С другой стороны, во всех остальных случаях мы сталкиваемся с представлением о единой духовной субстанции в человеке.

В процессе исследования мы встречаемся с идеей, согласно которой в состоянии сна одна из душ человека покидает тело, тогда как другая остается в нем, поддерживая таким образом его жизнь. Комплекс представлений о смерти является более сложным и неоднозначным, но в нем также содержится идея о необходимости выхода обеих душ из тела после смерти человека. В противном случае, т.е. тогда, когда одна из душ остается в теле, умерший человек может превратиться в «живого» покойника. Та душа, которая покидает тело человека или остается в нем после смерти, представляется активным началом, в том числе в сравнении с первой душой, которая кажется более пассивной. Данная идея вытекает из понимания образов некоторых мифологических персонажей. Если обратиться к образу ведьмы в верованиях цыган, то в отношении данного персонажа бытует представление, согласно которому ведьма совмещает в себе две природы: человеческую и иную, полагаемую в качестве нечистой. Ведьма обладает двумя душами, одна из которых является нечистой (дьявольской) и покидает ее тело во время сна. «Нечистый» покойник, согласно представлениям цыган, также содержит в себе две природы, две души, вследствие чего он может именоваться «двоедушником». При этом полагается, что либо в тело покойного вселяется злой дух, либо его душа в ряде обстоятельств становится нечистой и представляет опасность для человека в этом мире. Нечистое духовное начало в человеке в данном контексте именуется «духом» (при выражении идеи на языке макросообщества).

⁴ Erdős C. La notion de mulo ou “mort-vivant” chez les Tsiganes hongrois // Etudes Tsiganes. 1959. N° 1. P. 1.

Понятие «дух» встречается также в описании душевных недугов, и в этом контексте может использоваться словосочетание «беспокойный (тревожный) дух»^{*}. Согласно представлениям, в человека может вселиться нечистый дух и овладеть им, вызывая, таким образом, его страдания^{**}.

Идея о бессмертии души инвариантна для различных комплексов религиозных представлений цыган. Она может преломляться в рамках конкретных религиозных традиций, что позволяет эксплицировать элементы христианского и мусульманского вероучений из синкретического комплекса верований. Вместе с тем мы можем выделить ряд общих идей, составляющих часть представлений об ином мире, в частности о загробном существовании человека. Необходимо сразу сделать оговорку, что сотериологические представления не являются широко распространенными, не включаются в актуальный комплекс верований, охватывающий повседневное существование человека и, таким образом, не отражены в ритуальных практиках и фольклоре^{**}.

Основываясь на тех источниках, которые находятся в нашем распоряжении, мы можем предположить, что душа после смерти, входя в пространство иного мира, сохраняет связь с личностью умершего. Данное предположение вытекает из комплекса хамартиологических представлений, в рамках которого выражена идея посмертного воздаяния. Данная идея отражается, помимо прочего, в разделении, согласно верованиям, пространства иного мира на рай, ад и чистилище, в зависимости от конкретных религиозных традиций. Представление о связи души с личностью покойного отражено также в идее о возможности возвращения души в пределы этого мира для контакта с живыми родственниками⁵ и в идее о контактах мертвых на том свете между собой. «Просят ли родственники покойного приветствовать других мертвых людей? — Есть те, кто просят покойного передать поклон их давно умершим родственникам, и некоторые даже поручают покойному передать им некоторые дары от них, например сигареты, деньги и т.д.»⁶ Данные представления обнаруживаются при анализе всех этапов погребального обряда — от практик, связанных с телом покойного, до действий в рамках поминального цикла.

Идея посмертного воздаяния строится вокруг понимания такой важной антропологической категории, как «грех», которая формируется и трансформируется в контексте различных религиозных традиций, а также в их взаимодействии. Необходимо отметить, что, обращаясь к религиозным представлениям цыган, мы

^{*} *Немиран дух* — серб.

^{**} Отметим, что сотериологическая тематика не разработана и в религиозном творчестве, привлекающем к себе на данный момент всё большее внимание в связи с феноменом так называемого усиления религиозности в цыганской среде и интеграции цыган в религиозные сообщества.

⁵ См., напр.: *Vukanović T. Romi (Cigani) u Jugoslaviji*. Vranje, 1983; *Tcherenkov L., Laederich S. The Rroma: Otherwise known as Gypsies, Gitanos, İvřtoi, Tsiganes, Țigani, Cingene, Zigeuner, Bohémiens, Thravellers, Fahrende, etc. Vol. 2: Traditions and Texts*. Basel, 2004; *Tong D. Gypsy Folktales*. San Diego—N.Y.—L., 1989. P. 22–25.

⁶ *Saitović-Lukin B., Todorović D., Đorđević D.B. et al. Romani Narratives about Pre-death, Death and After-death Customs. Romano vakeriba kotar anglunomeribasere, meribasere thay palomeribasere adetya*. Niš, 2005. P. 108.

видим, что идея греха более выражена в рамках картины этого мира, нежели иного, в повседневности, в которой существует человек. Мы предлагаем условно разграничить две перспективы представлений о грехе, замечая при этом, что в актуальных представлениях они переплетаются между собой. С одной стороны, представление о грехе в рамках системы мировоззрения различных этнокультурных групп цыган носит выраженный социальный характер и конструирует общее понимание закона общественной и индивидуальной жизни и, соответственно, законосообразности тех или поступков. «Понятие греха в системе религиозных представлениях цыган тесно связано с определенными социальными нормами того или иного цыганского сообщества. Чем более традиционным является сообщество, тем более тотальный характер носит данная совокупность общественных норм... мы можем видеть два уровня представлений о наказании за грехи: 1) социальный, выраженный в существовании особого судебного института или его пережитка, чьей задачей является назначение наказания для согрешившего»⁷. С другой стороны, представление о проступке, полагаемом в качестве греховного, и наказании, следующем за ним, вплетено в комплекс верований, конструирующий как повседневное существование отдельного человека и сообщества в целом, так и представления о посмертном существовании, — «2) религиозный, выраженный в представлениях о неизбежном посмертном воздаянии за грех»⁸. Мы акцентируем здесь внимание на идее посмертного воздаяния, так как наши рассуждения связаны с образом вампира (*џохапо*), который находится на границе пространств сакрального и профанного, мира этого и мира иного, жизни и смерти. Вместе с тем, учитывая контекст настоящей статьи, необходимо сделать набросок инварианта представлений о семантическом ряде греха и наказания в повседневной жизни человека. Мы бы не хотели в данном случае разграничивать пространство и время деятельности человека на профанное и сакральное, поскольку категория греха соединяет эти понятия, отражает взаимодействие человека и иных персонажей, полагаемых божественными или нечистыми. Рассматривая цепочку грех—наказание, мы полагаем, что идея греха раскрывается здесь через идею наказания, и наоборот. Каждое событие, происходящее в жизни человека, создает смысловое пространство, вмещающее в себя различного рода действия и связанные с ними представления, которые служат им одновременно источником, объяснением и дают основу для интерпретации. Причинно-следственная связь проступка и наказания, по нашему мнению, является ядром в тех представлениях, которые связаны со множеством запретов, предупредительных обрядовых действий и ситуативных обрядов. Заметим, что в конкретных представлениях рассматриваемая связь может быть обратно направленной в том случае, когда тому или иному негативному событию ищут причину в возможных предшествующих ему проступках. В рамках верований различных религиозных традиций цыган содержится инвариантное представление о наказании за разного рода проступки и о персонажах, функция которых включает в себя

⁷ Трофимова К.П. Образ џохапо в демонологии цыган Юго-Восточной Европы // Религиоведение. 2009. № 4. С. 15.

⁸ Там же.

воздаяние. В данном контексте содержание отношений между человеком и этими персонажами выявляется именно через представление о причинно-следственной связи, основанной на вине человека. Согласно различным верованиям, персонажи низшей мифологии либо наказывают человека за его проступки по своей воле, либо являются посредниками между Богом и человеком, и в таком случае мы обнаруживаем идею Божественного провидения. Заметим, что в представлениях наказание, исходящее от Бога, следует за теми проступками, которые носят социальный характер, что ставит перед исследователем вопрос об особенностях понимания закона в различных цыганских сообществах и его религиозной составляющей*.

В качестве посредников могут выступать персонажи низшей мифологии, но чаще эта роль отводится святым, что образует сплетение различных по своему характеру персонажей в сложные пограничные образы. Так, мы полагаем, что важнейшей инвариантной функцией, лежащей в основе конструирования образа святого, является санкция как необходимое следствие тех или иных поступков человека, причем речь идет прежде всего о негативной санкции, выражающейся в наказании за проступки в различных сферах жизнедеятельности человека. Представления о вреде, который приносит человеку, будучи содержанием наказания, и о самом действии наказания приводят, с одной стороны, к вплетению демонического по своему характеру содержания в целостный образ святого, а с другой стороны, к возможности для ассоциативного отождествления в верованиях отдельных демонических образов и образов святых. Таким образом, карательная функция святого обнажает периферийную характеристику его образа, выявляя его демоническую составляющую. Особенность конструирования подобных образов отражается на взаимоотношении между святыми и человеком в определенные периоды времени, сводящиеся для человека или сообщества к комплексу правил и запретов, которые служат одновременно предохранительными действиями от последующего за их нарушение наказания.

Указанный характер взаимоотношений с различными персонажами отчетливо прослеживается в представлениях, связанных с периодом родов и детства, в родильной обрядности⁹. Отметим, что аутентичный для отдельных этнокультурных групп цыган данного региона образ святой Биби формирувался как подобный пограничный образ (болезни и святого-покровителя), сочетающий в себе характерные черты женских демонических персонажей и персонажей святых; это посредник между Богом и человеком. Согласно легендам, повествующим о тетке Биби, она, с одной стороны, несет с собой божественное наказание за грехи человека и общества, а с другой стороны, способна покарать за отказ от ее поминания, что является долей, отдаваемой ей со стороны человека¹⁰.

* Следует обратить внимание, что система идей о дихотомии чистого и нечистого, иными словами, система *махримэ*, отражена в некоторых этиологических мифах, отражающих представление о взаимоотношении человека, общества с одной стороны и Бога — с другой.

⁹ См., напр.: *Vukanović T.* Romi (Cigani) u Jugoslaviji. Vranje, 1983; Магијата во некои животни циклуси кај ромите // *Петровски Т.* Ромите во Македонија денес. Кн. 2. Скопје, 2001; *Marushiakova E., Popov V.* Gypsies (Roma) in Bulgaria. Frankfurt am Main, 1997.

¹⁰ См.: *Acković D.* Tetkica Bibija. Proslave Bibije u ogledalu dnevne i pediodične štampe u poslednjih sto godina. Beograd, 2004.

Коль скоро мы рассматриваем представления о грехе в верованиях цыган Юго-Восточной Европы, в свете упомянутого выше синкретического характера этих верований необходимо сказать несколько слов о том, как понимается грех в контексте хамартиологических концептов конфессий, представленных в макросообществе, в частности христианской идеи первородного греха.

Сама идея первородного греха в народных представлениях не развита, равно как и идея спасения, о чем мы уже упоминали. Однако в фольклоре различных цыганских этнокультурных групп распространен ряд схожих этиологических мифов, основанных на библейском и кораническом мотивах и повествующих о возникновении цыганского народа. Сюжетная линия одного из мифов базируется на мотиве исхода евреев из страны, которой правил фараон, а население страны составляли цыгане. Армия фараона была уничтожена, но в живых осталась одна цыганка. На обратном пути, умирая от голода, за кусок хлеба она заключила брак с дьяволом, от которого родилось трое мертворожденных детей. Бог, помогая дьяволу, вдохнул в этих детей жизнь, но «только душа их всегда была зловонна. От этих детей произошли цыгане, которые и сейчас зловонны»¹¹.

Данный миф в настоящее время имеет ценность в качестве фольклорного наследия, но не играет существенной роли в актуальных религиозных верованиях. Вместе с тем в его сюжете содержится идея о нечистоте духовной составляющей человеческой природы. Эту идею можно трактовать и в социальном аспекте, как отражение исторически обусловленного обособленного положения цыганского народа, как отражение восприятия данного народа со стороны макросообщества. Однако здесь также может быть заключена мысль, которая часто встречается нами в цыганском фольклоре, — об удаленности Бога от человека по вине последнего. Данная идея сквозит и в этиологических легендах об утрате цыганами своей доли.

В религиозных представлениях цыган Бог обладает чистой и светлой природой. Человек, благодаря своим действиям, носящим нечистый характер, отдаляется от Бога, теряет свой привилегированный статус. Согласно одному из этиологических мифов, Бог, царствующий на небе, был ближе к людям, однако в результате нечистого деяния со стороны цыганки возвысился сам и возвысил небо так, чтобы скверна людских поступков не могла его достигнуть¹².

Представления об отношении человека и Бога в верованиях различных этнокультурных групп цыган носят разнородный характер, что связано с влиянием тех или иных религиозных традиций и уровнем религиозного образования. Вместе с тем мы можем отметить, что данные представления могут носить амбивалентный характер. С одной стороны, человек воспринимается как дитя Бога, от Которого может

¹¹ Два библијска мотива у предању наших Цигана // *Ђорђевић Т.Р.* Наш народни живот. Кн. 1–10. Београд, 1930. С. 89.

¹² Soske o Del si dur amender — Why God is far from us // *Tcherenkov L., Laederich S.* The Rroma: Otherwise known as Gypsies, Gitanos, Гүфтои, Tsiganes, Tígani, Cingene, Zigeuner, Bohémiens, Thravellers, Fahrende, etc. Vol. 2: Traditions and Texts. С. 784–787. [Проступок цыганки состоял в том, что она коснулась Бога бельем, которое она стирала, что отражает комплекс представлений о *махримэ* (нечистом), а именно гендерный аспект, выраженный в представлении о разделении мужского и женского.]

исходить лишь добро, и человек принимает его дары. «Мы — Его дети. От Него не может исходить никакого зла»¹³. С другой стороны, в народных песнях содержится мотив о расстоянии, которое лежит между Богом и человеком, об отвержении, которое испытывает человек, претерпевая лишения. «Видишь ли, Боже, что ты сделал с нами? Ты великий Господин и всевластен. Можешь совершить всё, на что будет твоя воля. Чем я тебе мешаю? Чем тебе мешают мои дети? <...> Посмотри на себя, Господин. Посмотри, насколько ты велик и силен. И хорошо запомни мои слова: в этом мире ты — всё. Поэтому не надо приносить такие несчастья. Запомни, Боже, Господин»¹⁴. «Взгляни, Боже, чтобы я мог выплакаться тебе. Но он не хочет. Но Бог не хочет взглянуть»¹⁵.

Синкретический характер комплексов верований цыган отражается на представлениях о таких антропологических категориях, как судьба человека и связанное с ней представление о его воле. Необходимо сразу оговориться, что данные представления в своей основе противоречивы и разрозненны. С одной стороны, мы можем говорить о наличии в цыганских верованиях идеи предопределения. Распространено верование, согласно которому судьба человека находится в ведении Бога или персонажей низшей мифологии, функция которых и заключается в наделении человека долей. Согласно верованиям, вскоре после рождения ребенка его в ночное время навещают существа в облике женщин, которые призваны предначертать его судьбу. Часто встречается мотив трех сестер* разного возраста, обладающих, соответственно, различными конкретными функциями. Приход этих существ полагается опасным, на что указывают действия, носящие защитный характер (матери не рекомендуется оставлять ребенка без внимания и даже спать в определенное время, так как связь персонажей с людьми может осуществляться через сон; для ребенка изготавливается оберег, призванный защитить его от нечистой силы). «Они приходят в первый вечер, во второй вечер (они должны приходить три вечера). Три вечера. Эти парки приходят три вечера, и они судят ребенка, как оно будет, как он проживет свою жизнь, как оно будет. Будет ли его жизнь красивой, будет ли она сложной, как он проведет свою жизнь»¹⁶.

С другой стороны, одновременно может существовать представление о способности человека влиять на уготовленный ход событий, что отражается в комплексах предупредительных и охранительных ритуалов. «Вам следует держать ребенка на руках, оберегать его. Если вы не засыпаете, если бодрствуете, они сделают хорошо; если нет, если вы беспечны, ребенка ждет несчастье»¹⁷.

¹³ Собств. интервью от 03.02.2010, Депоניה (Деронија), Белград, Сербия; информант: этническая самоидентификация — ашкали, мусульманин по вероисповеданию.

¹⁴ *Uhlik R. Ciganska poezija*. Beograd, 1982. P. 36.

¹⁵ *Ibid.* P. 38.

* В представлениях различных народов исследуемого региона функцию предначертания судьбы несут следующие персонажи: судженицы, бабицы, орисницы, парки, святые и др.

¹⁶ *Roma religious culture* / ed. D.B. Đorđević. Niš, 2003. P. 82–83.

¹⁷ Там же.

Рассмотренные выше антропологические импликации религиозных представлений цыган Юго-Восточной Европы претендуют скорее на попытку приблизительного очерчивания круга проблем, нежели носят характер законченной реконструкции. Не в последнюю очередь это связано, как уже отмечалось, с синкретическим характером рассматриваемых верований. Тем не менее намеченные линии исследования позволяют внести известную упорядоченность в тот набор разрозненных данных, которые имеются в нашем распоряжении, что крайне важно в пространстве религиозно-ведческого подхода к материалу. Предпринятая реконструкция, а также возможное и даже необходимое ее развитие позволяют судить о внутренней инвариантной логике религиозных представлений цыган, позволяют анализировать процессы межкультурного взаимодействия между сообществами цыган и макросообществами, а также экстраполировать полученные результаты на все сходные ситуации взаимодействия этнонациональных и религиозных сообществ.

© Трофимова К.П., 2011

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ И РАСОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ В СОВРЕМЕННОМ НЕОЯЗЫЧЕСТВЕ В РОССИИ (на примере работ В.Б. Авдеева)

Писатель и публицист Владимир Борисович Авдеев — один из наиболее значимых теоретиков неоязычества в современной России. Родился Авдеев в Нижнем Тагиле в 1962 г. В 1985 г. окончил Московский энергетический институт по специальности «инженер-электромеханик». После службы в ВВС в Забайкальском военном округе некоторое время работал на закрытом предприятии оборонного комплекса, затем в Министерстве культуры и Всероссийском фонде культуры. Член Союза писателей России с 1993 г., член совета координаторов Московской языческой общины А. Белова, член клуба славяно-горицкой борьбы. С 1997 г. является ведущим рубрики «Архив расовой политики» газеты «За русское дело». Участвует в издании московского националистического журнала «Наследие предков». Состоит в редакционных коллегиях различных публицистических изданий, преимущественно расологической и этнополитической тематики. Возглавляет редколлегию серии книг «Библиотека расовой мысли», выпускаемых издательством «Белые альвы». Является автором статей, многие из которых опубликованы в созданном им журнале «Атенеи»¹. Одним из первых начал разрабатывать вопросы теории неоязычества, и его исследования посвящены проблемам формирования расового сознания.

Антропологические воззрения В.Б. Авдеева

Своеобразные антропологические взгляды Авдеев высказывает в своей ранней книге «Преодоление христианства: опыт адогматической проповеди» (М., 1994). Данная работа посвящена в основном разнообразной критике христианского верования, и это неудивительно, так как в неоязыческой среде в целом господствует мнение о том, что степень противоборства христианству определяет степень и характер почестей, которых достоин тот или иной адепт²; и уж тем более это положение верно в отношении 90-х годов XX в. Помимо этого, Авдеев высказывает различные идеи, которые достаточно точно иллюстрируют его антропологические воззрения.

¹ http://www.scepsis.ru/library/id_1597.html

² См.: Гаврилов Д. Традиционная культура и современный мир // Наговицын А.Е. Древние цивилизации: общая теория мифа. М., 2005. С. 7–8.

В конце 15-й главы вышеуказанной книги после долгих рассуждений о вредности и никчемности христианства («Христианство, равно как и все формы монистического сознания, раскрашенного атрибутами черного религиозного карнавала, нуждается в физическом уничтожении... Гигантский монстр Однобожия — весьма уязвимое чучело. Один хороший прицельный удар в солнечное сплетение — и оно рассыплется в прах»³) Авдеев заявляет: «Поймите раз и навсегда, что Вы не “раб Божий”, но закадычный друг Богов»⁴. Эта мысль впоследствии станет весьма популярной в русском неоязычестве (к слову, до этого встречаем ее и в «Русском языческом манифесте» Н. Сперанского, и в «Зове Гиперборей» А. Аримушкина и И. Черкасова). Далее Авдеев пишет: «Чем больше Богов — тем лучше. Этой простой истины свято придерживались античные люди, когда еще были крепки своими патриархальными устоями. Чем больше Богов, тем больше, а главное, разнообразнее их сила ввиду вечно существующей конкуренции за Вашу бессмертную душу. Не бойтесь, если Вас обступят с разных сторон черти, ибо чем больше они числом, тем легче противостоят и им. Всегда можно перессорить их друг с другом и выйти сухим из воды, абсолютно сухим, так что даже станет жалко этих нерадивых рогатых тварей. Не верьте в Единого Бога, и Единый дьявол уберется сам собой, ибо ему нечего будет делать. Продавайте свою душу сколько угодно — ее никто не возьмет, ибо, свободная, она никому, кроме Вас, не нужна»⁵.

В этих высказываниях фактически сконцентрирована вся последующая русская неоязыческая концепция человеческой души. Идея для неоязычества в целом типичная (похожие высказывания мы через два года встречаем у Доброслава в «Природных корнях русского национального социализма»: «Вынужденное духовное отступничество привело к глубокому повреждению цельной души славянина», «Подобно тому, как жидо-христианский Иегова вершит всем по своей прихоти, так и самодур-самодержец ни с кем власть не делит. Отныне все русичи, какого бы звания они ни были, — его подданные, рабы или холопы»⁶), но весьма вероятно, выраженная впервые на постсоветском пространстве. Бессмертная и изначально свободная, душа, по мнению Авдеева, подвергается закабалению со стороны монотеистических религий. И лишь обращение к «родной вере предков» способно по-настоящему освободить ее и отдать «рычаги управления» самому человеку. Освобожденный и могучий, человек способен сам выбирать себе богов — таких, какие ему по нраву.

К этой мысли так или иначе Авдеев возвращается на протяжении всей книги. Так, в 16-й главе он развивает свою идею следующим образом: «Я totally свободен перед Богами, я мыслю их по собственному разумению, я обращаюсь к ним всей силой своей неканонизированной страсти. К чему мне клише молитвы, изобретенной каким-то чинушей от религии? Я безграничен, необъятен, я шире любых догм и заповедей, я не вмещаюсь в них, ибо я — Человек»⁷. По его словам выходит,

³ http://www.apknvart.chat.ru/litra/afd/va_3.htm

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Доброслав. Природные корни русского национального социализма // Русская правда. 1996. Спецвыпуск № 1 (4). С. 12–15; см. также: http://www.dobroslav.onestop.net/works/dobroslav_04.html

⁷ http://www.apknvart.chat.ru/litra/afd/va_4.htm

что только тот может называться Человеком с большой буквы, кто отринул клише и догмы и стал свободным и перед богами, и перед самим собой.

В 19-й главе Авдеев пишет следующее: «Самый сильный наркотик — воля. Два-три кубика внутримышечно — и весь мир будет раболепно валяться у Ваших ног, целуя Ваши следы... Нет такого Бога, с которым нельзя было бы договориться. Каждый живет в мире своего собственного изготовления. Чем дальше от идеи о Едином Боге, тем ближе к подлинной свободе, тем больше возможностей самому стать Богом»⁸. Ницшеанская концепция сверхчеловека заменяется здесь на концепцию совершенности и неограниченности каждого индивидуума, который в теории сам может стать богом. Это идея, весьма свойственная неоязычеству, где боги часто трактуются как великие герои древности, обожествленные своими почитателями⁹.

Фактически освобождение от гнета монотеизма и раскрытие воли — воли каждого человека, теоретически способного стать не рабом Божиим, а самим богом, — вот главная философско-антропологическая мысль автора, выраженная в этой книге.

Специально к построению антропологической теории Авдеев обращается в книге «Метафизическая антропология» (М., 2002). Под термином, вынесенным в заглавие книги, он подразумевает новое философское направление, призванное выработать стройную систему мировоззрения, создать в нашем обществе парадигму расового сознания.

В статье «Национал-гедонизм» Авдеев так определяет главное человеческое стремление: «Человек, не любящий вина и женщин, полнокровной и щедрой жизни, не может любить и Родину по-настоящему. Любовь к Родине — это не обезличивающий долг, это — сильнейшее из удовольствий. Родина может и должна ассоциироваться с изобильной и счастливой жизнью. И бороться поэтому нужно не за фантомы добра, а за осязаемое счастье. Любить жизнь и любить свою Родину, символизированную национальными Богами, которые в свою очередь тоже прославляют жизнь, — это одно и то же. Этому принципа придерживались все традиционные языческие общества»¹⁰. Из этой цитаты видно, что неоязычник в понимании Авдеева — это в первую очередь человек, живущий полной, щедрой жизнью (видимо, в отличие от живущих пустой жизнью не-неоязычников). Любовь (а значит, чувственное наслаждение — из цитаты видно, что здесь имеется в виду вполне реальное, страстное чувство, подавляющее человека, а не легкое, эфемерное и едва заметное ощущение) к жизни: к благу, достатку, успеху — сравнивается и, более того, приравнивается здесь к любви к Родине — чувству патриотизма, которое, напротив, чаще всего является бескорыстным и подвигает людей на героические свершения. Ясно, что данное утверждение Авдеева имеет мало общего с истинной любовью к Родине.

Далее Авдеев пишет так: «Никогда не отказывайте себе в удовлетворении желаний, они могут остыть, не дождавшись Вас. Что может быть ужасней? Удовольствие — главный стимул жизни, ее изначалие и мерило. Для праведников предназначается рай, для грешников — ад, а для национал-гедонистов — рождение в новой, более

⁸ Там же.

⁹ Родные Боги / под ред. Велеслава. М., 2001.

¹⁰ Авдеев В.Б. Национал-гедонизм // Метафизическая антропология. С. 6.

удачной, жизни, ввиду того, что в вышеупомянутых стационарах все места давно заняты. Живите всласть и никогда не угрыжайтесь, ибо в прошлое Вы попадете и без покаяний»¹¹. Таким образом очерчивает автор круг интересов для человека, таким он видит смысловое наполнение его жизни. Духовный рост? Самосовершенствование? Физические тренировки? Умственная деятельность? Нет, по мнению Авдеева, всё, что нужно человеку, — это лишь отдаться на волю своим инстинктам, своим желаниям и порывам, и в сиюминутном удовлетворении их предлагается искать смысл жизни такому человеку. Надо заметить, что в подобной индивидуалистической, анархистской и волюнтаристской трактовке автор далеко не нов: по сути дела, его слова представляют собой пересказ некоторых мыслей М. Штирнера, А. Шопенгауэра (у которого, кстати, Авдеев заимствовал концепцию аскетизма, но, в отличие от немецкого философа, он ее критикует) и Ф. Ницше.

«Россию никогда не спасут убогие святоши, аскеты-моралисты, эпилептики-предсказатели. Энергичные жизнелюбивые люди с активной жизненной позицией — вот ее ангелы-спасители»¹², — так завершает раздел своей книги Авдеев. Вот его кредо в рамках антропологической концепции. Неоязычник — «новый русский» — это не аскет, не моралист, не святоша, а энергичный жизнелюбивый человек с активной жизненной позицией.

В другом разделе («Интегральный национализм») той же книги автор дает следующую трактовку духовным потребностям современного российского человека: «Духовность, выстроенная на националистическом фундаменте, отринула христианскую этику. Безродное добролюбие, подталкивающее целоваться со всеми без разбору, “не ведая ни элины, ни иудея”, и подставлять всем другую щеку после удара по первой, сделались в одночасье неприемлемыми. Органическая потребность в возврате к нордическому язычеству, полному света, поэтики и героизма, дала себя знать тотчас же. Мораль космополитического раба, пусть даже и раба Божия, недолго сопротивляясь, уступила место суровым добродетелям северного воинства. Метафизика языческого своеволия, противного христианскому смирению, сделалась критерием расчета нового мирозерцания»¹³. Значит, выходит, что у неоязычника нет выбора — существует лишь некая «органическая потребность в возврате к нордическому язычеству», которое, как водится, «полно света... и героизма». «Суровые» же «добродетели северного воинства» призваны заменить собой рабскую христианскую мораль. Но, к сожалению, и тут автор несколько не нов. До него подобные мысли высказывал уже упомянутый Ф. Ницше (его концепция как раз предполагала явление сверхчеловека с Севера, из Гипербореи), а также немецкие национал-социалисты, в частности А. Гитлер и А. Розенберг. Возрождение германского духа после поражения в Первой мировой войне началось как раз с прославления «нордических воинов» и «героических арийцев». Так что, пытаясь забежать вперед, автор невольно оказывается далеко позади. И это уже не говоря о том, как нелепо и по меньшей мере некорректно смотрятся рассуждения о «нордическом» духе в нашей многонациональной и мультиконфессиональной стране.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 8.

Далее Авдеев продолжает свои рассуждения в следующем ключе: «Обращаясь к классическим ценностям, национализм не может игнорировать достижения современной консервативной философии. Немецкий философ Герд-Кlaus Кальтенбрунер, формулируя свои тезисы, писал: “Исходным моментом консервативной теории является реалистическая антропология”. После этого заявления становится очевидной ложь коммуно-евразийцев, русских космистов и иных “всечеловеческих” философов, избегающих применять терминологию расологии и антропологии, а также предпочитающих вместо реальной этнической статистики и психологии архетипа говорить о непрерывной духовности в условиях генетической анархии. В смешении они черпают отраду и вдохновение для своих вздорных писаний. Их труды — это гербарии из сорняков. Их доводы — это ментальность постоянного двора. Нам не по пути с кочевниками от философии, осуществляющими свои трансцендентные набеги на любую аристократическую мысль. Мы, напротив, предпочтем “реалистическую антропологию” и, как результат, искусство разделения, ибо смешение не может быть ни культурным, ни совершенным, ни прогнозируемым»¹⁴. Оказывается, применение термина и терминологии антропологии несвойственно никому, кроме националистов-неоязычников. Стилистические изыски автора следует оставить литературным критикам, а по сути добавить что-то довольно тяжело: вопиющая бессмыслица цитаты и так видна невооруженным глазом. «Реалистическая антропология» (что это такое, автор не раскрывает) является отправной точкой консервативной философии, но здесь и содержится противоречие. Неоязычество изначально предполагает выстраивание совершенно новой системы на основе древних, исторических сведений; консерватизм же предполагает строгое сохранение существующих порядков и не приемлет никаких кардинальных изменений.

Самая важная мысль данного раздела звучит так: «Свою цель мы видим не в осуществлении национальной революции и даже не в построении русского национального государства, это лишь средства, но в создании нового типа белого человека, традиционного по крови и совершенно нового по духу, который способен будет решать проблемы, выдвигаемые перед ним грядущей историей... Торжество ценностей белого человека и его безграничное могущество является вектором нашего стремления вперед»¹⁵. В этом состоит цель всей антропологической разработки националистических неоязычников: создание нового типа человека, «сверхчеловека». Вивисекторское выведение «нового по духу», но «традиционного по крови» человека — неужели мы не слышали подобного призыва ранее? Ф. Ницше, несомненно, оказал большое влияние на Авдеева, равно как и нацистские теоретики. Прекрасно известно, чем закончились подобные эксперименты в Третьем рейхе. Хочется надеяться, что «расологам-антропологам» русского неоязычества не удастся воплотить свои убеждения в жизнь.

Кроме того, характерно и показательно следующее высказывание Авдеева: «Народ для него (интегрального национализма. — А.Я.) есть лишь сырая рабочая заготовка, из которой посредством длительной и кропотливой работы предстоит

¹⁴ Там же. С. 9.

¹⁵ Там же.

создать новую нацию, с тем чтобы эта новая нация начала активную работу по перерождению и обновлению всей расы»¹⁶. Опять-таки, не раз и не два А. Гитлер в своих речах и работах заявлял о том, что народ — лишь масса для лепки, из которой герой — вождь — может вылепить практически всё. И здесь мы видим повторение тех же идей семидесятилетней давности, не утративших для некоторых, к несчастью, своей убедительности.

В дальнейшем Авдеев вновь возвращается к идее гедонизма: «Борьбу со злом интегральный национализм также интерпретирует не как метафизическую обязанность, а как удовольствие. Смерть за родину — это высшее наслаждение, ибо павшего в бою ждет встреча с Богами и райские кущи, а также гарантированная возможность счастливого и удачливого воплощения в следующей жизни. Язычество не знает страха смерти»¹⁷. Но здесь мы видим, что к идее любви прибавляется и идея смерти. Не только удовольствие и удовлетворение, но и полное отсутствие страха из стремления испытать наслаждение — вот набор желаний и инстинктов «нового человека» Авдеева. Также этому человеку ни в коей мере не должны быть присущи «заунывная хандра и беспричинное неуправляемое веселье, лень, героизм»¹⁸, так как всё это «проистекает чаще всего из-за отсутствия внутренней дисциплины»¹⁹, и, что очевидно, по мнению Авдеева, «все эти атавизмы примитивной и низкой природы нуждаются в селекционном устранении»²⁰. Вообще, любовь к евгенике и выведению новых качеств или, наоборот, уничтожению старых, вредных чрезвычайно симптоматична для антропологических воззрений неоязычников.

И наконец, апофеоз данной статьи — утверждение, если не целиком, то во многом заимствованное у всё тех же немецких национал-социалистов («Нюрнбергские законы о гражданстве и расе»): «Борьба с извращениями, патологиями, наркоманией, гомосексуализмом должна быть возведена в ранг государственной политики в виде масштабной евгенической программы. Маргинальные, умственно бесперспективные люди также не получают возможности достигать высокого положения в обществе и влиять на судьбы нации. Избирательное право должно стать не всеобщим, и между полноценными членами общества оно будет распределяться дифференцированно. Мы не позволим, чтобы голос боевого офицера приравнивался к голосу безработного. Мы не позволим также лицедею затмевать мудреца, а фотомодели навязывать свою систему ценностей избирателю. Люди же с патологическими отклонениями в психической и сексуальной сферах будут вообще поражены в политических и общественных правах. Настоящий плюрализм мнений бывает лишь в выгребной яме, в других местах это просто неприлично. У дегенератов будет только одно право — право не плодить себе подобных»²¹. На мой взгляд, данное утверждение не нуждается ни в каких комментариях, оно говорит само за себя. Можно с очевидно-

¹⁶ Там же. С. 10.

¹⁷ Там же. С. 12.

¹⁸ Там же. С. 13.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 16

стью сделать вывод о тех механизмах и методах, которые популярны в неоязыческой националистической среде.

В разделе «Свобода личности и расовая гигиена» Авдеев рассматривает вопрос о соотношении свободы и личности и связи свободы с «расовой гигиеной», т.е. евгеникой. Он пишет так: «Категория свободы личности является не противоречащей научным, а главное, этическим принципам расовой гигиены... Подлинная свобода личности неминуемо ведет нас к утверждению принципов расовой гигиены, равно как и наоборот, строгое следование евгеническим предписаниям обеспечивает максимальную личностную свободу»²². Но это снова является повторением идеи об исключительном праве некоторых на свободу, на права и так далее, причем право это определяется по рождению и в соответствии с изуверским «каноном».

Нет ничего удивительного и в том, что для Авдеева неприемлема и такая революционная триада, как свобода–равенство–братство. Он трактует эти положения в западно-индивидуалистическом ключе: «Свобода — это неравенство... Это свобода быть царем, жрецом, воином, и наконец, свобода быть рабом. Свобода — это свобода выбора между различным, это священное право на индивидуальность, неповторимость, это возможность жить по-своему, поэтому свобода — это неравенство. Любая форма равенства искореняет свободу, равенство не терпит разных, ему нужны одинаковые, в этом его объединяющая суть, и только неравные свободны каждый по-своему. Свобода — это не только свобода любить, но и свобода ненавидеть, это свобода выбирать себе друзей и идеалы по своему усмотрению. О какой же свободе, позвольте спросить, может идти речь, когда всех дефективных, гадких, извращенных и просто несимпатичных мне людей я должен считать братьями?»²³, т.е. для подлинно свободного человека должно быть естественно желание ненавидеть, так как возлюбить по-христиански ближнего своего, если он «дефективный, гадкий и извращенный», по мнению автора, просто невозможно. Более того, Авдеев претендует на знание и способность сформулировать принцип вселенской морали, который «выглядит так: “Свобода, Неравенство, Разделение”»²⁴.

В этом разделе («Свобода личности и расовая гигиена») Авдеев также неоднократно апеллирует к древнему эпосу и различным мифологическим источникам, которые, по его мнению, способны полностью подтвердить его выводы. В частности, он обращается к зороастрийской священной книге «Авеста», где борьба Аримана и Ормузда представлена как изначальное разделение людей на плохих и хороших уже по факту своего рождения. Авдеев пишет: «Добро и зло — это не только два разных источника, две морали, это два времени, два разных движения. Недаром люди с патологическими изменениями в психике, преступники, лжецы, извращенцы имеют совсем другие глаза, чем нормальные люди. Глаза — это не только индикатор морали, но и индикатор времени»²⁵. Как нетрудно заметить, здесь автор вспоминает давно разоблаченную и признанную ненаучной теорию Чезаре Ломброзо о врож-

²² Авдеев В.Б. Свобода личности и расовая гигиена // Метафизическая антропология. С. 43.

²³ Там же. С. 44.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

денных пороках, при этом объединяет в одну категорию как людей с патологиями, так и «лжецов» с «преступниками». Не правда ли, это положение снова напоминает нацистские законы, по которым умалишенных и рецидивистов полагалось предавать смертной казни?

Ссылаясь на древние традиции (спартанские, римские, иудейские), Авдеев последовательно обосновывает необходимость уничтожения недоразвитых детей и повсеместное введение искусственного ограничения на воспроизводство потомства: «...в Древнем Риме родителям по закону разрешалось убивать уже родившихся детей, если они были нежеланны или если экономические факторы не позволяли заниматься их воспитанием. И именно Древнему Риму мы обязаны распространением контрацепции, как механической, так и химической»²⁶. Опять-таки и эта мысль не является новой — в нацистской Германии в рамках специальной программы «Лебенсборн» занимались выводением расово полноценных детей от совершенных и особым образом подобранных родителей, а степень пригодности младенца к существованию определялась специальными нормами²⁷.

Заканчивая данный раздел, Авдеев выпрепно подчеркивает: «Свобода в расовом понимании — это расовая чистота, а не генотипическая мешанина... Свобода здоровых и расово чистых людей затем складывается в “конституционную силу народа”... Расовый инстинкт народа — это ось его магнитной поляризации, и чем она сильнее, тем влияние враждебных сил менее значительно, а народ более жизнеспособен»²⁸. Таким образом, Авдеев отказывает в наличии свободы огромному количеству стран, начиная с России и заканчивая США. Согласно автору, вести народ вперед способен исключительно «расовый инстинкт народа», а «расовая свобода», сложившись в единое целое, формирует конституцию. Несомненно, данная идея является отголоском «воли к власти» Ф. Ницше, трансформированной в «волю к расе». Следовательно, исключительно целенаправленная государственная расовая политика может создать и правовое поле «народовластия» (только расового!), и общенародное стремление к движению вперед.

Расологические воззрения В.Б. Авдеева

Значительная часть творчества В.Б. Авдеева посвящена исследованиям расовых вопросов и расологии — науке о наследственных качествах людей²⁹ (стоит заметить, что термин «расология» был введен еще в XIX в. У. Рипли³⁰). Вводя в оборот данное понятие в книге «Расология», Авдеев старательно отмежевывает его от термина «антропология» и дает следующие пояснения во вступительной статье «Расология и антропология: к вопросу о различиях»: «Антропологи обычно заявляют, что предметом их изучения являются человеческие расы, однако при этом они всё

²⁶ Там же.

²⁷ <http://www.fact400.ru/mif/reich/00086.htm#512>

²⁸ Авдеев В.Б. Свобода личности и расовая гигиена. С. 48

²⁹ См.: Авдеев В.Б. Расология: наука о наследственных качествах людей. М., 2005.

³⁰ http://www.scepsis.ru/library/id_1597.html#a15

время позволяют себе рассуждать о “человеке вообще” и о “человеке как таковом”, чем сами и вносят путаницу в научные исследования и делают невозможной однозначную оценку явлений органической природы. Классическая антропология всё время истязает себя политизированными химерами единства человеческого рода, подчас стараясь обосновать его даже вопреки биологическим фактам и элементарной логике. Для расологии же вообще не существует подобной задачи, ибо, если фокус исследований направлен на изучение различий и их проявлений, то рассуждения о равенстве и единстве теряют всякий смысл и цену. Расология учит внимательности, чувствительности к нюансам и мелочам, а не оперированию абстрактными категориями»³¹. То есть, как можно заключить, антропологи, по мнению Авдеева, всегда «истязаемы политизированными химерами» единства человечества, в то время как расологи могут себе позволить разделить человечество, выделить критерии для определения хороших и плохих, годных и негодных. Нет для них единства, нет равенства. «Раса — всё, остальное — ничто!», как провозглашал К. Касимовский со страниц газеты «Штурмовик»³².

Впрочем, Авдеев формулирует и более развернутое определение расологии. Итак, «под расологией нужно понимать единую философскую систему, находящуюся на стыке естественных, точных и гуманитарных наук, посредством которой все социальные, культурные, экономические и политические явления человеческой истории объясняются действием наследственных расовых различий народов, данную историю создающих. Всё обилие фактов, накопленных антропологией, биологией, генетикой, психологией и смежными дисциплинами, о врожденных расовых различиях народов проецируется на сферу их духовной жизни. В основе каждого исторического явления расология стремится выделить биологическую первопричину, его вызвавшую, то есть наследственную специфику представителей человеческих рас. В свою очередь различия биологического строения ведут к различиям в поведении, а также — к различиям в оценке явлений. Таким образом, расология — это наука, изучающая биологические факторы мировой истории. Шире — она исследует и оценивает биологические предпосылки любой деятельности вообще»³³. Вот такую глобальную задачу ставит перед расологией автор. Любопытно, что расологию Авдеев именует «философской системой», хотя до уровня как философской, так и системы она, на мой взгляд, не дотягивает. Стремление к выделению различий в биологических факторах мировой истории, тем более довольно тенденциозно подобранных, обычно приводит к разделению на свой–чужой.

Впрочем, попытаемся найти в анализируемой работе интересные нам с точки зрения философско-антропологического исследования и типичные для современного неоязычества воззрения.

Активно рассматривая историю различных антропологических изысканий относительно белой расы и в ее числе русских, автор довольно быстро приходит к классическому немецко-фашистскому определению, переименованному на новый

³¹ http://www.xpomo.com/ruskolan/avdeev/ras_02_antrop.htm

³² Касимовский К. Русская раса // Штурмовик. [М.,] 1996. № 18 (30).

³³ http://www.xpomo.com/ruskolan/avdeev/ras_02_antrop.htm

лад: «...всегда и везде в мировой истории исходным расовым типом — создателем культуры — был человек белокурой расы. Именно он является поэтому наиболее биологически ценным»³⁴. Под «человеком белокурой расы», хоть и называемым в тексте арийцем, повсеместно подразумевается русский. Авдеев подтверждает свою мысль следующим высказыванием ученого XIX в. А.С. Краснова: «Белокурые представители вместе с тем более однородны. В них мы находим наиболее обычные, так сказать, типичные для великороссов физиономии, которые на всем обширном протяжении, занятом 10 означенными губерниями, постоянно повторяются. Нет ничего невозможного, что эти русские долихоцефалы есть лишь вариант скандинавской расы... Темноволосая раса не может быть названа русскою»³⁵. Как несложно понять, данные положения были вполне безобидными для XIX в., однако в XX столетии они были использованы как краеугольный камень теории национал-социализма в Третьем рейхе, и прекрасно известно, к чему привело их использование. Авдеев же, осуществляя экстраполяцию расистских идей, причем с заменой «немецких арийцев» на «русских арийцев», подготавливает почву для самых ксенофобских и шовинистических доктрин, опирающихся в том числе и на неоязычество.

Чуть далее, цитируя работу ученого С.В. Ешевского «О значении рас в истории», Авдеев формулирует, по сути, квинтэссенцию расовых взглядов современных националистов-теоретиков неоязычества:

1. «Основной движущей силой истории является борьба народов, имеющих наследственные расовые различия.
2. В результате этой борьбы возникает естественное неравенство народов, которое и запечатлено в их культурной и социально-политической истории.
3. Расовые типы устойчивы и не подвержены влиянию внешней среды.
4. Основные человеческие расы возникли в разное время и в разных местах независимо друг от друга.
5. Представители северной белокурой расы имеют высшую расово-биологическую ценность с точки зрения их вклада в мировую цивилизацию.
6. Расово-смешанные метисы, напротив, по совокупности биологических, а следовательно, и социокультурных характеристик обладают меньшей ценностью.
7. Во имя интересов гуманизма, справедливости и социальной стабильности представители “высших” рас должны руководить представителями “низших” рас»³⁶.

Авдеев совершенно серьезно замечает: «Подобной жесткой категоричности в совокупности с научной аргументацией в трудах Гобино и Клемма не было. Высокая планка, заданная С.В. Ешевским, была вновь достигнута лучшими умами Европы лишь к началу XX века»³⁷. Создается впечатление, что ему неизвестно, что за «лучшие умы» достигли высокой планки Ешевского и к чему это привело. Расовая дискриминация и подчинение «низших» рас «высшим», по Авдееву, является абсолютно научно аргументированным и непреложным фактом.

³⁴ http://www.xpom.com/ruskolan/avdeev/ras_03_bel.htm

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

Любопытно, что расовые концепции Авдеев смешивает с религиозными, продолжая апологетику зороастризма как «исконной русско-арийской религии», начатую им еще в книге «Преодоление христианства»³⁸. В «Расологии» он пишет: «Таким образом, становится очевидным, что именно изменение концентрации тех или иных расовых признаков способствует ускорению или ослаблению продвижения любой идеологии, в том числе и религиозной. Когда население Средней Азии было более европеоидным, оно придерживалось зороастризма и иных, близких ему огнепоклоннических культов, проповедующих расовую сегрегацию в совокупности с кастовым законодательством, воспреещающим расовое смешение»³⁹. Данное утверждение не основано ни на чем, кроме умозаключений самого Авдеева, что не мешает ему с пафосом провозгласить чуть далее: «Религиоведение, как мы видим, нуждается в фундаменте не социологии, а расовой биологии»⁴⁰.

Следуя в русле модного в неоязычестве обращения к Северу как источнику исконной мудрости и силы (как в том же «Зове Гипербореи» А. Аримушкина и И. Черкасова), Авдеев не устает замечать: «...фундаментальный тезис расовой теории, гласящий, что расовой основой русского, а в равной степени и иных европейских народов является, бесспорно, нордическая раса, подтверждается вновь и вновь. Именно культуротворческим способностям нордической расы и обязана вся европейская цивилизация своим происхождением»⁴¹. Надо отметить, что еще М.В. Ломоносов боролся против этих идей и популярной в то время норманнской теории происхождения русского народа и русской государственности, доказывая ее несостоятельность. В настоящее время распространение культуры с севера на юг тоже полностью научно опровергнуто⁴². Воспринимать доводы современной археологии и историографии Авдеев, видимо, не намерен, прославляя варягов, которые и есть, по его мнению, исконные русские. Впрочем, необходимо отметить, что еще начиная с 20-х годов прошлого столетия норманнская теория имела в Германии прямую связь с неоязычеством и латентным антихристианством⁴³.

Нет ничего удивительного и в том, что Авдеев в статье «Рассуждение о расовых предрассудках» совершенно спокойно отзывается о таковых как о чем-то совершенно свойственном любому «нормальному» человеку: «Расовые предрассудки любого биологически полноценного человека основываются на фундаменте двух взаимосвязанных врожденных явлений человеческой психики. Во-первых, на антропозстетических канонах красоты, присущих его расе, и во-вторых, на осознании ценностного критерия, порождаемого этими канонами. Каждая раса сама в себе несет представление о прекрасном и безобразном и в связи с этим вырабатывает свою шкалу оценок и свои критерии морали. Инородное, в прямом смысле этого слова принадлежащее к другому роду, отторгается организмом человека в соответствии с биомедицинскими законами о “норме реакции”. Эта реакция отторжения,

³⁸ Авдеев В.Б. Преодоление христианства. С. 45, 162.

³⁹ http://www.xpomo.com/ruskolan/avdeev/ras_03_bel.htm

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

⁴² Mallory J.P. The Homelands of the Indo-Europeans // Archaeology and language I: Theoretical and methodological orientations / eds. R. Blench, M. Spriggs. L.; N.Y., 1997.

⁴³ Conte E., Essner C. La quete de la race. P., 1995.

свойственная любому здоровому организму, борющемуся за жизнь, закономерна как при трансплантации донорских органов, так и при неприятии систем морали и эстетики»⁴⁴. Отрицая способность воспринимать как равное и допускать к существованию инорасовую красоту и мораль, Авдеев, несомненно, выражает общую для многих радикальных неоязычников мысль. Чуть дальше, что вполне закономерно, автор выделяет среди «общей» морали и «исконно русскую мораль»⁴⁵.

Отвергая (как это уже неоднократно отмечалось) марксистско-материалистическое понимание истории, Авдеев в заключение данной статьи суммирует свои выводы следующим образом: «Расовые предрассудки есть не только фактор, но именно основная движущая сила эволюции»⁴⁶. Человеконенавистничество, ксенофобия и отторжение как движущая сила эволюции — это, пожалуй, оригинальная идея, и ее оригинальности позавидовал бы и доктор Геббельс.

Впрочем, продолжая свои изыскания в статье «Новая парадигма в расологии», Авдеев формулирует и общие, главные выводы, которые стоит принять к сведению: «Империи создают расово чистые народы, а помеси эти империи разрушают... Русские — расово чистая в своей основе, гомогенная, преимущественно нордическая ветвь европеоидной расы»⁴⁷. Дальнейшее заявление Авдеева представляет собой просто квинтэссенцию его расовых взглядов: «Нужно четко понимать, что все глобальные превращения в истории осуществляются не во имя человека как такового, но в интересах конкретного доминирующего биотипа, с целью подчинения и подавления конкурентов. В связи с этим наша главная цель предельно ясна — создание новой сверхсовершенной белой расы на основе лучших биологических компонентов существующей белой расы, нравственная и физическая деградация которой достигла предела. Вторая, также весьма важная задача — создание новой концепции истории на основе новейших биогенетических методов»⁴⁸. Необходимо четко понимать, что за данным постулатом следует прямое побуждение к действию, призыв к вивисекции и искусственному выведению нового, «сверхсовершенного» человека, рецепт создания которого, естественно, будет выдан самим Авдеевым. Опять же, критерии, на основании которых автор пришел к умозаключению о «тотальной деградации белой расы», остаются непонятными, но при этом являются основной причиной, по которой следует данный призыв. Очевидно, что любые подобные призывы чрезвычайно опасны, ведь на основе анализа нашей новейшей истории нетрудно понять, к чему легко приводит скандирование подобных лозунгов и как тяжело остановить вырвавшегося из бутылки джинна.

Дискуссия вокруг антропологии и расологии В.Б. Авдеева

Также представляет интерес освещение критических и аналитических работ, посвященных творчеству В.Б. Авдеева.

⁴⁴ http://www.xpom.com/ruskolan/avdeev/ras_05_predr.htm

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ http://www.xpom.com/ruskolan/avdeev/ras_06_parad.htm

⁴⁸ Там же.

Существуют два строго полярных подхода к его работам. Один из них — неприязнь и отторжение, выражаемое, к примеру, таким известным исследователем неоязычества, как Виктор Шнирельман. Он крайне негативно относится к трудам Авдеева, называя его, в частности, «диванным расологом, не имеющим отношения к физической антропологии», и «любителем радикальных идеологий, внезапно объявившим себя антропологом»⁴⁹.

Рассмотрению и оценке книги Авдеева «Расология» посвящено обширное эссе Шнирельмана «“Цепной пес расы”: диванная расология как защитница “белого человека”»⁵⁰. В данном эссе Шнирельман обвиняет Авдеева в многочисленных перекрутках, подтасовках и искажении цитат: «Помимо сознательных искажений... книга Авдеева изобилует и другого рода ошибками. Часть из них вызвана тем, что он вовсе не стремится адекватно понять научный текст, часть — тем, что он слабо образован в рассматриваемой области и не знает фактических материалов. Но иной раз за неимением нужных сведений Авдеев их просто выдумывает»⁵¹. Достаточно объективно анализируя и критикуя работы Авдеева, а также вполне обоснованно указывая на большое количество устаревшего и опровергнутого впоследствии материала, о чем сам Авдеев предпочитает умалчивать, Шнирельман приходит к вполне закономерному выводу, озвученному мною выше: «К чему все эти и многие другие чудовищные искажения и измышления, иной раз радикально меняющие смысл приводимых цитат, принадлежащих специалистам, о которых Авдеев говорит не иначе как с придыханием? Подобно своим германским учителям, Авдеев вовсе не стремится к научной истине. Он всеми силами тщится заново выстроить здание “нордической (арийской) науки”, призванной доказать величие “белого человека” и его “передового отряда” в лице “чистокровных русских арийцев”»⁵². Несомненно, стоит согласиться с этим утверждением исследователя, так как именно отсутствие стремления к поиску истины и подкрепление своей теории лишь посредством манипуляций со специально выдернутыми из контекста и разного рода «препарированными» цитатами характеризуют труды Авдеева.

Шнирельман неоднократно обвиняет Авдеева и в «научном дилетантизме», и с этим в целом тоже можно согласиться. «Он (Авдеев. — А.Я.) всерьез полагает, что любые фантазии, озвученные сто-двести лет назад, сохраняют свою “истинность” и сегодня. — пишет Шнирельман. — Для него расовые теоретики XIX века, как жена Цезаря, вне подозрений»⁵³. Действительно, во всех работах Авдеева просматривается полностью некритический подход к источникам, которые при всей своей авторитетности и научной значимости давно устарели хотя бы в свете новых открытий и достижений в области биологии и медицины. При этом сам Авдеев «предоставляет исключительно факты», не удосуживаясь даже поверхностно сравнить свои посылки.

⁴⁹ http://www.scepsis.ru/library/id_1597.html

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

«Авдеев никак не доказывает свои утверждения. Он вещает, полагая, что все должны верить ему на слово»⁵⁴, — замечает далее Шнирельман. С этим высказыванием можно поспорить, ведь обильные цитаты и ссылки на различных авторов расовой теории XIX и XX в. наполняют книгу Авдеева, причем подобраны они чаще всего к месту и по делу. Другое дело, что аккуратно обрезанной цитатой Авдеев может доказать совершенно противоположное тому, что изначально заявлял автор цитаты, и сам Шнирельман проводит несколько подобных разоблачений в своем эссе.

В целом с основными положениями и выводами В. Шнирельмана можно согласиться. Работы Авдеева, действительно, отличают научный дилетантизм, некритическое отношение к источникам, многочисленные подтасовки, передержки, искажения и подлоги.

Такое же негативное отношение к публикациям Авдеева выразил и коллектив научных работников различных антропологических институтов и лабораторий во главе с академиком РАН, профессором, главным научным сотрудником НИИ и Музея антропологии МГУ Т.И. Алексеевой. В своем открытом письме в редакцию журнала «Природа» (2003. № 6) они дали книге под ред. В.Б. Авдеева «Расовый смысл русской идеи» (М., 2000) следующие характеристики: «псевдонаучная и спекулятивная литература», «тенденциозный характер сочинений сборника», «печально знакомые со времен Третьего рейха темы», «демагогические псевдотеории»⁵⁵. Данные заявления звучат достаточно резко, но, учитывая ученые степени и опыт работы авторов письма, представляются оправданными. Несомненно и то, что в редакции «Белые альвы», председателем коллегии которой является сам Авдеев, отсутствует хотя бы один человек с профессиональным антропологическим образованием или хотя бы опытом работы в государственных НИИ соответствующего профиля.

Ученые совершенно верно отмечают, что «людей с подобными воззрениями не устраивают научные выводы отечественных антропологов, которые всегда были непримиримы к любым проявлениям расизма»⁵⁶. И действительно, в своих работах Авдеев неоднократно обрушивается с уничижительной критикой как на концепции советских антропологов, так и на саму марксистскую материалистическую концепцию понимания истории.

С общим же выводом письма: «Современная российская антропология обладает мощным научным потенциалом, чтобы противостоять натиску дилетантизма и ксенофобии, использованию антропологических знаний в искаженном виде»⁵⁷ — можно в целом согласиться. Впрочем, научный подход должен, на мой взгляд, не «противостоять натиску», а противопоставить издание научно-популярных, полемических и критических трудов, в доступной форме освещающих данные вопросы.

Существует и другой подход к трудам Авдеева. Так, доктор биологических наук, профессор Уральского государственного университета им. А.М. Горького Ю.И. Новожёнов представляет данную книгу как «антологию множества проблем

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ http://www.vivovoco.rsl.ru/vv/journal/nature/06_03/pismo.htm

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

и вопросов большой отрасли знаний антропологии, которую автор именует расологией»⁵⁸. По его мнению, «достоинства автора “Расологии” в том, что он собрал и в увлекательной форме представил интереснейший материал, призывающий к его осмыслению и интерпретации»⁵⁹. С такой позицией нелегко согласиться: как материал для осмысления и интерпретации труды Авдеева, вне сомнения, подходят, но, увы, немногим. Нужно обладать обширными знаниями в различных областях, смежных с антропологией, чтобы легко вычленять истинные заявления и отделять их от различного рода ненаучных воззрений и идей.

«Своеобразным и уникальным энциклопедическим обзором, весьма своевременно, существенным образом пополняющим знания в соответствующей области»⁶⁰ представляет работу Авдеева и зав. кафедрой судебной медицины и права Северного государственного медицинского университета, доктор медицинских наук, профессор Г.Б. Дерягин. По его мнению, «столь энциклопедичный обзор может быть полезен представителям различных отраслей знаний, в том числе юристам и медикам», и «хотелось бы видеть данную книгу переизданной в виде учебных пособий (с соблюдением соответствующих требований), в том числе для студентов юридических и медицинских факультетов»⁶¹. Здесь рецензент, вероятно, более прав: студенты профилирующих специальностей, на мой взгляд, способны адекватно проанализировать данную книгу и составить свое мнение, основанное на научных критериях.

Также чрезвычайно интересно мнение профессора МГУ, доктора медицинских наук, зам. директора НИИ и Музея антропологии А.Л. Пурунджана: «Ряд выводов и высказываний В.Б. Авдеева, сделанных автором в присущей ему экспрессивной манере, могут быть неадекватно оценены в экстремистской среде ряда движений, проповедующих расовую и этническую нетерпимость»⁶². С этим мнением, несмотря на некоторую излишнюю осторожность (куда уж неадекватнее могут быть поняты те многочисленные призывы к очищению расы и избавлению от деградировавших элементов, которые были рассмотрены в первых главах!), в целом можно согласиться. Но дальше следует такое замечание: «Это тем более опасно, так как В.Б. Авдеев ни в коей мере не может быть с ними ассоциирован»⁶³. Непонятно, откуда взялось такое мнение. Создается впечатление, что уважаемому профессору ничего не известно о деятельности В.Б. Авдеева как идеолога и активиста неоязыческих движений в современной России. Выражается и такая оценка издательской деятельности Авдеева: «Хочется надеяться, что заданный высокий уровень публикаций и подвижническая деятельность В.Б. Авдеева будут и в дальнейшем содействовать развитию научных взглядов»⁶⁴. При всей научной полезности изложения ряда малоизвестного материала из различных трудов антропологов прошлого не стоит безоглядно признавать

⁵⁸ <http://www.velesova-sloboda.org/antrop/novoshenov-raciology-review.html>

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² <http://www.velesova-sloboda.org/antrop/purundshan-review02.html>

⁶³ Там же.

⁶⁴ <http://www.velesova-sloboda.org/antrop/purundshan-review03.html>

деятельность Авдеева «подвижнической», так как в ней, как можно было убедиться ранее, существуют различные, порой социально опасные аспекты.

* * *

Подводя итог анализу воззрений В.Б. Авдеева, необходимо отметить, что они носят заимствованный, эклектичный характер. Большая их часть представляет собой своеобразную переработку в современном ключе различных концепций и теорий, активно внедрявшихся в социальную практику в Третьем рейхе. Несмотря на завуалированность и кажущуюся привлекательность построений Авдеева, умеющего сыграть на тонких струнах человеческой души и представить картину освободившегося от догматов монотеизма человека с твердой волей, способного стать равным богам, все эти идеи могут привести лишь к ожесточению, анархии и разжиганию религиозной и национальной розни. Превознесение торжества «нового человека», безупречного с точки зрения крови и расы, характерно для многих концепций неоязычников. Призывы к революционному переустройству общества под знаменем спасения Родины и возвращения к почве и корням также свойственны неоязыческим организациям разного толка. Но относиться к ним следует критически и весьма осторожно. Нередко под самыми благими идеями о любви к Родине и народу могут скрываться корыстные интересы, жажда власти, ксенофобия и алчность.

© Ярцев А.Б., 2011



**Художественная
антропология
и антропология
искусства**

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ИЗОБРАЖЕНИЕ ПЕРСОНАЖЕЙ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ

Данная работа посвящена анализу системы художественных средств, при помощи которых в «Истории» Фукидида (ок. 460 – ок. 396 г. до н.э.), в сопоставлении с «Историей» Геродота (ок. 484–425 г. н.э.) и «Греческой историей» Ксенофонта (ок. 430 – после 355 г. до н.э.), изображены исторические личности — персонажи этого произведения. Труд Геродота посвящен истории отношений между государствами Азии и греческими полисами с древнейших времен до Греко-персидских войн; изложение доведено до 479 г. до н.э. В произведении Фукидида излагаются события Пелопонесской войны с 431 по 411 г. до н.э. Сочинение Ксенофонта является продолжением «Истории» Фукидида и посвящено рассказу о событиях 411–362 гг. до н.э.

В «Истории» Фукидида встречаются имена около 500 лиц¹, однако подробные сведения автор сообщает лишь о немногих из них. Действующими лицами его «Истории» являются коллективные персонажи — безымянные представители греческих полисов (афиняне, коринфяне и т.д.). Фукидид упоминает конкретных людей, когда они совершают конкретные действия (стоят во главе войска, подписывают договоры), однако в большинстве случаев ограничивается их именами без дальнейших пояснений. Это связано с особенностями его мировоззрения, взглядами на движущие силы истории и на место в ней отдельного человека.

Ход истории, по Фукидиду, определяется особенностями человеческой психологии и непредсказуемым вмешательством стихийных сил². Внимание автора больше направлено на полис, на государство, а не на отдельного человека, и интерес Фукидида к изображению характеров вторичен по отношению к выяснению исторических закономерностей. Историка интересует личность внутри политической структуры в целом, на фоне политических отношений. В этом состоит отличие исторических сочинений от биографий: если в первых внимание уделяется прежде всего поступкам, важным для понимания хода событий, то в последних интерес автора направлен на

¹ Подсчитано, что Фукидид приводит имена 496 лиц (из них 6 женщин, 22 героев, 7 богов). — См.: Griffith G.T. Some Habits of Thucydides when Introducing Persons // *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. 1961. № 7. P. 21.

² См.: Лосев А.Ф. Античная философия истории. СПб., 2000. С. 88–93.

качества героя, иллюстрацией которых служит описание событий³. Только некоторые личности способны повлиять на ход истории благодаря своим особым качествам. Этих людей Фукидид выделяет из общей массы, акцентируя на них свое внимание.

Исследованию литературных портретов исторических лиц в произведениях разных жанров (исторической, философской, ораторской прозе, комедии) посвящена работа И. Брунса «Греческий литературный портрет V–IV вв. до н.э.»⁴. Говоря о Фукидиде, автор отмечает, что историк почти не проявляет интереса к частной жизни упоминаемых им лиц и, как правило, воздерживается от своих личных суждений о них. Важные наблюдения над повествовательной техникой Фукидида содержатся в другой работе Брунса — «Личность в древней историографии», — посвященной римским историческим сочинениям. По мнению Брунса, именно Фукидид ввел в античную историографию косвенную характеристику персонажей, скрытую в описании событий⁵.

Наиболее полное исследование изображения исторических деятелей у Фукидида дано в книге Г.Д. Уэстлейка «Личности у Фукидида». Автор считает, что в двух частях, на которые распадается «История» (1.1–5.25 и 5.26–8.109), Фукидид по-разному изображает упоминаемых им лиц. Так как во второй части труда встречается гораздо больше имен, то, заключает Уэстлейк, Фукидид придает большее значение роли этих лиц в событиях, о которых он рассказывает, что в свою очередь свидетельствует об изменении философско-исторических взглядов Фукидида, его представления о роли отдельной личности в истории⁶. Д. Гриббл, автор книги об образе Алкивиада в произведениях разных жанров, указывает на опасность сведения проблематики к вопросу о суждении Фукидида о том или ином историческом лице и подчеркивает необходимость сочетания исторических и литературоведческих методов для решения вопроса о том, как представлен тот или иной персонаж в историческом сочинении⁷.

Здесь уместно привести одно из определений персонажа. Очевидно, что персонаж — «серия последовательных появлений одного лица в пределах данного текста»⁸ — обладает определенной структурой, и его изображение складывается из ряда компонентов. Эпический род литературы, к которому можно отнести и историографию, располагает большими возможностями для разного рода характеристик персонажа. Многообразному содержанию исторического сочинения соответствует многообразие форм повествования, включающее рассказ, описание, характеристику, речь. В произведениях этого рода «персонаж явлен нам не только непосредственно, в изображаемых действиях, но и в авторских описаниях, рассуждениях, комментариях»⁹.

³ О соотношении историографии и биографии в античности см.: *Momigliano A. The Development of Greek Biography. Cambridge (Mass.), 1993. P. 39–40; Аверинцев С.С. Плутарх и античная биография. М., 1973. С. 163.*

⁴ *Bruns I. Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert von Christ. Berlin, 1896.*

⁵ *Bruns I. Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten. Berlin, 1898.*

⁶ *Westlake H.D. Individuals in Thucydides. Cambridge, 1968. P. 319.*

⁷ *Gribble D. Alcibiades and Athens. A Study of the Literary Presentation. Oxford, 1999.*

⁸ *Гинзбург Л.Я. О литературном герое. Л., 1979. С. 89.*

⁹ *Мартьянова С.А. Образ человека в литературе: от типа к индивидуальности и личности. Владимир, 1997. С. 51.*

Необходимо учитывать, что в античности проявляли интерес к индивидуальному прежде всего как к проявлению общих качеств, поэтому степень индивидуализации оказывалась незначительной. Д. Гриббл выделяет следующие типы индивидуализации: персонаж как обладающий общими для всех качествами в высшей степени (количественная характеристика), как обладающий особыми качествами (качественная характеристика)¹⁰.

Для понимания греческого подхода к характеру и характеристике важно привлечение теории красноречия и ораторской практики. Передача внутреннего состояния человека в античном искусстве долгое время ограничивалась определенными схемами, своеобразными штампами. Усиливающаяся роль портрета на протяжении V в. до н.э., стремление создать портреты исторических лиц в литературе и произведениях изобразительного искусства могут считаться проявлением постепенно возрастающего интереса к конкретной личности¹¹.

Изучение характеристики в литературном произведении, конечно, не должно рассматриваться ни как нечто единое и однородное, ни как отдельное от изучения остальных сторон литературного произведения. Наиболее очевидным представляется рассмотрение того, что может быть названо маркерами характера: характеризующие речи, поступки персонажей, значимые замечания о них рассказчика или других персонажей. Также важно изучение того, каким образом характер включен в форму и структуру литературного произведения как единого целого. Напомним, что историческое сочинение не имеет цели изложить ряд не связанных между собой событий, чтобы осветить жизнь какого-либо лица, напротив, события связаны, а история отдельного человека оказывается набором разрозненных сведений.

Уже в «Истории» Геродота присутствуют все способы, которые в дальнейшем используются для изображения персонажей не только в греческих, но и в римских исторических сочинениях: действия, речи и замечания самого историка: а) рассказ о поступках персонажей, явившихся причиной тех или иных событий; б) речи, которые служат комментарием к излагаемым событиям и раскрывают мотивы поступков персонажей, в) краткие замечания оценочного характера (прямая характеристика персонажей).

Фукидид, продолжая традицию Геродота, предпочитает выражать свою позицию косвенно: 1) в речах он приводит доводы разных сторон и рассматривает, таким образом, каждый вопрос с противоположных, порой взаимоисключающих точек зрения; 2) в описательных частях он сообщает факты без комментариев со своей стороны, предоставляя читателю самому делать выводы. Тем не менее в повествовании Фукидида обязательно содержится оценка, выраженная как эксплицитно, оценочными словами, так и путем описания поступков действующих лиц¹².

Итак, в данной работе рассматриваются приемы изображения персонажей в повествовательных частях «Истории» Фукидида, в том числе в отступлениях (экскурсах),

¹⁰ Gribble D. Op. cit. P. 7.

¹¹ См.: Горбунова К.С. Художественные приемы аттических мастеров-рисовальщиков 6–4 вв. до н.э., применяемые ими для передачи внутреннего мира человека // Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979. С. 39–44.

¹² См.: Вольф Е.М. Функциональная семантика оценки. М., 1985. С. 208.

не связанных с основной сюжетной линией. Особое внимание хотелось бы уделить прямой характеристике персонажа.

Прямая авторская характеристика — наиболее наглядный способ изображения персонажей в произведении, поскольку она явным образом выражает точку зрения самого автора. Синтагматическими средствами прямой оценки персонажа являются детализирующие определения (наиболее простой случай) и целые словосочетания в авторской речи. Характеристика — это рассуждение, цель которого — объяснить читателю характер персонажа. Признак характеристики — сочетание анализа и синтеза: она состоит из нескольких частей и содержит обобщенную формулировку¹³. Эти, обычно краткие, замечания часто содержат оценочные сведения о герое; можно сказать, что (применительно к историческим сочинениям) в сжатой форме в них выражается представление автора об идеальном политике и ему противоположном.

В греческую историографию прямую характеристику персонажей вводит Геродот¹⁴. Он упоминает множество лиц, сопровождая их имена своими краткими замечаниями. Анализу лексики, используемой Геродотом в этих замечаниях, посвящена одна из глав диссертации Н.А. Юхнявичене¹⁵. Так, часто встречающееся словосочетание ἀνὴρ δόκιμος («уважаемый человек») оказывается слишком общим и неопределенным для каких-либо выводов. Геродот, говоря о своих персонажах, отмечает их храбрость (и с другой стороны — трусливость), ум и нравственные качества. Кроме этого, он отмечает отличительные черты внешности: красоту или, напротив, физические недостатки. Отметим, что у Фукидида и Ксенофонта подобных описаний очень мало.

Геродот считает своим долгом «передавать то, что говорят» (λέγειν τὰ λεγόμενα; 7.152), не заботясь о соответствии фактов друг другу, поэтому ему не всегда удается быть последовательным в своем повествовании. В частности, как указывает И. Брунс, некоторые оценки, которые Геродот дает отдельным персонажам, напоминают постоянные эпитеты героев гомеровского эпоса¹⁶, они никак не связаны с последующим рассказом и потому непонятны. Н.А. Юхнявичене приводит такой пример: Геродот называет «счастливым» (εὐδαίμων) египетского царя Априя (2.161), а потом рассказывает, как его войско потерпело поражение, египтяне подняли восстание и в конце концов убили царя (2.161–163, 169)¹⁷.

Фукидид продолжает традицию Геродота, но придает, как известно, большее значение точности своих сообщений (1.22.2). Роль прямых авторских замечаний у Фукидида, как показывает Д. Гриббл, заключается не в том, чтобы дать окончательное объяснение, которое сделало бы последующий анализ событий избыточным, а в том, чтобы дать представление о лежащей в основе структуре, которая раскрывается в пер-

¹³ См.: Есин А.Б. *Стиль // Введение в литературоведение. Литературное произведение: Основные понятия и термины.* М., 2000. С. 289.

¹⁴ См.: Юхнявичене Н.А. *Образ государственного деятеля в «Истории» Геродота:* дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1983. С. 68.

¹⁵ См. там же. С. 32–69; Westlake H.D. *Op. cit.* P. 16–17.

¹⁶ Bruns I. *Das literarische Porträt...* S. 108.

¹⁷ См.: Юхнявичене Н.А. *Указ. соч.* С. 47.

спективе дальнейших событий¹⁸. Применительно к характеристике персонажей можно утверждать, что цель Фукидида — отметить их отличительные качества, чтобы читатели могли понять, почему слова и поступки этих людей повлияли на ход событий.

Если Фукидид сознательно отказывается от занимательности в описании исторических событий (1.22), то у Ксенофонта в «Греческой истории» можно заметить интерес к чертам характера самим по себе, независимо от того, служат ли они объяснению излагаемых событий. Так, он сообщает, что Деркилид любил путешествовать (4.3.2), а Каллий — расточать похвалы и себе, и другим (6.3.3). Можно заметить, что Ксенофонт следует тому же принципу отбора материала, что и Геродот: не пропускать того, что достойно упоминания.

Как известно, характеристика соотносится со всем спектром созданных в произведении образов человека и с единым принципом отбора признаков и деления на группы¹⁹. Итак, ставится задача раскрыть подход Фукидида к изображению персонажей посредством лексико-семантического анализа его языка, для чего необходимо распределить лексику авторских замечаний на семантические группы и проанализировать состав каждой. Заранее можно утверждать, что поскольку подобных авторских замечаний немного и они несистематичны и непоследовательны, то и лексический материал будет весьма ограниченным.

Всего рассмотрено 32 пассажа, где Фукидид говорит об отдельных личностях. В них представлено 20 персонажей, общий набор их качеств оказался равен 19. На основании проведенного анализа лексики, использованной в авторских характеристиках персонажей «Истории» Фукидида, следует признать, что в целом у него довольно скудная лексика описания личностей как по количеству слов, так и по их словообразовательным моделям. Тем не менее в ней можно выделить следующие семантические группы: 1) умственные способности/безумие; 2) ораторские способности; 3) общая положительная оценка/негативная оценка; 4) храбрость/малодушие; 5) умеренность, справедливость/нарушение меры, склонность к насилию; 6) активность/медлительность, бездействие; 7) опыт/невежество. К этому следует добавить еще три критерия, которые выделяются не только из семантики отдельных слов, но и из общего содержания минимального контекста: профессиональный уровень военачальника, политическое влияние, привычки и склонности.

Из всех качеств человеческой природы наибольшее внимание Фукидид уделяет умственным способностям (рассмотрен 21 контекст). При этом он тонко разграничивает аспекты сложного понятия «ум», используя различные слова для обозначения способности предвидеть события, оценивать ситуацию, тщательно вдумываться в нее и принимать решения. Таким образом, явно наблюдается желание Фукидида провести детализацию качеств и способностей человека, в данном случае ума. В произведении Фукидида, как отмечает В. Йегер, отражается рационализация жизни в Афинах при Перикле и выход на первый план интеллектуальных качеств человека. С этим связана высокая оценка раз-

¹⁸ Gribble D. Narrator Interventions in Thucydides // The Journal of Hellenic Studies. 1998. Vol. 118. P. 55–56.

¹⁹ См.: Тамарченко Н.Д. Повествование // Введение в литературоведение. Литературное произведение: Основные понятия и термины. С. 289–290.

нообразных способностей ума²⁰. Фукидид не только сообщает о способностях людей, но и показывает, как они проявляются: в оценке ситуации в речах (1.79.2, 2.36.4, 6.72.2, 8.25.7) и разумном действии, поступках (2.15.2, 4.81.2, 6.54.2, 8.68.4).

Четко прослеживается у Фукидида прямая связь ум–ораторский талант. Большое внимание уделяет историк также и тому, как эти качества проявляются в поступках и речах. Так, оценка ораторских способностей персонажей содержится в семи авторских комментариях. Это в немалой степени связано с эпохой, в которую жил Фукидид, — временем расцвета красноречия²¹. Сила красноречия может быть обращена как в положительную, так и в отрицательную сторону. При этом Фукидид не отмечает специально неспособность к ораторству, поскольку умение произносить речи было необходимым качеством политика той эпохи. В то же время в произведении Фукидида не прослеживается закономерность между количеством речей персонажа и авторской оценкой его красноречия: афинянин Никий произносит 7 речей (самое большое число), однако историк не дает оценки его ораторских способностей.

Дар красноречия воспринимается не только как свойство личности, но и как характеристика целого полиса. Фукидид неоднократно указывает на различия в характерах жителей Афин и Спарты. Выясняется, что афиняне и спартанцы противопоставлены у Фукидида по параметрам красноречия и темперамента (активность/медлительность, 8.96.5). Историк обращает внимание и на манеру своих персонажей действовать в различных ситуациях. Он подчеркивает активность, энергию или, напротив, медлительность не только как индивидуальную черту, но и как психологическую особенность жителей целого полиса.

Общую положительную оценку своим персонажам Фукидид дает, используя слово ἀρετή, которое можно очень условно передать русским словом «доблесть». Известно, что это греческое слово имеет сложную семантику; его значение в самом общем виде определяется как «полное соответствие реальной жизни вещей их принципиальному назначению»²², на основании лексического окружения выясняются различные семантические варианты. Αρεταί можно понимать как действующую иллюстрацию норм, подтвержденных широкой социальной поддержкой и воплощенных в различных формах²³. Как указывает В. Йегер, «воззрение, оценивающее человека по его способностям, рассматривает с этой же позиции и весь остальной мир. На этом основывается употребление слова во всечеловеческой сфере, а также его способность расширять свое значение в ходе дальнейшего развития»²⁴. Семантическое

²⁰ См.: Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001. С. 341.

²¹ Об интеллектуальной среде Фукидида см.: Finley J.H. Thucydides. Cambridge, 1942. P. 36–73. [«В демократическом государстве народных собраний и свободы слова дар красноречия впервые становится действительно необходимым... Классическая эпоха просто называет политика ритором» (Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. С. 340).]

²² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994. С. 289. [Как отмечает Е.М. Вольф, «для качественных общеоценочных слов норма связана с ориентацией на определенные стандарты, включающие требования, которые предъявляются к объектам» (Вольф Е.М. Функциональная семантика оуенки. С. 54).]

²³ См.: Halliwell S. Traditional Greek Conception of Character // Characterization and Individuality in Greek Literature. Oxford, 1990. P. 50. [Эволюцию понятия «ἀρετή» в греческой мысли рассматривает В. Йегер (Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. С. 29–42).]

²⁴ Йегер В. Указ. соч. С. 32.

разнообразие слова ἀρετή проявляется и в «Истории» Фукидида²⁵. Употребленное по отношению к народу и союзникам, оно означает гуманность (спартанец Брасид, афиняне Писистратиды), в частной жизни — следование идеалам, соответствие нормам разного времени (афиняне Никий, Антифонт).

Трудности вызывает понимание значения слова ἀρετή в комментарии, которым Фукидид сопровождает свой рассказ о смерти афинского полководца Никия (7.86.5), что объясняется как несоответствием данного пассажа предшествующему повествованию, так и семантикой самого этого слова²⁶. Привлечение эпитафий в качестве материала для сопоставления позволяет заметить, что присутствуют мотивы, характерные для содержания и стиля современной и предшествующей Фукидиду эпохи. Историк выступает в данном случае как восприимчив традиционных устоев и форм их обозначения. Д. Уайтхед рассматривает в своей статье обозначение доблести на материале эпиграфических данных V–IV вв. до н.э. и приходит к выводу, что доблесть является желательной стороной человеческого поведения, сформировавшейся независимо от отдельной личности или конкретных обстоятельств. Она служит образцом поведения, зафиксированным в надписях, и принимается в качестве идеала для всех²⁷. Таким образом, у Фукидида прослеживается связь фигуры Никия с идеалом афинского гражданина.

Общая картина негативных оценок оказывается более сложной. Так, в характеристике Гипербола можно видеть намек на его политические взгляды; эпитет, данный историком Клеону, показывает личную неприязнь автора к нему.

Можно заметить, что если Фукидид чаще всего отмечает умственные способности, то для Ксенофонта в «Греческой истории» важнее оказываются качества военачальника. К положительным относятся изобретательность (3.1.8), целеустремленность и предприимчивость полководца (4.8.22), который знает, как следует поступать в каждом случае. Среди отрицательных качеств Ксенофонт отмечает небрежность (1.5.16) и незнание того, что нужно делать (3.4.29). Заметим, что Ксенофонт в своем произведении создает образ идеального военачальника, наделенного определенными качествами, которые представляются ему необходимыми и достойными удивления: заботящийся о солдатах, убедительный оратор, искусный полководец. Г.Д. Уэстлейк отмечает у Ксенофонта тенденцию делать этот образ критерием оценки военачальников, о которых он пишет, и часто такая характеристика оказывается односторонней²⁸. Кроме качеств военачальника, Ксенофонт отмечает храбрость, честолюбие, ораторские и умственные способности.

Можно утверждать, что Фукидид преимущественно фиксирует свое внимание на положительных качествах человеческой натуры, и его характеристику персонажей

²⁵ О значении этого слова у Фукидида см.: *Lange E.* Die Bedeutung von ἀρετή in Thukydides // *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*. 1892. № 145. S. 827–840; *Huart P.* Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide. P., 1968. P. 447–451; *Hooker J.T.* Χάρις and ἀρετή in Thucydides // *Hermes*. 1974. № 102 (2). S. 165–169.

²⁶ Анализу данного пассажа посвящена статья О.В. Осиповой «Фукидидовский 'некролог' Никия (7.86.5) и греческие эпитафии» в журнале «Вестник древней истории» (2001. № 2. С. 113–118).

²⁷ *Whitehead D.* Cardinal Virtues: The Language of Public Approval in Democratic Athens // *Classica et Mediaevalia*. Vol. 44. 1993. P. 37–75.

²⁸ *Westlake H.D.* Individuals in Xenophon's *Hellenica* // *Westlake H.D.* Essays on the Greek Historians and Greek History. N.Y., 1969. P. 203–225.

можно назвать одноплановой (только положительная или только отрицательная). Ксенофонт же отмечает как положительные, так и отрицательные черты у одного и того же персонажа: честолюбивый и храбрый спартанец Писандр оказывается неопытным полководцем (3.4.29), спартанец Фебид отличается храбростью, но не расчетливостью и умом (5.2.28). Можно заметить большее разнообразие лексики, меньше шаблонных формулировок, чем у Фукидида.

Портреты персонажей в исторических сочинениях рисуются, как известно, прежде всего через описание их действий. Уже у Геродота интерес направлен на людей и их поступки, которые, по его мнению, определяют ход истории. Однако Геродот не заботится о том, как соотносятся между собой приводимые им сведения; это кумулирующая манера, по выражению А.И. Доватура²⁹. Не пренебрегает Геродот и упоминаниями о действиях сказочного характера, что является неотъемлемой чертой его новеллистической фабулы³⁰.

Кроме очевидного исторического значения, описываемые действия также весьма показательны и как характеристика личных качеств действующих лиц. Это описание является тем необходимым основанием, на котором читатель формирует свое мнение о персонаже, т.е. персонажи характеризуются посредством совершаемых ими поступков, раскрывающих их морально-психологический облик. Сказанное особенно важно по отношению к Фукидиду: он предпочитает изобразительную форму сообщения сведений о герое повествовательной, сводя к минимуму авторский комментарий и таким образом предоставляя читателю делать выводы большей частью из описаний их действий³¹. Фукидид, по замечанию И. Брунса, принадлежит к тем историкам, кто искусно прячет свое мнение о действующих лицах в рассказе о событиях³².

Уже античными авторами замечено, что Фукидид часто использует приемы драматических произведений, а именно драматического диалога трагедии: он не рассказывает о событиях, а показывает их, выводя на сцену персонажей в их действии, иногда сопровождая их появление авторским комментарием³³. Хотя у Фукидида изобразительная форма может сочетаться с повествовательной, следует еще раз отметить, что его авторские замечания не носят последовательного характера. Так, о военном опыте, хитрости, храбрости и других качествах военачальников большей частью можно судить по их действиям в различных военных кампаниях, описанных Фукидидом.

Для характеристики персонажей наибольший интерес представляют эпизоды, обладающие завершенной композиционной целостностью. Историческое повествование, как известно, включает ряд повторяющихся типических ситуаций — описания сражений, военных походов, а также народных собраний. У Геродота большую роль играет логическая инверсия как способ передачи отдельного действия или события: результат сообщается перед самим рассказом³⁴. У Фукидида в его «Истории» картина, можно сказать, противоположная: события в большинстве случаев излагаются по

²⁹ См.: Доватура А.И. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957. С. 108.

³⁰ См.: Юхнявичене Н.А. Ук. соч. С. 102.

³¹ Формы сообщения сведений о персонаже рассмотрены в работе Л. Гинзбург: Л. Гинзбург. О структуре литературного персонажа // Искусство слова. М., 1973. С. 379.

³² Bruns I. Die Persönlichkeit... S. 5, 18.

³³ Romilly J. de. Histoire et raison chez Thucydide. P., 1956. P. 84–85, 89.

³⁴ См.: Юхнявичене Н.А. Указ. соч. С. 103.

мере того, как они происходят, и их исход заранее не сообщается, а становится ясен иногда лишь по прошествии определенного времени³⁵.

Очевидно, что историки не просто излагают события в хронологическом порядке, описывают действия персонажей, но и пытаются выявить мотивы их поведения. Фукидид, как известно, всегда стремится выявить глубинные, истинные причины событий, не довольствуясь их внешними проявлениями. Мир предстает как конфликт между словами и делами, между мыслями и реальностью. Это фундаментальная метафора, вокруг которой историк организует наиболее важные высказывания о войне, политике и человеческой истории³⁶. То же самое относится к Фукидиду и в плане описания действий персонажей его исторического повествования. Для него важно не только рассказать в своей «Истории» о тех или иных поступках, но и объяснить их мотивы, раскрыть психологическое состояние действующих лиц, соотношение внешнего и внутреннего в их действиях.

Однако диапазон словесно-художественных средств, позволяющих прямо изображать внутренний мир человека, в греческой историографии весьма ограничен. Писатели используют традиционные суммирующие характеристики того, что испытывает герой (думает, чувствует, хочет). В «Истории» Геродота можно заметить внимание автора к внутреннему состоянию персонажей произведения, к тому, какими мотивами руководствуется в своих поступках тот или иной полководец или политик, к тому, что герои могли знать, понимать или чувствовать в данной ситуации. Геродот использует ряд приемов, с помощью которых объясняет ход всего повествования или отдельных эпизодов, устанавливая между событиями не только линейную, но и причинно-следственную связь.

Можно заметить, что Фукидид, как правило, избегает пространных описаний мыслей и чувств своих героев, используя средства косвенного выражения авторской позиции. Его «История» построена таким образом, что мотивы действий персонажей и отношение автора к ним становятся видны по мере развертывания повествования. В «Истории» Геродота М. Лэнг выделяет внешнюю мотивировку действия (речь) и внутреннюю, с помощью которой устанавливается связь между событиями³⁷. Фукидид предпочитает не излагать размышления действующих лиц, а вкладывает в их уста речи, раскрывающие их мысли и психологическое состояние. Если же историк приводит мотивировки в повествовательных частях, то лишь в форме суммарного обозначения, краткого замечания; внутренний мир персонажа выявляется в виде скупого, клишированного обозначения какого-либо одного переживания, без его детализации. Фукидид сопровождает описания краткими замечаниями, где указывает, чего опасается герой, на что он рассчитывает, что думает, поступая тем или иным образом. По функции эти замечания сходны с речами, объясняющими поступки персонажей и раскрывающими их мотивы. Так, план сражения может быть передан как в речи полководца, так и в форме изложения мыслей этого героя.

Большое внимание уделяет Фукидид анализу возможных реакций персонажей «Истории» на то или иное явление, событие. Это связано с его концепцией истории,

³⁵ Важная композиционная роль повторяющихся эпизодов как средства со- и противопоставления у Фукидида отмечена в работе: *Marincola J. Greek Historians*. Oxford, 2001. P. 69–73.

³⁶ *Parry A.M. Logos and Ergon in Thucydides*. N.Y., 1981. P. 6.

³⁷ *Lang M. Herodotean Narrative and Discourse*. Cambridge (Mass.), 1984. P. 73–79.

согласно которой движущими силами истории являются мотивы и чувства действующих лиц, в том числе и коллективных персонажей исторических событий — жителей полисов³⁸. Однако чувства и мысли интересуют историка лишь настолько, насколько они оказали влияние на принятие решения и ход событий.

Итак, описание действий является основным средством характеристики персонажей. Повторение стандартных эпизодов (сражений, походов, народных собраний) позволяет проводить их сопоставление на основе аналитического параллелизма. Прямая характеристика или речи, таким образом, лишь уточняют образ персонажа, складывающийся из описания его поступков, или оказываются изолированными, никак не связанными с остальным повествованием.

Проведенный анализ позволяет произвести рубрикацию персонажей «Истории» Фукидида, если взять в качестве критерия степень их индивидуализации. Во-первых, персонажи этого произведения являются прежде всего жителями того или иного полиса, и, следовательно, им свойственны определенные «полисные» особенности. У Фукидида афиняне и спартанцы противопоставлены как эксплицитно, в авторских характеристиках, так и в описании действий по параметрам красноречия и темперамента (активность/медлительность). Во-вторых, речи персонажей служат средством классификации их по принадлежности к той или иной политической группировке (демагог/политик умеренных взглядов). В-третьих, описание действий персонажей позволяет судить о них прежде всего как о носителях определенных профессиональных качеств (полководцы). Наконец, сочетание всех вышеупомянутых средств характеристики позволяет придать персонажам индивидуальные черты.

В результате преимущественного использования Фукидидом приема контраста выстраивается сложная система взаимных со- и противопоставлений персонажей — одно из проявлений «агонистичности» стиля этого греческого историка. Именно контраст оказывается основным средством индивидуализации в «Истории» Фукидида. Так, через сравнение с другими политиками создается образ Перикла — «идеальный образ лидера и подлинного государственного человека, строго ограничивающийся лишь теми чертами, которые принадлежат к сущности политика»³⁹.

Изображение персонажей является важным элементом структуры исторического сочинения и служит раскрытию его главных тем. Очевидно, что писательская техника Фукидида неотделима от его философских воззрений. Исследуя причины кризиса Афинского государства, историк формулирует всеобщий и постоянный закон, которому подчиняется политический процесс: единство и неизменность человеческой природы и, как следствие этого, повторяемость событий. Способность понимать и предвидеть их — это, по Фукидиду, наиболее важное качество политика. С центральными темами произведения: ролью личности в истории и закономерностями человеческого поведения — тесно связана система персонажей: посредством их характеристики Фукидид показывает постоянство законов политического развития.

© Осипова О.В., 2011

³⁸ См.: Лосев А.Ф. Античная философия истории. С. 107.

³⁹ Йегер В. Указ. соч. С. 465.

ПРАВОСЛАВНАЯ ИКОНОГРАФИЯ БОГОРОДИЦЫ В КОНТЕКСТЕ АНТРОПОЛОГИИ ИСКУССТВА

Художественная антропология¹, берущая свое начало, как это ни парадоксально, в литературоведении, в ходе сравнительно недавнего антропологического поворота гуманитарного знания обособилась в самостоятельную дисциплину антропологического профиля и всё чаще начинает конкурировать с философской и культурной антропологией в проблемном поле искусствоведения^{*}, а не только текстоведения. Когда речь заходит о памятниках религиозного искусства, к плееде соперничающих друг с другом смежных дисциплин^{**} подключается еще и религиоведение². Чтобы хоть как-то разграничить их компетенцию, целесообразно, на наш взгляд, изобразительное творчество, органично связанное с процессами визуальной символизации, считать приоритетным направлением исследований в русле антропологии искусства^{***}, а литературное творчество, скажем так, передать в ведение художественной антропологии (при всей очевидной неудачности выбора этого термина, так как он вводит в заблуждение читателей, ориентированных, например, на живопись и не берущих во внимание пласт художественной литературы). Опосредованное влияние

¹ См.: Савельева В.В. Художественная антропология. Алматы, 1999. Рецензию на эту монографию «Новое в поэтике: современный литературоведческий дискурс» см., напр.: <http://www.examen.ru/add/School-Subjects/Human-Sciences/Anthropology/9105/9106/9115>

^{*} При этом оказываются совершенно размыты границы компетенции как названных дисциплин, так и претендующей на самостоятельность антропологии искусства. В ходе элементарного компаративного анализа становится очевидным следующее: художественная антропология, генетически восходящая к литературоведению и родственная исторической поэтике, объектом своего исследования должна выбирать литтеральное наследие человечества, тексты в узком смысле слова, а антропология искусства должна специализироваться преимущественно на изобразительном искусстве, причем классическом, поскольку, например, видеоряд документального кино находится в компетенции визуальной антропологии.

^{**} К ним еще по умолчанию следует отнести философию искусства и феноменологию искусства. — См., напр.: Гордон Г. Философия искусства. Введение в эстетику. М., 2004; Феноменология искусства: сб. статей М., 1996.

² См: Искусство и религия. Материалы научной конференции, состоявшейся в ГИИ 19–21 мая 1997 г. М.: ГИТИС, 1998; Фишер Р.Е. Искусство буддизма. М., 2001; Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии; Богородица христианского Востока и Мадонна христианского Запада // Яковлев Е.Г. Эстетика. Искусствознание. Религиоведение. М., 2003. С. 7–224, 608–616.

^{***} Косвенно об этом лжесвидетельствуют программы курса «Антропология искусства». — См., напр.: Жуков Н.С. Антропология искусства: роль и место изобразительного творчества в культурах Африки, Океании и индейской Америки // <http://anthropology.ru/ru/educ/courses/anart.html>

общей семантики, герменевтики текста и семиотики культуры³, как наук, в силу своей абстрактности далеко отстоящих от рассматриваемого нами антропологического круга, в данном дискурсе не учитывается.

Цель этой публикации — выявление и анализ сугубо человеческих черт (в этом и заключается преимущественный интерес антропологии искусства!) образа Богородицы различных православных изводов на примере двух выделяемых нами таксонных единиц — иконографического подтипа *Марии-младенца* и *Марии-отроковицы*. При этом нами используются правила иконологической классификации, предложенные Н.П. Кондаковым (1844–1925) и примененные им на практике в ходе исследования иконографии Богоматери и Иисуса Христа, что нашло отражение в представленных здесь выводах.

В ставшем эталонным труде «Иконография Богоматери» [т. 1–2 (1914–1915), т. 3 (1917–1918)] Н.П. Кондаков⁴ заложил фундамент современной типологизации позднеантичных и византийских изображений Божией Матери (Б. М.), а также их более поздних православно-христианских изводов, в том числе русских. В своей работе Кондаков отказался от сугубо историко-хронологического метода описания реликвий на основе данных церковной археологии и скрупулезной инвентаризации музейных запасников и монастырских хранилищ в пользу историко-искусствоведческого подхода («художественно-исторического разбора памятников»⁵). Это позволило ему сделать далеко идущие обобщающие выводы, которые в современной европейской мариологической иконологии считаются чуть ли не аксиомой⁶.

Основу неоспариваемой типологизации Богородичных икон составляют рассмотренные Н.П. Кондаковым изводы *Влахернитиссы* (*Знамения*), *Оранты*, «*Нерушимой Стены*», *Никопей*, *Одигитрии*, *Елеусы*, *Халкопратиссы*, *Киприотиссы*, «*Животного Источника*», *Акафистной*, *Перивлепты*, *Афиниотиссы-Горгоэпико(о)с* (*Скоропослушницы*), Б. М. *Нерукотворной*⁶ (подчеркиванием отмечены прямые совпадения с современной классификацией. — *И.Д.*). Результатом последующей систематизации по единому принципу различения художественных деталей образов Б. М. вне зависимости от времени и места их появления/прославления стало выделение семи типов икон Божией Матери: 1) Оранта, 2) Знамение (Влахернитисса), 3) Елеуса (Милующая), 4) Одигитрия (Путеводительница), 5) Агисоритисса (Деисисная, Халкопратисса, Параклисис), 6) Никопея (Победоносная), 7) Ассунта (Вознесенная), что нашло отражение и в учебной литературе⁷.

³ См., напр.: *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000; Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / пер. с франц. М., 2000; *Эко У.* Отсутствующая структура: Введение в семиологию. СПб., 2004; *Он же.* Роль читателя: Исследования по семиотике текста. М., 2005.

⁴ <http://aleho.narod.ru/book/kondakov.htm>

⁵ *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери: в 2 т. Т. 1. М., 1998. С. 5.

⁶ На европейском Западе — во многом благодаря усилиям парижского эмигрантского общества «Икона» (о нем см., напр.: *Вздорнов Г.И., Залеская З.Е., Лелекова О.В.* Общество «Икона» в Париже: в 2 т. М., 2002) и пражского Кондаковского семинара (*Seminarium Kondakovianum*; с 1931 по 1952 г. — Институт археологии им. Н.П. Кондакова; о нем см., напр.: <http://www.zarubezhje.narod.ru/org/kondakov.htm>).

⁶ См.: *Кондаков Н.П.* Указ.соч. Т. 2. С. 55–391.

⁷ См., напр.: *Давыдов И.П.* Курс лекций по православному искусству: иконография Божией Матери // <http://terrareligiosa.jimdo.com> (рубрика «Лекторий»); *Давыдов И.П.* Православный культ // *Ацамба Ф.М., Бектимирова Н.Н., Давыдов И.П. и др.* История религии: учебник: в 2 т. Т. 2 / под общ.ред. И.Н. Яблокова. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2004. С. 116–118.

Однако всего разнообразия эктипов и чудотворных списков*, зачастую разнящихся весьма зримо, данная система не охватывает. Кондаков это понимал и предпочитал видеть за каждым идеальным типом целый класс изображений (например, Страстная — Взыграние — Богоматерь с полулежащим Младенцем — Млекопитательница — ...), что можно интерпретировать в понятиях таксономии как иерархию рангов (вариететов). При этом всё равно в остатке оказываются не только «проблемные» униатские и католические изводы**, но и общехристианские многофигурные композиции, квалифицируемые по многим признакам. Даже внутри вышеперечисленных типов современные искусствоведы, византологи, балканисты (О.Е. Этингоф, А. Грабар, М. Татич-Джурич, Г. Бабич) нередко и совершенно справедливо выделяют самостоятельные подтипы, например Гликофилусы (Ласкающей), «Оплакивания» и (под вопросом) Троеручицы⁸.

Следуя их логике и методологии, необходимо признать целесообразность дальнейшей дифференциации типов мариологической иконографии без ущерба, разумеется, для общей стройности намеченной Кондаковым системы вариететов. Это представляется допустимым, поскольку в иконологии уже с конца 70-х годов прошлого века начался процесс тонкой градации кондаковской шкалы. В нашем случае речь пойдет о двух сюжетах: многофигурных композициях с *Марией-младенцем* [или *девочкой-отроковицей* возраста бат-мицва (12 лет и 1 день), поэтому формально сюда следовало бы включить иконографию Благовещения, не будь Мария представлена в ней из-за эллинского влияния образа Афины Парфенос⁹ взрослой девушкой или, что того нелепее, тронной римской матроной] и *усопшей Марией*. Причем смысловая и художественная корреляция этих сюжетов очевидна: на иконе Рождества Пресвятой Богородицы Мария-младенец лежит спеленутая точно так же, как на иконе Успения Пресвятой Богородицы ее душа в пеленах рождения в жизнь вечную покоится на руках Спасителя.

Многофигурные однополотновые/однопольные композиции (диптихи, триптихи, складни, энколпионы, створки Царских врат и проч. включены сюда по умолчанию) нами учитываются, поскольку, например, тип Ассунты в подавляющем большинстве памятников церковного искусства не обособлен и входит составной частью в изводы Страшного суда.

Конечно, можно было бы строго развести иконографию *Божией Матери**** и иконографию *Девы Марии* и о Марии-младенце/-отроковице говорить совершен-

* Например, София Снегосорова, на которую ссылался, кстати, и Н.П. Кондаков, в составленном ею указателе 1897 г. насчитывает без малого 500 известных только русскому православию изводов икон Б. М. (см. подр.: Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон, чтимых Православною церковью... / сост. С. Снегосорова. Ярославль, 1994. С. 435–446).

** К сожалению, нам остается недоступной рукопись 3-го тома («Мадонна») «Иконографии Богоматери» Н.П. Кондакова, выкупленная Ватиканом в 1925 г. и до сих пор не опубликованная.

⁸ См.: Этингоф О.Е. К иконографии «ласкающей Богоматери» («Гликофилусы») // Этингоф О.Е. Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. М., 2000. С. 67–98 (особенно с. 92).

⁹ См.: Кондаков Н.П. Указ.соч. Т. 1. С. 2.

*** Здесь интересно вспомнить наблюдение Дениэла Ранкур-Лаферьера, сделанное им при работе со справочником Софии Снегосоровой. Так, он обратил внимание на то, что не менее 85,5% представленных в справочнике икон Б. М. — это «Мать с младенцем». Икон Рождества Пресв. Богородицы в указателе менее 0,9%, а икон Благовещения и Успения Пресв. Богородицы — всего по 1,3% соответственно. (см.: Ранкур-

но отдельно, выделив самостоятельную монофилетическую группу, равно как и не причислять к мариологическим изображение тела Пречистой Девы в гробу. Тогда, кстати, стало бы не очень понятным, почему традиционно многофигурные композиции «Снятие со креста», «Не рыдай мене, Мати» относят к Господним образам, наравне с однофигурным «Христом во гробе», ведь живого Иешуа га-Ноцри они не изображают, только его мертвое тело^{*}. В православной мариологической иконологии подобной проблемы ранее никогда не возникало. И вряд ли сформулированный нами вопрос будет поставлен (по литургическим и богословским причинам¹⁰), в отличие от другого — о необходимости различать изводы икон Б. М. по топонимам мест происхождения (Киккотисса, Влахернитисса, Азовская, Корсунская и т.д.) и по благочестивым эпитетам, обращенным к личности самой Б.М.: Горгоэпикоос, Аникетос (А. Грабар).

Предвидим мы и другие возражения: обе композиции (с Марией-младенцем и Марией-отроковицей) всегда многофигурные, и их следует квалифицировать не как богородичные, а как иконы двенадесятых праздников, соответственно Рождества Пресвятой Богородицы и Успения Пресвятой Богородицы¹¹. Специалисты так и поступают до сих пор по инерции, не замечая ряд слабых, уязвимых мест своей позиции. А именно:

1. В этом случае остается непоясненным место иконографического подтипа Марии в изводе «Праведная Анна с младенцем Марией». Традиционно икону св. Анны с дочерью относят к разряду образов святых праведных, наподобие того, как иконы «Иоанн Предтеча — Ангел пустыни» с поясным или орудным изображением крылатой фигуры Иоанна Крестителя, держащего в руке кубок (нечто среднее между

Лаферьер Д. Многообразие икон Богоматери в России // *Ранкур-Лаферьер Д.* Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика. М., 2005. С. 119. Табл. 2). Цифры, конечно, весьма относительны (скажем, вместо каталога С. Снессоровой можно было проработать аналогичный труд прот. И. Бухарева [Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы (История их и изображения) / сост. прот. И. Бухарев. М., 1994 (репринт с изд.: М., 1901)], содержащий около 350 наименований чудотворных икон Б. М.), но достаточно информативны.

^{*} Так называемая богатая католическая мариальная догматика (см. подробнее, напр.: *Огицкий Д.П., Козлов Максим, свящ.* Православие и западное христианство: уч. пособие для духовных семинарий. Серг. Посад, 1995. С. 98–101), в отличие от православной теотокологии, предоставляет с 1854–1950 гг. католическим и униатским изографам широкое поле для творчества. С момента появления в западноевропейской аскетической практике мистического поклонения Непорочному Сердцу Марии и установления сначала во Франции (с 1648 г.), а затем и повсеместно в католических землях (1799–1855) соответствующего праздника возникла необходимость визуализации данного медитативного опыта. Рисунок пламенеющего алого сердца, иногда выполненный излишне натурально, думается, может быть поставлен в один ряд с изображением тела почившей Б. М., но только — подчеркнем — в католической и униатской художественных традициях, равно как и изображение мертвого тела человека с Туринской плащаницы (предположительно Иисуса Христа), сюжет Пьеты и т.п. отчасти созвучны католическому культу Святейшего Сердца Иисуса (начало которому было положено Маргаритой Алякок († 1690) и закреплено Пием IX в 1856 г.). Имеет ли смысл наделять самостоятельным иконографическим звучанием и объединять в класс по каким-то чуть ли не анатомическим признакам Непорочное Сердце Марии и ее тело, Святейшее Сердце Иисуса и его Тело и Кровь [вспомним экстаз Юлианны из Льежа (XIII в.)]? Вопрос остается открытым.

¹⁰ См.: *Бартошик Г.* Богородица в богослужении Востока и Запада. М., 2003.

¹¹ Об этих праздниках см.: *Скабалланович М.Н.* Рождество Пресвятой Богородицы. К., 2004; *Он же.* Успение Пресвятой Богородицы. К., 2003.

потиром и купелью), в чаше которого возлежит Богомладенец с кресчатым нимбом, квалифицируются не как иисусовы, а как предтеченские.

Внутри обширной группы (класса) икон святых выделяются градации различных чинов в соответствии с их подвигами святости: апостолов, равноапостольных, святителей (св. епископов), преподобных, мучеников, страстотерпцев, Христа ради юродивых (блаженных), праведных и т.д. Поэтому икона св. Анны помещается в подгруппу образов святых праведных жен, а икона Иоанна Предтечи — в подгруппу мужских пророческих образов (ведь есть и женские — образ Анны-пророчицы, например).

Такая квалификация не вызывает сомнений, если берется весь извод (вариетет) целиком — как тип. Но в иконографии Иисуса Христа (Іѣ.Хѣ.) нередки случаи иконологического анализа и описания только фрагмента композиции — самой фигуры (или только лика) Іѣ.Хѣ. — в качестве самостоятельного подтипа (вариатива). Простой пример: любое изображение Эммануила на руках (на коленях, в манторле) у Богоматери или Бога Саваофа (Спаса Ветхого Денми), или в мистической купели Иоанна Предтечи можно анализировать как вариатив «Эммануила» — бесспорно, как один из общих, базовых, идеальных иконографических типов Спаса. К тому же исследователями отмечается, что именно в этом случае у образа Эммануила возникает определенный маркер в виде кресчатого (кресчато-буквенного) нимба, да и все остальные переменные признаки извода, оживляющие впечатление, оказываемое на зрителя (спящий Эммануил, ласкающийся, испуганный, питаемый млеком, играющий, восседающий)¹², не свидетельствуют в пользу изолированности этого образа.

Если такой двойственный иконологический анализ допустим в отношении «Эммануила», образа Христа-младенца, значит, он может быть применим и в отношении образа Марии-младенца. Иначе его следовало бы не допускать ни при каких обстоятельствах. Предлагаемый нами компромиссный вариант подразумевает оставление в силе устоявшейся в иконологии методологии, но с четким разграничением и указанием уровней объекта/предмета анализа: или это тип целиком (вариетет), или это подчиненный ему подтип (вариатив, т.е. фрагмент композиции с обособленной фигурой Богоматери, Іѣ.Хѣ. и т.д.).

Итак, обычно иконописный подлинник изображения св. Анны с Марией подразумевает, что на руках матери сидит взрослая Пресвятая Дева в привычном нам пурпурном мафории. Иконописцами это искажение хронологии возраста допускалось довольно часто и умышленно, чтобы не вводить неграмотных молящихся в обидное заблуждение. Таким образом, фигура Б. М. с пропорциями тела взрослой женщины здесь обретает символические черты*. Кстати, интересным решением стало бы утверждение, что св. Анна только мистически нянчит взрослую Марию, подобно тому, как Иоанн Предтеча никогда в жизни не держал в руках потир или

¹² См.: Давыдов И.П. Курс лекций по православному искусству: иконография Спаса // <http://terrareligiosa.jimdo.com> (рубрика «Лекторий»).

* Объяснение этому феномену лежит на поверхности (см., напр.: Лепахин В.В. Значение и предназначение иконы. М., 2003). Более-менее свежий взгляд, правда, выраженный нарочито вычурным языком, представлен в монографии Екатерины Батаевой «Иконотопос» и «времечность» очевидения мифоикон» (см.: Батаева Е.В. Об «умной иконографии» новозаветного мифа. СПб., 2008. С. 65 и след.).

купель с находящимся там Богомладенцем. (Это как раз к вопросу иконотопоса, вневечности и мифоиконичности.) Но имеется и другой извод икон св. Анны с Марией — приближенный к мифо-исторической правде*.

Все изображения хотя бы лика Иисуса Христа, за четким исключением оговоренных выше многофигурных композиций Эммануила в чаше, в манторле и/или на коленях Богородицы и благословляющих фигур Бога (Спаса Ветхого Денми) в верхнем регистре поля иконы, на уровне типа квалифицируются как господние (иисусовы). Тогда, по аналогии, и все изображения Пресвятой Девы, за разумными ограничениями, должны квалифицироваться как мариалогические варианты.

В ходе иконологического анализа второго уровня (где объектом исследования выступает вариатив) обнаруживается, что на иконах Марии с Анной образ Марии — доминирующий по канонам новозаветной иерархии персонажей (здесь, как и во всех богородичных иконах с Эммануилом, древнеегипетское правило субординации масштабов в зависимости от ранга изображенного напрямую не действует, в отличие от икон с клеймами или с предстоящими адораторами/донаторами, пожалуй, за исключением «Святого Семейства», где св. праведный Иосиф Обручник может быть ростом выше Пресвятой Девы).

2. Нарушается единство основания деления при родо-видовой классификации богородичных и иисусовых икон — вводится весьма аморфный таксон/класс праздничных икон (с подклассами двенадцатых, пасхальных, а может быть, и поместных). Эта аморфность производна от самого эротологического понятия церковного праздника. Собственно, любой, даже местночтимой, иконе Церкви может быть установлен памятный (праздничный) день. На наш взгляд, логичнее выделять один корневой таксон и делать акцент на личности, а не на событии. (Поэтому мы сохраняем класс икон святых с вышеописанным дроблением на группы/подгруппы.) Это лишний раз доказывается тем фактом, что существуют оплечные и оглавные изводы икон Богородицы и Ис. Хс., и по весьма скудным филогенетическим признакам они идентифицируются достаточно отчетливо. Наглядным примером здесь могут служить «Огневидная» Агиосоритисса и оглавный Ахейропейетос — «Плат Вероники»** (т.е. без фигуры св. Вероники). Но нигде не встречаются праздничные иконы без изображения прославляемого лица***.

Таким образом, монументальные (фрески, мозаики) и станковые изображения, к примеру Сретения Владимирской иконы Богородицы, должны быть отнесены не к иконам праздника (потому что в своем пределе в церкви всё есть торжество), а к иконам Богородицы, так как для верующего человека принципиально важно не то,

* Весь необходимый наглядный фотоматериал, составляющий доказательственную базу нашего исследования, доступен на сайте автора: <http://terrareligiosa.jimdo.com> (рубрика «Теоретическое религиоведение»).

** См. избранные библиографии на русском языке, напр., в: *Давыдов И.П.* Курс лекций по православному искусству: иконография Спаса // <http://www.terrareligiosa.jimdo.com> (рубрика «Лекторий»).

*** Что-нибудь вроде усеченного ракурса «Входа Господня в Иерусалим» с живописанием ликующей толпы, приветственно размахивающей пальмовыми ветвями, да и только, помыслить, конечно, можно. Но не более того. Даже на изводах Усекновения главы Иоанна Предтечи само событие обезглавливания может отсутствовать или может быть перенесено на клейма, но бездыханное тело пророка пишется обязательно. Если же изображена ростовая, поясная, оплечная, а иногда и оглавная фигура живого Крестителя, со свитком или без такового, то это другой извод, обычно входящий в чин деисиса или пророческий ряд иконостаса.

что на иконе представлена исторически значимая встреча^{*}, а то, что в композиции присутствует Богородица, пусть и опосредованно, своим эктипом Владимирской, как бы делегируя ему свои полномочия заступничества. Внимание и религиозное сознание рядового молящегося (не московеда!) сосредоточено не на чуде внезапного оставления стольного града войсками Тимура (Тамерлана) в 1395 г., а на изображении иконы Владимирской Богородицы (эктипе второго порядка), через него — на уникальном оригинале образа Владимирской Богородицы^{**} (эктипе первого порядка) и через него — на первообразе самой «Заступницы Усердной»¹³.

Выводы

1. В системе иконографических типов икон Богородицы следует выделить ранг (в таксономическом смысле слова) многофигурных праздничных композиций, в первую очередь икон богородичных двенадцатых праздников (Рождество Пресвятой Богородицы, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Благовещение Пресвятой Богородицы, Успение Пресвятой Богородицы).

2. Аналогично в иконографии Спаса целесообразно учитывать «праздничные» подтипы Эммануила (Рождество Христово, Обрезание Господне, Сретение Господа нашего Иисуса Христа) и Христа-Средовека (человека средних лет) в композициях Крещения (Богоявления), Преображения, Входа Господня в Иерусалим, Вознесения Господня. (Проблемам систематизации иконографии Спаса будет посвящена в дальнейшем отдельная статья.)

В виде табличной систематизации новый вариант таксономической систематизации, где генерализующим признаком рода выступает персоналия (корневой таксон), а не событие священной/церковной истории, можно представить так:

Род	Богородичные иконы	Господни (Иисусовы) иконы
Вид	Богородичные праздничные иконы	Господни праздничные иконы
Подвид	Богородичные праздничные иконы двенадцатых праздников	Господни праздничные иконы великих праздников
Конкретный извод (тип/вариант) иконы праздника	1) Мария-младенец на иконах Рождества Пресв. Богородицы и Успения Пресв. Богородицы. 2) Мария-отроковица (девочка) на иконах Введения во храм Пресв. Богородицы, Благовещения Пресв. Богородицы	1) Эммануил на иконах Рождества Христова, Обрезания Господня, Сретения Господа нашего Ис. Хс. 2) Христос-Средовец на иконах Крещения Господня, Преображения Господня, Входа Господня в Иерусалим, Вознесения Господня
Подтип, вариант (фрагмент с изучаемым персонажем)	1) Мария-младенец (в том числе на руках св. Анны) 2) Мария-отроковица	1) Эммануил (Христос-Младенец). 2) Христос-Средовец

* Встреч разных может быть много, при этом все Сретенские храмы, если в их названии специально не оговаривается иное, освящены в честь события Сретения Господа нашего Иисуса Христа, например собор Сретения Владимирской иконы Божией Матери Сретенского ставропигиального мужского монастыря, что на Большой Лубянке в Москве.

** И это замечают многие, не только ревнители русской старины, но и психоаналитики. — См., напр.: Ранкур-Лаферьер Д. Богоматерь Владимирская — палладиум Российского государства // Ранкур-Лаферьер Д. Традиция почитания икон Богоматери в России глазами американского психоаналитика. С. 105 и след.

¹³ См.: Филадельф, иером. Заступница Усердная. Слово о деяниях Пресвятой Богородицы. М., 1992. С. 152–153.

На наш взгляд, такая таксономия позволяет избавиться от полифилетических групп в пользу монофилетических (иногда парафилетических, как в ситуации с многофигурными символическими композициями XVI–XVII вв., насыщенными мистическими смыслообразами¹⁴).

3. *Константными признаками* иконографического подтипа *Марии-младенца* являются:

а) изображение Марии в возрасте маленького, недавно родившегося ребенка (иконописным эксцессом, пусть и оправданным, является написание уменьшенной копии ростовой Оранты или Агиосоритиссы, сидящей на руках у Анны);

б) изображение Марии всегда в качестве персонажа многофигурной композиции;

в) на главном изображении — всегда в спеленутом виде (на второстепенном, как в изводах Рождества Пресвятой Богородицы, возможно изображение омываемой повитухами обнаженной фигуры Марии в нижнем регистре поля иконы);

г) леворучное расположение Марии-младенца как на руках Спаса, так и на руках св. праведной Анны.

Переменными признаками иконографического подтипа *Марии-младенца* можно считать:

а) пропорции фигуры Марии, отражающие реальный младенческий возраст или тяготеющие к пропорциям тела взрослой женщины или девочки-подростка;

б) наличие/отсутствие пурпурного мафория на голове в качестве отличительного знака будущего вселенского служения Богородицы;

в) прорисовка в личном письме ладоней рук и ступней ног, а не только лика;

г) наличие или (значительно реже) отсутствие нимба;

д) нимб в виде полного круга или узкого обода;

е) поясное или ростовое (оно преобладает) изображение фигуры Марии;

ж) выпрямленное, лежащее горизонтально или выпрямленное, расположенное вертикально коконоподобное спеленутое тело Марии-младенца;

з) статичность (укутанной в пелены) или динамичность позы Марии-младенца, играющей на руках своей матери Анны (в развевающейся пеленке или же вообще почти оголенной в руках повитух и омываемой из кувшина);

и) фронтальность или разворот на $\frac{3}{4}$ тела и/или лика Марии-младенца;

к) сидя на руках у матери, дитя обнимает ее за шею (неиератичность поз, близкая по абрису контурам Елеусы), или же Мария может (наподобие Одигитрии) быть достаточно церемонно отстранена от нее, при этом ребенок протягивает матери зажатый чаще всего в деснице цветок (здесь наблюдается параллелизм с «Неувядаемым Цветом» и отчасти с западными изводами Благовещения);

л) принадлежность подтипа к древним изводам икон двух двенадцатых богородичных праздников (Рождества Пресв. Богородицы и Успения Пресв. Богородицы)

¹⁴ См., напр., прориси утраченных икон «Ты еси иерей во веки по чину мельхиседекову» (табл. XV), «Явление Б. М. Георгию» (табл. LI), «Евангелист Лука пишет икону Богоматери» (табл. LXVI), «Двадцать первая глава Апокалипсиса» (табл. CI) // *Успенские М.И. и В.И.* Материалы для истории русского иконописания: переводы из собрания И.В. Тюлина. СПб., 1900; «Явление Б. М. по Успении в третий день» (табл. LXXXVII) // *Успенские М.И. и В.И.* Древние иконы из собрания А.М. Постникова. СПб., 1899.

или к сравнительно поздним изводам двухфигурных икон Марии и Анны, калькирующим Елеусу и Одигитрию.

4. *Постоянными признаками* иконографического подтипа *Марии-отроковицы* являются:

- а) изображение Марии в возрасте маленькой девочки/девушки-подростка;
- б) изображение всегда в качестве персонажа многофигурной композиции;
- в) Мария одета в привычные для зрителя одежды — красные или синие различных оттенков с белым или пурпурным мафорием на голове; голова всегда покрыта платком.

Переменными признаками иконографического подтипа *Марии-отроковицы* можно считать:

- а) пропорции тела Марии — соответствующие/не соответствующие возрасту девочки; возможно искажение пропорций в сторону овзросления (вероятно, это имеет место в монастырских иконописных традициях в первую очередь ради соблюдения буквы и духа уставного благочестия);

- б) оплечное, поясное, но намного чаще ростовое (стоя) или тронное (не в точном смысле слова, а просто сидя) изображение Богородицы;

- в) статичная (сидящая на скамье или кресле со спинкой/троне, стоящая в интерьере комнаты или внутреннего двора Иерусалимского храма) или динамичная поза Богородицы (имеется в виду Мария, восходящая по ступеням лестницы Иерусалимского храма, идущая к храму вместе со своими родителями Иоакимом и Анной, порывисто встающая и выслушивающая провозвестия архангела Гавриила у источника или за рукоделием);

- г) нимб в виде полного круга или узкого обода;

- д) окружающие Марию-отроковицу персонажи варьируются в различных сочетаниях: Иоаким, Анна, оба родителя, первосвященник (Захария?), архангел Гавриил, редко на иконах Благовещения присутствует также анонимный женский персонаж (служанка, воспитательница, ставшая невольной соглядатаицей или сотаинницей);

- е) фронтальный, в $\frac{3}{4}$, вполоборота, в профиль, даже изредка спиной к зрителю разворот фигуры Марии-отроковицы. Лик обычно пишется в фас, в профиль, вполоборота. Из личного пишется только лик и/или кисти рук Марии.

В заключение хотелось бы отметить, что такое выявление и перечисление константных и переменных признаков (маркеров) двух новых подтипов образов Богородицы (Марии-младенца и Марии-отроковицы) лишний раз доказывает целесообразность и справедливость продемонстрированного автором подхода [методологического разграничения иконологического анализа икон Б. М. первого (предмет/объект—тип/вариетет) и второго (предмет/объект—подтип/вариатив) уровней и отказа в мариалогии от таксона праздничных икон]. Именно возможность индикации неповторяющихся маркеров (с их последующей формализацией) свидетельствует о самобытности, иконографической зрелости того или иного сакрального изображения.

Иконологическая работа по дальнейшей дифференциации типов изображений Богородицы должна продолжаться. Она просто необходима для завершения таксономической систематизации всех известных искусствоведческой науке изводов

богородичных икон, как старинных, так и новоявленных/новопрославленных. То же можно сказать и в отношении икон Спаса. Несомненно, что такие усилия современных отечественных и зарубежных специалистов плодотворны (достаточно обратиться к трудам А. Грабара, О.Е. Этингоф и др.).

Даже беглый взгляд на выявленные нами вышеперечисленные иконологические маркеры сакральных изображений Богородицы, в которых нашли отражение в основном чисто человеческие черты Марии-младенца и Марии-отроковицы, с очевидностью демонстрируют плодотворность обращения исследователей к антропологии религиозного искусства.

© Давыдов И.П., 2011

МЕТОДОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОЙ ТИПОЛОГИЗАЦИИ ИКОН ИИСУСА ХРИСТА (антропологический аспект)

Данная статья посвящена методологическим проблемам типологизации икон Иисуса Христа (далее в тексте — Иѣ.Хѣ.), а именно:

а) преодолению аморфности базы и бессистемности использования классификационных критериев в условно-комплексном подходе, стихийно сложившемся в христианской иконологии с момента накопления и первичной дескрипции эмпирического материала;

б) построению логически непротиворечивой системы таксонных единиц при классификации икон Иисуса Христа с соблюдением принципа единства основания деления.

Статья преследует две цели, первая из которых — критическая (слишком много внутренних логических, таксономических и иконологических противоречий накопилось в современной отечественной литературе по христианской иконографии, чтобы об этом продолжать умалчивать), вторая — конструктивная (связана с поисками новой иконологической методологии, применимой в проблемном поле ряда смежных исторических, искусствоведческих, культурологических и религиоведческих дисциплин).

Для достижения названных целей решался ряд промежуточных задач, в частности, были осуществлены:

– сравнительный анализ исторического и иконографического очерков Н.П. Кондакова (предваряющих коллекцию прорисей спасовых икон его «Лицевого иконописного подлинника») на предмет выявления специфики встречающихся в них перечней типов икон Иѣ.Хѣ.;

– критический анализ современной синкретической типологии образов Иѣ.Хѣ. С.В. Алексеева и И.А. Припачкина;

– рубрификация типов изображений Иѣ.Хѣ. в сложных многофигурных композициях христианских праздников в трудах Н.В. Покровского и обнаружение сходства взглядов Н.П. Кондакова и Н.В. Покровского;

– синтез методологических достижений Н.П. Кондакова, Н.В. Покровского и С. Вербицкого и построение на их фундаменте новой современной системы таксонных единиц, пригодной для классификации спасовых икон и имеющей потенциальную возможность универсализации.

Заявленные задачи детерминировали применение в качестве основных методов сравнительного и критического анализа и синтеза иконологических достижений

православных церковных историков XIX–XX вв. в контексте современной христианской иконографии и искусствоведения.

Основу современной отечественной типологизации икон Иисуса Христа*, равно как и икон Божией Матери (далее в тексте — БМ), заложил Н.П. Кондаков в иконографическом очерке к своему фундаментальному труду по составлению лицевого иконописного подлинника (Т. 1, 1905). Детально рассмотрев позднеантичные и средневековые итальянские, византийские, палестинские, балканские, славянские и русские памятники христианского культового искусства, он эмпирически выделил следующие типы изображений: 1) Спас Вседержитель (Пантократор), 2) Спас Эммануил; 3) Деисис; 4) аморфную группу «символично-богословских» и «символично-мистических» изводов («София Премудрость Божия», «Великий Архидиакон», «Недреманное Око», «Царь Царем», «Единородный Сын Слово Божие», «Агнец», «Аз есмь Лоза», «Истинное благое молчание»)¹.

Помимо прочих нюансов, в его иконографическом очерке всякий раз оговариваются техника исполнения и выразительные средства описываемого изображения, будь то мелкая или монументальная пластика, станковая живопись, энкаустика, книжная миниатюра, драгоценные перегородчатые эмали панатий и энколпионов, фресковая стенопись или мозаика**. Очевидно, что классификация Н.П. Кондакова не уходит от стандартов эмпиризма и дескриптивизма, не придерживается принципа единства

* Такая постановка проблемы, на наш взгляд, не характерна для западноевропейского искусствоведения, где преобладает совершенно иная методология, ориентирующая исследователя на доскональную конкретизацию, скрупулезное каталогизирование артефактов и выяснение местных стилевых специфик католического средневекового изобразительного искусства и архитектуры (см., напр.: *Маль Э. Религиозное искусство XIII века во Франции*. М., 2008; *Муратова К.М. Мастера французской готики XII–XIII веков: проблемы теории и практики художественного творчества*. М., 1988; *Gregoire R., Moulin L., Oursel R. Die Kultur der Kloester*. Stuttgart-Zuerich, 1999).

Ситуация несколько изменилась, когда в Европу из Советской России в 20-е годы XX в. хлынул поток проданных за бесценок экспроприированных церковных ценностей. Частным коллекционерам и музеям, в первую очередь Франции, Германии и США, понадобились квалифицированные эксперты по православной иконологии. В некоторых случаях таковыми становились русские эмигранты, но довольно быстро были подготовлены и собственные кадры. О широте их кругозора говорит хотя бы тот факт, что классик советской иконологии В.Н. Лазарев весьма часто обращается к трудам своих французских коллег [см.: *Лазарев В.Н. История византийской живописи: в 2 т.* М., 1947–1948; *Он же. Русская иконопись от истоков до начала XVI века*. М., 1983 (5 альбомов)]. По методологии ближе к российской, пожалуй, сербская школа иконологии, правда, она делает упор на строгую географическую и хронологическую локализацию изучаемых объектов (см., напр.: *Джурич В. Византийские фрески. Средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония*. М., 2000; *Орлова М.А. Наружные росписи средневековых храмов: Византия. Балканы. Древняя Русь*. М., 2002).

¹ См.: *Кондаков Н.П. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа*. М., 2001. С. 59 и след.

** Тем огорчительнее было обнаружить, что крупный современный византинист Отто Демус († 1990) в своей монографии «Мозаики византийских храмов. Принципы монументального искусства Византии» (рус. пер.: М., 2001) совершенно игнорирует научный вклад своего предшественника Н.П. Кондакова, при этом охотно цитируя его ученика А.Н. Грабара и своего друга В.Н. Лазарева. Тот же упрек можно было бы адресовать и Хансу Бельтингу (род. 1935), который в обширной библиографии своего фундаментального сочинения «Образ и культ: История образа до эпохи искусства» (1990) (рус. пер.: М., 2002) называет лишь одну книгу Н.П. Кондакова (кстати, на русском языке), в то время как работы Андрэ Грабара, В.Н. Лазарева, Отто Демуса и самого Ханса Бельтинга занимают более 35 позиций. К чести В.Н. Лазарева следует отметить, что он в своем двухтомнике «История византийской живописи» (М., 1947–1948) ссылается на труды Н.П. Кондакова достаточно регулярно.

основания деления, поэтому нуждается как минимум в корректировке, поскольку учитывает сразу несколько параметров: время создания и место происхождения памятника религиозного искусства, стилевые особенности и технику исполнения, собственно извод.

Такая комплексность в исследовательском подходе, безусловно, допустима и желательна, но не на начальной стадии анализа, а на завершающей стадии синтеза. Иначе она затрудняет восприятие целостности и стройности системы, и в результате могут возникнуть такие методологические ошибки классификации, какие мы находим, например, в книге И.А. Припачкина, который все иконы Иисуса Христа поделил на оглавные, оплечные, поясные, ростовые и... символические. К последним он отнес, ничего не объясняя, но в точном соответствии с идеями Н.П. Кондакова, сюжеты: «Христос Ветхий деньми», «Христос в образе Ангела», «Спас Благое молчание», «Христос Агнец Божий», «Христос Лоза истинная», «Спас Недреманное Око», «Христос в образе нищего», «Ты еси Иерей во век», «Спас Великий Архирей». А внутри ростовых икон И.А. Припачкин зачем-то различил две подгруппы: «Спаситель стоит», «Спаситель сидит»².

Неизбежно возникает логичный вопрос: как быть тогда с многочисленными изводами *лежащего* Богомладенца (на руках у Богородицы, у Симеона Богоприимца, в потире-купели Иоанна Крестителя («Ангел Пустыни»), на диске под звездой и воздухом, поддерживаемыми херувимами), *играющего* Эммануила (икона БМ «Взыграние»^{*}), *спящего* в саду Эдемском Отрока («Недреманное Око»), *умершего* Иисуса («Христос во гробе», «Не рыдай Мене, Мати»)? Да и не всё так однозначно с ростовыми иконами И.Х. Имеются, к примеру, версии стоящего «Великого Архирея» (это близкородственный ему «Ширший» Сотер и «Божественная Литургия»)³, а И.А. Припачкиным «Спас Великий Архирей» помещен сразу в две рубрики: а) *сидящий* ростовой и б) символический извод.

В защиту классификации Н.П. Кондакова можно сказать следующее.

По нашим наблюдениям, перед Н.П. Кондаковым, с одной стороны, была поставлена узкоспециальная задача: обеспечить российских православных иконописцев добротными, современными (на тот период), удобными в использовании, надежно фундированными научно-историческими данными и (желательно) тематически исчерпывающим пособием прикладного характера^{**}, способным (в перспективе) переориентировать отечественных художников, занятых росписью храмов, с секулярных идеалов итальянского реализма, воплощенных в творчестве корифеев Ренессанса, на церковный идеал позднеантичного и раннесредневекового традиционализма в духе иконографов Сина и Византии⁴. Тогда становится понятным, почему наиболее востребованным церковной практикой изводам уделено самое пристальное внимание.

² См.: Припачкин И.А. Иконография Господа Иисуса Христа. М., 2001. С. 11–159.

^{*} Яркий пример — репродукция иконы БМ «Взыграние» на фронтисписе альбома: Ивинская А. Свет преломленного времени в иконном пространстве. М.; Афины, 2002.

³ См.: Давыдов И.П. Иконография Спаса // Давыдов И.П. Курс лекций по православному искусству [Электронный ресурс «Terra Religiosa», раздел «Лекторий»] // <http://www.terrareligiosa.jimdo.com>.

^{**} Ср. его иконописный подлинник, напр., с: Подлинник иконописный / изд. С.Т. Большакова, под ред. А.И. Успенского. М., 1998 (адаптиров. переизд. с изд. 1903 г.).

⁴ Полихромный наглядный материал из собраний монастыря св. Екатерины на Синае см., напр., в: Лидов А.М. Византийские иконы Сина. М.; Афины, 1999.

Однако с другой стороны, эту задачу необходимо было реализовать на максимально широком искусствоведческом базисе, обладая (в идеале) всеохватной эрудицией в области ближневосточного и европейского изобразительного искусства и коллекцией копий и прорисей всех значимых для иконологии изображений Иисуса Христа, выполненных в самых разных техниках и в самых разных уголках христианской экумены — от катакомбных барельефов Рима и монументальных мозаик Равенны до византийской чеканной храмовой утвари и кавказских миниатюр на престольных евангелиях. Н.П. Кондаков начал свое исследование со сбора и анализа обширнейшего фактического материала, поскольку к этому времени уже провел в командировках по христианским центрам Европы, Азии и Северной Африки несколько лет. География его экспедиций и археологическая тщательность обработки источников неизменно вызывали признание и уважение коллег⁵.

Разумеется, такой энциклопедист, как Н.П. Кондаков, не мог не учитывать и другие известнейшие памятники иконографии Иѣ.Хѣ.: «Убрус», «Пастырь Добрый», «Отрок-Учитель» и т.п. Но помещает он их в совершенно иной контекст — не иконо-типологический, а сугубо историко-хронологический — и ведет о них речь в историческом очерке к I тому своего «Лицевого иконописного подлинника». Вероятно, ему было важно проследить и показать генетическое родство классических типов икон Иѣ.Хѣ. с их прототипами, воспроизводящими облик архетипа — Сына Человеческого — как натуралистично, так и символично (метафорично, а позднее и аллегорично, например в образе певца Орфея⁶).

Поэтому в одном зрительном ряду у Н.П. Кондакова последовательно фигурируют: 1) Спаситель в юношеском облике (в том числе Спас-Путник из Ветхозаветной Троицы), 2) отрок Эммануил, 3) Пастырь Добрый, 4) зооморфный Агнец (+ его евхаристическая версия с кувшином, наполненным то ли водой, то ли вином, то ли молоком* и лежащим рядом пасторалом — пастушеским посохом), 5) Рыба⁷ (или производные этого образа — две Рыбы как знак Зодиака⁸), 6) Святая Трапеза (рыба и хлебы⁹), 7) Убрус (с тремя вариациями: Мандилион, Керамидион и Сударион св. Вероники), 8) икона убруса «Спас Мокрые власы» («Мокрая брада») генуэзского происхождения XIII–XIV вв., (написанная, вероятно, в память о затонувшем корабле крестоносцев, перевозившем святую реликвию? — И. Д.), 9) Спас на престоле (царском троне, небесной сфере), 10) Спас в силах (Деисис), 11) Этимасия¹⁰.

⁵ Из переизданных его экспедиционных отчетов см., напр.: *Кондаков Н.П.* Памятники христианского искусства на Афоне. М., 2004 (репр. с изд.: СПб., 1902).

⁶ См.: *Кондаков Н.П.* Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. С. 4.

* Если последнее предположение верно, то речь должна вестись о специальном пастушеском сосуде для сбора овечьего или козьего молока — мульктруме. О пастушеской атрибутике в раннехристианском культе см. подробнее, напр.: *Уваров А.С.* Христианская символика: в 2 ч. Ч. I: Символика древнехристианского периода. М., 2001 (репр. с изд.: М., 1908). С. 183–184.

⁷ О христианской символике рыбы подробнее см., напр.: *Уваров А.С.* Христианская символика: в 2 ч. Ч. I: Символика древнехристианского периода. С. 138–145.

⁸ О христианской символике зодиакальных рыб см., напр.: *Фадеева Т.М.* Образ и символ: Универсальный язык символики в истории культуры. М., 2004. С. 14–16.

⁹ О христианской символике хлеба см.: *Уваров А.С.* Указ. соч. С. 178–179.

¹⁰ См.: *Кондаков Н.П.* Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. С. 1–59.

Не составляет труда разделить этот зрительный ряд на два потока — с натуралистическими (не в живописном, а в антропологическом смысле этого слова) и с символическими изображениями. Тогда к первому будут отнесены: Спас в юношеском обличии, Спас-Путник, отрок Эммануил, Пастырь Добрый, Убрус, Спас на престоле, Деисис, а ко второму — оставшиеся изводы: Агнец, Рыба, Святая Трапеза, Этимасия. Определенные затруднения вызывает лишь икона «Спас Мокрые влася», поскольку она является экипом второго порядка. Думается, что, поскольку в ее изображении нет ничего прикровенного, аллегорического, ее можно было бы с оговорками отнести к первой группе.

Чтобы не запутаться во всем этом многообразии, современная отечественная иконография образов Иѣ.Хѣ.¹¹ сводится к семи-восьми основным типам с несколькими подтипами, а именно: 1) Спас Нерукотворный (с подтипами Мандилиона, Керамидиона и Судариона), 2) Эммануил, 3) Спас Ветхий деньми, 4) Пантократор (Вседержитель; его подтипы и особенно чтимые иконы: «Судия мира», «Спас тронный», «Спас в славе», «Христос Эвергетис (Благодетель)», «Христос Халкитис (Халкидский)», «Спас Златые Власы», «Спас Ярое Око», «Спас Златая Риза»), 5) Сотер (Спаситель; Иѣ.Хѣ. пишется стоящим в полиставрии и митре. Его подтип именуется «Ширший», если обе руки Христа широко разведены и благословляют двуперстием. Если рядом с Ним изображен алтарь, то это «Божественная Литургия»), 6) Господь на престоле («Царь Царем», «Спас Великий Архиерей»*, «Предста Царица»), 7) Спас в силах (с тетраморфом), 8) Ангел Великого Совета («Спас Ангел Премудрости», «Спас Благое Молчание»**).

Наиболее грамотно, на наш взгляд, в ней разбирается и методично ей следует С. Вербицкий, что можно наглядно показать, сопоставив имеющиеся в трудах Н.П. Кондакова, И.А. Припачкина, С.В. Алексеева и С. Вербицкого*** перечни и рубрикации типов пасовых икон**** (см. таблицу).

¹¹ См.: Алексеев С.В. И Слово стало плотью... Иконография Спасителя. СПб., 1998; Вербицкий С. Иконография Иисуса Христа: Ангел Премудрости // Наука и религия. 1994. № 9. С. 12–13; Припачкин И.А. Иконография Господа Иисуса Христа. М., 2001.

* «Спас Великий Архиерей», хоть и входит в композиции «Царь Царем», «Ты еси Иерей вовек», но не эквивалентен им, поскольку является вполне самостоятельным изводом, на что указывает хотя бы та легкость, с какой этот образ переходит в близкие по смыслу, но другие композиции (например, из «Святой Евхаристии» — в «Божественную Литургию», а затем, также без изменений, — в «Предста Царица»). Основная идея этого образа — обожествление царской власти, поскольку «Предста Царица» — это тронный царственный Деисис. Вполне обособившийся извод — «Спас Иерей», когда Иѣ.Хѣ. облачен в священнические епитрахиль и фелонь. Богатый материал по этому сюжету собран А.Н. Овчинниковым. — См.: Овчинников А.Н. Христос-иерей // Овчинников А.Н. Символика христианского искусства. М., 1999. С. 252–321.

** Следует разграничивать изводы «Ангел Великого Совета» (далее — АВС) и «Спас Благое Молчание». Главное в АВС — идея Бога-Слова, Советника на превечном Совете Трех Лиц Господа о домостроительстве на земле. Изображается Ширшим либо со свитком/державой/посохом в руках. Спас Благое Молчание также изображается в виде крылатого юноши, но со скрещенными на груди руками и склоненной головой. Думается, этот извод воплощает в себе идеалы исихии и апофатки. Подробнее см.: Вербицкий С. Иконография Иисуса Христа: Ангел Премудрости // Наука и религия. 1994. № 9. С. 12–13.

*** Имеется в виду цикл очень качественных и информативных научно-популярных статей С. Вербицкого, опубликованный в 1992–1994 гг. в журнале «Наука и религия». К сожалению, нам остались неизвестны монографические сочинения этого автора.

**** При этом за основу табулификации нами была принята номенклатура И.А. Припачкина как наиболее разработанная на сегодняшний момент, хоть и критикуемая. Порядок перечисления типов

Кондаков Н.П.	Припачкин И.А.	Алексеев С.В.	Вербицкий С.
	Оглавные изображения ІѢХѢ.		
ИсО-7) Убрус: ИсО-7а) Мандилион	Спас Нерукотворный	Спас Нерукотворный	1) Спас Нерукотворный: 1а) Убрус мандилион
ИсО-8) икона убруса «Спас Мокрые волосы»	Спас Мокрая Брада		
ИсО-7б) Керамидион	Керамидион	Спас на чрепии	1б) Керамидион
ИсО-7в) Сударион (Вероника)	Плат Вероники		1в) Сударион
	Спас оглавный		
	Оплечные изображения ІѢХѢ.		
	Спас оплечный		
	Спас Ярое Око		4ж) Спас Ярое Око
ИсО-2) Эммануил ИкО-2) Эммануил <i>(повтор)</i>	Эммануил	Эммануил	2) Эммануил
	Поясные изображения		
ИкО-1) Спас Вседержитель (Пантократор)	Пантократор	Пантократор	4) Вседержитель: 4а) Судия мира, 4б) Спас тронный; 4в) Спас в славе, 4г) Христос Эвергетис (Благодетель), 4д) Христос Халкитис (Халкидский), 4е) Спас Златые Волосы, 4з) Спас Златая Риза
	Не рыдай Мене, Мати		
	Христос — Царь Иудейский		
	Ростовые изображения ІѢХѢ.		
	<i>Спаситель стоит</i>		5) Сотер: 5а) Ширший; 5б) Божественная Литургия
	Христос Халкит		
	Спас Смоленский		

в публикациях С. Вербицкого ей не следует. Для соотнесения типов и подтипов икон ІѢХѢ., упоминаемых им, они пронумерованы численно-буквенным индексом внутри соответствующего столбца. Аналогично — для типологии Н.П. Кондакова. В столбце, представляющем концепцию Н.П. Кондакова, дополнительным буквенным индексом «ИсО» и «ИкО» отмечены материалы, помещенные в историческом и иконографическом очерках соответственно. Прямой корреляции между индексами различных столбцов (Кондакова и Вербицкого) нет. Общие для всех четырех исследователей типы и подтипы икон ІѢХѢ. распределяются на одном уровне (сквозной строкой). Какая-либо современная «синтетическая» номенклатура типов спасовых икон, снимающая все противоречия и учитывающая все нюансы изводов, нам не известна.

ИсО-1) Спаситель в юношеском обличи: Спас-Путник из ВЗ-ной Троицы	Спаситель сидит		
ИсО-9) Спас на престоле	Спас на престоле	Господь на престоле	6) Господь на престоле: 6в) Предста Царица
ИсО-10) Спас в силах (Деисис) ИкО-3) Деисис (повтор)	Спас в силах	Спас в силах	7) Спас в силах
	Христос Священник		
	Спас Великий Архиерей	Великий Архиерей	6б) Великий Архиерей
ИкО-4г) Царь Царем	Спас Царь царей	Царь Царем	6а) Царь Царем
ИкО-4) Символично-богословские и символично-мистические изводы	Символические изображения ИѢ.ХѢ.	Раннехристианские символические изображения ИѢ.ХѢ.	
	Христос Ветхий деньми		3) Спас Ветхий деньми
ИкО-4а) София Премудрость Божия	Христос в образе Ангела		8) Спас-Ангел: 8а) Ангел Великого Совета: 8б) Спас-ангел Премудрости;
ИкО-4з) Истинное благое молчание	Спас Благое Молчание		8в) Спас Благое Молчание
ИсО-4) Агнец зооморфный (в том числе с мультизмом и пасторалом) ИкО-4е) Агнец	Христос Агнец Божий		
ИкО-4ж) Аз есмь Лоза	Христос Лоза Истинная	Виноградная лоза	
ИкО-4в) Недреманное Око	Спас Недреманное Око		
	Христос в образе нищего		
	Ты еси Иерей во век (повтор, см. выше Христос Священник)		
ИкО-4б) Великий Архиерей	Спас Великий Архиерей (повтор)		
		Якорь	
		Феникс	
		Петух	
		Павлин	
		Монограмма	
ИсО-3) Пастырь Добрый		Добрый Пастырь	
		Туринская плащаница (?)	

ИкО-4д) Единородный Сын Слово Божие			
ИсО-5) Рыба (или зо- диакальные рыбы)			
ИсО-6) Святая Трапеза			
ИсО-11) Этимасия			

При анализе данных, приведенные в таблице, становится очевидным, что большинство исследователей из этой репрезентативной выборки интуитивно разводят антропоморфные и все иные изображения Иѣ.Хѣ. (символические, аллегорические, метафорические), но иконологи группируют их по остаточному принципу, забывая о правиле единства основания деления. Именно поэтому вместе с зооморфными символами и аллегориями в одной группе оказываются и не распределенные по первым категориям антропоморфные, и смешанные, пара-антропоморфные (крылатый юноша-ангел), и начертательные символы (монограмма и ее эзотерические производные).

Общими для всех четырех колонок стали семь антропоморфных типов: Убрус (Спас Нерукотворный), Эммануил, Пантократор, Спас на престоле, Спас в силах, Царей царей и Великий Архиерей. Случайность это или нет, покажет дальнейший анализ.

Несколько иной подход по сравнению с кондаковским демонстрируют работы Н.В. Покровского (1848–1917)¹². Его, как историка Церкви и археолога, интересовали не абстрактные иконологические схемы, а конкретные изводы, их бытование и распространение, в первую очередь иконография цикла двенадцатых праздников и сопутствующих им памятных дат, запечатлевших череду судьбоносных для верующих людей евангельских событий. В его рассуждениях хорошо заметен антропологический ракурс видения предмета при изучении земной жизни Иѣ.Хѣ., оригинально ортологически преломленный*. При этом он, как верующий христианин, несколько не погрешает против истины христологических догматов¹³.

Н.В. Покровский вводит в отечественный иконологический оборот понятие «иконография детства Иисуса Христа»¹⁴, причем полагает возможным начать отсчет с Благовещения. Он четко разграничивает сюжеты Благовещения, посещения Марией прав. Елизаветы, явления ангела Иосифу, путешествия св. Семейства в Вифлеем, Рождества Христова, поклонения волхвов, Обрезания, Сретения, бегства в Египет, возвращения из Египта. К иконографии детства (а не отрочества) Н.В. Покровский относит также сюжет «Двенадцатилетний Иисус в храме Иерусалимском». Сюжеты Крещения (Богоявления), искушения Христа в пустыне, учения (проповеди) Христа, Преображения и цикл евангельских чудес исследователь объединяет в рубрику

¹² См.: *Покровский Н.В.* Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. М., 2001; *Он же.* Очерки памятников христианского искусства. СПб., 2000.

* К примеру, у историка-литургиста А.П. Голубцова в разговоре о древнейших изображениях Бога-Отца, Бога-Сына и Богоматери мы ничего похожего не найдем. — См.: *Голубцов А.П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 1995 (репринт с изд. 1917 г.). С. 163–211.

¹³ См.: *Знаменский Д.* Учение святого апостола Иоанна Богослова в четвертом евангелии о Лице Иисуса Христа. М., 2000 (репринт с изд.: К., 1907); *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000; *Шёнборн К., кардинал.* Икона Христа. Богословские основы. М.; Милан, 1999.

¹⁴ См.: *Покровский Н.В.* Евангелие в памятниках иконографии... С. 87 и след.

«Общественное служение Иисуса Христа»¹⁵, а Воскрешение Лазаря, Вход во Иерусалим, Тайная Вечеря, омовение ног, молитва в Гефсиманском саду, суд Пилата, бичевание, отречение Петра, раскаяние и смерть Иуды, несение Креста, Распятие, испрошение у Пилата Тела Иисуса для погребения, снятие со Креста, положение во гроб, Воскресение, Вознесение, Сошествие Святого Духа на апостолов составили группу «Конечные события евангельской истории в памятниках иконографии»¹⁶.

На наш взгляд, принципиально важно, что в рассматриваемую группу Н.В. Покровским был включен страстной цикл, поскольку это позволяет нам квалифицировать многофигурные композиции с изображением мертвого тела Иѣ.Хѣ. именно как Иисусовы, о чем подробнее будет сказано ниже. Здесь же можно резюмировать, что, хотя Н.В. Покровский специально не задавался целью классифицировать все религиозные (как культовые, так и внекультовые) изображения Иисуса Христа, обойти этот вопрос он всё же не смог и в результате предложил вполне рабочую, пусть и не универсальную систему таксонов, выдержав при этом принцип единства основания деления, в которой таковым наименьшим общим знаменателем является запечатление какого-либо евангельского эпизода, непосредственно связанного с земной деятельностью Сына Человеческого, причем все моменты выстраиваются в непротиворечивую хронологическую цепь.

Особенно востребованным подход Н.В. Покровского может оказаться при анализе книжных миниатюр¹⁷ лицевых евангелий и т.п. И хотя, как показал реставратор А.Н. Овчинников, книжная графика имеет много общего с фресковой росписью не только по канону, стилю, замыслу, но даже по технике письма и воплощению в жизнь идеала полноты ансамбля¹⁸, нам подход Н.В. Покровского представляется необходимым, удачным, но недостаточным (из-за излишней дробности таксонных единиц). На наш взгляд, при изучении иконографии Иѣ.Хѣ. его аналитический подход и интерес к конкретным деталям следует дополнить «синтетическим» подходом Н.П. Кондакова и его вниманием к абстракциям и пониманием их роли в иконологии.

Точки соприкосновения и взаимообогащения у концепций Н.П. Кондакова и Н.В. Покровского, безусловно, имеются (будучи современниками, эти авторы в своих трудах ссылались на работы друг друга). Собственно, они и позволяют нам объединить методологию этих авторитетных специалистов. Их роднит не только высочайший академический профессионализм и исключительная «археологическая» щепетильность в отборе доказательств, но и антропологический акцент в интерпретации образов Иѣ.Хѣ., репрезентирующих земной путь Богочеловека. Этот антропологический аспект, как мы уже подчеркнули, ярче выражен в сочинениях Н.В. Покровского, а у Н.П. Кондакова он четко прослеживается только в историческом очерке к I тому его «Лицевого иконописного подлинника», а во втором иконографическом очерке постепенно уступает место символическому, метафори-

¹⁵ См. там же. С. 251 и след.

¹⁶ См. там же. С. 339 и след.

¹⁷ По этой теме см. библиографию, напр., в: *Попова О.С.* Византийские и древнерусские миниатюры. М., 2003.

¹⁸ См.: *Овчинников А.Н.* Общность принципов письма в средневековых восточно-христианских фресках и миниатюрах // *Овчинников А.Н.* Символика христианского искусства. С. 430–435.

ческому и аллегорическому аспектам, хотя некоторые изводы (например, Эммануил, Деисис, Агнец) им рассматриваются и там, и там.

Если попытаться совместить иконологические достижения Н.П. Кондакова, а именно: а) учет им возраста Сына Человеческого (только Богомладенец и Христос-Отрок; два другие: Иисус-Средовек, Спас Ветхий деньми — остаются им не проговоренными) на изображениях Иѣ.Хѣ. и б) выделенную им номенклатуру изводов с аналогичными достижениями Н.В. Покровского: в) антропологическим ракурсом восприятия фигуры Иѣ.Хѣ. (вплоть до страстного цикла) и г) таксономией эртологических сюжетов, — то окажется, что действительно возможно выстроить логически непротиворечивую типологизацию спасовых икон, где генерализующим признаком рода выступает персоналия (корневой таксон), а не событие священной/церковной истории, и не вычленяется отдельный корневой таксон праздничных икон.

Мы предлагаем полностью отказаться от невыполнимой задачи уравнивания в одном классификационном ранге абсолютно всех изображений Иѣ.Хѣ., как антропоморфных, так и неантропоморфных, и сосредоточить внимание именно на антропоморфном облике Иѣ.Хѣ. (а не на его символических или аллегорических заместителях). Известный культуролог Титус Буркхард в своей обзорной работе 1967 г. совершенно справедливо отметил, что «Бог, “провозгласивший” Себя Вечным Словом... принял на Себя бранные контуры образа — человеческой природы, — с тем чтобы воссоздать в этой природе ее подлинную красоту. В христианстве божественный образ — это по преимуществу человеческая форма Христа»¹⁹. И на человеческой форме Иѣ.Хѣ. необходимо сделать акцент, а значит, надо найти применение всем четырем иконографическим возрастным категориям: Богомладенец Эммануил, Отрок-юноша, Христос-Средовек, Спас Ветхий деньми (Старец). Результат распределения имеющихся изводов по четырем рубрикам может быть наглядно представлен в форме таблицы:

Особенности изображения Иѣ.Хѣ.	Иѣ.Хѣ.			
	Младенец	Отрок	Средовек	Старец
Автономное единичное изображение	Эммануил	Спас Благое Молчание. Христос-Премудрость	Пастырь Добрый. Спас Великий Архиерей. Спас Нерукотворный. Пантократор. Сотер. Спас в силах	Спас Ветхий деньми Господь Саваоф
Верхний регистр многофигурных композиций	—	—	—	Благословляющий из облака Саваоф. Иконы Шестоднева. Сошествие Св. Духа на апостолов

¹⁹ Буркхард Т. Сакральное искусство Востока и Запада: принципы и методы / пер. с англ. М., 1999. С. 12.

Главный персонаж многофигурных композиций	Рождество Христово. Поклонение волхвов	Двенадцатилетний Иисус в Иерусалимском храме	Крещение Господне. Искушение в пустыне	Отечество
Главный персонаж многофигурных композиций	Обрезание Господне. Сретение Господне	Отрок-путник в Троице ВЗ. Спас Недреманное Око	Проповедь. Цикл евангельских чудес. Преображение Господне. Вход в Иерусалим. Вознесение Господне. Страстной цикл. Не рыдай Мене, Мати. Христос во гробе. Царь Царем. Предста Царица	Отечество
Второстепенный персонаж многофигурных композиций	Богородичные иконы с Богомладенцем	—	—	—

Эта таблица будет в будущем неоднократно уточняться и дополняться, но уже сейчас в ней нашли отражение практически все типы и подтипы иконографии Іс.Хс., выделенные Н.П. Кондаковым и Н.В. Покровским, за исключением не- и пара-антропоморфных символических и аллегорических изображений, которые нарушают принцип единства основания деления. Взамен вынесенных за скобки образов Агнца, Рыб, Святой Трапезы, Этимасии системы Н.П. Кондакова его номенклатура эктипов обогащается благодаря учету эортологического ракурса Н.В. Покровского (цикл праздников, цикл евангельских чудес и страстной цикл). Две последние группы изображений из классификации Н.В. Покровского («Общественное служение» и «Конечные события») не разводятся, поскольку в них фигурирует Христос-Средовек: Он и страдает, и умирает, и хоронится, и воскресает, и возносится на Небеса, будучи именно в возрасте мужчины средних лет. Специфическая иконография мертвого тела Іс.Хс. не обособляется. Некоторое затруднение вызывает однозначная квалификация пара-антропоморфного образа крылатого Христа-ангела в изводах Троицы Ветхозаветной и Софии Премудрости Божией. Их типологизация может стать перспективой дальнейшего исследования.

* * *

Как показал проведенный на примере классификации икон Иисуса Христа анализ, методология типологизации иконографического материала, используемая в христианской иконологии, ныне нуждается в пересмотре и обновлении, поскольку не соответствует современным эпистемологическим стандартам.

І. В рассматриваемом нами случае соблюдение принципа единства основания деления достижимо при элиминации всех неантропоморфных образов Іс.Хс. Такая

методологическая редукция не наносит непоправимого ущерба полноте имеющегося в распоряжении историков христианского изобразительного искусства многообразие изводов спасовых икон, поскольку касается исключительно *идеальных типов*, объединяемых в *корневой таксон* икон Иисуса Христа.

Дополнительным и весомым аргументом является тот факт, что все четыре специалиста (Н.П. Кондаков, И.А. Припачкин, С.В. Алексеев, С. Вербицкий), чьи труды попали в репрезентативную выборку, солидарны в однозначном определении семи изводов (Убрус, Эммануил, Пантократор, Спас на престоле, Спас в силах, Царей царей и Великий Архиерей), среди которых нет ни одного не- или парантропоморфного. Отсюда следует вывод, что многие современные последователи Н.П. Кондакова разделяют его антропологический ракурс видения христологической проблематики и именно такой ракурс может быть возведен в методологический принцип при иконологическом анализе образов Иисуса Христа.

II. Обогащать классифицируемый иконографический материал и усилить антропологический аспект при его изучении призвано инкорпорирование в уже имеющийся иконологический инструментарий подхода Н.В. Покровского, занимавшегося таксономией эортологических сюжетов дванадесятых праздников евангельского цикла.

Синтез достижений Н.П. Кондакова и Н.В. Покровского позволяет распределить без остатка все иконографические сюжеты, в которых главным действующим лицом выступает Иисус Христос в своем антропоморфном облике, по четырем возрастным категориям (Младенец, Отрок, Человек средних лет, Старец) и сделать именно *признак возраста*, а не признак позы (сидит/стоит/лежит/играет...) или признак фрагментации изображения (оглавный/оплечный/огрудный/поясной/ростовой...) классификационным.

В этом случае отпадает необходимость в содержательном наполнении третьего корневого таксона (помимо таксонов икон Ис.Хс. и Богородицы), обычно учитываемого христианами иконоведами, — таксона икон христианских праздников. Он оказывается избыточным и удаляется, что придает всей системе таксонных единиц искомую строгость и стройность.

III. Иконологическая квалификация конкретных изводов должна учитывать такие параметры, как сюжет, композиция, главное действующее лицо, наличие второстепенных действующих персонажей, род, вид, подвид изображения, в зависимости от регистра сложных многофигурных композиций и сохранности и состояния красочного слоя.

А насколько важно грамотное размещение каждой детали в ансамбле многофигурной иконной композиции, убедительно продемонстрировал известный иконописец архимандрит Зинон (Теодор). В своих «Беседах иконописца» он обращает внимание на образ Пятидесятницы, репрезентирующий образ Церкви, и предостерегает от распространенной (из-за благочестивого усердия) оплошности изображения на пустующем центральном месте фигуры Богородицы, превращающей икону Церкви «просто в икону Богородицы в окружении апостолов», ибо главой Церкви Христо-

вой может быть только сам Христос²⁰. В результате добавление одной-единственной фигуры полностью искажает богословский смысл иконы «Сошествие Святого Духа на апостолов» и даже переводит ее в другой корневой таксон.

Учет всех остальных (не- и пара-антропоморфных) изображений Иисуса Христа не составляет трудности при использовании новой типологизации, поскольку внутри корневого таксона икон Иисуса Христа для этого достаточно предусмотреть ранг антропоморфных, ранг неантропоморфных, ранг пара-антропоморфных образов Спаса, отвлекаясь от привычных по кондаковской шкале слабодифференцируемых признаков символичности, мистичности, аллегоричности и метафоричности.

© Давыдов И.П., 2011

²⁰ См.: *Зинон (Теодор), архим.* Беседы иконописца. Изд. 3-е, перераб. и доп. / предисл. С.С. Аверинцева. М.; Псков, 2003. С. 26–27.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ОБРАЗА ИУДЫ ИСКАРИОТА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX в.

На протяжении истории своего существования человек стремился познать самого себя и ответить на вопросы, кто он и зачем существует. Попытки самопознания привели к поэтапному возникновению целых систем, таких как мифология, искусство, философия, наука. Но только в XX в. была поставлена задача систематизации накопленных знаний о человеке. Именно в XX в. смысл антропологии как науки о человеке существенно расширился: появляются философская антропология, религиозная, юридическая, художественная.

Художественную антропологию можно определить как осмысление создания автором своего образа человека, как осмысление интерпретации и образов-персонажей.

Говоря о художественной антропологии применительно к конкретному автору, необходимо иметь в виду, что создание и разработка собственной концепции человека естественным образом зависят от цивилизационного, исторического и культурного контекста, в который помещен сам автор, а также от его психологических особенностей. Так, например, для христианской антропологии характерно восприятие человека как подобия Божия. Свои чаяния относительно человека христианская антропология связывает со служением высокому идеалу и преодолением низменных влечений. В то же время средневековая христианская антропология отличается от современной, что и определяет существующую разницу между средневековой и современной авторскими концепциями человека.

Художественная антропология предполагает ответ на вопрос, что такое человек в художественном осмыслении или, другими словами, в изображении средствами искусства — литературы, музыки, живописи и проч. По словам литературоведа В.Е. Хализева, «в своем обращении к вечным темам искусство оказывается сродным и близким онтологически ориентированной философии и учениям о природе человека (антропологии)»¹.

Применительно к литературе американский философ Вольфганг Изер предлагает определиться с собственной эвристикой. Для того, в частности, чтобы понять, почему человек нуждается в художественном вымысле, Изер различает «воображае-

¹ Хализев В.Е. Теория литературы. М., 1999. С. 43.

мое» и «вымышленное». Под «воображаемым» он понимает некий идеал, «реальную манифестацию совершенства»², прикоснуться к которой обычному человеку может помочь искусство. По Изеру, вымыслы вообще и «вымышленное» как фикциональность художественной литературы отнюдь не одно и то же. Фикциональность направляет поток человеческой фантазии в повседневный мир, придавая «воображаемому» форму, и, «таким образом, в плане эвристических характеристик литературной антропологии базовым оказывается взаимодействие между вымышленным и воображаемым». Этому взаимодействию присуще взаимопроникновение: вымышленное и воображаемое обмениваются формой и смысловой наполненностью.

Оценивая объективность литературной антропологии с прагматической точки зрения, Изер приходит к выводу, что, проникая в культуру, фантазия высвечивает изнанку общественного сознания, которая вовсе не обязательно сводится к недостаткам и порокам.

С систематической точки зрения, по мнению Изера, литературная антропология призвана решить проблему происхождения человеческих способностей, связанную с четким разграничением способностей применительно к родам деятельности.

Возникновение и существование литературы, считает Изер, связано с человеческим желанием найти подход к тому, что недоступно. Литература создает иной пространственно-временной континуум. Восприятие и осмысление этой реальности преобразовывают культурный контекст. Таким образом, литература оказывается «решающим средством формирования культурной реальности», т.е., отражая обратную сторону действительности, она формирует новую реальность.

Можно утверждать, что предметом рассмотрения литературной и — более широко — художественной антропологии является взаимодействие не только вымышленного и воображаемого, но и, если перефразировать Фердинанда де Соссюра³, человека изображающего и человека изображаемого. Изначально изображающий первичен по отношению к изображаемому. Посредством языка, культурных знаков и символов изображающий создает воспринимаемую другими иллюзию или художественную реальность, куда и помещает изображаемого. С этого времени изображаемый, как выражение духа изображающего, обретает свою плоть. Всякий художник: поэт, музыкант, живописец — ставит своей задачей перевести воображаемый образ в зримый, т.е. в изображение, текст, нотную запись и проч. Но обретя плоть и вобрав в себя интенции сознания изображающего, изображаемый начинает жить собственной жизнью. Это уже не просто «опосредованное выражение духа через плоть»⁴, не просто зеркальное отображение скрытых или явных свойств изображающего — ныне изображаемый дает возможность изображающему увидеть и, пожалуй, лучше понять себя самого. Входя же в контакт со зрителем (читателем, слушателем), т.е. с внешними по отношению к паре изображающий–изображаемый, изображаемый

² Здесь и далее цит. по: Изер В. К антропологии художественной литературы / пер. с англ. И. Пешкова // Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology. L., 1989; также см.: <http://www.polit.ru/research/2009/02/27/izer.html>

³ Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977.

⁴ Кривицун О.А. Человек эстетический // Философская антропология: Человек многомерный. М., 2010. С. 294.

уже без прямого участия изображающего способен оказывать влияние и внушение. Именно к подобного рода ситуациям относятся слова Ф.И. Тютчева: «Нам не дано предугадать, // Как слово наше отзовется...»⁵.

Сама природа творчества требует от художника обладания эмпатией — способностью меняться и становиться на время другим человеком. Без этой способности изображающего творчество, лишённое истинности и правдоподобия, неизбежно превратится в профанацию. Даже разрабатывая отрицательного, несимпатичного для себя персонажа, взывающий подлинности и достоверности изображения автор обязан на время стать изображаемым, хотя бы для того, чтобы понять, как, что и зачем должен делать и делает персонаж в контексте произведения. Кроме того, в безотчетном (или вполне отчетливом) психотерапевтическом движении изображающий может наделить изображаемого собственными непривлекательными и оттого, возможно, подавленными чертами и влечениями. Могут обнаружиться в изображаемом и вытесненные переживания или опыт изображающего. Подчас изображающий может и не узнать себя в изображаемом, который как бы возвращается в сознание изображающего через восприятие художником своего творения. «Это уже восприятие, характеризующееся неразличением себя и Другого»⁶, — считает профессор О.А. Кривцун.

Подчас творческим актом художнику удастся выйти за собственные пределы. В этом случае изображаемый оказывается не просто картинкой и не просто копией изображающего, но онтологической частью мира, указующей на «присутствие Божества в песчинке», на то, что всё сущее пребывает в неразрывном единстве. В этом смысле творческий процесс, помимо этапов зарождения идеи и обретения идеей формы через зримый образ, проходит этап обнаружения художником метафорических свойств этой формы. Так, в рассказе А.П. Чехова «Крыжовник» на первый взгляд речь идет всего лишь об осуществившейся мечте героя — о покупке имения. Однако уже в названии произведения заложен онтологический смысл: символом пошлой и обмирщенной жизни стали ягоды — кислый и жесткий крыжовник. Герой рассказа мечтает о собственной усадьбе, и чтобы непременно с крыжовником. Наконец он обзаводится усадьбой с ягодником, но автор не оставляет его наедине с приобретением. «Надо, чтобы за дверью каждого довольного... человека, — рассуждает Чехов устами другого героя, — стоял кто-нибудь с молоточком и постоянно напоминал бы стуком, что есть несчастные, что как бы он ни был счастлив, жизнь рано или поздно покажет ему свои когти, стрясется беда — болезнь, бедность, потери, и его никто не увидит и не услышит, как теперь он не видит и не слышит других»⁷. Заканчивается рассказ фразой: «Дождь стучал в окна всю ночь»⁸.

Чехов превращает простую мысль, положенную в основу рассказа, в философскую притчу. «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих.

⁵ Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч.: в 6 т. Т. 2. М., 2003. С. 197.

⁶ Кривцун О.А. Человек эстетический. С. 301.

⁷ Чехов А.П. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 10. М., 1977. С. 62.

⁸ Там же. С. 65.

Ибо ты говоришь: «я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды»; а не знаешь, что ты несчастен и жалок, и нищ, и слеп, и наг... Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3: 15–17, 20). Жизнь без высших целей такая же жесткая и кислая, как крыжовник. Но не всё, согласно последней фразе рассказа («Дождь стучал в окна всю ночь»), потеряно для его героев, и стоит только прислушаться и отворить дверь, как Высший смысл сам войдет в дом.

В таких случаях творчество становится мостом или каналом, позволяющим художнику выйти за пределы собственного «я», «быть вне самого себя, изнутри участвовать в артикуляции Бытия»⁹. Более того, роль «указателя к трансцендентному» искусство играет и для стороннего наблюдателя. Заключенный в эскиз или рассказ взгляд на предмет может стать вспышкой, озаряющей суть предмета. Исследователи Туринской плащаницы, на которой проступает облик мертвого израненного человека, говорят о том, что изображение появилось на ткани вследствие сильнейшей световой вспышки¹⁰. Благодаря этой вспышке человечество узнало, как выглядел, вероятно, тот, кого европейцы привыкли именовать Спасителем.

Свет искусства может быть сравним со светом Воскресения, вдруг открывшим тайну бытия и обнажившим Логос. В этом смысле задача художника — не открывать то, чего нет, но найти средства выражения, которые и другим помогут ухватить, наконец, ускользавшие ранее образы, помогут преодолеть внутреннюю немоту и слепоту.

Творческий путь подчас приводит художника к конфликту с реальностью, поскольку творчество требует самоотдачи и погружения, в результате чего образ жизни художника отличается от образа жизни большинства обывателей. В то же время творческий путь может уподобиться пути монашескому. Подобно тому, как труд монаха направлен — в идеале — на очищение своего богоподобия от мирской шелухи, так и труд художника может быть рассмотрен как высвобождение гармонии из оков хаоса. По словам А.С. Панарина, человеческая душа «все вещи “развеществляет”, разгадывает в них присутствие идеи, а следовательно — томление по Высшему, энергетику восходящего»¹¹. Это трудный, требующий «предельного напряжения нравственно ориентированной воли»¹² процесс. А нравственно ориентированной творческой воле подвластно воссоединить «Добро и Истину, распавшиеся после грехопадения»¹³. Суть монашеского делания, по мнению профессора А.С. Панарина, заключается в том, чтобы, отгородившись от погрязшего в мирской суете социума, пытаться в сосредоточенном уединении «услышать голос Благодати»¹⁴. Но благодать возвращается в социум: к отшельнику за примером духовной жизни начинают стекаться сначала последователи, затем паломники. Подобным образом и творческий акт требует временного отрешения от социума, чтобы вернуть потом

⁹ Мерло-Понти М. Око и дух // Французская философия и эстетика XX в. М., 1995. С. 248.

¹⁰ См.: Синельников В., свящ. Туринская плащаница на заре новой эры. М., 2000.

¹¹ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 125.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 127.

в социум плоды своего труда, которым суждено стать большим или меньшим центром притяжения.

Архиепископ Солунский Григорий Палама признавал человеческое творчество творением из ничего, космическим актом, продолжением Божественного творения мира. Именно в способности к творчеству видел св. Григорий богоподобие человека и утверждал, что каждый человек является Божиим избранником. Он полагал, что люди различаются между собой лишь разнообразием даров и способностью принимать их¹⁵. Архимандрит Иоанн (Экономцев) считает, что «творчество для человека — это кеносис, самоистощение, это жертва, восхождение на Голгофу»¹⁶. Именно поэтому человеку зачастую легче отказаться от творческого делания, а значит, от своего богоподобия, «легче остаться на волне инерции, чем попытаться осуществить прорыв в инобытие»¹⁷.

Художник не в состоянии ответить на все «проклятые вопросы», он «бессилен разрешить мировые загадки, зато способен виртуозно обыграть это свое бессилие»¹⁸. Кроме того, не каждый художник осуществляет «прорыв в инобытие» и сознание не каждого зрителя взыскует выхода в трансцендентное. Творчество и сознание представляют собой явления взаимозависимые и взаимоотражающие. В произведениях художественного творчества отражается не только сознание их творца, но также эстетические вкусы и психологические состояния самых разных слоев общества, выбранные художником. В свою очередь, и произведения искусства отражаются в общественном сознании, порождая убеждения, вкусы и моду.

Есть темы, которые в определенные исторические периоды вдруг становятся актуальными, привлекая внимание как художников, принимающихся за разработку этих тем в своем творчестве, так и широкой публики, выказывающей интерес к произведениям искусства, освещающим эти темы. Одна из таких тем — тема предательства в своем архетипическом христианском обличии. В таких случаях, считает О.А. Кривцун, можно говорить о том, что «перед нами — своеобразная культурно-психологическая доминанта, нечто особо значимое для человека, что потребовало своего выражения сразу в нескольких культурных формах. Когда одни и те же потребности, установки, эмоции захватывают, возможно, большее пространство человеческого существования, это свидетельствует, что мы имеем дело с далеко не случайными событиями в духовной биографии человека»¹⁹.

Тема предательства Иуды Искарота никогда не теряла своей актуальности для европейской философской прозы и христианской теологии, в особенности сотериологии. Именно эта тема стала центральной для данного художественно-антропологического исследования, поскольку сотериология неразрывно связана с антропологией, а теодицея — с антроподицеей. Свою задачу мы видим в том, чтобы на теологическом, философском и художественно-литературном материале прошлого столетия показать эволюцию оценок и взглядов некоторых русских и за-

¹⁵ См.: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 2011.

¹⁶ Экономцев И., свящ. Исихазм и проблема творчества // Родная Ладога. 2011. № 1. С. 183–184.

¹⁷ Там же. С. 183.

¹⁸ Кривцун О.А. Человек эстетический. С. 312

¹⁹ Он же. Творческое сознание художника. М., 2008. С. 303–304.

рубежных мыслителей на поведение такого неоднозначного персонажа, как Иуда Искарот*. Речь идет не о «традиционном» евангельском апостоле Иуде — скорее, об архетипе ученика-предателя, кочующем по различным эпохам и литературам, при этом сохраняющем свою библейскую «генетическую память» и герменевтическую идентификацию. По преимуществу нас будет интересовать своеобразная иудология, если не художественно-антропологическая иудодицея, нашедшая свое отражение в трудах различных авторов XX в.

На протяжении веков существования христианства официальная Церковь однозначно трактовала как евангельские события, связанные с именем Иуды Искарота, так и личность апостола-предателя: «Иуда льстец, сребролюбия рачительствуя, предати Тя, Господи, сокровище живота, лестно поучашеся, отнюдуже и упився, течет ко иудеям, глаголет беззаконным: что ми хотите дати, и аз вам предаю, во еже распяти Его»**; «нрав сребролюбия и образ твой безумия исполнь несмысленный Иудо: вверен бо быв един токмо ковчезцу, всяко не преклонился еси к милосердию, но заключил еси жестокаго твоего сердца утробу, предав Единого Богоутробнаго. Нрав богоубийц проданию сребролюбца смесивыйся: ов убо ко убиению вооружився, ов же к сребренникам устремляшеся...»***. Кроме того, психологическая мотивация совершенного Иудой предательства никогда не находилась в центре внимания ни евангелистов, ни последующих за ними церковных исследователей Священного Писания, поскольку практической ценностью предательство Иуды измерено быть не может и упоминаемое сребролюбие рассматривается обычно как «щель, делающая его доступным внушениям дьявола»²⁰. Интерес к Иуде Искароту, образ которого не обошла своим вниманием ни одна из существовавших экзегетических традиций, был связан, по мнению профессора С.С. Аверинцева, в первую очередь с тем, что «в соответствии с древним принципом “проклят пред Богом всякий, повешенный на дереве” (Втор. 21: 23), восходящим к архаическим ритуалам казни как заклятия в жертву, повешенный на древе креста Христос, принявший на себя проклятие человечества, и повесившийся Иуда, несущий бремя собственного проклятия, представляют собой многозначительную внутреннюю антитезу»²¹. Характерно в этом смысле изображение Иуды на фреске Джотто (ок. 1305 г.; Падуя, капелла дель Арена), где лица Христа и Иуды олицетворяют противоположные, разнополюсные человеческие качества — величие и низость, благородство и мелочность.

Христианскую традицию не интересуют психологические мотивы поступка Иуды, для нее он олицетворение предательства, богоотступничества, «предвосхищает выступление антихриста; недаром он характеризуется словосочетанием “сын погибели” (Ин. 17: 12), примененным в Новом Завете также и к антихристу

* Страсти разгорелись вновь с выходом в свет на различных языках перевода сравнительно недавно открытого гностического «Евангелия Иуды». — См. на рус. яз., напр.: Книга Иуды: антология / сост., предисл. и коммент. С.А. Ершова. СПб., 2006; Евангелие от Иуды: по кодексу Чакоз / под ред. И.П. Давыдова. М., 2007.

** Седален утрени Святой и Великой Среды.

*** Повечерие Великого Четвертка.

²⁰ Аверинцев С.С. София-Логос: словарь. К., 2005. С. 237.

²¹ Там же.

(2Фес. 2: 3)»; он исполняет пророчества (Иер. 32: 9; Зах. 11: 12; Пс. 108: 1–2). Роль Иуды в Евангельской истории скорее мистическая, и именно с этой точки зрения смотрит на него христианская традиция, не пытающаяся объяснить психологические противоречия его поведения и весьма осторожно относящаяся к попыткам такого рода. Однако с появлением новых трудов по интерпретации новозаветных текстов такие попытки стали предприниматься не только религиоведами и философами, но и теологами. Кроме того, антитеза Христос–Иуда не раз, по С.С. Аверинцеву, «подавала пластический мотив для изобразительного искусства»²².

Свой анализ мы начнем с трудов отечественных теологов, философов, прозаиков и писателей-фантастов, затем будут исследованы сочинения зарубежных литераторов рубежа веков.

Профессор Московской духовной академии по кафедре Святого Писания Нового Завета М.Д. Муретов (1851–1917) в статье «Иуда предатель» (1883–1908) считает Иуду Искарота радикальным иудаистом, националистом и религиозным фанатиком. Предательство, по мнению М.Д. Муретова, связано с устроением самого Иуды — слишком «земным» и «плотским». Следуя за Христом, Иуда, считает автор статьи, так и остался приверженцем «общеиудейской национальной плотности, материалистического утилитаризма, вождельний внешнеполитических и социалистических, а не ожиданий нравственного перерождения и осуществления идеалов духа...»²³. Версию о сребролюбии Иуды профессор Муретов отвергает. Обращаясь к разговору Иуды с первосвященниками, автор на основе анализа языка евангельского текста утверждает, что Иуда оказался единомышленником архиереев и Синедриона. Правда, затем он разочаровался как в первосвященниках, так и в том беззаконном судилище, которое они учинили над арестованным. Именно этим разочарованием были вызваны раскаяние и последующее за ним самоубийство Иуды, увидевшего в первосвященниках служителей мамоны, лишь прикрывающих своих архиерейством. Иуда предполагал, что предает Христа как лжемессию тем, кто, подобно ему, ждет истинного Мессию, но вместо этого Иуда понял, что предал «Кровь неповинную» «неверам-нигилистам, грубым материалистам»²⁴. Совершив предательство, увидев лицемерие первосвященников, испытав затем горькое разочарование, Иуда, как утверждает профессор Муретов, потерял и веру, и религию, и нацию²⁵, что и понудило его совершить самоубийство, или, по словам М.Д. Муретова, самоказнь, «строже которой не знает человеческий суд»²⁶.

Л.Н. Андреев (1871–1919) в повести «Иуда Искарот и другие» (1907) объясняет предательство Иуды особой любовью к Иисусу. Иуда уродлив, внешность его вызывает отвращение у читателя с первых же страниц повести. К тому же люди не

²² Там же.

²³ Муретов М.Д. Иуда-предатель // Богословский вестник. 1905. Сентябрь. С. 46 («Если Иуда не оставлял доселе Христа, то до последней минуты своей измены он, подобно лжеученикам и неверам... ждал от Назаретского чудотворца торжественного открытия царства мамоны и плоти — хотел найти в Нем того политического и социалистического Мессию, какого ждал иудейский народ».)

²⁴ Муретов М.Д. Иуда-предатель // Там же. 1908. Январь. С. 8.

²⁵ См.: Муретов М.Д. Иуда-предатель // Там же. 1907. Декабрь. С. 754.

²⁶ Муретов М.Д. Иуда-предатель // Там же. 1906. Февраль. С. 251.

любят Иуду: Иисуса многожды предупреждали, что Иуда Искарот плохой человек, говорили, что он «корыстолюбив, коварен, наклонен к притворству и лжи»²⁷. Но Иисус, благоволивший ко всем отверженным, не просто принял Иуду в свой круг, но и приблизил его. Полюбив Иисуса, Иуда мечтает всегда и всюду быть рядом с ним, чтобы, вспоминая Иисуса, вспоминали бы и его, Иуду; чтобы, умерев следом за Иисусом, Иуда смог бы оказаться рядом с Ним. «Я иду к Тебе, — обращается Иуда к уже скончавшемуся на кресте Учителю, перед тем как совершить самоубийство. — Встреть меня ласково, я устал. Я очень устал. Потом мы вместе с тобою, обнявшись как братья, вернемся на землю»²⁸.

Не придает значения сребролюбию Иуды и протоиерей Павел (Алфеев) (1846–1918). В своей работе «Иуда-предатель» (1914) он утверждает, что Иуда верил во Христа как в Мессию и ждал со дня на день осуществления ветхозаветных пророчеств — истребления врагов Израиля и полного господства евреев над всем миром с его сокровищами. Ради скорейшего осуществления этих чаяний Иуда, по мнению протоиерея Павла, решается выдать Христа первосвященникам, чтобы таким образом вынудить Его взять власть в Израиле и осуществить мессианское царство. Иуда не может допустить мысли о казни Христа, поскольку уверен в том, что Он Мессия. А потому, когда первосвященники осудили Христа на смерть, Иуда понял, что потерял всё. Рассматривая эпизод предательства Христа первосвященникам, протоиерей Павел уверен, что Иуду прельщали не деньги, но нечто совершенно другое. Сделка эта, по мнению автора, была скорее символической, Иуда, запросив деньги, хотел внушить первосвященникам, что предает из корысти. Опасаясь, как бы его не заподозрили в обмане, он лишь прикидывается сребролюбцем*. Иуду протоиерей Павел считает слепым орудием сатаны, задача которого — утверждение собственного царства и разрушение Царства Христова. Таким же слепым орудием нечистого духа стали и первосвященники**.

Протоиерей Сергей (Булгаков) (1871–1944) в работе «Иуда Искарот — апостол-предатель» (1931) называет традиционный взгляд на Иуду «стилизацией», или «церковно-педагогическим мотивом»²⁹. По мнению протоиерея Сергея, недостойно христианина «спасаться привычкой, располагающей видеть в Иуде лишь мрачную фигуру предателя, черную тень рядом со светлой фигурой Учителя»³⁰. Если, считает С.Н. Булгаков, Иуда был приближен ко Христу, значит, на него возлагалась какая-то особая миссия. Вопреки традиции, русский философ и богослов уверен, что пре-

²⁷ Андреев Л.Н. Иуда Искарот и другие // Андреев Л.Н. Иуда Искарот. М., 2001. С. 92–93.

²⁸ Там же. С. 160.

* «Он получил только тридцать сребреников, потому что его прельщало что-то другое... Он даже сам и не назначил цены и не торговался, а только предложил свои услуги, а чтобы не заподозрили его в обмане и лукавстве, он упомянул и о плате за свои услуги... Суть сделки заключалась не в тридцати сребрениках, а имела другую подоплеку, чисто морального свойства» (Алфеев П., *прот.* Иуда-предатель. Рязань, 1915. С. 29).

** «Иуда, преклоняясь перед чудесной силой всемогущества Христа, хочет воспользоваться ею для осуществления своего плана — возвести Христа на престол Давида. А первосвященники, боясь всемогущей силы Христа, спешат убить самого чудотворца, чтобы Он не установил нового порядка жизни» (Алфеев П., *прот.* Иуда-предатель. С. 128).

²⁹ Булгаков С., *прот.* Труды о Троичности. М., 2001. С. 182.

³⁰ Там же. С. 183.

дательство совершилось не из-за денег и что Иуда не был просто сребролюбом^{*}. Протоирей Сергей полагал, что Иуда Искарот был городским человеком, а также «старше и зреее других»³¹ и, как взрослый и зрелый человек, имел собственные убеждения, революционно-мессианское мировоззрение. Вот почему он ждал от Христа установления Царства Небесного здесь и сейчас. Кротость и смирение Христа Иуда воспринимал как бездействие и обреченность. Он был уверен, что Христос — царь Иудейский, что в Его власти свергнуть ненавистный оккупационный режим и установить Свое царство, царство «от мира сего», в котором бы евреи правили миром и владели его богатствами. Сознавая, что предательство не украсит его имени, Иуда тем не менее решается на него, чтобы заставить Христа стать Самим Собой^{**}. Таким образом, по мнению С.Н. Булгакова, предательство Иуды — это акт самопожертвования и любви, позволившей Иуде «превзойти себя, растоптав всё, что было дорого и свято, и опозорить себя во имя Любви и Любимого»³². Последующие за Распятием раскаяние и самоубийство Иуды протоирей Сергей расценивает как осознание Иудой своего заблуждения и осуждение самого себя. Иуду автор предлагает рассматривать как избранника в деле искупления: «Молча, но слышно внутреннему уму призвал его Призывавший не к одному хождению за Ним и от Него до конца, но к жертвенному противоборству во имя любви: к жертве собой во имя Того, Кого любишь, жертвоприношением Любимого»³³. Встречу в Гефсиманском саду и поцелуй Иуды С.Н. Булгаков называет встречей и лобзанием «двух жертвоприносящих: Учителя и ученика»³⁴, а само предательство — «полнотой встречной, ответной жертвы, приносимой Богу и от человека»³⁵.

Еще один религиозный мыслитель Серебряного века русской литературы, Д.С. Мережковский (1865–1941), в книге «Иисус Неизвестный» (1934) представляет Иуду хранителем и защитником ветхозаветного Израиля. Иуда, по мнению Мережковского, верит в мессианство Христа, но вера его колеблется словами Христа о предстоящих страданиях и смерти. Возмущает националистические чувства Иуды, считает автор, и то обстоятельство, что блудница помазала Мессию на царство (Ин. 12: 3). Фанатично преданный Израилю и мессианским чаяниям Израиля, Иуда, по Мережковскому, соглашается с первосвященниками: «Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин. 11: 50). «Сам себя хоронит заживо, и не только себя, но и всего Израиля», — мог подумать Иуда, слушая, как Христос говорит о грядущей Своей смерти»³⁶.

^{*} «Такое предположение делало бы измену и предательство эпизодом из уголовной хроники, мелким мошенничеством, а не падением апостола, в которого вошел сатана: самому сатане нечего делать с мелкими ворами» (Булгаков С., *прот.* Там же о Троичности. С. 205).

³¹ Там же. С. 196.

^{**} «Христос искушает Иуду своим бездействием и обреченностью. Иуда же в ответ готов явить любовь ценой собственной души... Он заставит Его стать Самим Собой, хотя бы ценой предательства, он поставит Его в безвыходное положение, из которого Он может выйти, только явив Себя царем» (Булгаков С., *прот.* Труды о Троичности. С. 201).

³² Там же. С. 220.

³³ Там же. С. 312.

³⁴ Там же. С. 319.

³⁵ Там же. С. 319.

³⁶ См.: Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 488.

В романе М.А. Булгакова (1891–1940) «Мастер и Маргарита» (1929–1940) Иуда из Кириафа — необычайно красивый молодой человек, движимый сильными страстями. «У него есть одна страсть... Страсть к деньгам»³⁷, — пишет автор. За предложенное первосвященниками вознаграждение Иуда приглашает к себе домой проповедника Иешуа Га-Ноцри и вызывает его на разговор о государственной власти, после чего пишет на него донос, обвиняя в призывах к свержению императора Тиверия. Другая страсть — похоть — гонит Иуду из Ершалаима прямо на нож убийцы, подосланного Пилатом в отместку за предательство Иудой Га-Ноцри и за трусость, проявленную по вине Иуды самим Пилатом в утверждении Га-Ноцри смертного приговора.

В повести В.В. Быкова (1924–2003) «Сотников»³⁸ (1970) образ Иуды появляется как аллюзия. Старшина Рыбак, оказавшись в фашистском плену, соглашается сначала сотрудничать с врагом, а затем и собственноручно казнить своего друга Сотникова. Однако муки от содеянного толкают Рыбака к самоубийству.

В романе А.Н. Стругацкого (1925–1991) и Б.Н. Стругацкого (род. 1933) «Отягощенные злом, или сорок лет спустя» (1988), содержащем множество аллюзий на роман М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита», устами Агасфера Лукича Прудкова, в интерпретации авторов обретшего бессмертие и мимикрирующего под обывателей различных эпох Иоханана Воанергеса, состоящего в свите демонического Демиурга, Евангельские события трактуются в схожей с булгаковским Воландом манере: «Ровно ничего из того, что описано в Евангелиях, не происходило на самом деле никогда...»³⁹. Христос, согласно авторской концепции, осознанно предал себя через Иуду в руки первосвященников, с тем чтобы взойти на крест и привлечь к себе внимание шумной толпы предпасхального Иерусалима. Он рассчитывал, что с креста, как с трибуны, произнесет проповедь добра и мира. «Не получилось, — пишут авторы. — Не собралось почти народу, да и потом невозможно это, оказывается, — проповедовать с креста. Невыносимо больно. Неопишимо»⁴⁰. Иуда в романе Стругацких — жалкий, слабоумный человек: «Да, был среди них такой. Жалкий сопляк, мальчишка... Какое предательство?! Перестаньте повторять сплетни. Он просто делал то, что ему веляли, вот и всё. Он вообще был слабоумный, если хотите знать...»⁴¹.

И в романе братьев Стругацких, и в повести Л.Н. Андреева Христос стал первым, от кого Иуда увидел доброту и любовь, за что и сам полюбил Учителя. И когда Учитель объяснил ему, что нужно сделать, Иуда с готовностью исполнил приказание: пошел к первосвященникам, взял у них деньги и привел к Учителю стражу*. Иуда так и не понял ни смысла, ни значения того, что сделал.

³⁷ Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Ижевск, 1987. С. 436.

³⁸ Быков В.В. Сотников // Быков В.В. Повести. М., 1972.

³⁹ Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. С. 68.

⁴⁰ Стругацкие А.Н. и Б.Н. Отягощенные злом, или сорок лет спустя. М., 2009. С. 64.

⁴¹ Там же. С. 63.

* «Как было приказано, он оставил стражников на пороге, а сам вошел в дом. Все сидели за столом и слушали Рабби... Войдя, он сказал, как было приказано: “Я пришел, Рабби”. И Рабби, ласково освободившись от рук Иоанна, поднялся и подошел к нему, и обнял его, и прижал к себе, и поцеловал, как иного сына целует отец» (Стругацкие А.Н. и Б.Н. Отягощенные злом, или сорок лет спустя. С. 215).

В рассказе Ю.М. Нагибина (1920–1994) «Любимый ученик. Ночь на 14 нисана» (1991) предложена трактовка образа Иуды Искарота как человека жертвенного и великодушного. Христос призывает Иуду обречь себя на страшный подвиг, обещая, что после этого тот станет выше Него. «Меня ждет место одесную Отца моего, — обращается Христос к Иуде, — а я маюсь, дрожу, мокну холодным потом, мой рассудок мутится от страха, каково же будет тебе, обреченному на муки вечные и вечный позор в памяти людей?»⁴²

По мнению немецкого философа Альберта Швейцера (1875–1965), автора «Тайны мессианства и страстей. Очерк жизни Иисуса» (1901), значение поступка Иуды Искарота заключалось прежде всего в том, что он указал первосвященникам на мессианство Христа, что дало им впоследствии возможность обвинить Его в богохульстве и на этом основании предать смерти. А. Швейцер считает, что истинных мотивов предательства Иуды канонические Евангелия не называют. То обстоятельство, что Христос в Гефсиманском саду ведет себя по отношению к Иуде ласково, говоря: «Друг! Для чего ты пришел?» (Мф. 26: 50), подтверждает, что, возможно, Иуда и Христос вместе хотели ускорить ход событий. Иных мотивов предательства немецкий философ не видит. Для первосвященников информация Иуды о Христе стала настоящей находкой. «Проблема для синедриона заключалась не в том, как схватить Иисуса, — считает А. Швейцер, — а как Его приговорить, ибо они ничего не могли Ему вменить»⁴³.

Анатоль Франс (1844–1924) в романе «Сад Эпикура» (1895) изображает аббата Эжже, мучимого сознанием того, что Иуда, явившийся исполнить пророчества, горит в аду: «В конце концов он пришел к мысли, что божественное милосердие не могло не желать искупления этой несчастной душе и что, несмотря на мрачные слова Евангелия и вопреки церковной традиции, Искарот должен был спастись. Сомнения его сделались нестерпимыми; он захотел рассеять их»⁴⁴. По убеждению аббата Эжже, Иуда сознательно пошел на предательство, избрав для себя адские муки, чтобы совершились Распятие и Воскресение, а следовательно, открылось спасение для человечества. Обратившийся пред алтарем с молитвой к Иуде, аббат Эжже падает ниц и вдруг чувствует, что две руки легли на его голову. Считая себя с этого момента рукоположенным Иудой, он отправляется «проповедовать в мир евангелие бесконечной жалости к людям, во имя Иуды искупленного»⁴⁵. Далее автор сообщает, что «в апостольском служении своем (аббат Эжже — С.М.) дошел до нищеты и безумия. Аббат Эжже стал сведенборгианцем и умер в Мюнхене. Он самый последний и самый кроткий из каинитов»⁴⁶. Таким образом, А. Франс указывает, что взгляды на Иуду не как на предателя, лстеца и сребролюбца, а как на знающего истину и со-

⁴² Нагибин Ю.М. Любимый ученик. Ночь на 14 нисана. Екатеринбург, 1991. С. 506.

⁴³ Цит. по: Цветков И., *прот.* Религиозно-философские взгляды Альберта Швейцера // Православный собеседник. 2006. № 2 (12); также см.: <http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/twelve/cvetkov/>

⁴⁴ Франс А. Сад Эпикура // Книга Иуды: антология. СПб., 2007. С. 323–324.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 324.

вершившего предательство во спасение человечества восходят еще к гностической секте каинитов, возникшей во II в. н.э. и разоблачавшейся св. Иринеем Лионским⁴⁷ и св. Епифанием Кипрским⁴⁸.

Любопытны комментарии Карла Густава Юнга (1875–1961) к книге А. Франса «Сад Эпикура». На примере аббата Эжже швейцарский психоаналитик в своей работе «Либи́до, его метаморфозы и символы» (1912) демонстрирует действие бессознательных влечений, о которых аббат предпочитает не догадываться, не хочет признаваться в них даже себе, отвергает их как постыдные с точки зрения существующей этики и религии. Однако бессознательные влечения обнаруживают себя, проявляясь в сознательных поступках*. Эти комментарии Юнг приводит в качестве иллюстрации своей мысли о том, что переросшая архаические влияния душа человека «несет в себе всё еще признаки пройденного развития и повторяет бесконечно древние мотивы в своих фантазиях и снах»⁴⁹. Евангельские события, связанные с предательством Иуды, Юнг относит «к тому мифическому материалу, который касается коварной измены герою»⁵⁰. Этот миф, по мнению психоаналитика, «бесконечно стар» и является отображением такого человеческого влечения, как зависть, в том смысле, что в тайнике сердца каждый человек хочет смерти героя. Юнг считает, что в мифы обращаются как раз «всеобщие и неизменно обновляющиеся мысли человечества». Евангельские события в психоаналитическом прочтении «представляют собой чистейшее сгущение типических мифов»⁵¹, как, собственно, всякое жизнеописание основателя любой из древних религий.

Комментарии Юнга к «Саду Эпикура» применимы и к общей апологетической тенденции в интерпретации образа Иуды Искарота. Сознательные фантазии, изложенные через мифический материал, сообщают о душевных влечениях, в которых человек не хочет признаться самому себе, поскольку «дело идет о тяготениях, которые обозначаются как безнравственные или вообще невозможные и осознание которых наталкивается на сильнейшее противодействие»⁵².

Хорхе Луис Борхес (1899–1986), интерпретируя евангельский текст в рассказе «Три версии предательства Иуды» (1944), приходит к выводу, что Иуда совершил предательство, чтобы вынудить Христа поднять восстание против римского гнета. Борхес высказывает предположение, что Бог воплотился не в Христа, а в Иуду — последнего из последних, сына погибели (Ин. 17: 12). Свою версию автор объясняет следующим

⁴⁷ Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996.

⁴⁸ Св. Епифаний Кипрский. На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег. М., 1882 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной академии. Т. 50.

* «Аббат отправляется в мир, чтобы проповедовать евангелие милосердия... Он выходит из католической церкви и становится сведенборгианцем. Теперь понимаем мы его фантазию об Иуде: он сам был Иудой, который выдал своего Господа, поэтому ему необходимо было предварительно убедиться в Божественном милосердии и тогда уже спокойно остаться Иудой» (Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. Т. 2. С. 45).

⁴⁹ Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. Т. 2. С. 42.

⁵⁰ Там же. С. 44.

⁵¹ Там же. С. 45.

⁵² Там же. С. 46.

образом: первосвященникам, решившим арестовать Христа, не нужен был человек, способный опознать Его, поскольку проповедь Христа происходила при огромном стечении народа, и все прекрасно знали Его в лицо. Следовательно, предательство имело какой-то иной смысл, было частью замысла об искуплении^{*}. В итоге автор приходит к выводу, что если Бог стал человеком, то непременно целиком, т.е. со всеми пороками, а в этом случае логично предположить, что Бог для Своего воплощения выбрал самую презренную судьбу — судьбу предателя и висельника.

В романе Н. Казандзакиса (1889–1957) «Последнее искушение Христа»⁵³ (1955) Христос Сам просит Иуду предать Его в руки иудеев.

Израильский религиовед Д.Г. Флуссер (1917–2000) в своей книге «Иисус» (1969) утверждает, что никакого предательства не было, прежде всего потому, что Иисус и не Христос вовсе, а обычный еврей, не нарушавший предписаний Галахи своего времени. По мнению Флуссера, Иисус был убит оккупационными властями, разделив тем самым судьбы миллионов своих братьев по крови. Что касается предательства Иуды, Флуссер пишет: «Почему он так поступил, мы не знаем. А то, что рассказывают о его смерти, противоречиво»⁵⁴.

В романе Г. Панаса (1912–1985) «Евангелие от Иуды» (1973) Иуда Искарот представлен интеллигентом, с иронией воспринимающим наивное учение Иисуса, которое он называет эклектичным и поверхностным. Поняв, что Иисус обречен, Иуда удаляется на свою виллу с целью вернуться к мирным занятиям и вновь сделаться «уважаемым финансистом»⁵⁵.

Основываясь на Священном Писании и Священном Предании, а также учитывая рассмотренные выше интерпретации образа Иуды Искариота и труды по истории Палестины, позволяющие максимально полно восстановить картину жизни современников Иисуса Христа⁵⁶, представляется возможным предположить, что мотивом предательства Иуды Искариота стало не сребролюбие, но своеобразный внутренний конфликт оказавшегося перед выбором апостола: следовать за Христом или вернуться к привычной жизни рядового горожанина Иудеи. Другими словами, конфликт заключался в том, следовать ли Христовой заповеди, сформулированной апостолом Иоанном: «не любите мира, ни того, что в мире» (1Ин. 2: 15), и одновременно оставаться участником «общества потребления» того времени, от чего Иуда не сумел отказаться. В известном смысле Иуда стал прообразом современного «общества потребления», для которого так же невозможно, оставаясь собой, сохранять верность христианской традиции.

^{*} «Слово, воплотившись, перешло из вездесущности в ограниченное пространство, из вечности — в историю, из безграничного блаженства — в состояние изменчивости и смерти, было необходимо, чтобы в ответ на подобную жертву некий человек, представляющий всех людей, совершил равноценную жертву; этим человеком и был Иуда Искариот. Иуда, единственный из апостолов, угадал тайную Божественность и ужасную цель Иисуса. Слово опустилось до смертного; Иуда, ученик Слова, мог опуститься до предателя» (Борхес Х.Л. Коллекция // Три версии предательства Иуды. СПб., 1992. С. 197).

⁵³ Казандзакис Н. Последнее искушение Христа. СПб., 2006.

⁵⁴ Флуссер Д.Г. Иисус. М., 1992. С. 96.

⁵⁵ Панас Г. Евангелие от Иуды. М., 1993. С. 230.

⁵⁶ См.: Эдшейм А. Жизнь и времена Иисуса Мессии. М., 2004.

Иуда Искарот — одна из центральных фигур новозаветной истории, находящаяся в непосредственной близости к Христу. Предательство Иуды стало началом важнейших христианских событий — Распятия и Воскресения. Религиозный смысл этих событий — искупление человеческих грехов, избавление человека от вечных мук, спасение человеческой души для Царства Небесного. Таким образом, личность Иуды Искарота приобретает значение для учения о спасении — сотериологии.

Долгое время Церковь, а вслед за ней весь христианский мир придерживались однозначного взгляда на предательство Иуды Искарота, и лишь отголоски гностических учений II в. н.э. вступали в противоречие с общепринятой точкой зрения. Однако с развитием религиоведения, уходящего своими корнями в эпоху Просвещения и основанного на рационалистическом понимании событий и текстов Священного Писания, стали появляться весьма разнообразные версии, интерпретирующие как само предательство Иуды, так и предшествующие этому предательству обстоятельства и факты.

Во второй половине XIX – начале XX в. религиоведение оформилось в самостоятельную отрасль знания, выдвинув целую плеяду ученых, занимавшихся в том числе интерпретацией текстов Священного Писания. Их работы и общая либерализация взглядов на священные дотоле предметы оказали влияние как на светских, так и на религиозных мыслителей: в XX в. появился ряд богословских и литературно-философских (т.е. как сугубо философских, так и вторгающихся в сферу философии) литературных работ, предложивших новый взгляд на известные события и персоналии. Количество проведенных за минувшее столетие исследований образа Иуды Искарота, преимущественно апологетического характера, позволило писателю О.Н. Николаевой говорить о том, что «вырастает целая иудология, если не иудодицея»⁵⁷.

Рассмотрев ряд интерпретаций образа Иуды Искарота, встречающихся в литературе XX в., можно прийти к заключению, что их авторы пользовались различными герменевтическими методами при истолковании новозаветного текста. Предлагая учитывать исторические особенности эпохи, авторы интерпретаций придают существенное значение мессианским ожиданиям Иуды Искарота, что было типичным и весьма распространенным настроением для иудеев того времени, а также горячему желанию освобождения Иудеи из-под гнета Рима⁵⁸. Высказываются версии о более активном, нежели описывается в Евангелии, вмешательстве в новозаветные события оккупационной власти.

Ряд отечественных авторов, как, например, Л.Н. Андреев, Д.С. Мережковский, М.А. Булгаков, пытаются истолковать образ Иуды Искарота посредством эмпатии, другими словами, пытаясь вжиться в его образ, взглянуть на евангельские события его глазами. Этому опять же способствует психологическое понимание личности Иуды Искарота и знание особенностей времени и места, описываемых в Новом Завете. Авторы подвергают сомнению сребролюбие Иуды, поскольку, если принимать во внимание экономические и географические характеристики Палестины рассматриваемого периода, вызывает сомнения привлекательность цены предательства. Таким

⁵⁷ Николаева О.Н. Поцелуй Иуды. М., 2007. С. 34.

⁵⁸ См.: Эдершейм А. Жизнь и времена Иисуса Мессии. М., 2004.

образом, авторы приходят к выводу, что не деньги (слишком малая сумма) могли объяснить поступок Иуды.

Встречающиеся в литературе XX в. аллюзии новозаветных событий, как, например, повесть В.В. Быкова «Сотников», связаны с психоаналитической точкой зрения на Евангелия как на «сгущение типических мифов»⁵⁹. Обращение к гностической точке зрения на образ Иуды Искарота также является следованием герменевтическим принципам, в частности сформулированному Х.Г. Гадамером принципу необходимости учета сложившейся истории взаимодействия произведения на духовный мир⁶⁰. Хотя Гадамер говорил о значении Священного Предания для религиоведения, отказавшегося рассматривать ведение Священного Писания как «дар Троицы»⁶¹, в рамки «исторического горизонта»⁶² может быть включено не только Священное Предание, но и любое другое предание, имевшее значение при истолковании текстов.

Возникновение разночтений образа Иуды Искарота в XX в. связано не только с активным обращением к герменевтическим методам истолкования священных текстов, но и с апостасийными процессами — отказом от традиционных ценностей христианства в пользу ценностей «мира сего». Человечество, стремящееся оправдать предательство Иуды Искарота, напоминает аббата Эжже, о котором Юнг писал: «...он сам был Иудой, который выдал своего Господа, поэтому ему необходимо было предварительно убедиться в Божественном милосердии и тогда уже спокойно остаться Иудой»⁶³. Авторы множественных интерпретаций образа Иуды Искарота создали настоящую галерею этого образа, представляющего интерес для художественной антропологии как «человек предающий», «человек, отвергающий духовное ради материального», «человек неприкаянный» и, наконец, как «человек гибнущий».

© Макеева (Замлелова) С.Г., 2011

⁵⁹ Юнг К.Г. *Либи́до: Его метаморфозы и символы*. Т. 2. С. 45.

⁶⁰ См.: Гадамер Х.Г. *Истина и метод*. М., 1988.

⁶¹ Глубоковский Н.Н. *Лекции по Священному Писанию Нового Завета*. М., 2006. С. 7.

⁶² Гадамер Х.Г. *Истина и метод*. С. 362.

⁶³ Юнг К.Г. *Либи́до: Его метаморфозы и символы*. Т. 2. С. 45.



**Антропологические
аспекты
религиоведения**

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ
В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ СОФИСТОВ

Философия религии, понимаемая как эксплицированное или имплицитное отношение философии к религии¹, зародилась в Древней Греции и была обусловлена особенностями древнегреческой религии. Развитие философского познания привело к необходимости философского осмысления мифологии, выяснения генезиса почитания богов и осознания их природы. Достаточно свободному истолкованию религии способствовало отсутствие жесткой догматики и особой жреческой касты, создающей и охраняющей ее.

В период зарождения философии религии оформился основной круг ее проблем согласно двум основным направлениям — герменевтическому (религиоведение) и конструктивному (философские теологии). Свидетельство тому — многочисленные труды, посвященные интерпретации мифологии и культа, и специальные сочинения о богах.

Дошедшие до наших дней свидетельства указывают на то, что именно в философии софистов: Протагора, Крития, Продика — произошел первый антропологический переворот в философии, когда проблемы человека и его существования вопреки бытовавшей традиции заняли приоритетное положение в философском дискурсе. Возникновение философии софистов², связанное с глубокими изменениями в политической и культурной жизни Афин, способствовало разрушению традиционных представлений, верований и обычаев, пробуждению скептицизма. Сомнению подвергались все основные «заветы отцов». В трагедии Еврипида «Гераклиды» сын Тесея царь Демофонт определяет кредо традиционалиста так:

Три доблести превыше всех, мой сын,
Ценить ты должен: чтить богов бессмертных,
Родителям почтение воздавать
И соблюдать закон Эллады общий³.

¹ См.: Кимелев Ю.А. Философия религии: систематический очерк. М., 1998. С. 8.

² О значении понятия «софист» см.: Гиляров А.Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность. М., 1888. С. 11–17.

³ Цит. по: Новгородцев П. Политические идеалы Древнего и Нового мира. Вып. I. М., 1910. С. 37.

Софисты переориентировали философское исследование, поставив в его центр не природу, а человека. Обращение к личности проявилось и в гносеологии, этике, и в отношении к религии.

Философию религии софистов характеризуют три основные черты, которые свойственны этому учению в целом: рационализм в методе, релятивизм в анализе, утилитаризм в оценке.

Софисты, в отличие от своих предшественников, выражавших отношение к религии путем критики теокосмогонии с позиций натурфилософии, стремились осмыслить религию как социальный феномен с одной стороны, и как явление, отражающее особенности индивидуального сознания, — с другой.

Концепция Протагора о существовании богов обуславливалась его учением о познании. Согласно Диогену Лаэртию, этот софист «первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом...» (IX, 51)⁴. Релятивизм Протагора отразился в его книге «О богах», впервые прочитанной в доме Еврипида. Она начиналась фразой: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому, что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен, и людская жизнь коротка»⁵. Это изречение приводится Евсевием, частично Секстом Эмпириком, Цицероном и Диогеном Эноандским (см. А 12, В 4 DK)⁶. Однако наиболее близким ко времени самого Протагора является почти буквальное его воспроизведение Сократом в «Таэтет» Платона (162d): «...я-то их (богов. — М.Ш.) исключаю из своих рассуждений и книг, не касаясь того, существуют они или не существуют»⁷. Филострат в «Жизни софистов» (I, 102) отмечал, что подобная позиция Протагора вызвана влиянием персидских магов, которые тайно обращались к помощи богов, скрывая при этом свою зависимость от них.

Во второй главе сочинения «Двойные речи», написанного около 400 г. до н.э. неизвестным последователем Протагора, рассматривается тождество прекрасного и безобразного и делается вывод: «Если действительно тождественно безобразное и прекрасное, то и почитать богов, конечно, прекрасно, и, в свою очередь, почитать богов безобразно»⁸. Гносеологический релятивизм, признание критерием истины человека привел Протагора к религиозному агностицизму, который до него исповедовал Мелисс. О богах, по словам последнего, высказываться не подобает, ибо познание их невозможно (Diog. Laert. IX, 24).

Выдающийся историк античной философии Теодор Гомперц полагал, что в знаменитой сентенции Протагора о богах речь идет о возможности их рационального познания: «Протагор хочет сказать ни более ни менее как то, что боги не составляют предмета простого чувственного восприятия... Указание на краткость человеческой жизни имеет тот смысл, что мы не получаем достаточно опытного материала, чтобы вывести заключение, подкрепляющее или отвергающее веру в богов»⁹.

⁴ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 375.

⁵ Там же.

⁶ См.: Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker / herausg. von W. Kranz. Berlin, 1935. Lief. 5.

⁷ Платон. Собр. соч.: в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 253.

⁸ Маковельский А.О. Софисты. Ч. 1. Баку, 1940. С. 18.

⁹ Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I. СПб., 1911. С. 381.

Опираясь на тезис «Человек есть мера всех вещей», мы можем предположить, что в своей книге «О том, что в Аиде» (Diog. Laert. IX, 55) Протагор отвергал возможность каких-либо знаний о царстве мертвых и загробной жизни из-за отсутствия возможности непосредственного наблюдения.

В традиции Протагор наряду с Анаксагором оказывается в одном ряду «болтунов о небесных явлениях», ибо они «разменивают божество на действующие без разумной цели причины, на силы, не заботящиеся о людях, и на вызванный необходимостью ход событий» (Plut. Nic. 23)¹⁰. Известно, что в пьесе Евполида «Льстецы» выведен Протагор, осмеянный за то, что «хвастливо лжет о небесных явлениях»¹¹. Сомнительно, чтобы он был автором трудов, посвященных небесным явлениям. Во всяком случае, в списке сочинений Протагора (Diog. Laert. IX, 55) нет ни одного, которое бы давало намек на это.

Исходя из псефизмы Диопифа (V в. до н.э.), в Афинах за безбожие осуждались не только те, кто занимался астрономическими наблюдениями, но и те, кто вводил новых богов или не почитал богов вообще. Протагор был осужден именно за последнее, однако традиция приписала ему еще и интерес к метеорологии (учению о планетах).

Платон в диалоге «Протагор» устами самого философа пересказывал содержание его книги, которая в русском переводе иногда носит название «О первоначальном порядке вещей» (М.Л. Гаспаров). Однако У. Гатри считал, что данное сочинение посвящено происхождению общества, поэтому его заглавие следует переводить так: «О первоначальном состоянии человека». Гатри полагал, что даже если бы мы не знали, что основной интерес Протагора — человек, название книги никак нельзя трактовать в космогоническом плане¹².

Наиболее резко по поводу безбожия Протагора писал эпикуреец Диоген Эноандский: «Протагор из Абдер по существу высказал то же самое мнение, что и Диагор (имеется в виду Диагор Мелосский, обвиненный в безбожии в 415 г. до н.э. — М.Ш.), но только воспользовался другими словами, как будто старался избежать их смелой прямолинейности. Он сказал, что не знает, существуют ли боги. Это всё равно что сказать, что не знаешь, что их нет»¹³. Поздние эпикурейцы переиначили идеи Протагора на свой лад¹⁴.

Протагор, насколько известно, никогда прямо не отрицал существование богов. Более того, в мифе о Прометее, рассказанном Протагором в одноименном диалоге Платона, подчеркивается, что как только человек «стал причастен божественному уделу, ...благодаря своему родству с богом начал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры» (322)¹⁵. Можно предположить, что сам Протагор

¹⁰ Плутарх. Избр. биографии. М., 1941.

¹¹ Маковельский А.О. Указ. соч. С. 9.

¹² См.: Guthrie W.K.C. The Sophists. Cambridge, 1971. P. 63–64.

¹³ Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription. Fr. XII.

¹⁴ См.: Davidson J.A. Protagoras, Democritus and Anaxagoras // The Classical Quarterly. 1953. № 1–4. P. 39; Chilton C.W. An Epicurean View of Protagoras // Phronesis. 1962. Vol. VII. № 4. P. 105–106. [Ф. Сбродоне считал, что Филодем написал специальное сочинение против софистов, а не против стоиков, как считают многие (Philodemi. Adversus [Sophistas] / ed. F. Sbrudone. Napoli, 1947).]

¹⁵ Платон. Собр. соч.: в 3 т. Т. 1. С. 204.

признавал почитание богов необходимым для человека, не принимая в расчет, существуют они или нет. О таком отношении к богам говорил в речи в честь погибших афинян на острове Самос современник Протагора, ученик Анаксагора Перикл. Он заявил, что самих богов люди не видят, но делают вывод об их существовании по тем почестям, которые им воздаются, и по тем благам, которые люди получают от них (Plut. Pericl. 8).

Воззрения другого софиста, Продика, о генезисе мифологии обычно интерпретируют как попытку объяснения происхождения религии исходя из «стремления людей обоготворять предметы и объекты, приносящие им пользу»¹⁶. Действительно, Продик говорил: «Солнце, луну, реки, источники и вообще всё полезное для нашей жизни древние именовали богами за пользу, получаемую от них, например, египтяне — Нил» (Sext Emp. Adv. math. IX, 18)¹⁷. Секст Эмпирик поясняет приведенную выше цитату: «И поэтому хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так всё из того, что приносит пользу» (Sext Emp. Adv. math. IX, 18)¹⁸. Однако концепция Продика глубже, чем простой утилитаризм.

Продик подметил такую особенность мышления древнего человека, которой спустя много веков будут посвящены тома исследований, — единство вещи и имени в первобытном сознании¹⁹. Он демифологизировал имена собственные, сведя их к нарицательным (апеллятивам). Тенденция к апеллятивизации заложена в историческом ослаблении имени, превращении его в понятие. Продик указал на тождество имени и его носителя, свойственное мифологическому сознанию, в котором наречение имени отождествлялось с творением. Так, для грека в архаическую эпоху Дионис был и вином, и создателем вина, Посейдон — богом морей и морской пучины, Гефест — огнем и богом огня (ср. II, 426) и т.д.

Известно свидетельство греческого ратора и философа IV в. н.э. Фемистия, согласно которому Продик всякие священнодействия, мистерии и таинства ставит в связь с благами земледелия, считая, что отсюда появилось у людей и само представление о богах, и всяческое благочестие. Продик, вероятно, рассматривал сельскохозяйственный труд как важнейший фактор формирования магии и мифологии, а культы земледельческих богов — как основу религии.

Влияние идей Продика на формирование мировоззрения Эпикура несомненно. В «Аксиохе» (369b–d) Сократ говорит: «...я слышал от Продика, что смерть не имеет никакого отношения ни к живым, ни к мертвым... Таким образом, сейчас она к тебе не имеет отношения, поскольку ты еще жив, да и если что претерпишь, она тоже тебя не коснется: ведь тогда тебя не будет»²⁰. Это суждение очень близко к известным изречениям Эпикура (III, 125–126).

¹⁶ Свободомыслие и атеизм в древности, Средние века и эпоху Возрождения. М., 1986. С. 170.

¹⁷ Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 246.

¹⁸ Там же.

¹⁹ См.: Usener H. Die Götternamen. Bonn, 1896; Gardiner A. The Theory of Proper Names. L., 1910; Иванов В.В. Древнеиндийский миф об установлении имени и его параллель в греческой традиции // Индия в древности: сб. статей. М., 1964.

²⁰ Платон. Диалоги. М., 1986. С. 512.

Французский исследователь философии софистов Э. Дюпрель считает отрывки 142d–e диалога Платона «Алкивиад II», в котором Сократ комментирует фрагмент «Илиады» о жертвоприношениях троянцев, отражением убеждения Продика в бессмысленности культовой практики²¹. Опираясь на это мнение, Б. Вишневский полагает критику жертвоприношений в письме к неизвестному другу Эпикура²² отголоском воззрений Продика²³. А.Ф. Лосев в комментариях к этому диалогу отмечал, что «в нем с очевидностью представлен круг сократических идей и платоновской интерпретации», который был очень распространен у платоников и стоических платоников²⁴. Действительно, аргументация Сократа очень схожа с доводами автора письма к неизвестному другу, однако это лишь указывает на широкое распространение данной темы в античной литературе, тем более что окончательные выводы о необходимости жертв у Сократа и Эпикура различны.

Продик считался «безбожным» философом, поэтому «смешение» его с Сократом неслучайно: по одному из свидетельств, Продик скончался, выпив цикуту по приговору суда (А 1, 24). Аристофан же писал о нем как о «болтуне», а также указывал, что некоего мужа испортило или чтение, или Продик (А 5).

По мнению софистов, «боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов, причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства»²⁵. Оппозиция существования явлений *kata nomon* (по закону) и *kata physin* (по природе), отличающая философскую доктрину софистов, отразилась в их философии религии. В трагедии Еврипида «Гекуба» (799–802) говорится, что закон выше богов:

...но есть же боги и тот закон,
Что властвует над ними.
Ведь по закону верим мы в богов
И правду от неправды различаем²⁶.

Представление софистов об общественном договоре — о том, что в глубокой древности звероподобная жизнь людей стала управляться введенными им законами, — привело к созданию теории происхождения религии, предвосхитившей популярную в Новое время теорию обмана. Критий в драме «Сизиф» описывает некоего «разумного» и «мудрого» законодателя, который «изобрел богов» («законом угасившим беззаконие»), чтобы люди, остерегаясь божественного всеведения, не совершали тайных преступлений (Sext Emp. Adv. math. IX, 54). Речь об изобретении богов «для обуздания смертных» вложена автором в уста Сизифа, известного своим тяжким преступлением против богов, за которое он и был отмечен особой участью в Аиде. Тем самым Критий подчеркивает кощунство этой теории, снимая с себя возможные обвинения в безбожии.

²¹ См.: Dupruiel E. Les Sophistes. Neuchatel, 1948. P. 172–176.

²² См.: Diels H. Ein Epikureisches Fragment über Götterverehrung // Sitzungsberichte Preuss: Akad. Wissenschaften. 1916. № 6. S. 902–904.

²³ См.: Wisniewski B. Prodicos et Epicurus // Antiquité classique. 1956. № 25. P. 36–37.

²⁴ См.: Платон. Диалоги. С. 417.

²⁵ Платон. Собр. соч. Т. 3. Ч. II. С. 382.

²⁶ Еврипид. Трагедии. Т. 1. М., 1980. С. 319.

Концепция Крития, несомненно, основывалась на положении о страхе как психологической основе религии, выдвинутом Демокритом и разработанном позже Эпикуром. Однако если абдерский философ лишь полагал, что страх перед небесными явлениями как непонятными силами природы — источник веры в богов (Sext Emp. Adv. math. IX, 24), то Критий, будучи одним из афинских тиранов, предположил, что этот страх можно использовать на благо укрепления нравственности и закона. Незнание подлинных причин грозы, грома и прочих природных явлениях, поддерживая ужас перед божественным наказанием, становилось гарантом общественного благополучия. Страх перед карающей десницей богов, которым всё ведомо, становился, таким образом, основанием не только религии, но и морали. Идея устрашения и подавления реализовалась в политической деятельности Крития. Неслучайно в надписи на его надгробном памятнике, изображавшем Олигархию, факелом поджигающую Демократию, говорилось о нем как о муже, усмирившем мятежный дух афинского народа.

Учитель Крития Антифонт, призывавший людей жить согласно природе, считал религиозные представления и обряды, как и всё, связанное с законами и государством, конвенциональными, а потому противоречащими человеку установлениями. В этическом учении Антифонта крайне резко противопоставлены жизнь «по закону» и жизнь «по природе», ибо нечто установленное в качестве полезного закона, считал он, является узами для природы. Философ считал, что всё существует по воле случая, и смеялся над представлениями о божьем промысле. Его анархическое отношение ко всему, связанному с государством, обычаями и традициями, начиная от почитания родителей и заканчивая предписаниями народной религии, вызывало негативное отношение к нему. Неслучайно известное место в «Законах о нечестивцах» (X, 886 и след.) связывают именно с Антифонтом и его учениками.

Известно, что в книге «О единомыслии» Антифонт высмеивал подготовку к загробной жизни и пифагорейское учение о метемпсихозе. Во-вторых, Антифонт отрицал божественный промысел и утверждал представление о том, что всё существует по природе и по случаю. В-третьих, практическая философия Антифонта призывала к духовному наслаждению и избеганию страданий, а его этический утилитаризм был близок к эпикурейскому учению. Внимание к психологическим особенностям личности, определенный гедонизм в аксиологии были свойственны обеим доктринам почти в равной степени.

Рассматривая философию религии софистов, невозможно не остановиться на отношении к религии Еврипида, близкого к их кругу. Будучи великим художником, он дал «изображение той всеобщей коллизии нравственных идей, старых и новых начал, которую переживало современное общество»²⁷. Этот «философ на сцене» в своих духовных исканиях был мучим теми же сомнениями и противоречиями, которые испытывали его учителя и друзья — Протагор и Продик, а в его произведениях можно найти немало схожего с воззрениями софистов. Однако не следует искать проявлений личности автора в каком-либо одном из его персонажей или видеть в отдельных стихах декларацию богоборческой позиции самого Еврипида.

²⁷ Трубецкой С. Метафизика в Древней Греции. М., 1890. С. 412.

В его трагедиях достаточно много замечательных строк, опровергающих знаменитые слова из финала «Антигоны» Софокла:

Будущее от богов...
...ведь людям от скорбей
ниспосланных не обрести спасенья²⁸.

Например, это речи хора в «Электре» (727–744), воспроизводящие идею софистов о сотворении богов для устрашения людей:

И светил золотые пути
В этот миг Кронид передвинул,
<...>
...Палим с тех пор,
Изнывает от жажды трон Аммона
Без отрады Зевсовых ливней.

Так молва говорит, но словам
Этой сказки мало я верю.
Что мы ей, колеснице бога?
И неужто покинет путь,
Чтоб люди мукой платили
За обиду других людей?
Страха божия ради сложила
Эту сказку молва в миру...²⁹

Несомненно, что в богах традиционной религии Еврипид видел обожествленные силы природы. Он считал, что у коварных и жестоких олимпийцев слишком много недостойных черт, поэтому они не могут быть образцом добродетели.

Выпады Еврипида против жестокости богов в «Ипполите», «Геракле», «Ионе» и в других трагедиях послужили основанием для обличения драматурга в безбожии. Особенно усердствовал в обвинении Еврипида в отрицании старой веры и в создании новых богов, а также в пристрастии к софистической философии Аристофан (Ranae 889). Одна из героинь афинского комедиографа восклицает:

Теперь же Еврипид своими пьесами
Настроил всех мужчин не признавать богов.
<...>
Поэтому и я проект такой вношу:
Злодея наказать за все его грехи³⁰.

(Женщины на празднике Фесмофорий, 450–454)

Еврипид отвечал на подобные обвинения. Так, в речи против некоего афинянина Гиgienонта, обвинившего его в безбожии за то, что он побуждал к клятвопреступлению своими стихами, драматург заявил, что содержание его произведений должно оцениваться на состязаниях в честь бога Диониса (т.е. в театре), а не в суде (Arist. Rit. III, 416, 30).

²⁸ Софокл. Трагедии. М., 1954. С. 196.

²⁹ Еврипид. Трагедии. С. 36.

³⁰ Аристофан. Комедии. Т. 2. М., 1954. С. 197.

В «Вакханках» и «Беллерофонте» Еврипид вывел богоборцев Пенфея и Беллерофонта. Последний в своей пламенной речи отрицает существование богов вообще ввиду того, что в мире нет справедливости:

На небе боги есть... Так говорят!
Нет! Нет! Их нет! И у кого крупца
Хотя бы есть ума, не станет верить
Сказаньям старым. Чтоб моих вам слов
Не принимать на веру, докажу вам.
Тиран людей без счета убивает
И грабит их добро; клятвопреступник
Подчас опустошает целый город,
Злодействуя, — и все ж живет счастливей
Безгрешного, покоем наслаждаясь
И без заботы проводя свой век.
Богобоязненных, но очень слабых
Немало мне известно городов:
Они дрожат, подавленные силой
Других держав — могучих, но безбожных³¹.

(Фр. 286)

Эти суждения перекликаются с высказываниями софиста Фразимаха, в частности со следующим: «Боги не обращают внимания на человеческие дела. В противном случае они не оставляли бы без внимания самое великое из благ людей — справедливость. Ведь мы видим, что люди ее не применяют» (В 8). В финале трагедии Беллерофонт гибнет, так же как и сопротивляющийся введению культа Диониса Пенфей. Однако рассматривать эти пьесы как своеобразное покаяние «безбожника» неправомерно. Верный принципам софистической философии, Еврипид не дает однозначного ответа, где истина: в идеях Беллерофонта или в традиционной вере отцов. С.Я. Лурье писал: «Для Еврипида было так же необходимо падать в соблазнительную бездну богоборчества, как спастись и каяться перед концом действия»³².

Несмотря на то что большинство софистов прямо не высказывали атеистические убеждения, тем не менее общественность Афин и последующая традиция относились к ним в духе Аристофанового Стрепсиада: «Коли, руби, преследуй! ...они богов бесчестили!» (Nubes 1507–1508)³³. «Дух отрицанья, дух сомненья», столь свойственные софистам, привели к тому, что против них «бурчала и шипела вся эта греческая образованность, которая чувствовала крах старинных воззрений и не знала, что с этим делать»³⁴.

© Шахнович М.М., 2011

³¹ Цит. по: Лурье С.Я. История античной общественной мысли. М.; Л., 1929. С. 217.

³² Там же.

³³ Аристофан. Комедии. Т. 1. С. 261.

³⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики: Софисты, Сократ, Платон. М., 1969. С. 45.

ПОНЯТИЕ «НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК» В ДОМАРКСИСТСКОЙ ВОЛЬНОДУМНОЙ ТРАДИЦИИ РОССИИ

С конца 80-х годов XX в. в России всё отчетливее выявляется тип людей, деятельность которых в социалистическом обществе встречала противодействие советской власти и нравственное порицание большинства населения страны. По мере разрушения социалистических устоев жизни, к которому были причастны эти люди, рождения и развития буржуазных отношений в нашей стране и на постсоветском пространстве этот тип людей приобретает специфические черты, характерные для господствующей прослойки капиталистического общества на его ранней, «дикий» стадии. Он, этот тип, не нов в истории страны, в свое время уже проходившей этап капитализма, но он новый по отношению к тому типу людей, который именовался «советским человеком» и формировался в соответствии с издавна существовавшими народными идеалами. Новый русский ныне концентрирует в себе худшие черты господ дореволюционной России. Этот тип людей, становясь жизненным ориентиром многих молодых людей, способствует их моральному развращению, разрушению национальной культуры, расколу общества.

Однако в истории культуры само понятие «новый человек» в разных социальных и мировоззренческих традициях заключало, как правило, позитивный смысл. Нас интересует прежде всего трактовка понятия «новый человек» в периоды назревания или свершения перемен в классовом обществе мыслителями, принадлежавшими к вольнодумной домарксистской традиции в России. Для этой традиции характерно критическое (в разной степени) отношение к религии и существующим порядкам, а также стремление раздвинуть пределы социальной и духовной свободы в обществе для самореализации личности. Рассуждения русских мыслителей-вольнодумцев о новом человеке — одна из граней русской вольнодумной традиции, дополняющая наши представления о позитивном содержании российского свободомыслия.

Прежде чем подойти к рассмотрению данной проблемы, надлежит поставить несколько вопросов, попыткой ответа на которые является эта статья. Почему и как появляются «новые люди» в разные времена? Чувствуют ли они сами свою необычность как людей новых? Каково их отношение к культурным традициям, историческому наследию? Способствует ли тип людей, появляющихся на волне свободомыслия в отношении религии, совершенствованию человеческой природы и может ли дать надежду на сохранение жизни человечества в обозримом времени?

Обратим внимание на то, что представления о новом человеке в тех или иных странах формировались не только в связи с новыми социальными реалиями в данной стране, но и вследствие взаимовлияния культур, в частности на европейском континенте. Общеизвестно, что деятели российской культуры не были в стороне от мировой, прежде всего европейской, культуры, в большей или меньшей степени используя ее достижения, а потому рассмотрение указанной проблемы предваряется обзором представлений о новом человеке в истории вольнодумной европейской культуры.

И главное, следует иметь в виду, что основой, условием появления новых людей и их интерпретаций философами, писателями и политиками является трудовой народ, социально-экономическая, политическая и духовная деятельность которого создает предпосылки для прогрессивного развития общества и выделения из его среды людей, олицетворяющих это развитие.

* * *

Наверное, представление о новых людях, появляющихся в обществе в периоды больших или меньших социальных изменений, существовало в разные времена, но не всегда находило адекватное выражение в языке, а если и находило, то далеко не всегда подвергалось теоретическому осмыслению со стороны самих носителей новых веяний в обществе. Само словосочетание «новый человек» (лат. *homo novus* — «новый, до сих пор неизвестный человек») появилось в среде нобилитета в Древнем Риме как презрительное название выходца из сословия всадников, занявшего должность консула и таким образом поднявшегося до правящих слоев. Принявшие как почетное название «*homines novi*» незнатные государственные деятели обосновывали право на занятие высших должностей личными качествами: талантом, честностью, усердием¹. (Возможно, представление о незнатном человеке как «новом», обладающем высокими достоинствами отразилось и на первоначальном христианстве.) Любопытно, что несколько иные оттенки в понятие нового человека внес Лукреций, выделивший из всех мыслителей Древнего мира вольнодумца Эпикура. Эпикур для Лукреция — прежде всего тот, кто *впервые* отважился выступить против религии; кто, будучи уверенным в том, что «из ничего не творится ничто по божественной воле»², тем самым проложил путь последующим поколениям новаторов*. Эпикур — победитель («религия нашей пятою попрана, нас же самих победа возносит до неба»). Интеллектуальная отвага Эпикура, который прошел мыслью по бесконечным пространствам, «сущность вещей постиг», положил конец страху перед богами и смертью, восхищает Лукреция.

¹ Подробнее см.: Трухина Н.Н. Политика и политики «золотого века» Римской империи. М., 1986. С. 40–45.

² Лукреций Кар. О природе вещей. Кн. I. М., 1983. С. 150.

* «Я по стопам его ныне иду и ему продолжаю следовать...» (Лукреций Кар. О природе вещей. Кн. V. С. 47–48). Лукреций положил начало многовековой полемике вокруг личности и учения Эпикура, попираемого поборниками официального христианства и ставшего символом свободомыслия для философов, в творчестве которых отразились черты новых людей — их самих и их современников (об этом см.: Шахнович М.М. Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб., 2002).

Он подчеркивает преемственность и развитие учения «божественного» наставника, обещая «слова золотые» и «новые понятия» Эпикура «ясно в латинских стихах изложить» в «новых словах»³. Так с Эпикура в истории европейской культуры благодаря Лукрецию началось осознание существования ее вольнодумной традиции.

С возникновением и распространением христианства любое инакомыслие подвергалось гонениям. Уже христианские апологеты объявили Эпикура (и, соответственно, его последователей) «защитником отвратительнейшего наслаждения», «безумцем», который к тому же «ничего нового не сумел открыть», а его идеи — «глупостью», «бессмыслицей», «гнусностями»⁴.

Появление новой идеологии, как правило, сопровождается заявлениями о новизне ее основоположений и об обретении ее приверженцами новых (по сравнению с прежними) черт. Так было и с христианством: новое при своем возникновении учение провозгласило появление нового человека. В Новом Завете это понятие имеет однозначно позитивный смысл и относится, в отличие от «ветхого человека», «язычника», только к христианину: апостол Павел призывал «облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4: 24). Представляя новую программу мышления и поведения человека, Павел говорил также: «Итак, кто во Христе, тот новая *тварь*; древнее прошло, теперь всё новое» (2Кор. 5: 17). Черты, которые должен воспитать в себе и других «совлекший с себя ветхого и облекшийся в нового» человек, выразительно описаны Павлом в Послании к Колоссянам (гл. 3–4): умерщвление идолослужения, милосердие, благодать, смиренномудрие, кротость, долготерпение, взаимопрощение, любовь, воспевание Господа, деяния во имя Его, повиновение жен мужьям, богобоязненное служение рабов «в простоте сердца» своим господам, справедливое отношение господ к рабам, постоянное пребывание в молитве. Как видим, здесь переплетены простые, социальные и религиозные нормы морали, при этом первые были присущи любому человеческому сообществу, вторые бытовали в классовых обществах и до, и после апостола Павла, третьи, собственно, и составляли специфику нового, христианского человека. При этом религиозными нормами освящались и первые две сферы морали. Понятие нового человека как последователя Христа сохранило свое значение для христиан всех направлений и в наши дни.

В ходе истории в странах распространения христианства менялись условия жизни, появлялись новые социальные слои, осмысливались их представители, создавались идеальные образы этих новых людей. Так, в культурах Реформации и Возрождения отразился этап перехода от феодализма к капитализму, соответственно, замечались и фиксировались изменения в духовном облике людей. В культуре Реформации сформировалось представление о *новом верующем* человеке–протестанте. Особенно отчетливо обновление облика христианина проявилось в интерпретации религиозных понятий, имеющих отношение к проблеме человека, Томасом Мюнцером. В середине XIX в. он привлек внимание Ф. Энгельса, который увидел нечто новое в мюнцеровской трактовке человека: настоящее и живое откровение — разум, сущест-

³ См.: Лукреций Кар. О природе вещей. Кн. I. С. 136–138.

⁴ См., напр.: Лактанций. Божественные установления. Кн. I–VII. СПб., 2007. С. 140, 209 и др.

вовавший во все времена и у всех народов; вера — не что иное, как пробуждение разума в человеке (посредством пробудившегося разума человек уподобляется божеству); Христос был человеком — пророком и учителем; рай, т.е. Царство Божие, нужно искать и устанавливать в этой жизни. «Но под “Царством Божиим” — отмечал Ф. Энгельс, — Мюнцер понимал не что иное, как общественный строй, в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности...»⁵. М.М. Смирин обратил внимание на то, что Мюнцер трактовал миссию Христа «как постоянный стимул в человеке... чтобы он таким образом осознал необходимость “сбросить с себя старого человека”, преобразоваться и стать новым человеком в результате собственной опытной жизни»⁶. Конечно, соотношение религиозного и социально-политического в учении Мюнцера о человеке гораздо сложнее — в данном случае представлена лишь *тенденция* переосмысления верующим традиционных представлений о христианине.

Несколько иначе представляются перемены во внутреннем мире и поведении человека переходного периода в светской культуре Возрождения. Гуманисты, идеологически оформлявшие этот переход, осознавали свою необычность по отношению к традиционной религиозной культуре, противопоставляя теоцентризму антропоцентризм — идею автономной, критически настроенной к религии человеческой личности, стремящейся изменить земной, посюсторонний мир к лучшему. В образы новых людей их создатели вкладывали черты как собственной личности, так и людей своего круга. И здесь важно отметить, что концепции нового человека, возникающие в переломные эпохи, вовсе не пренебрегают историческим наследием. Новый человек выткан и из тех особенностей, черт людей прошлого, которые находятся в русле социальной и культурной традиции, воспринятой и развиваемой глашатаями новых идей. Он вбирает черты тех исторических личностей, которые в свою эпоху представляли людьми нового, людьми будущего. И неслучаен интерес тех, кто осмысливал феномен нового человека, к судьбам и учениям людей, живших в незапамятные времена, пролагавших в свое время путь к будущему. В этом плане новый человек Возрождения — преемник дохристианской античной светской культуры, в частности учения Эпикура, признанного христианскими теологами безбожным и безнравственным, а гуманистами Возрождения — поборником свободного человека, для которого высшим благом является наслаждение земной жизнью*. Термин *humanitas*, широко используемый мыслителями Возрождения, означал полноту человеческой природы. Христианское представление о прирожденной греховности этой природы уступало

⁵ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 371. [Крупнейший отечественный исследователь немецкой Реформации М.М. Смирин заметил, что новейшие исследователи убеждены в правильности оценок учения Мюнцера Энгельсом (см.: Смирин М.М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978. С. 112).]

⁶ Смирин М.М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. С. 125 и др.; также см.: Он же. Народная Реформация Томаса Мюнцера. М.; Л., 1947.

* В XV в. светская этика Эпикура, содержащая идею свободной личности, бросившей вызов религии и вышедшей из подчинения ей, стала одним из идейных источников гуманистической концепции человека, которая нашла свое отражение в сочинениях Козимо Раймонди, Леонардо Бруни, Лоренцо Валла и др. Во многом увлечение Эпикуром было обусловлено распространением в эту эпоху сочинения «О природе вещей» Лукреция, преклонявшегося перед «божественным учителем».

место идее достоинства и превосходства человека^{*}. Добавим: свободного человека. Но свобода теперь начинает осмысливаться не как свободный выбор между Богом и дьяволом, а как возможность жить независимо в рамках законов и обычаев. Кроме того, «кто не знает, что основой свободы является равенство граждан: богатые не угнетают бедных и не подвергаются насилию со стороны бедных»⁷. Слово «свобода» в разных сочетаниях становится устойчивым элементом сочинений гуманистов: «свободный человек», «свободный выбор», «свободные занятия», «свободные науки», «свободные искусства». Гуманисты ввели в литературу термины, характеризующие разные аспекты личности, принадлежащей нарождающемуся новому миру: *homo literatus* — носитель образованности и знания; *homo civilis* — человек-гражданин, воплощенный в так называемом гражданском гуманизме Маттео Пальмиери, Леонардо Бруни и других гуманистов; *homo heroicus* — бесстрашная личность, запечатленная Бруно в сочинении «О героическом энтузиазме».

Очерченный достаточно определенно гуманистами «новый человек» как человек секулярный, скептически настроенный в отношении религиозных предрассудков, предпочитающий науку богословию, счастье в земной жизни — загробному блаженству, активную жизнь гражданина (*vita activa*) — созерцательной жизни монаха (*vita contemplativa*), оставался в принципе таковым и в Новое время, отличаясь от христианского «нового человека», и не только в мировоззренческом, но и в социальном плане. Напомним, что происходящие в недрах устаревающего строя социальные сдвиги рождают потребность в новых идеях, учениях, воплощенных в людях нового типа. В то же время духовное обновление общества нередко осуществляется на основе обращения его наиболее проницательных членов к наследию далекого прошлого, его усвоению и активному внедрению в общественное сознание, при условии, что используемое наследие в свою эпоху выступало в качестве нового.

С развитием европейского общества понятие нового человека, конечно, конкретизировалось, обогащалось новыми оттенками и смыслами. Оно стало всё больше ассоциироваться с человеком неверующим, более того, открыто выступающим против религии и ее институтов. В сочинениях Пьера Бейля впервые за века господства религии атеист был наделен чертами, непривычными для общественного сознания его эпохи. Тем самым атеист предстал поистине как человек новый, способный даже создать новое общество — общество атеистов, в моральном плане не уступающее религиозному и даже превосходящее его. Бейль создает обобщенный позитивный образ атеиста — синтез нравственных качеств, присущих мыслителям начиная с Эпикура, «величайшего философа своего времени», и кончая Спинозой — старшим современником Бейля, «обладавшим совершенно новой системой и методом»⁸: любовь к истине [«незнание Творца не заставит потускнеть свет их (атеистов). — З.Т.) разума»], чувство чести, верность, справедливость, добродетельность.

^{*} Об этом свидетельствуют даже названия сочинений гуманистов: «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы, «О превосходстве и преимуществе человека» Бартоломео Фацио, «О достоинстве и превосходстве человека» Джанотто Манетти, прямо выступившего против идей трактата Папы Иннокентия III «О презрении к миру, или о ничтожестве человеческого состояния».

⁷ Ринуччини А. Диалог о свободе // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М., 1985. С. 171.

⁸ См.: Бейль П. Исторический и критический словарь: в 2 т. М., 1968.

Нравственный облик атеиста станет еще более рельефным и убедительным в творчестве французских просветителей. Они отвергают старое: религию, Церковь, духовное сословие, несправедливые законы и другое — как препятствие на пути воспитания новых, нравственно совершенных людей. В этом плане особенно ярок К.А. Гельвеций: знаменитая его книга «О человеке» очень скоро после выхода нашла положительный прием у европейцев, в том числе и в России. Религиозный катехизис философ советует заменить нравственным^{*}, где вместо старой аксиомы «не делай другому того, чего не хочешь, чтобы сделали тебе» нравственный человек выдвинет другую: «*Общественное благо — верховный закон*»⁹. Гельвеций, как и другие просветители, предполагает в человеке новой эпохи чувство справедливости, веротерпимость, критическое мышление, нерелигиозное мировоззрение, тягу к научным знаниям, стремление преобразовать общество. Новый человек — это исследователь природы, просветитель, гуманист, гражданин, патриот, человек высокой нравственности^{**}, к тому же, в противовес средневековому аскетизму, сильный и крепкий благодаря физическому воспитанию.

Поскольку домарксистская вольнодумная культура России второй половины XIX в. развивалась не без влияния Л. и Ф. Фейербахов, К. Маркса и Ф. Энгельса, у которых были свои соображения о человеке, имеет смысл напомнить основные моменты соответствующих учений.

Атеист Л. Фейербах обосновывал мысль о сущностном, антропологическом равенстве людей, о единстве человеческой природы, господство же одних над другими считал ее извращением. Выступая в защиту обездоленных, он призывал бороться за установление отношений, в которых человек станет высшим существом для человека. Свое учение он назвал «новой философией», «философией будущего», не имеющей ничего общего с теологией или идеалистической философией. В русле этой новой философии мыслился и человек будущего, который искал бы мотив своего поведения, источник исцеления своих бед «*в себе самом*, а не *вне себя*, как язычник, и не *над собой*, как христианин»¹⁰. Фейербах был уверен в том, что творческая деятельность человечества приведет к тому, что люди превратятся «из друзей Бога в друзей человека», в мыслителей, исследователей этого мира, в цельных людей. Иными словами, он сопоставил два типа людей: один, который сформирован предшествующей историей общества и должен постепенно отходить в прошлое, и другой — дело будущего, ростки которого он находил в различных проявлениях прошлой и современной ему духовной жизни человечества. Этот другой, цельный человек сумел преодолеть власть религии, это олицетворение дружбы между людьми, человек труда, высокого интеллекта, науки,

* Отмечая, что в конце XVIII в. во Франции появилось множество гражданских катехизисов, исходивших из «природы человека», польская исследовательница истории морали М. Оссовская подчеркивает, что это связано с ясным представлением предреволюционной буржуазии о новом человеке, которого предполагалось воспитать с помощью учения о морали, не связанного с религией (см.: Оссовская М. Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали. М., 1987. С. 397).

⁹ Гельвеций К.А. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1974. С. 524.

** Для того чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться не только с трудами Гельвеция, но и, например, с заключительной главой «Системы природы» П. Гольбаха, а также с сочинениями С. Марешаля «Словарь древних и новых атеистов» и «Куль и законы общества безбожников».

¹⁰ Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. II. М., 1955. С. 799.

осваивающей именно посюсторонний мир. Себя Фейербах не без оснований характеризовал как человека, который «постоянно мыслил свободно и ясно». В его философии слово «свобода» — одно из ключевых, оно сопрягается, в частности, с понятиями «счастье», «истина», «разум», «любовь», «совесть», «атеизм», «веротерпимость». Все эти понятия в совокупности мыслятся им как свойства людей будущего общества.

Не без влияния Фейербаха К. Маркс и Ф. Энгельс полагали, что в будущем осуществится принцип: «Свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех»¹¹. Они выделили в современном им обществе революционный класс — пролетариат, — способный, по их мнению, преобразовать общество на началах справедливости, уничтожив собственность, эксплуатирующую наемный труд. Представляют же интересы рабочего класса коммунисты, их партия — «самая решительная, побуждающая к движению вперед честная рабочая партия»¹². Маркс и Энгельс, создавшие новое учение о сущности человека как совокупности общественных отношений, о закономерностях общественного развития, сами явили собой тип новых людей. В их работах раскрываются черты новых людей, появлявшихся в разные периоды истории. В числе этих людей и тот же Эпикур, «величайший греческий просветитель», выступивший «против мировоззрения всего греческого народа» (Маркс), и «цельные люди», «титаны по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености» эпохи Возрождения, и Томас Мюнцер, религиозная философия которого «приближалась к атеизму», и французские просветители, подвергшие беспощадной критике «религию, понимание природы, общество, государственный строй», и английские чартисты (Ф. Энгельс)¹³. Всех этих людей характеризуют в разной степени критическое отношение к социальной и духовной несвободе, неприятие тирании, интеллектуальная отвага, гражданское мужество, реалистическое отношение к жизни, стремление к познанию природы и человека. В будущем основатели марксизма видели общество всесторонне развитых, творческих, свободных людей, для которых труд станет жизненной потребностью; Маркс предвидел бесклассовое общество, которое сбросит социальные цепи и украшавшие их фальшивые цветы религии и протянет руку за живым цветком¹⁴.

К середине XIX в. понятие «новый человек» в светской культуре Западной Европы продолжало ассоциироваться с критическим отношением к религии, которое, правда, не всегда было однозначным в ценностном плане: среди критиков могли быть не только высоконравственные люди, но и негодяи*. Тем не менее «новый человек»

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 447.

¹² Там же.

¹³ См. труд К. Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и Эпикура» и сочинения Ф. Энгельса «Крестьянская война в Германии», «Диалектика природы», «Развитие социализма от утопии к науке» и «Положение рабочего класса в Англии».

¹⁴ См.: Маркс К. К критике гегелевской философии права: введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415.

* Это обстоятельство нашло отражение и в художественной литературе того времени, где можно найти порочные образы неверующих: Мальдорор в «Песнях Мальдорора» Исидора Дюкасса (Лотреамона), аббат Жюль в одноименном романе О. Мирбо, образы нестойких вольнодумцев, изменивших своим убеждениям: Жан Баруа в одноименном романе Мартена дю Гара, мадам Жервезе в романе братьев Э. и Ж. Гонкур «Мадам Жервезе».

в русле основного потока западной светской культуры мыслился как преобразователь общества (не обязательно революционер) на началах научного знания, просвещения народа, политического равенства, гуманизма.

Несколько иные представления о новом человеке чуть позже появились в философии жизни, пользовавшейся большим авторитетом среди интеллектуалов второй половины XIX в., в том числе в России. Несмотря на различия в понимании жизни как всеобъемлющей категории, последователи этого философского направления были едины в представлении о совершенном человеке как воплощении полноты жизни, личности необычной, кардинально отличающейся от общей массы людей. Это представление связывалось с пересмотром ценностей, основанных на традиционном христианстве. О выдающихся гениях, творящих «в царстве свободы» — художественном, религиозном и метафизическом, — писал В. Дильтей, считавший поэзию высшим типом мировоззрения, соответственно, выделяя тем самым из среды гениев гения поэтического¹⁵. Философ-интуитивист А. Бергсон предполагал благоденствие человека в формировании открытого общества, в расширении сферы деятельности моральных героев, которые и обещают мыслимое им будущее человечества. Эти герои — «великие мистические гении», одаренные души, изредка появляющиеся в истории общества. Наиболее в этом плане удаленным от христианства, радикальным его критиком считается Ф. Ницше, заявивший о «смерти Бога» и о грядущем — конечно, новом — сверхчеловеке как высшей ступени эволюции человечества. Ницше размышлял «о пестовании душ более высокого полета, о предоставлении им шанса за счет душ более низких»¹⁶. Аристократический индивидуализм Ницше был направлен против социалистической идеи равенства, которую он усматривал и в христианстве.

«Гений», «герой», «сверхчеловек», воплощающие в себе, по мысли последователей философии жизни, полную свободу личности, с одной стороны, свидетельствовали о настроениях протеста части философской интеллигенции против таких сторон буржуазного общества, как торгашеский дух, власть денег, засилье бюрократии, с другой — отразили атмосферу буржуазного индивидуализма, возросшего на почве классового неравенства. Новизна описываемых ими типов выразилась, скорее, в противопоставлении последних остальной массе общества и их проецировании на будущее человечества. Но в философии жизни так или иначе выявляется стремление к свободе от догматизма и от авторитаризма традиционных религий, и прежде всего христианства. В связи с этим следует упомянуть и концепцию иррелигиозности будущего, разработанную французским философом Жаном Мари Гюйо, полагавшим, что в обществе уже происходит интенсивный процесс преобразования религии в иррелигиозность, оттеснения религии в ее традиционном смысле синтезом науки, искусства, морали и философии. Гюйо считал, что время гениальных людей, способных создать новую религию, прошло. Будущее — за людьми, обладающими моральными, а не религиозными качествами: за тружениками, учеными, философами, художниками, поэтами, политиками и т.д. Именно их деятельность определит облик будущего человечества. Понятно, что речь здесь идет о новом мировоззрении, сменяющем старое, соответственно, носители его предстают как новые люди.

¹⁵ См.: Дильтей В. Типы мировоззрений // Культурология. XX век. Антология. М., 1995..

¹⁶ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 157.

Сказанное выше характеризует западные представления о новом человеке (в основном их нерелигиозные варианты) лишь в самых общих чертах; это поможет лучше понять положение дел с понятием «новый человек» в России. Российская культурная традиция, будучи глубоко самобытной, взаимосвязана с иноземной, о чем свидетельствует уже сам факт принятия и распространения христианства и в соответствии с этим — усвоение представления о новом человеке как о христианине.

На русской земле новый человек-христианин начал формироваться с X в. с введением православного христианства. С распространением и укреплением в Древней Руси православной идеологии как официальной, защищающей установившийся социальный режим и в соответствии с этим надзирающей культурную и бытовую жизнь населения страны, новыми людьми являлись уже те, кто не соглашался с существующими порядками, с теми сторонами официальной идеологии, которые подавляли творческие потенции личности, или же те, кто улавливал новые тенденции в развитии общества и своей деятельностью в сфере политики или культуры стремился содействовать усилению этой тенденции. Новыми людьми для своего времени были те, кто создавал новые учения, нашедшие отклик в современном им обществе, повлиявшие на изменение вектора его развития и не забытые в будущем.

Понятие «новый человек» стало предметом специального анализа революционными демократами-просветителями. Естественно, они опирались на предшествующий (и российский, и западный) опыт осмысления этого понятия, передаваемого в том числе и терминами «внутренний человек», «совершенный человек», «истинный человек». Это понятие вобрало в себя реальные черты не только самих создателей соответствующих учений и близких им по воззрениям и поведению современников, но и предшественников, идеи или учения которых, опередив свое время, оказывали влияние на соотечественников. Реальные черты таких людей могли быть отражены и в легендарных образах отечественного фольклора. Так, в былинных богатырях воплотились свойства лучших представителей русского трудящегося человека со всеми его идеальными устремлениями к совершенствованию земной жизни.

Не является в этом смысле исключением и христианский, в данном случае православный, мир России. Еретические движения уже в Древней Руси свидетельствовали об отходе, пусть и незначительном, части общества от традиционного официально-религиозного мировоззрения с его догматизмом и авторитаризмом, защитой существующего строя, о попытках противопоставить ему нечто иное. Соответственно, еретики и знавшие о ереси, но не сообщившие о ней, подвергались жестоким преследованиям — пыткам, казням, заточениям в тюрьмы*. Несмотря на это, еретические настроения были нередки среди крестьянской и городской бедноты и даже духовенства.

Наиболее ощутимо наличие новизны в русской ереси (как в учении, так и в осознании себя новым человеком) у Феодосия Косого, бывшего холопа одного из слуг Ивана Грозного. В 40-х годах XVI в. Феодосий бежал на Белоозеро, принял монашество. Весной 1551 г. его учение, названное им «новым», стало известно

* Обоснование необходимости физического уничтожения еретиков мы найдем в сочинении епископа Волоцкого Иосифа «Просветитель, или обличение жидовствующих» в «Словах» XIV, XV, XVI. Этот труд изобличал «жидовствующих» — новгородско-московскую ересь конца XV — начала XVI в.

в Новгороде. В 1554 г. Феодосий был схвачен, но во время судопроизводства бежал в Литву, где продолжал проповедовать свое учение^{*}. Любопытно, что церковный полемист Зиновий Отенский начинает свое сочинение «Истины показание» с того, что прежде всего спрашивает у иноков, сообщивших ему о ереси Феодосия, как именуется это учение. Один из иноков отвечает, что еретики называют свое учение «новым», ибо, по их словам, такого учения, постигшего истину, прежде не было. Реакция Зиновия типична для отношения официального христианства к новому^{**}. Уже само название, пишет он, обличает это учение как безбожное: новое — значит, не от Бога. Зиновий называет это учение «рабым», а потому несостоятельным. Между тем, как пронизательно заметил А.И. Клибанов, «именно будучи “рабым”, учение Косого и стало “новым”, беспрецедентным по глубине и размаху идеологического новаторства»¹⁷. В нем явно проступило неприятие существующих порядков, что и отразилось в пересмотре традиционного христианства, в отрицании многих существенных его элементов, в том числе учения о Троице, о боговоплощении, о сотворении мира Богом (мир «самобытиен», состоит из несотворенных элементов), в критике культа святых, церковной иерархии, института монашества, православных обрядов и обычаев (крещения, причащения, покаяния и т.д.). Конечно, в различной мере и в разных формах такое отношение к официальному христианству наблюдалось в западных реформационных движениях, нашедших отклик и в религиозной жизни нашей страны, — в тех же ересьях стригольников и жидовствующих (новгородско-московской ереси), предшествовавших ереси Феодосия, которые, правда, не заявляли о новизне своих учений.

Однако в аспекте нашей проблемы интересно то, что в «новом учении» осмысливается и представление о *новом верующем* русском человеке. Сам создатель этого учения является предвестником новых людей и новых учений в России, появившихся в процессе социально-политического развития страны. Нет в его учении требований «постоянного пребывания в молитве», «кротости», «смиренномудрия» (хотя есть проповедь мира, единства и любви, якобы попираемых Церковью); поклонение кресту, иконам и мощам рассматривается как идолослужение; отвергаются священное предание, авторитет семи соборов... И главное, отвергается идея беспрекословного подчинения «рабов» господам. Феодосий выступает против светской и церковной властей. Зиновий Отенский фиксирует откровенное наставление Феодосия своим последователям: «не подобает повиноваться властям и попам». И далее идет обоснование новой антропологии: «Не говорите: ваш единственный наставник — Иисус

^{*} Учение Феодосия Косого известно по сочинениям церковного писателя XVI в. инока Зиновия Отенского «Истины показание к вопросившим о новом учении» (Казань, 1863) и «Послание многословное к вопросившим о известии благочестия на зломудрие Косого и иже с ним» (М., 1880), написанным через несколько лет после бегства Феодосия в Литву. Наиболее основательные исследования «нового учения» Феодосия Косого — «Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв.» (М., 1960) А.И. Клибанова и «Сочинения Зиновия Отенского» (М., 1990) Л.Е. Морозовой.

^{**} В Средние века, пишет А.Я. Гуревич, «всё новое, не освященное временем и традицией, вызывало подозрения. Обвинение в “неслыханных новшествах”, “новых модах” предъявлялось в первую очередь еретикам (“*novi doctores*”) и было опасным средством общественной дискредитации» (Гуревич А.Я. Культура средневековой культуры. М., 1972. С. 112).

¹⁷ Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: период феодализма. М., 1977. С. 74.

Христос; рожденных не надо почитать. Не ищите себе отца на Земле. Один у вас отец — Бог. А посему мы сыновья Бога, ибо никто так не познал истину, как мы»¹⁸. При этом и Христос, согласно «новому учению», не является Богом, но Сыном Божиим. Это обладающий разумным и нравственным даром, авторитетный для Феодосия и его единомышленников наставник, основавший когда-то общину духовных братьев. Обратим внимание на то, что в «новом учении» человек предстает уже не рабом, а, подобно Христу, Сыном Божиим, и он «самовластен». Однако в учении Феодосия предполагается неоднородность существующего общества: значительная его часть — это «рабы», покорные «властям и попам». Но есть и «сыны Божии». Это, по Феодосию, новые, «внутренние» люди, обладающие «разумом духовным», заложенным в природе человека, познавшие истину, провозглашенную Феодосием, люди активные, стремящиеся к преобразованию жизни. Нельзя не заметить сходства идей Феодосия и Т. Мюнцера, проповедовавшего на четверть века раньше. Были ли у Феодосия последователи в России? Известно, что за рубежом он создал коммуну духовных братьев. На основании тщательного изучения источников и обстоятельств того времени А.И. Клибанов пришел к выводу, что «“новое учение” во всем объеме составляющих идей, включая социальные... продолжало жить в Московском государстве среди последователей Косого», хотя источников о воплощении этих идей в организационные формы не найдено¹⁹.

Новой в культурной жизни России явилась и идея Феодосия о национальном и религиозном равенстве: «Они говорят про все веры, которые у разных народов, что все люди — едины у Бога, и татары, и немцы, и все прочие народы»²⁰. Это положение добавляет в характеристику «избранных» черту внутренней свободы, предполагающей преодоление ксенофобии и религиозной нетерпимости. Собственно, с Феодосия Косого начинается традиция секулярного подхода к человеку и внедрение в общественное сознание мысли о правомерности и даже необходимости существования в России «самовластных» людей, обладающих критическим умом.

В середине XVII в., в период острой социальной борьбы, зарождения буржуазных отношений, начинает формироваться новая русская культура — светская. Идет процесс постепенного освобождения общественного сознания от влияния Церкви, более активного общения с культурами других народов. Всё большее значение в обществе придается науке, подчеркивается ценность разума, познания окружающего мира. Появляются печатные книги светского содержания; обновляются литературные формы²¹ (очевидно, в какой-то мере и их содержание). Изменяется отношение к личности. В бытовых повестях и сатирических сочинениях этого времени в разных сочетаниях проступают черты людей, выбивающихся из привычной патриархальной

¹⁸ Зиновий Отенский. Послание многословное. М., 1880. С. 17. (Бог в представлении Феодосия — один, это, скорее, персонифицированная трансцендентная сущность.)

¹⁹ См.: Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: период феодализма. С. 74. (Клибанов справедливо отметил близость учения Феодосия о духовном разуме как принадлежности «сынов Божиих» учению Томаса Мюнцера.)

²⁰ Зиновий Отенский. Послание многословное. С. 15.

²¹ Новые литературные формы, их связь с социально-исторической психологией, соответственно, их воздействие на читателей XVII в. всесторонне исследованы в работе: Дёмин А.С. Писатель и общество в России XVI–XVII веков. М., 1985.

среды: стремление к самостоятельности, инициативность, жажда деятельности, практицизм, а иногда и насмешка над отдельными сторонами церковной жизни²². Правда, мы не найдем в этих сочинениях попыток теоретически осмыслить появление этих людей, да и относительная новизна последних в обществе того периода вряд ли особенно бросалась в глаза безымянным авторам бытовых повестей — ее обнаружили позднейшие исследователи. Эти повести могли быть созданы и религиозно-благочестивыми людьми. Таким, вероятно, был одаренный безымянный автор «Повести о Горе-Злосчасти». Мблodeц, получив родительские наставления практического характера, уходит из родного дома, чтобы жить так, как ему хочется. Его преследует Горе-Злосчастье (символ судьбы). В отличие от более ранней литературы, где персонажи выступали как однозначно положительные или отрицательные, в этой повести личность неоднородна, противоречива: мблodeц совершает здравые, но большей частью неприглядные поступки; он активен, стремится к независимости и одновременно поддается порочным слабостям, пренебрегая наставлениями родителей и «добрых людей», что и ведет его к различным бедам²³. Д.С. Лихачёв верно заметил: «Всё в этой повести было ново и непривычно для традиций древней русской литературы: народный стих, народный язык, *необычайный безымянный герой, высокое сознание человеческой личности* (выделено нами. — З.Т.), хотя бы и дошедшей до последних степеней падения». Он отмечает также в этой, как и в некоторых других бытовых повестях XVII в., «новое представление о судьбе — индивидуальной... мблodeц живет собственной индивидуальной судьбой»²⁴. Видимо, новым здесь является и то, что читатель сочувствует этому нарушившему общественную мораль персонажу. Ознакомление с другими сочинениями («Повесть о Фроле Скобееве», «Повесть о Карпе Сутулове», «Калязинская челобитная», «Повесть о бражнике» и др.) приводит к выводу о том, что в литературе подобного плана фиксируются типы людей, в сознании и поведении которых произошло значительное отступление от традиционного патриархального уклада с его религиозным благочестием в секулярную сферу, будь то ироническо-панибратское отношение к библейским персонажам (апостолам, иудейским царям), неуважение к церковным обрядам, монашеству и представителям духовенства или же обращение к чисто практическим поискам материальной выгоды, сопровождаемое при этом пренебрежением моральными соображениями²⁵.

В тот же период наставник детей царя Алексея, создатель первого в России светского букваря Симеон Полоцкий в разных работах разрабатывал концепцию совершенного человека, которая добавила к понятию нового человека, описанного апостолом Павлом, ряд других черт, соответствовавших потребностям развития российского общества. А.В. Елеонская полагает, что совершенный человек в пред-

²² См., напр.: Очерки русской культуры XVII века. Ч. 2 / под ред. А.В. Арциховского. М., 1979; Краснобаев Б.И. Русская культура второй половины XVII – нач. XIX в. М., 1983.

²³ См.: Повесть о Горе-Злосчасти. Л., 1985. С. 5–16.

²⁴ Лихачёв Д.С. Жизнь человека в представлении неизвестного автора XVII века // Повесть о Горе-Злосчасти. Л., 1985. С. 89–90, 96–97. (Приведенным фрагментам в то же время противоречат слова автора о том, что мблodeц не нов для своего времени в силу его пассивности, безвольности, непрактичности.)

²⁵ См.: Русская повесть XVII века. М., 1954; Русская демократическая сатира XVII века. М., 1977; Очерки русской культуры XVII века. Ч. 2: Духовная культура / под ред. А.В. Арциховского. М., 1979.

ставлении Симеона Полоцкого — это «добропорядочный христианин и верный сын монархии»²⁶, и это бесспорно. Он ставил целью воспитать молодое поколение в интересах монархического государства, а свое понимание совершенного человека представил в образе просвещенного монарха, на которого должны ориентироваться воспитатели. Однако наряду с провозглашением всеобъемлющей роли Священного Писания в воспитании совершенного человека, призывами предпочитать «иноческое житие» всякому другому, спасать душу, не роптать против социального неравенства, подчиняться господам, бояться царя и Бога и призывами подобного рода достоинствами совершенной личности, которую надлежит воспитать, признаются ум, овладение культурой, в том числе античной, широкими познаниями не только в Писании, но и в области мирских («свободных») наук, обладание личными библиотеками с книгами как религиозного, так и светского содержания. Воспитание высоких нравственных качеств, и прежде всего привычки к труду, составляет важнейший аспект педагогики Симеона Полоцкого. А.С. Елеонская, подробно исследовавшая тему воспитания совершенного человека в поучительных и полемических сочинениях Симеона Полоцкого, не без оснований обратила внимание на сходство педагогического творчества этого мыслителя, использовавшего в своих работах труды античных авторов и Яна Амоса Коменского, с гуманистической педагогикой²⁷. Итак, можно констатировать усиление светского начала в осмыслении образа совершенного — а по сути, нового — человека в XVII в.

Образ-понятие нового человека в творчестве мыслителей следующего, XVIII столетия утрачивает религиозные черты и приобретает всё более светский характер, обогащаясь нравственными чертами, неактуальными прежде. И хотя осмысление этого образа осуществлялось не на строго концептуальном, но, скорее, на описательном уровне*, оно оказало колоссальное влияние на развитие русской духовной культуры. Создатели этого образа вдохновлялись реальными типами людей, появившимися в связи с крупными переменами в социально-экономической, политической и культурной жизни страны, в связи с реформаторской деятельностью Петра I и Екатерины II и их окружения, восстанием угнетенного народа под предводительством Емельяна Пугачёва. Не последнюю роль в этом деле сыграла идеологическая подготовка просветителями-материалистами революции во Франции, направленная на детеологизацию всех сторон жизни страны. Носителями новых черт личности становятся передовые дворяне, разночинная интеллигенция, часть предпринимателей и купечества. Во времена Петра I растет самосознание русского народа, что, по мнению А.С. Лаппо-Данилевского, во многом обусловлено интересом к другим народам, возможностью сравнения своего национального «я» с более развитыми народами и, как следствие, более сознательным отношением русских людей к настоящему и будущему государства²⁸. В это время мораль начинает восприниматься

²⁶ Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 137.

²⁷ См. там же. С. 173.

* Речь идет именно о *понятии* «новый человек». Концепция же человека как такового в его отношении к проблеме смерти и бессмертия была разработана А.Н. Радищевым.

²⁸ См.: Лаппо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры: XVII–XVIII века. М., 1990. С. 8.

вне связи с религией, как и совершенствование человека, — не ради его спасения на том свете, а для свершения благих дел во имя Отечества. Такие понятия, как «гражданин», «патриот», «просвещенный человек», становятся лестными характеристиками личности. Людей подобного рода в России того времени было немало, и они действительно весьма отличались от тех, кто еще оставался в сфере средневекового мировоззрения, быта, религиозной морали. Их черты выявлены великими деятелями русской культуры — М.В. Ломоносовым и А.Н. Радищевым. Оба они были новыми людьми, и каждый из них по-своему повлиял на будущее развитие России.

М.В. Ломоносов — как для России, так и для всего мира — новый человек, патриот, высоконравственный человек, который во всех своих действиях руководствовался стремлением к процветанию своей страны, к благоденствию народа. Он является творцом удивительно богатой в духовном плане нерелигиозной русской культуры, которая после него стала интенсивно развиваться в секулярном русле, хотя в его работах не раз встречается образ Бога, как правило ветхозаветного, или понятие деистического Бога. Но именно наука (а не теология) для него «познание истины». Следует отметить, что Ломоносов не занимался специально антропологией — его понимание человека, пролагающего пути общества в будущее (а это и есть новый человек) можно воспроизвести по характеристикам выдающихся людей прошлого и современников. Прежде всего, в его представлении о таком человеке, как и в образе Бога, который фигурирует в его ранней поэзии, отразилась его собственная натура. Это созидатель, великий механик, творец красоты, просветитель. Напомним, что великие люди, реальные или легендарные, всегда, в любое время, где бы и когда они ни жили, остаются новыми в качестве ориентира для последующих новаторов. И это входит в круг представлений Ломоносова о новых русских людях в настоящем и будущем. В «Письме о пользе стекла» ученый, его современник, представлен как преемник Прометея, который «похитил с солнцем огонь и смертным отдал в руки», а также Коперника, который восстал против старого взгляда на мир (геоцентризма), «растерзав» его «истинной Системой»²⁹. Первооткрывателей прежде не известных земель Ломоносов сравнивает с Колумбом. В оде, посвященной коронации Елизаветы Петровны, поэт говорит о выдающемся русском мореплавателе Витасе Беринге: «Колумб российский через воды спешит в неведомы народы твои щедроты возвести». В героической поэме «Петр Великий» (1761) он предвидит, что «Колумбы русские, презрев угрюмый рок, меж льдами новый путь откроют на восток». Нового человека в России своего времени Ломоносов увидел в Петре I, образ которого, несколько идеализированный, заключал в себе вполне реальные черты российского правителя-реформатора. В поэме прославляется прежде всего Петр-труженик, строитель: «Превыше человека понес труды для нас, неслыханны от века»; «Отечество любя», строил «грады новые, полки и флоты». В «Слове похвальном Петру Великому» (1755), осененный, по словам Ломоносова, «силой свыше», одаренный «несравненной премудростью», Петр сравнивается с Богом: «Кому я его уподоблю? Тому, кто управляет небом, землей, морем, горами. Его представляют обычно в человеческом виде. Так вот, если надо найти человека, подобного Богу, то это будет Петр Великий»³⁰. Петру

²⁹ Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1959. С. 517.

³⁰ Он же. Слово похвальное Петру Великому // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1959.

ставится в заслугу распространение знаний и просвещения в Отечестве, умножение «людей, искусных в науках; художников и ремесленников», при этом освоение достижений зарубежной культуры, и главное, возвышение России. Все эти соображения Ломоносова лягут в основу воспроизведения и идеального конструирования новых людей в образах и понятиях позднейшими отечественными мыслителями. Отметим также, что Ломоносов в известной записке покровителю просвещения графу И.И. Шувалову, заботясь о физическом и моральном здоровье российского народа, пришел к выводу, что ряд обычаев, сложившихся в Церкви, способствует убыванию российского народа и в физическом, и в нравственном отношении. Это монастырские порядки («блудник, еще и мужеложец, будет литургию служить»), безнравственное поведение попов, корысть «попов-палачей», наживающихся на похоронах крещеных ими зимой в холодной воде младенцев, последствия религиозных праздников и т.д.³¹ Устранение этих неблагоприятных факторов великий просветитель считал одним из важных условий сохранения народа.

Вольнодумная культура XVIII в. обогатилась образами и понятиями новых людей в женской среде, преимущественно во властной сфере. Речь идет прежде всего о Екатерине Романовне Дашковой, сподвижнице Екатерины II. В автобиографических «Записках» Дашковой выявлен образ русской женщины, до того времени не виданный в литературе России. Этот образ формируется в эпоху перемен в общественной и духовной жизни Европы и России. Здесь всё (готовящаяся Просвещением французская революция, в России — реформы Петра I, социальная напряженность, распространение свободомыслия в разных социальных слоях — от солдат и купцов до М.В. Ломоносова и Д.С. Аничкова, появление женщин-императриц на российском троне и многое другое) производит изменения в положении и внутреннем мире немногих пока женщин. «Записки» Дашковой — самоописание, самовыражение и в то же время изображение особого типа личности, в которой соединились высокие нравственные качества, как, например, преданность России и ближним, неутомимый труд во благо Родины, честность, терпимость, стремление к самостоятельности, независимости, личной свободе, основательная образованность как следствие постоянного стремления к познанию достижений мировой культуры, широта взглядов. Все эти, и не только эти, черты (впрочем, в той или иной степени присущие многим русским женщинам) выявляются читателем по мере ознакомления с «Записками». Содержание произведений Дашковой говорит о том, что религия занимала весьма незначительное место в ее жизни. Почитательница М.В. Ломоносова, а значит, преемница отечественной традиции вольномыслия, Дашкова многое сделала для распространения светской культуры в России*. И здесь нельзя не упомянуть о том, что внутренний мир этой замечательной русской женщины был во многом сформирован благодаря европейскому свободомыслию, с которым она познакомилась удивительно рано: подростком (в 13 лет!) за чтением проводила «целые ночи напролет» («Лю-

³¹ См.: *Он же*. О сохранении и размножении российского народа // Там же. Т. VI. С. 280.

* Речь, произнесенная Е.Р. Дашковой при открытии Императорской Российской академии («Речь, говоренная при открытии Императорской Российской Академии октября 21 дня 1783 года»), директором которой она была назначена, была посвящена совершенствованию русского языка и изучению русской литературы. Эта речь носит исключительно светский характер (см.: *Дашкова Е.Р.* Литературные сочинения. М., 1989. С. 265–266). Немногие места из «Записок», правда, содержат свидетельства о сохраняющейся религиозности, но, судя по мемуарам, она имеет место на периферии сознания и деятельности Дашковой.

бимыми моими авторами, — пишет княгиня, — были Бейль, Монтескье, Вольтер и Буало»), а на следующий год перечитывала «Об уме» Гельвеция³². Пребывая в течение нескольких лет в Европе, Дашкова общалась с цветом европейской культуры: философами, писателями, художниками, скульпторами — и все свои знания, весь накопленный опыт воплотила в своей государственной и общественной деятельности. Многие свойства этой необычной женщины отзовутся в следующем веке: та же жажда знаний, интерес к отечественной и иноземной культуре, самостоятельность, целеустремленность, преданность Родине, но это уже другая среда — разночинская, и женщины из этой среды не только отстаивают личную свободу, но и отдают свои силы борьбе за освобождение угнетенного народа.

С А.Н. Радищева начинается новая страница в осмыслении нашей проблемы. Восприняв те особенности, которые в предшествующей вольнодумной литературе характеризовали человека как создателя, хотя и склонного к критике или даже отрицанию господствующей религиозной идеологии, истинный человек в понимании Радищева (как и он сам) приобретает черты разрушителя. Но импульс к разрушению направляется только на социальное зло — на «весь мир насилия» в лице самодержавной и церковной власти — во имя торжества добра^{*}. Неслучайно и сам Радищев вошел в историю как первый русский революционер. В.И. Ленин охарактеризовал его как первого из революционеров, которых выдвинула «среда великороссов»³³. Позже Н.А. Бердяев назвал Радищева «родоначальником радикального революционного течения в русской интеллигенции». Философ дал очень точную характеристику личности Радищева: «Он замечателен своим стремлением к правде, справедливости, свободе. Он был тяжело ранен неправдой крепостного права, был первым ее обличителем. Он утверждал верховенство совести. Главным для него было благо народа»³⁴. Именно такое мнение о Радищеве можно составить из его сочинений «Путешествие из Петербурга в Москву», «О человеке, о его смертности и бессмертии», а также из оды «Вольность». Из этих же произведений можно почерпнуть представления Радищева о том, каким должен быть истинный человек, главной чертой которого является вольнолюбие, стремление к свободе. Описывая таких людей, он берет их черты из реальной жизни: таким был он сам, таким был вольнодумец Фёдор Васильевич Ушаков^{**}, человек твердых убеждений, высоких нравственных достоинств, последователь французских просветителей, обладатель обширных естественно-научных знаний.

³² См.: Дашкова Е.Р. Литературные сочинения. С. 34.

^{*} Вдумчивый исследователь творчества Радищева П.С. Шкуринов проникательно заметил, что при обосновании революционных выводов мыслитель использовал гуманистические принципы, усмотрев священную задачу в освобождении крестьянства от «зла стоглавого» — крепостного состояния, несовместимого с «истинной природой» человека, с его «натуральными правами» (Шкуринов П.С. А.Н. Радищев: философия человека. М., 1988. С. 133).

³³ Ленин В.И. О национальной гордости великороссов // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 107.

³⁴ Бердяев Н.А. Русская идеология: Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре философов русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 66.

^{**} «Житие Федора Васильевича Ушакова» (Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 1. М.; Л., 1938) описывает пребывание группы молодых русских дворян в Лейпциге, отправленных туда для получения университетского образования. Ушаков — старший среди студентов, умерший в Лейпциге же. Изучал и пропагандировал сочинения философов-материалистов, прежде всего «Об уме» Гельвеция, где осуждался деспотизм и проповедовалась идея общего блага.

Он из тех, подчеркивает Радищев, кто уклоняется от проложенных путей и ступает на пути неизвестные и непроложенные. Это уже констатация феномена нового человека. Но как воспитать такого истинного человека? Взгляды автора «Путешествия...» на методы формирования подобной личности отражены в рассуждениях некоего «крестницкого дворянина», отца двух сыновей³⁵, в духе просветительской педагогики с ее требованиями исходить из природы человека, не допускать принуждения, воспитывать в русле светской, нерелигиозной этики. В основу нравственного воспитания положен труд, физический и умственный, в частности сельскохозяйственный труд, владение мечом, обучение музыке, живописи, языкам... Последнее Радищев связывает с формированием способности к свободному изложению мыслей, а «упругость духа вольности приучит и разум к твердым понятиям». И вот когда, по Радищеву, разум детей окрепнет, их можно будет ознакомить с Откровением и его критикой, дав возможность самим выбрать то или другое. В «Путешествии...» нередко в разных сочетаниях встречаются слова «свобода», «вольность»: свобода мысли, вероисповедания, действия, вольность мыслей... И здесь, в «Крестьяцах», «дух вольности» связывается с твердостью убеждений, понятий, с разумностью, а также добродетелью, которая «выше всякой власти», и, что особенно важно, с действием. Радищев допускает возможность не повиноваться царю, закону или любой власти, если будет нарушена добродетель, прежде всего уважение к человеку. Истинный человек скорее умрет, как некогда Катон, сказавший: «Иного выхода я не вижу, как еще сопротивляться», чем будет терпеть угнетение^{*}. Однако выход всё же есть: восстание угнетенного народа против власти. В оде «Вольность» Радищев признает право народа судить самодержца и даже казнить его, если он будет попирает закон. В разных главах «Путешествия...» проступает мысль о том, что освободить народ может только он сам. Более глубокого уважения к угнетенному народу русская литература до тех пор, пожалуй, не знала. В понимании человека выявилась новая грань, обозначился новый образ — революционер. Он окажется востребованным в последующей истории России.

Известно, что молодые дворяне, победившие войска Наполеона, прошедшие по европейским странам, 14 декабря 1825 г. подняли мятеж с целью государственного переворота и даже убийства царя. Радищев призвал к действию — декабристы осуществили действие, продемонстрировав тем самым преемственность вольнодумной традиции. Большинство из них, по мнению исследователей, читали «Путешествие...» Радищева; о влиянии же сочинений французских просветителей^{**} на формирование своих взглядов декабристы сами признавались на допросах. Обе вольнодумные тради-

³⁵ См. Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву (гл. «Крестьяцы») // Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 1. М.; Л., 1938.

^{*} В конце жизни, поняв, что предлагаемые им реформы неосуществимы, Радищев последовал примеру Катона, судьба которого ему была хорошо известна не только из исторических сочинений, но и из трагедии Д. Аддисона «Катон» (1713).

^{**} И не только предреволюционных сочинений французов, но и самой революции 1789 г. Любопытно, что П.И. Борисов даты своих писем П.Ф. Выгодскому обозначал по календарю французской революции: «1825 года. Прерияля 24 дня»; «Мессидор 23 дня»; то же — и Выгодский: «Мессидор — термидор» (Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. III. М., 1951. С. 76–78). В.Ф. Раевский не только разъяснял солдатам значения слов «свобода» и «конституция», но и рассказывал о французской революции.

ции (европейская и отечественная) с их осуждением крепостничества, стремлением к свободе, апелляцией к разуму, защитой достоинства личности, высокой моралью формировали духовный мир декабристов. Неудивительно, что значительная их часть стояла на позициях свободомыслия, усматривая в религии и Церкви преграду на пути к свободе. Незримые токи вольномыслия шли и от крепостного населения: в конце XVIII – начале XIX в. в этой среде усиливалось недовольство крепостным правом, в том числе Церковью, оправдывавшей угнетение. Более того, здесь появились новые люди, прослойка крепостной интеллигенции в лице актеров, художников, музыкантов, архитекторов, учителей, что порождало конфликт между новым сознанием и старым положением³⁶. Социальное брожение так или иначе сказывалось на настроениях мятежников. Некоторые из них задумывались над проблемой религиозности народа. «Ни священники, ни монахи не влияют на русских, о них весьма невыгодное мнение у наших соотечественников, — говорил И.И. Горбачевский при обсуждении вопроса об использовании Библии при агитации солдат. — ...Я думаю, что между нашими солдатами можно найти больше вольнодумцев, чем фанатиков»³⁷.

Но осознавали ли декабристы *себя* обладающими, в отличие от массы дворянства, новыми качествами? На этот счет есть интереснейшие соображения Ю.М. Лотмана: «Декабристы проявили значительную творческую энергию в создании *особого типа русского человека*, по своему поведению резко отличавшегося от того, что знала вся предшествующая история. В этом смысле они выступили, как истинные новаторы... Идейно-политическое содержание дворянской революционности породило и особые черты человеческого характера, и особый тип поведения, в том числе поведения повседневного, бытового»³⁸. Признавая, что декабристы были прежде всего людьми действия с «установкой на практическое изменение политического бытия России», Лотман утверждает, что «главной формой действия парадоксально оказалось *речевое поведение*»³⁹. Особенности поведения декабристов он усматривает в безапелляционном, резком выражении взглядов, в чувстве своей исторической значимости, в культивировании серьезности, в стремлении к знаниям, в устремленности к идеалам «политического стоицизма, римской добродетели, героического аскетизма», в налете романтизма. Уже из изложенного видно, что вряд ли можно утрировать значимость *речевого поведения*, разве что именно в бытовых отношениях, хотя, естественно, речь всегда сопровождает практические действия. Создание законспирированных организаций, установление связей между ними, разработка уставов, работа среди солдат, открытое неповиновение власти, вывод на площадь вооруженного войска — это *действия* революционеров. И эти действия неразрывно были связаны с идеологией декабризма, в основе которой лежит идея общего блага, общественной пользы, или,

³⁶ Подробнее см.: Коган Ю.Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962. (Ю.Я. Коган имеет в виду таких известных деятелей светской культуры, как А. Воронихин, М. Шибанов, И. Аргунов, О. Кипренский, Г. Мясников, В. Тропинин, А. Чемеровцев, Т. Шевченко. В книге много интересных сведений о вольнодумцах того времени из низов: из солдат, купцов, рабочих и т.д.) Также см.: Коган Л.В. Крепостные вольнодумцы (XIX век). М., 1966.

³⁷ Горбачевский И.И. Из «Записок» // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1952. С. 45.

³⁸ Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начала XIX века). СПб., 1994. С. 331–332.

³⁹ Там же. С. 334.

как писал в «Русской правде» П.И. Пестель, «благоденствия общественного». «Любовь к общественному благу, любовь к согражданам своим» для К.Ф. Рылеева была условием спасения Родины⁴⁰. В полном соответствии с Гельвецием П.И. Борисов говорил: «Общее благо есть верховный закон, вот максима, которая была основанием и моей религии, и моей нравственности»⁴¹. Патриотизм декабристов заключал в себе не абстрактную любовь к Отечеству, а ощущение долга перед угнетенным народом, сочувствие и служение ему^{*} и реальную, пусть неудачную, попытку его освобождения. Происходят изменения в психологии части господствующего класса: декабристы как бы вбирают в себя страдания народа, идентифицируясь с ним в этом плане. Основательное образование позволило дворянским революционерам выработать идеологию, в которой судьбы народа занимали важнейшее место. Всё это вместе есть не что иное, как вхождение в незримый контакт с трудящимся народом в процессе проникновения в мир его страданий, осознания его права на достойную земную жизнь, а также необходимости перемен в социально-политической жизни. Хотя, конечно, декабристы были отделены от народа условиями жизни, быта, воспитанием, образованием, и в этом смысле далеки от него. В их представлении новые люди — это они сами, способные преобразовать существующие порядки на основе гуманизма, равенства прав, разума, научных знаний. При этом элемент аристократизма в самовосприятии декабристов всё же, видимо, сохранился: они — избранные, призванные облагодетельствовать угнетенных. В этом смысле Радищев, увидевший в народе силу, способную преобразовать общество, имеет преимущество перед декабристами. Налет аристократизма начнет исчезать после подавления восстания, в сибирской ссылке, где повседневная жизнь многих сосланных мало чем будет отличаться от жизни разных групп населения России: крестьян, инженеров, служащих, учителей и т.д. Эта разнородная — разночинская — среда во второй половине XIX в. скорректирует представления дворянских революционеров о новом человеке.

Осмысливая задачи революционной пропаганды в связи с семилетним юбилеем «Колокола», а также опыт оппозиционного движения в России, А.И. Герцен обратил внимание на рост *Новой России*, начиная с Белинского и петрашевцев. «Новую Россию», по словам Герцена, составляла «среда пестрая, хаотическая». В самом деле, круг протестующих против существующих порядков значительно расширился: сюда вошли не только дворяне, но и мещане, учителя, студенты, литераторы, чиновники, военные, приказчики — в общем, разночинцы. «Удар за ударом бьет эту среду... но дело не побито... плуг пошел дальше и глубже»⁴², — писал Герцен.

⁴⁰ См.: Рылеев К.Ф. Гражданское мужество: ода // Рылеев К.Ф. Полн. собр. стихотв. Л., 1971. С. 91. [То же в стихотворении «Державин»: «Он выше всех на свете благ общественное благо ставил» (с. 171).]

⁴¹ Борисов П.И. Из показаний // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. III. М., 1951. С. 62.

^{*} В.Ф. Раевский писал, что им управляет «светильник жизни гражданской» — патриотизм. «Могу ли видеть порабощение народа, моих сограждан, печальные ризы сынов отчизны, всеобщий ропот, боязнь и слезы слабых — и не сострадать им?» (Раевский В.Ф. О рабстве крестьян // Избранные социально-политические и философские взгляды декабристов. Т. II. С. 369).

⁴² Герцен А.И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. С. 276. [Н.П. Огарёв писал о возникновении и росте в России образованной молодежи — *разночинцев*, — которая «выбралась к жизни»: «Этой молодежи Россия совершает свое отречение от буржуазии» (Огарёв Н.П. В память людям 14 декабря 1825 // Огарёв Н.П. Избранные социально-политические и философские сочинения. Т. I. М., 1952. С. 654).]

В конце 40-х годов в нескольких городах появляются объединения первых русских социалистов, прежде всего кружок последователей М.В. Петрашевского в Санкт-Петербурге. Петрашевский полагал, что социализм «всегда был в природе человека» и что «человеку присуще социальное стремление к усовершенствованию быта общественного»⁴³. Размышляя о природе человека, он критиковал проповедников мистики и огромную роль отводил деятельному разуму; считал, что полнота и совершенство «знания и самосознания есть основа и залог его [человека] действительного могущества». Большинство петрашевцев были атеистами и материалистами, знакомыми с творчеством Радищева и декабристов, В.Г. Белинского и А.И. Герцена, французских просветителей, О. Конта, христианских социалистов, Б. Бауэра, Л. и Ф. Фейербахов. В то же время многие из них идеализировали раннее христианство, усматривая в нем начатки коммунистического общежития. В социальном плане петрашевцы опирались на учения социалистов-утопистов, особенно Ш. Фурье с его идеей будущего гармонического общества, в котором на основе труда как потребности и наслаждения расцветут человеческие способности. Однако, в отличие от Фурье, часть из них допускала возможность изменения существующего строя в результате восстания народных масс, а частную собственность считала источником всех бедствий. Размышляли ли они о новом человеке? Будучи в большинстве своем молодыми образованными людьми 18–30 лет, сознательно воспринявшими ту мировоззренческую и идеологическую традицию, которая противостояла многовековым господствовавшим порядкам, петрашевцы видели в себе предтеч тех людей будущего, которые рисовались в сочинениях утопических социалистов: гармоничных, всесторонне развитых, стремящихся к овладению науками, не мыслящих свою жизнь вне труда и самосовершенствования. Сказывалось в этом и влияние братьев Фейербахов, в частности «Религии будущности» Фридриха Фейербаха, в популярной форме излагавшего учение своего знаменитого брата. Но была у петрашевцев и концепция новых людей — «новаторства» и «новаторов» — как специфического социально-антропологического феномена⁴⁴. Новаторами предстают в словаре вольнодумцы; их имена сопровождаются эпитетами «один из самых смелых» (Абеляр), «замечательный» (Белинский), «величайший» (Вольтер, Галилей). Новаторству придается огромное значение в развитии общества: «Чем полнее, рационалистичнее будет акт новаторства... тем чудеснее, поразительнее и разнообразнее будут результаты новаторства». Новаторскими считает революционер реформы Петра: «...творческая, обновительная его деятельность коснулась всех частей организации общественной и во всем нравственно-живом и живущем возбудила стремление к *прогрессу*». Пример «смелого новаторства в быте общественном», по его мнению, представляют собой системы Р. Оуэна, К.А. Сен-Симона, Ш. Фурье — близких петрашевцам по духу

⁴³ Петрашевский М.В. Объяснение, что такое социализм // Петрашевцы об атеизме, религии и церкви. М., 1986. С. 28.

⁴⁴ См.: Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Вып. 2 (1846) // Там же. [Авторы словаря — М.В. Петрашевский и В.Н. Майков. Слова «новаторство», «новатор» написаны М.В. Петрашевским. «Петрашевцы ринулись горячо и смело на деятельность и удивили всю Россию "Словарем иностранных слов", — писал Герцен (Герцен А.И. Собр. соч. Т. 6. С. 335).]

социалистов-утопистов. Новатор, по Петрашевскому, — синоним «для обозначения всего прекрасного, высокого, благородного в природе человеческой, доблестно приносимого в жертву на пользу человечества». Быть новатором нелегко: «Высока, тяжела миссия всякого новатора! К ней можно подготовиться только глубоким и долгим учением, ждать в ней успеха — только при точном знании законов природы»⁴⁵. Таким образом, понятие «новатор» связывается с интеллектуальной отвагой, творчеством, нравственным совершенством, основательным освоением законов природы, готовностью жертвовать собой во имя блага людей. Само собой разумеется, что петрашевцы отказывают в новаторстве охранителям несправедливого общества (исключая, пожалуй, только Петра I).

В творчестве петрашевцев обнаружилась возросшая на основе русской и европейской вольнодумной традиции атеистическая культура как наиболее развитая форма свободомыслия. Об этом говорит уже мировоззренческая направленность обоих выпусков «Карманного словаря иностранных слов...» и «Настольный словарь для справок по всем отраслям знания» (1863–1864): статьи «Вольнодумец», «Атеизм», «Материализм», «Натурализм». «Натуральная философия», «Оптимизм» написаны, как и статьи на политические и религиозные темы, с материалистических позиций. В последней затрагивается и «атеизм практический, внушаемый самой действительной жизнью», не согласующийся с идеей божественной благодати многих явлений, которые беспрестанно вовлекают разум «в круговорот плодотворных сомнений». Отметим и постановку петрашевцами вопроса о необходимости воспитания в будущем безрелигиозных людей⁴⁶.

Русская атеистическая культура как целостное духовное образование нашла полнокровное выражение в творчестве революционных демократов-просветителей: В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Н.А. Добролюбова, Н.П. Огарёва, Д.И. Писарева, Н.Г. Чернышевского, П.Н. Ткачёва и др.⁴⁷ В Европе атеистическая культура появилась раньше, в XVIII в., в результате деятельности французских просветителей. Надо иметь в виду, что ее возникновение было обусловлено, во-первых, критическим уровнем распространения стихийного атеизма среди части народа, а во-вторых, накоплением в течение веков опыта критического осмысления религии в учениях вольнодумцев. И стихийное свободомыслие, и индивидуальные атеистические концепции прошлого суть социокультурные феномены, подготовившие возникновение целостных атеистических культур.

В основе этой культуры лежит материалистическое мировоззрение разной степени последовательности, опирающееся на достижения естественных и гуманитарных наук, критическое восприятие Церкви и религии, стремление ее приверженцев

⁴⁵ Там же. С. 106–108.

⁴⁶ См.: Ханыков А.В. Религия будущего // Петрашевцы об атеизме, религии и церкви. [Ханыков вслед за Ф. Фейербахом был уверен, что «скоро настанет время, когда серьезно подумают об исключении религии от воспитания людей»; наука воспитания будет основываться на воле человека, а не на воле божьей, когда «зрелость естественного человека будет признана ее торжеством, ее идеалом» (с. 195–196).]

⁴⁷ Об этом см. исследования общего характера: Лившиц Г.М. Атеизм русских революционных демократов. М., 1979; Сухов А.Д. Атеизм передовых русских мыслителей. М., 1980; Он же. Материалистическая традиция в русской философии. М., 2005; Он же. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. М., 2011.

детеологизировать духовную жизнь общества. В русло атеистической культуры вовлекаются и соответственно осмысливаются самые разнообразные формы духовной деятельности: достижения наук, литература, искусство. Осмысливается, конечно, и религия, рассматриваемая как закономерное явление, обусловленное причинами, лежащими в социальной сфере и в особенностях сознания, влияние которой на человека и общество в целом неблагоприятно. Важной особенностью атеистической культуры является осмысление самого феномена неверия, атеизма, свободомыслия в целом. К другим чертам атеистической культуры относятся ее открытость культуре разных стран и народов, прежде всего вольнодумной, склонность к восприятию новых идей, верность и признательность вольнодумной традиции — как отечественной*, так и всемирной. Русская атеистическая культура этого времени характеризуется ярко выраженной социальной направленностью: с разработкой и пропагандой атеистических идей неразрывно связываются критика существующего строя как несправедливого, борьба за социальную и политическую свободу трудящихся масс, возвышение человека труда.

«Новая Россия» — набирающее силу движение, обозначенное Герценом, — не могла обойтись без интенсивного осмысления проблемы новых людей, их своеобразия, места и роли в изменяющейся жизни, их будущего, ведь они составляли авангард движения. А общественно-политическая и духовная жизнь в России менялись. В преддверии и после отмены крепостного права волновалось крестьянство, начали острее ощущать давление самодержавия, Церкви и бюрократического аппарата самые разные слои населения, из-за рубежа просачивались идеи прогресса, свободомыслия. В сочинениях почти всех революционных просветителей отразились черты, образы новых людей, и реальных, и идеализированных, однако концептуально новый человек исследуется Чернышевским (в форме романа) и Писаревым (в форме литературной критики, т.е. по существу в философско-публицистической форме).

В отечественной литературе XX в. роман Чернышевского «Что делать?», написанный в тюрьме за несколько месяцев (декабрь 1862 – апрель 1863 г.), обсуждался в бесчисленном количестве публикаций в самых разнообразных аспектах, в том числе и в рассматриваемом нами. Авторы работ советского периода отводили роману, как и его автору вместе с его единомышленниками, положительную роль как в обществе того времени, так и в процессе завоевания и созидания нового общества в нашей стране**. Сегодня, тем не менее, наблюдается тенденция представить русских революционных демократов как нигилистов, открывших пути аморализму, социальным

* Н.П. Огарёв писал: «И дело декабристов, и дело общества Петрашевского имели свое огромное значение, свое неистребимое влияние. И то, и другое выражало степень русской мысли, и то, и другое оставалось заветом для преемников» [*Огарёв Н.П.* Надгробное слово (об А.А. Потебне) // *Огарёв Н.П.* Избранные социально-политические и философские сочинения. Т. 1. М., 1952. С. 653]. Огарёв написал также «Посвящение» в память о К. Рылееве и декабристах («шло стройной поступью бойцов могучих деятелей племени»).

** Однако такая оценка не была единственной. Еще при жизни новых людей их воззрения подвергались фальсификациям, оскорблениям, осмеянию со стороны литераторов, поддерживавших официальную позицию (одним из них был Н.С. Лесков, написавший разоблачительные романы о жизни — быте и взглядах — революционной молодежи того времени «Некуда» и «На ножах»). В конце 30-х годов XX в. в издательском духе изобразил Чернышевского и Писарева в романе «Дар» В. Набоков, охарактеризовавший «Что делать?» как «маленькую, мертвую книгу» с «беспомощно-рассудочным построением». Американские русские писатели Вайль и Генис назвали эту же книгу «едва ли не худшей из известных русских книг»,

бесчинствам, культурному оскудению общества. Недоброжелательно оценивая вслед за русскими американцами деятельность Чернышевского и его последователей, видя в ней источник всех последующих бед России, литературовед Всеволод Сахаров писал: «Наконец, появилась библия революционной демократии, о которой слагались песни (имеется в виду «Что делать?» — З.Т). Сила ее в том, что автор сказал своим последователям волшебные слова: во имя великой цели всё дозволено. Это и есть «новая мораль», лежащая в основе революционно-демократического движения, неизбежно породившая левый террор и экспроприации...». К тому же, пишет Сахаров, разночинцы ненавидят всю дворянскую культуру и ее творцов, хотят разрушить ее и создать свою. Эту трактовку идейного содержания романа автор предложил школьникам и студентам⁴⁸. Моральное уничтожение подобным способом наследия революционных просветителей побуждает, солидаризируясь в оценках этого наследия с абсолютным большинством советских исследователей, снова обратиться к вопросу о новых людях второй половины XIX в., подойдя к нему, в том числе, и с несколько неожиданной стороны.

Прежде всего заметим, что позиция проповедников новых людей была известна в церковных и окологерковных кругах, вызывая резкое неприятие большинства православных журналистов. Но были в этих кругах и в 50–60-е годы XIX в., и несколько позже люди, взгляды которых сформировались в атмосфере, созданной революционными демократами*. Посмотрим на новых людей глазами одного их

которая, к их удивлению, «стала влиятельнейшей», «эталонем социального звучания» (Вайль П., Генис А. Родная речь. М., 1999. С. 185). Опошление, вульгаризацию деятельности революционных демократов мы обнаруживаем в суждениях еще одного русского американца — Б. Парамонова. Он считал, что «Что делать?» — это роман о любви втроем, а не о кооперативном социализме, что Чернышевский и Писарев создали «специально молодежное мировоззрение» — «первый набросок русской сексуальной революции» и что за это, якобы, их любила молодежь (см.: Парамонов Б. Голая королева: Русский нигилизм как культурный проект // Звезда. 1995. № 6).

⁴⁸ См.: Сахаров В. Чернышевский: апостол нигилизма и его молитвенник // <http://www.Sakharov-1946/mylivepage.ru/wiki/1326/656/>.

* В 1858 г. в Лейпциге вышла книга калязинского священника И.С. Беллюстина «Описание сельского духовенства», где он показал бедственное материальное положение сельского духовенства, к тому же унижаемого духовными и светскими властями. Против «духовного Щедрина» (по словам обер-прокурора Синода) выступил ряд представителей духовенства. В защиту Беллюстина тогда выступил Н.А. Добролюбов («Заграничные прения о положении русского духовенства», 1860). В своих статьях Беллюстин подвергал критике институт монашества, «духовную администрацию», православное духовенство, никогда не отличавшееся, по его словам, «стремлениями к жизненной правде и к законности действий». Можно привести немало примеров созвучия идей мыслителей, находившихся на разных мировоззренческих позициях. Так, в № 7 «Церковного вестника» за 1875 г. была опубликована речь профессора богословия В. Рождественского, где, в частности, говорится: «Никогда еще не поднималось так высоко победное знамя науки, как в наше время». Наука, писал Рождественский, разрешила множество задач, казавшихся неразрешимыми, «и она с гордостью и смело идет навстречу к новым, еще более сложным задачам». По смыслу это суждение автора «Современника», но вряд ли «Церковного вестника». Архимандрит Борис (В.В. Плотников) публикует работу «Основные принципы научной теории литературы. Методологический этюд» (Воронеж, 1888), где рассматривает литературу как «особый разряд социальных явлений», «особую функцию социального организма». В следующем году выходит его работа «Об изучении истории просвещения вообще и истории литературы в особенности», где он пишет, что «необходим этиологический принцип» в исследовании явлений, «напротив, телеологическому принципу должно быть придаваемо как можно меньше значения» и т.д. Точки соприкосновения между русскими атеистами того времени и представленными здесь православными мыслителями очевидны, и, надо думать, не в последнюю очередь благодаря влиянию первых.

них — «кроткого, но стойкого рыцаря русской церкви» архимандрита Феодора (А.М. Бухарева)⁴⁹, снявшего с себя сан в 1863 г. Его работу «О православии в отношении современности» (1860) ревностные церковники обвиняли в склонности к лютеранству, на что в сочинении «Моя апология» он возразил: «Это неверно: я исповедую одну православную церковь». Его сочинения пронизаны многословными рассуждениями о необходимости веры в истину Христа. И вот этот далеко не худший, даже, наоборот, один из лучших православных мыслителей, испытавший на себе, по его словам, влияние Белинского, обращается к роману «Что делать?». Во многом соглашаясь с Чернышевским, Бухарев усматривает в идейной составляющей романа дух христианства, недостаток же видит в отсутствии на его страницах самого образа Христа. Как писал Г. Флоровский, у Бухарева была «неодолимая потребность строить новый мир и новую жизнь»⁵⁰. Людей, во многом сходно с ним мыслящих в этом плане, он увидел в авторах журнала «Современник». Упрекая журнал в претензии на монополию, в «софистичности», в том, что он «не поднимает открыто знамя Сына Человеческого», в то же время лучшим в нем Бухарев признавал «горячую любовь к истине Белинского», «строгую правдивость Добролюбова», «искренность убеждений Чернышевского»⁵¹. Интересно, что в отрицании «Современником» «фальшивого, двусмысленного, ветшающего или гнилого в жизни и мысли», задерживающего развитие общества, Бухарев усмотрел не нигилизм, а «лучшее», «пригодное и нужное» в условиях переходного, как он справедливо полагал, времени. Но более всего ему пришлось «по сердцу то, что “Современник” горячо отстаивает свежее, возвышенное над духовным рабством и стремящееся вперед к лучшему направление духа, мысли и жизни»⁵². Именно это Бухарев видел в романе «Что делать?», опубликованном в «Современнике» в 1863 г. Главная задача романа, по его мнению, — разъяснить, каким образом человеку или обществу сделать решительный шаг к выходу в новую, лучшую жизнь из худшей. Бывший церковник считал благотельным пересмотр Чернышевским сложившихся обычаев семейной жизни, с тем чтобы уже на этом уровне утверждалось достоинство человека, взаимное уважение, «соблюдение в духовной самостоятельности индивидуальных особенностей другого» и своих собственных. Бухарев усмотрел в идее трех комнат (две индивидуальные и общая, для того чтобы «сообща устраивать свою жизнь и быт») мысль о том, что и в обществе необходимо «вместе держаться» «общих порядков и стремлений, начал или надежд». Он обратил также внимание на еще одну «ступень восхождения от худшего к лучшему» в романе — «надлежащий труд для снискания насущного хлеба». Бухарев обоснованно полагал, что это главная мысль «Современника», воплощенная в описании деятельности мастерских, где добросовестно и с удовольствием трудятся женщины под руководством одной из них, а между работающими устанавливаются

⁴⁹ См.: Андреев И.А. Бухарев Александр Матвеевич // Христианство: энциклопедич. словарь. Т. 1. М., 1993. С. 313.

⁵⁰ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. П., 1983. С. 346.

⁵¹ Феодор (А.М. Бухарев), *архим.* О духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 193. (Книга объединяет статьи, напечатанные в 1860, 1865 и 1884 гг., в том числе о журналах, светских и религиозных, о романах Чернышевского, Тургенева и Достоевского. Ниже ссылки будут даваться по общему названию книги.)

⁵² Там же. С. 190.

истинно человеческие отношения. Правда, он считал, что такие мастерские в его время «слишком идеальны и несбыточны», хотя роман уже вскоре после его выхода стал стимулом для организации молодежи в России сотен подобных мастерских-коммун. Бухарев также высоко оценил образ Рахметова: «...только подобные люди не дадут в жизни застояться никакому болоту». Он считал, что благодаря таким людям «из грязного, болотистого места делается в свое время нива плодоносная». Вот его оценка новых людей, описанных в романе: «Такие истинно лучшие и новые люди... возьмут всё лучшее и из всего прошедшего, на благо и пользу настоящего и будущего»⁵³. Бухарев не нашел в суждениях и поведении положительных героев романа ни аморализма, ни стремления к уничтожению культуры, ни побуждений к терроризму, а увидел в них лишь созидателей. Он не раз подчеркивал в Чернышевском «чутье истины», не проявившееся, однако, по его мнению, в полной мере. Под истиной имеется в виду истина христианская. Но когда мы читаем: «Я не могу не видеть в нем замечательного выражения русской мысли, неудержимо рвущейся к свету истины»⁵⁴, то убеждаемся лишний раз в благотворности наследия русских вольнодумцев, чьи образы новых людей пробуждали творческую мысль.

А.М. Бухарев интересен нам не только тем, что сумел выделить и положительно оценить новое, в том числе новых людей, в романе Чернышевского, но и тем, что в нем проявились черты *нового православного христианина*: терпимость к инаковерующим и неверующим, стремление к нововведениям в жизни, к изменению устаревших, складывавшихся веками обычаев.

Роман Чернышевского и в самом деле был необычным: в нем многое отражало реальную российскую жизнь, но многое казалось выдуманным, мечтой. Однако почти всё, описанное в романе: люди, отношения между ними, их эмоции и идеи, уровень жизни, образованности тех или иных слоев — имело место в обществе того времени, хотя бы в тенденции, в единичных ростках. Обратим внимание на подзаголовок книги: «Из рассказов о новых людях». Новые люди являются здесь предвестниками будущего социалистического общества, готовящими себя к коренному преобразованию жизни. Чернышевский, будучи «верным последователем Фейербаха», как он писал о себе, выступал против психофизического дуализма и полагал, что с антропологической точки зрения «на человека надобно смотреть, как на одно существо, имеющее только одну натуру»⁵⁵, и эта натура является общей для всех. Идея единства человеческой природы помимо всего прочего была обоснованием мысли о равенстве всех людей. Оптимизм Чернышевского по поводу того, что «по сущности своей природы человек есть существо стройное и согласное во всех частях», не был поколеблен знанием о том, что под влиянием неблагоприятных условий, в которых живет человек, эта природа искажается, человек подвергается внутреннему расстройству от пороков, корень которых — в экономической области. Но и средства от пороков, считал Чернышевский, надо искать в экономической области⁵⁶. Он был уверен в том,

⁵³ Там же. С. 131–142.

⁵⁴ Там же. С. 147.

⁵⁵ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 226.

⁵⁶ См.: Чернышевский Н.Г. Экономическая деятельность и законодательство. Т. 1. С. 711.

что люди в конце концов сумеют устранить причину искажений, и тогда человек обретет счастье. Этому должна способствовать теория разумного эгоизма: каждый стремится к счастью, но обретет его только в том случае, если рядом с ним будут счастливые люди^{*}. Значит, целью человека должна быть борьба за счастье других людей, и эта борьба многолика. Она является делом новых людей. Чернышевский сообщает в романе, что этот тип «славных людей» зародился недавно, «он рожден временем, он знамение времени», но настанет время, когда этот тип станет «общей натурой всех людей»⁵⁷.

Несколькими десятилетиями позже в среде русских религиозных философов прозвучат выпады против социализма как общества серых, одинаковых людей с серым же материалистическим мышлением. Однако роман рисует новых людей как раз удивительно яркими, разнообразными. Чернышевский, как бы предвидя эти выпады, специально обращает внимание на то, что в этом «одном типе» разнообразия больше, чем во всех остальных типах, что каждый из главных героев «Что делать?» обладает индивидуальными чертами. К ним тянутся разные по роду деятельности люди: швей, мелкий торговец, офицеры, студенты-медики и университетские, подмастерье часовщика... Среди них могут быть жизнерадостные, веселые люди, такие как Вера Павловна, любящие танцевать, ходить в театр, на концерты и работающие с удовольствием, люди, преданные научной деятельности, как Кирсанов — естествовед, медик, филолог, комната которого украшена гравюрами и цветами, или его друг Лопухов, «у которого голова набита книгами» и который «сознательно и твердо решил отказаться от всяких житейских выгод для работы на пользу другим», а могут быть и аскеты типа двадцатидвухлетнего Рахметова, ведущего «самый суровый образ жизни». Последний особо выделяется автором, «готовящим» Рахметова к революционной деятельности. Разнообразны литературные интересы новых людей. На страницах романа упоминаются имена Л. Фейербаха, Лермонтова, Шиллера, Жорж Санд, Бичер Стоу, Руссо, Беранже, Консидерана, Боккаччио... Рахметов читает Гоголя, Адама Смита, Мальтуса, Милля, Рикардо, Теккерея. Заметим, что новые люди — неверующие^{**}, они не вдохновляются религиозными книгами, хотя знают работу Л. Фейербаха «О религии» (вероятно, имеются в виду «Лекции о сущности религии»). Лопухов и Кирсанов читают и специальную литературу — медицинскую, естественно-научную. И это не случайный элемент в романе: новые люди, призванные просвещать других, обязаны быть широко образованными.

Что же их объединяет? Им всем присущи высокие нравственные качества. «Каждый из них — человек отважный, не колеблющийся, не отступающий, умеющий браться за дело. Каждый из них — человек безукоризненной честности». Благородные

* Судя по общему смыслу творчества Чернышевского и Писарева и по ряду разъяснений, суть понятия «разумный эгоизм», используемого ими, именно в этом, хотя его трактовали и как эгоизм в общепринятом значении этого слова, ссылаясь на встречающиеся в работах наших авторов слова «выгода», «расчет», «польза», «удобство», и рассматривая поведение персонажей романа с этой точки зрения. — См., напр.: Лосский Н.О. Характер русского народа // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 342–344.

⁵⁷ Чернышевский Н.Г. Что делать? Из рассказов о новых людях. М., 1985. С. 172.

** «Теория должна быть беспощадна к фантазиям, которые пусты и вредны» (Чернышевский Н.Г. Что делать? Из рассказов о новых людях. С. 84).

свойства, которыми обладают новые люди, — это бескорыстие, способность к верной дружбе, мягкость души, уважение к женщине, нравственное достоинство, безукоризненное благородство⁵⁸. Чернышевский рассматривает этих людей в единстве их духа и тела. Физически они так же совершенны, крепки, как и нравственно. Отмечается, что Кирсанов красив, так же как и Лопухов, — стройный, высокий; Рахметов работал над собой, «чтобы приобрести физическое богатство», занимался гимнастикой, соблюдал «богатырскую диету» и стал «гигантом геркулесовой силы». Обаятельна и привлекательна Верочка, она производит неотразимое впечатление на мужчин.

В центре же внимания всей нравственной деятельности новых людей стоит их отношение к труду. Проблемы труда в самых разнообразных его аспектах основательно разбирались Чернышевским в ряде его работ. В романе рассуждения о труде подкрепляются описанием практической трудовой деятельности. «Жизнь, — пишет автор «Что делать?», — имеет главным своим элементом труд, а потому главный элемент реальности — труд». Чернышевскому «труд представляется в антропологическом анализе коренной формой движения, дающей основание и содержание всем другим формам»⁵⁹. Конкретное воплощение труда в романе — женская трудовая коммуна, швейная мастерская, основанная Верой Павловной, где устанавливаются подлинно человеческие отношения между работающими, нет никакого принуждения. Формируется психология коллективизма как необходимый элемент социалистического сообщества. Труд во имя общего блага, общение в труде и на основе труда доставляют радость: «Светел и весел был весь обыденный ход дела, постоянно радовал Веру Павловну». Неслучайно Чернышевский предоставляет осуществление идеи свободного труда Вере Павловне. Это хороший способ решения женского вопроса: женщина предстает как существо, равное мужчинам в социальном, интеллектуальном и нравственном плане, не утрачивая при этом женственности. Она сама решает свою судьбу, и личную, и профессиональную. Вспоминая свой сон, Вера Павловна размышляет: «...новое во мне то, чем я отличаюсь от них (предыдущих женщин — З.Т.), — равноправность любящих, равное отношение между ними, как людьми...». Равенство открывает путь к свободе, к появлению чувства: «во мне свобода», «во мне чистота сердца»⁶⁰.

Публикация романа стимулировала дальнейшее осмысление проблемы нового человека теоретиками революционного демократизма. Первым откликнулся Д.И. Писарев*. Выступая против обвинений Чернышевского «рутинными критиками» в цинизме и «идеализации», Писарев отзывался об авторе романа «Что делать?» как о «человеке, глубоко уважающем человеческую природу и превосходно понимающем неисчерпаемое богатство ее физических и умственных сил»⁶¹. Концепция нового человека, выраженная в художественной форме Чернышевским,

⁵⁸ См.: Чернышевский Н.Г. Что делать? Из рассказов о новых людях. С. 171, 181.

⁵⁹ Там же. С. 144, 145.

⁶⁰ Там же. С. 316, 307.

* Наиболее убедительная трактовка творчества Д.И. Писарева дана, на наш взгляд, в работах А.И. Володина, Б.П. Козьмина, Ф.Ф. Кузнецова, Ю.П. Короткова, Г.Г. Елизаветиной и ряда других отечественных авторов.

⁶¹ Писарев Д.И. Новый тип // Писарев Д.М. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 8. М., 2004. С. 239.

произвела значительные перемены в сознании и поведении тысяч и тысяч молодых людей в России второй половины XIX в., способствуя повороту значительной части интеллигенции к народу, пониманию необходимости просвещения подневольного трудового люда, осознания последним своего действительного положения и необходимости его изменения.

Д.И. Писарев относил к новым людям и Чернышевского, и самого себя. Судя по всему, то, что он писал о новых людях, было в то же время результатом самоанализа, и может быть, поэтому его исследование сущности этих людей приобретает особую убедительность и значимость. В 1865 г. в журнале «Русское слово» была опубликована статья Д.И. Писарева «Новый тип», написанная им в Петропавловской крепости и посвященная анализу социопсихологического типа новых людей на основе разбора романа Чернышевского. Тема новых людей, собственно, проходит через всё его творчество, идет ли речь о его современниках (реальных людях и литературных персонажах) или же о вольнодумцах прошлого. Писарев уловил черты нового человека, например, в образе Ольги Ильинской, «до которой коснулось веяние новых идей о самостоятельности женщины как человеческой личности, имеющей полное право на всестороннее развитие»^{*}. Его привлекал образ Базарова, которого он назвал типом «реалиста» (но не «нигилиста!»), «превосходного представителя нашего поколения». В Базарове Писарев видел «человека сильного по уму и характеру», у людей его типа ценил знание и волю, слияние мысли и воли «в одно твердое целое», отрицание «всяких предрассудков» на основе реализма (т.е. материализма), увлечение наукой, стремление к популяризации знаний в необразованных слоях, необыкновенное трудолюбие⁶².

В статье «Новый тип» Писарев конкретизирует представления о новых людях. Это «первые проявления богатой человеческой природы, отмывшей от себя часть той грязи, которая накопилась на ней во время вековых исторических страданий»⁶³. Коротко он называет таких людей «мыслящими работниками, любящими свою работу». Самое существенное различие между старыми и новыми людьми Писарев видит в их восприятии труда. «Новые люди считают труд абсолютно необходимым условием человеческой жизни», — пишет он, но тут же добавляет, что с этим согласятся и те, кто «питает издали платоническую нежность к труду», кладя в карман поземельную ренту. Между тем в обществе существует зло, причиной которого являются бедность и праздность, связанные с «ненавистью к труду и вечным антагонизмом частных интересов». Для того чтобы преодолеть это зло, каждый здоровый человек должен трудиться: «Труд есть единственный источник богатства; богатство, добываемое трудом, есть единственное лекарство против страданий бедности и против пороков праздности». Для нового же человека труд — смысл и содержание его жизни, это потребность организма, без которой немислима жизнь. Понятно, что, посылая из тюрьмы в «Русское слово» свою статью, Писарев не мог открыто призывать к пере-

^{*} Речь идет о романе И.С. Гончарова «Обломов» в статье Писарева ««Дворянское гнездо» (Роман И.С.Тургенева)» (*Писарев Д.И.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 1. С. 313).

⁶² См. статьи Д.И. Писарева «Реалисты» (Полн. собр. соч. Т. 7. М., 2003), «Базаров» (Полн. собр. соч. Т. 4. М., 2001).

⁶³ *Писарев Д.И.* Новый тип // *Писарев Д.И.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 8. С. 216.

вороту в общественных отношениях, но этот призыв содержался уже в требовании «целесообразной организации труда», при которой пришлось бы трудиться каждому здоровому человеку, более того, трудиться радостно, найдя себе любимую работу. В желании трудиться и пользоваться плодами своего труда «новые люди сходятся с миллионами всех трудящихся земного шара». Они противопоставляются тем, кто живет эксплуатацией, — «цивилизованным людоедам, которые гораздо отвратительнее людоедов-дикарей»⁶⁴. Таким образом, новый человек определенно рассматривается как выразитель и защитник интересов всех угнетенных людей. Подразумевается, что в качестве такового он всегда будет новым. У Писарева есть мысль о том, что те, кто трудится на пользу человечества, никогда не «устаревают»: так, Оуэн и Гарибальди «будут новыми людьми для всех веков и народов»⁶⁵. Помимо труда во благо общества, внутренний мир нового человека в описании Писарева отличается чертами, характеризующими их как людей совершенных в нравственном плане. Это цельные, уверенные в себе люди, они не будут лавировать, «менять флаги»; свои убеждения они будут пытаться претворить в жизнь. Ум и чувства этих людей находятся в гармонии, при этом они доверяют своему уму — в том смысле, что не подчиняются никаким авторитетам и принимают в свой внутренний мир только то, что соответствует *личному* уму. При этом их личные интересы не противостоят действительным интересам общества. Писарев вновь поднимает вопрос о разумном эгоизме, представленном его противниками как цинизм, разъясняя, что эгоизм новых людей «вмещает в себе самую широкую любовь к человечеству». Перед тем как начать разбор романа «Что делать?», Писарев предупреждает читателей, что он обозначил только самые общие контуры нового типа, внутри которых «открывается самый широкий простор всему бесконечному разнообразию индивидуальных стремлений, сил и темпераментов человеческой природы»⁶⁶. Эта замечательная мысль является обобщением конкретного материала романа и вместе с тем началом ее последующего развертывания как раз на примере романа. Однако нужно сказать и о том, что она, эта мысль, была развернута в тех работах Писарева, где он затрагивает историю свободомыслия, и является основой для размышлений о единой традиции, развивавшейся длинным рядом сменяющих друг друга вольнодумцев, каждый из которых был яркой, неповторимой личностью, благотворно повлиявшей на духовную жизнь народа.

Писарев одним из первых среди российских философов попытался обобщить историю вольнодумной мысли: раскрыл некоторые ее закономерности, выявил достаточно широкий спектр объективных и субъективных факторов возникновения и воспроизведения свободомыслия, проявление последнего в разных сферах духовной деятельности начиная с древности — в поэзии, истории, философии, естествознании, медицине, а также охарактеризовал ряд форм свободомыслия, таких как индифферентизм в отношении религии, скептицизм, деизм, критика Церкви, наука, популяризация естественных наук, атеизм, наконец, материализм как движущую силу социального прогресса. Примечательно описание Писаревым национальных свойств русского народа: «здравый смысл и значительная доля юмора и скептицизма

⁶⁴ Там же. С. 210–216.

⁶⁵ Там же. С. 217.

⁶⁶ Там же. С. 223.

составляют самое заметное свойство чисто русского ума», а потому «ни одна философия в мире не привьется к русскому уму так прочно и так легко, как современный, здоровый и свежий материализм»⁶⁷. В этом высказывании отразилась его надежда на то, что русский народ, усвоив «современный материализм», станет одним из факторов становления как субъекта исторического прогресса. Так же Писарев оценивал роль вольнодумцев как носителей прогресса. Круг свободомыслящих, описанных или упомянутых им, довольно широк: Анаксагор, Эпикур, Лукреций, Диоген, Ян Гус, Леонардо да Винчи, Вольтер, Гоббс, Дидро, Гольбах, Гейне, Ломоносов, Некрасов, Добролюбов и многие, многие другие. Согласно Писареву, они разнообразны по пребыванию во времени и пространстве, по учениям, темпераменту, по судьбам, но он же показывает в них наличие таких общих черт, как терпимость, нравственный долг, совесть, честность, самоуважение, интеллектуальное мужество («велика и бескорыстна их любовь к истине, неутомимо их искание, непоколебима их железная воля»). Это есть не что иное, как совокупность черт, которыми, согласно революционным демократам, наделены и новые люди, столь же неповторимые индивидуальности, как и их предшественники. Писарев в «общие контуры нового типа» включает описание конкретных персонажей романа, не забывая при этом об обобщениях. Он подробно излагает обширные фрагменты из романа, раскрывая тончайшие оттенки психологических состояний персонажей, находящиеся в таких сложных взаимоотношениях между собой, что большинство людей в подобных обстоятельствах обнаружили бы, наверное, не лучшие моральные качества. Но Вера Павловна, Лопухов и Кирсанов — новые люди, им «необходима полная свобода чувств, мыслей и поступков, и потому они глубоко уважают эту свободу в других... Они знают, что человек счастлив только тогда, когда его природа развивается в полной своей оригинальности и неприкосновенности». Писарев подводит читателя к мысли о том, что свобода человека не безусловна, она ограничена любовью к другим и совестью. Так, человек, узнав, жена полюбила другого, может испытывать радость и любовь к себе, жене и ко всему миру оттого, что в «его мыслях нет места узкому своекорыстию», а потому душа его «переполнена чистейшим счастьем самоуважения», и он может считать себя честным человеком⁶⁸. Писарев настаивает на том, что обвинение новых людей (кстати, не забудем, что они неверующие) в рассудочности и черствости несостоятельно: ведь у них «неиспорченная природа», которую они у себя культивируют, а «нежность и мягкость чувства составляют естественную принадлежность неиспорченной человеческой природы»⁶⁹. Писарев подчеркивает обыкновенность новых людей и говорит, что «такими людьми их признает сам автор: это обстоятельство чрезвычайно важно, и оно придает роману особенно глубокое значение». Дело в том, что чувства и поведение персонажей романа совершенно нормальны, распространенные же в обществе отклонения от этого преодолеваются только «ра-

⁶⁷ Писарев Д.И. Схоластика XIX века // Писарев Д.И. Полн. собр. соч. Т. 2. М., 2000. С. 269. [Отметим, что вслед за В.Г. Белинским революционные демократы противопоставляли господствовавшей в то время (кстати, имеющей распространение и сейчас) идее религиозности русского народа мысль о том, что для него характерен скорее всего реалистический подход к жизни.]

⁶⁸ См.: Писарев Д.И. Новый тип // Там же. Т. 8. С. 227, 231.

⁶⁹ Там же. С. 234.

дикальным изменением всех основных условий жизни»⁷⁰. Однако для этого люди должны понять, что они действительно люди, и начать уважать свое человеческое достоинство. Нужно работать ради светлого и прекрасного будущего, приближать его, переносить из будущего всё, что можно, в настоящее. Иными словами, это призыв к осуществлению светлых идеалов, участвовать в котором может любой обыкновенный человек. Писарев замечает, что в романе только один необычный новый человек — Рахметов. Подобные люди есть в реальной жизни, хотя их мало, говорит критик, они необходимы, они несут вперед знамя своей эпохи, и это обнадеживает. Добавлю, что обнадежить должно было — и по замыслу Чернышевского, и по интерпретации этого замысла Писаревым — широкое вовлечение массы обыкновенных людей в борьбу за это будущее, а тем самым становление их новыми людьми.

Обращение наших мыслителей к феномену и понятию нового человека стимулировало изыскания в этом направлении ряда других теоретиков революционного демократизма. Одним из них был последователь Чернышевского, Добролюбова и Писарева П.Л. Ткачёв, материалист и атеист, уже в середине 60-х годов познакомившийся с идеями К. Маркса. Ткачёв проявлял интерес к работам Маркса и позже, что отразилось, например, на его рассуждениях об экономических причинах духовных явлений, в частности религии. Однако его политические взгляды носили отпечаток экстремизма. Будучи неустрашимым революционером, Ткачёв, сомневавшийся в революционных возможностях русского народа, представленного крестьянством, полагал, что революционный переворот может быть осуществлен только силами мыслящего меньшинства, после чего и народ придет в действие*. Соответственно, именно будущие инициаторы революции мыслились как новые люди. Ткачёв называл их «людьми будущего», потому что «они предупреждали свою эпоху своими идеями». Это ставит их в такую «резкую противоположность со всем», что мещане принимают их за необыкновенных людей. Описание «людей будущего» Ткачёв представил в статье «Люди будущего и герои мещанства» (1868), воспользовавшись разбором нескольких романов европейских писателей. Вслед за своими учителями Ткачёв видел отличительную черту «людей будущего» в стремлении сделать счастливыми большинство людей. «Этой идее всё подчиняется, всё приносится в жертву». Во имя общественного блага эти люди готовы жертвовать личными выгодами и способны на великие подвиги, это и есть их личное счастье⁷¹. Вместе с тем Ткачёв полагал, что общепринятые нравственные правила относительно и «люди будущего» могут их нарушать, если это будет способствовать осуществлению революционной идеи. Тем самым Ткачёв поставил новых людей над обществом. Возможно, такой подход был обусловлен распространением в европейской культуре, в том числе в философии, различных вариаций образа исключительной личности, призванной сыграть роль

⁷⁰ Там же. С. 240.

* Надо отметить, что Ткачёв глубоко сочувствовал страданиям и бедам русского народа, при этом доказывал, что «забытые люди» в России, изуродованные и искалеченные окружающими их условиями жизни, встречаются в каждой социальной группе, в том числе среди «хищников, волков». Для того чтобы «жить со всеми в мире, счастье и любви», надо изменить условия существования, надо, чтобы забытый «осознал трагическую безвыходность своего положения под гнетом подобных условий» (Ткачёв П.Н. Новые типы забытых людей // Ткачёв П.Н. Люди будущего и герои мещанства. М., 1986. С. 334).

⁷¹ См.: Ткачёв П.Н. Люди будущего и герои мещанства. М., 1986. С. 115.

преобразователя общества и человека. В творчестве П.Н. Ткачёва новый человек утрачивает многогранность, богатство чувств, нравственное благородство, которым наделяли его Чернышевский и Писарев.

Своеобразно решал вопрос о новых людях Н.В. Соколов, работа которого «Отщепенцы» (первую часть ее написал В.А. Зайцев) была опубликована в 1866 г. «Отщепенцами» он назвал людей, воплощавших в своей деятельности на протяжении истории человечества социалистические идеи. Они отрицали господствующее учение — «правила веры, обращенной в практику лжи, обмана и насилия», проникались «новыми, светлыми убеждениями и чувствами», пробуждали «веру в человека, в его совесть, в его разум и его будущность», за что были преследуемы, гонимы и убиваемы «защитниками рутинности»⁷². И хотя Соколов проводил мысль о том, что в истории общества происходит постоянная смена старого, рутинного новым, которое через некоторое время само становится старым, неизменной характеристикой всех рассматриваемых им «отщепенцев» он считал сочувствие страданиям и бедствиям бедняков, борьбу «с его вечными и неизменными врагами, с тунеядцами, лихоимцами и палачами», искренность и смелость убеждений, чистоту намерений, способность к самопожертвованию. При этом, в отличие от большинства революционных демократов, он связывал идеи социализма также с первоначальным христианством, «чистотой первобытного Евангелия», христианскими сектами, для которых, по его мнению, главным было не расхождение в догматах, а сопротивление существующим порядкам. В то же время очевидно, что вовлечение христианских мотивов в концепцию отщепенчества не имело целью апологию религии. Соколов доказывал, что «христианство не принесло рабам свободы, угнетенным спасения, ограбленным избавления, голодающим хлеба»⁷³. Для Соколова и Зайцева отщепенцами являются также Мюнцер, утопические социалисты, начиная с Томаса Мора и кончая социалистическими «апостолами XIX в.», «примерными отщепенцами» Фурье и Прудон. Концепция отщепенчества расширяла круг противников несправедливых порядков, провозвестников нового общества, идеи которых и сами всегда остаются живыми, новыми, меняется только знамя: «философия заменила религию, наука — предания»⁷⁴. Эта концепция еще и еще раз напоминала о необходимости борьбы против несвободы, неравенства, частной собственности.

В 1875 г. П.Л. Лавров — философ, социолог и религиовед, — уже знакомый с марксизмом, рассмотрев христианство в его различных исторических формах, задает вопрос: «Это ли наши предшественники в истории? Это ли возможная поддержка мирозозерцанию и практическим требованиям рабочего социализма?»⁷⁵, и в следующем году, критически проанализировав христианский идеал и взгляды современников — западных христианских социалистов — делает категорический вывод: «Между разными типами христианского идеала и учением социалистической революции, как оказывается, нет ничего общего»⁷⁶. Лавров не пользуется словосочетанием «новый человек», однако так или иначе в качестве такового использует оборот

⁷² Соколов Н.В. Отщепенцы // Шестидесятники. М., 1984. С. 227, 236.

⁷³ Там же. С. 205.

⁷⁴ Там же. С. 224.

⁷⁵ Лавров П.Л. Социализм и историческое христианство // Встань, человек! М., 1986. С. 93–94.

⁷⁶ Он же. Христианский идеал пред лицом социализма // Там же. С. 120.

«критически мыслящая личность». Таковая представляется им как главная движущая сила исторического прогресса. Ее характеризует отказ от религии, от богословских, метафизических и прочих «идолов», приверженность науке, высокий уровень нравственности, борьба за реализацию социалистических идеалов, за просвещение народных масс, без которых революция невозможна⁷⁷.

По мере общественного развития России понятие «революционер» приобретает всё большее значение в определении новых людей. В.А. Зайцев, характеризуя новую мораль в одноименной статье, видит ее особенность в том, что она носит воинствующий характер: «Благо есть то, что служит революции или вредит старому порядку, зло есть то, что вредит революции»⁷⁸. Он исходит из идеи исторического характера морали, изменяющейся в соответствии с переменами в общественной жизни. Примечательно, что Зайцев усматривает начинающиеся перемены в жизни, констатируя явление *нового общества* вместо пассивной массы, — «людей, тесно сплоченных общей целью, общим идеалом, общими чувствами и понятиями, одним словом, всеми связями, конституирующими общество. Раз явилось новое общество, явилась в нем и новая мораль». И эта мораль, говорит Зайцев, в новом поколении, растущем теперь, «будет действовать со всей силой категорического императива»⁷⁹. Несмотря на то что критик не раскрыл по существу содержание этой «новой морали», он всё же заметил в недрах старого строя появление нового *общества*, нового поколения, проникнутого чувством нетерпимости к социальному злу, жаждой преобразования жизни, и это уже показательно.

В домарксистской вольнодумной традиции России, пожалуй, полнее всего тема нового человека — и применительно к своему времени, и в принципе — была разработана Чернышевским и Писаревым, хотя недооценивать значение других мыслителей, поддержавших и распространявших взгляд на новых людей как на преобразователей жизни с целью совершенствования человечества, не стоит. Революционные демократы актуализировали многие относящиеся к этой теме идеи отечественных и западных вольнодумцев.

* * *

Домарксистская традиция изучения проблемы нового человека нашла свое продолжение в деятельности российских марксистов*, которые, начиная с Г.В. Плеханова

⁷⁷ См.: Он же. Исторические письма // Лавров П.Л. Философия и социология: избр. произв.: в 2 т. Т. 2. М., 1965. [М.В. Шелгунов высоко оценил концепцию критической личности, выразив надежду на то, что читающая молодежь обратится к «Историческим письмам», совершит критическую работу мысли, противопоставит свое убеждение лжи и несправедливости общества и «образует растущую силу для усиленного хода прогресса» (Шелгунов М.В. Историческая сила критической личности // Шестидесятники. С. 313.)

⁷⁸ Зайцев В.А. Новая нравственность // Шестидесятники. М., 1984. С. 164–165.

⁷⁹ Там же. С. 163, 165.

* В течение последних десятилетий появилось немало нападок на идею нового человека в ее вольнодумной традиции. В идее нового человека, начиная с предложенной революционными демократами, ныне усматривают корень всех бед, обрушившихся на Россию. Мнения разные: новый человек — это «мутант», «человек без корней, оторванный от своего прошлого», «без совести и ценностей», «сам свой единственный бог», «механизированный человек», «триумф темных инстинктов в душе человека»; «марксизм, фашизм — злокачественные образования, источник которых всё тот же «новый человек», и т.д.

и В.И. Ленина, увидели нового человека в трудящемся, способном не только трудиться во имя общественного, а значит, и своего блага, но и освободить общество от социального и духовного угнетения. В 1905 г. С.Н. Булгаков, весьма неприязненно относившийся к атеистической традиции, высказался о ее приверженцах следующим образом: «Итак, те партии, которые наиболее мужественно и верно отстаивают интересы народных масс и требования социалистической справедливости, неразрывно связывают эту защиту с проповедью атеистически-позитивных идей. Их ряды тесно сомкнуты и закалены продолжительной и доблестной борьбой, и силы их... очень велики, еще же больше их энергия...»⁸⁰. Он видел, что «современный капитализм основан на насилии и неправде», «поэтому стремления к уничтожению этой коренной неправды капиталистического строя, которые в общем и целом объемлются понятием социализма или коллективизма, должны быть без колебаний включены в требования христианской политики»⁸¹. Но самое важное заключается в том, что этот принципиальный противник материализма и атеизма уловил сокровенный смысл социализма, хотя «материалистический социализм» считал «чисто механическим, внешним». Еще одна высоконравственная черта этого социализма, пишет он, состоит в том, что «он вводит всеобщую обязанность труда (для трудоспособных) и объявляет войну праздности и тунеядству. Социализм в этом смысле есть апофеоз труда как нравственного начала, святыню труда он кладет в основу хозяйственного строя»⁸².

Именно воспитание и самовоспитание в труде и посредством труда стало задачей Советской власти после революции 1917 г. Идеи предшествующих вольнодумцев воплощались в практику. Признание властью трудящегося человека главной социальной ценностью — явление новое в истории человеческого общества. Таким же новым в изобразительном искусстве и литературе было изображение человека труда, причем труда бесконечно многообразного. И таким же новым в истории человечества была инициатива обучения грамоте населения России, которое в большинстве своем было неграмотным. Тысячи грамотных людей обучали сотни тысяч неграмотных. Это был труд, в процессе которого воспитывалась и укреплялась благороднейшая черта личности — бескорыстие; труд, который дал возможность миллионам людей приобщиться к достижениям мировой культуры. Впервые в истории общество в значительной его части начало освобождаться от религиозных иллюзий и приобщаться к бесконечно богатой гуманистической культуре, к научным знаниям. В сознании современного интеллектуального обывателя безбожник того времени (да и нашего) предстает как разрушитель культуры, морали и в то же время как винтик, понукаемый к труду государством. На деле важнейшая его характеристика — созидатель, разрушающий только остатки «мира насилия». На обложках антирелигиозных изданий тех лет — фотографии людей труда, лозунги типа «Ты — безбожник. Значит — ты первый в работе, значит — ты не надеешься ни на какую помощь свыше, значит — ты собственными руками перестраиваешь всю страну». Новыми людьми

⁸⁰ Булгаков С.Н. Неотложная задача (О Союзе христианской политики) // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 27.

⁸¹ Там же. С. 34.

⁸² Там же. С. 35.

чувствовали себя созидатели новой жизни, воспринявшие новый строй, социализм, как соответствующий самой природе человека, и таких людей было большинство. Процесс воспитания новых людей, конечно, был не только стихийным процессом самовоспитания, но и целенаправленным. Он нашел отражение в партийных и государственных документах, в работах образованных деятелей коммунистической партии, прежде всего в трудах В.И. Ленина, Н.К. Крупской, А.В. Луначарского, Н.И. Бухарина и других идеологов социализма*, в деятельности образовательных и воспитательных учреждений.

Современное российское общество нуждается в обращении к национальным традициям, которые помогут вернуть трудящемуся человеку полнокровную жизнь, самоуважение, чувство достоинства. Одной из них является вольнодумная традиция осмысления понятия «новый человек». В статье намеренно обозначены лишь положительные аспекты решения этой проблемы в истории духовной жизни России: их необходимо было выделить в нынешней практике не просто забвения традиций свободомыслия, но их попираания, унижения, фальсификации. Конечно, всё гораздо сложнее и потребует основательного всестороннего рассмотрения проблем, связанных с историей российского свободомыслия.

* * *

В любой культуре традиция новых людей — цепочка, звенья которой спаяны и в хронологической последовательности, и вне ее. Новый для *своего времени* человек — тот, кто совершил прорыв в будущее, — остается новым, своим для новых людей *во все времена*. Надо думать, он осознает свою необычность, опережение своего времени. Если речь идет о вольнодумной традиции, то появление в процессе эволюции общества, главным образом, на переломе или на стыке эпох — людей, которые стремились освободиться и освободить других от сложившихся веками порядков, сковывающих тело и душу человека, утвердить достойную жизнь на земле, способствует совершенствованию человечества.

Если представить себе некоего совокупного нового человека России, воплощающего в себе вольнодумную традицию, то можно составить его словесный портрет. Целью *нового человека* — *вольнодумца* было противостояние реальному злу — угнетению и унижению людей, расширение сферы социальной и духовной свободы. Он был подлинным патриотом, заступником родного народа и стремился облегчить его участь, развивал плодотворные духовные традиции народа, выступая против религиозных суеверий. Он постоянно обновлялся, приобретая всё большую мудрость, мировоззренческую устойчивость и последовательность, стремился отторгнуть то,

* В этом плане значимыми в деле воспитания новых людей вскоре после революции были статьи Ленина «О задачах молодежи» (Полн. собр. соч. Т. 31), «Великий почин» (т. 39), «Задачи союзов» (т. 41), «О значении воинствующего материализма» (т. 45). Также см. работу Ленина «О личности и воспитании» (М., 1988), аналогичные сборники, статьи А.В. Луначарского: «О воспитании и образовании» (М., 1976), «Воспитание нового человека», статьи Н.И. Бухарина («К новому поколению: доклады, выступления и статьи, посвященные проблемам молодежи», М., 1990), Н.К. Крупской (Педагогические сочинения: в 10 т. М., 1957–1962).

что препятствовало утверждению человека в земной жизни, вбирал в свой внутренний мир всё больше знаний о природе, обществе и себе самом; изыскивал всё новые и эффективные способы улучшения жизни социальной, моральной, интеллектуальной, да и бытовой; приобретал всё большую уверенность в способности человека собственными усилиями, посредством труда преобразовать мир, набирал всё большую силу и крепость в отстаивании интересов трудящихся и их достоинства, в помощи бедствующим. Замечательные мыслители-вольнодумцы, задумывавшиеся над тем, кого же считать новыми людьми, склонялись к мысли о том, что это люди разных времен и народов, новизна которых не пропадает с течением веков. На протяжении всего своего существования русский новый человек главным считал свободный труд на благо общества, ибо только он может постоянно обновлять жизнь, делать ее полнокровной, творческой, радостной. Все эти свойства новых людей на протяжении столетий последовательно выявлялись российскими и западными вольнодумцами.

©Тажуризина З.А., 2011

АМЕРИКАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ АНТРОПОЛОГИИ Ф. БОАСА

Одну из важнейших форм существования антропологии в науке представляет культурная (социальная) антропология. Значимость этнологического аспекта в антропологии в конце XX – начале XXI в. отмечает немецкий исследователь К. Вульф в книге «Антропология: История, культура, философия»: «Интерес к этнологии как науке о чужом значительно вырос из-за изменившегося вследствие глобализации международного положения. Этнология с ее вкладом во всеобъемлющее понятие культуры и в методологию качественного социального исследования достигла значительного влияния на гуманитарные, социальные и культурологические науки»¹.

Одним из разделов культурной антропологии является антропология религии. В настоящее время в гуманитарной науке ведется дискуссия по поводу необходимости выделения антропологии религии в качестве самостоятельного раздела культурной антропологии. Один из видных современных исследователей, директор Института Лео Фробениуса Карл-Хайнц Коль полагает, что «так как антропология традиционно изучает небольшие и гомогенные общества, где религия институционально не выделена, антропология, в соответствии с холистическим подходом этой дисциплины, не может быть разделена на антропологию религии/технологии/экономики и т.д.»². Как отмечает М. Стаусберг, антропология религии по сравнению с другими гуманитарными подходами (*social scientific approaches*) в религиоведении (к таким подходам автор относит психологию религии, социологию религии и антропологию религии) является наиболее слабо институционализированным разделом религиоведения, по крайней мере в Западной Европе. Нет собственной научной ассоциации, кафедр, журналов. В то же время этнологические теории религии пользуются большой популярностью, и их используют многие религиоведы³.

В отечественных этнологии и религиоведении существует традиция рассматривать антропологию религии как самостоятельную дисциплину. Однако эту дис-

¹ Вульф К. Антропология: История, культура, философия / пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб., 2008. С. 69.

² См.: Stausberg M. The study of religion(s) in Western Europe (II): Institutional developments after World War II // Religion 38 (2008): 305–318 // <http://www.michaelstausberg.net/Texts/Western%20Europe%20RELIGION%20II%20pre-proof.pdf>.

³ См. там же.

циплину могут называть по-разному^{*}. Под антропологией религии понимается прежде всего область изучения религий первобытных народов^{**}. Этой областью, накоплением материала в ее пределах занимаются антропологи. На основании их материалов эти данные анализируют и исследователи в других областях науки, в том числе религиоведы. В учебном пособии «Религиоведение» под редакцией М.М. Шахнович антропология религии рассматривается как один из пяти основных разделов религиоведения (наряду с историей, социологией, психологией и феноменологией религии). В учебнике «Религиоведение» под редакцией И.Н. Яблокова кроме социологических, психологических теорий религии рассматриваются и этнологические теории. Необходимо также сказать о том, что в последний стандарт подготовки магистров по религиоведению в качестве одной из обязательных включена дисциплина «Этнография и этнология религии», что говорит о значимости этой области исследования религии. Также это свидетельствует о повышении актуальности исследования теоретических основ и классических концепций антропологии религии.

Американская антропология

В отечественной науке были подробно рассмотрены и проанализированы труды отдельных антропологов религии (английских — Э.Б. Тайлора, Дж.Дж. Фрэзера, Б. Малиновского; французских — Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля и др.), в то время как американская антропология религии еще нуждается в тщательном исследовании^{***}. В этой главе мы попытаемся выделить основные черты и особенности американской антропологии религии — исторической школы антропологии, основанной Ф. Боасом, — и раскрыть идеи основных ее представителей, особенно уделив при этом внимание концепции Пола Рэдина, который внес наибольший вклад в исследование религии первобытных народов.

Американская антропология отсчитывает свое основание с появления первых фундаментальных работ Л.Г. Моргана, одного из крупнейших представителей эволюционизма (в середине и конце XIX в. эволюционизм был ведущим направлением в исследованиях антропологов). В Америке работали многочисленные ученики и последователи Л.Г. Моргана. Настоящий расцвет антропологии в Америке на-

^{*} В.Р. Кабо называет эту дисциплину «этнографическим религиоведением», А.К. Салмин говорит об «этнологии религии», а область исследования этого раздела этнологии предлагает называть «фольк-религией». Подробнее см.: Салмин А.К. Этнология религии как направление в науке // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 285–291. Мы, опираясь на уже существующую традицию в отечественном религиоведении, будем использовать название «антропология религии», калькирующее наиболее часто употребляемое в англоязычных исследованиях обозначение этой дисциплины.

^{**} Под термином «первобытные народы» мы будем понимать те племена, общности людей с относительно простым экономическим и политическим развитием, которые наблюдались и изучались европейскими исследователями начиная с XVI–XVIII вв. В английской терминологии их чаще всего называют «примитивными» (*primitive*), не имея в виду отрицательных коннотаций.

^{***} На важность исследования американской антропологии религии в контексте религиоведения впервые обратил внимание А.Н. Красников в учебном пособии «Методологические проблемы религиоведения» (М., 2007).

блюдается с начала XX в. Связан он в первую очередь с научной и образовательной деятельностью Ф. Боаса, под руководством которого обучались и вели свои исследования большинство американских антропологов первой половины XX в. Мы можем выделить три основные предпосылки этого расцвета антропологии в США. Во-первых, главной предпосылкой является проживание на территории Северной Америки многочисленных племен аборигенов — индейцев, что облегчило задачу проведения полевых исследований (европейским антропологам для этого необходимо было ехать в Австралию или Океанию, Африку, Южную Америку). Следующая предпосылка заключается в том, что многие американские антропологи были тесно связаны с европейской интеллектуальной культурой и традициями. (Многие из этих ученых по своему происхождению были европейцами. Например, Франц Боас родился и начал свою профессиональную карьеру в Германии, Р.Г. Лоуи родился в Вене, Пауль Рэдин [Пол Радин] — в Лодзи.) Третьей предпосылкой является возникновение в США крупной антропологической школы (школы исторической антропологии), которая аккумулировала в определенном ключе (методологическом, институциональном и др.) исследования антропологов, позволив достигнуть более фундаментальных результатов.

Вначале необходимо сделать краткий обзор имеющихся исследований американской антропологии в отечественной науке. В первую очередь следует отметить работы известной исследовательницы-американистки Ю.П. Аверкиевой, проводившей полевые исследования в Северной Америке в 20-е годы XX в. под руководством Ф. Боаса и посвятившей целый ряд своих работ и статей как основным идеям американской антропологии, так и концепциям отдельных представителей этого ответвления антропологии. Особенного внимания заслуживает ее монография «История теоретической мысли в американской этнографии»⁴, значительная часть которой посвящена рассмотрению идей Ф. Боаса и его последователей. Несколько глав, посвященных американской антропологии, написал в своем учебнике «История зарубежной этнографии» С.А. Токарев. Он использует данные американских антропологов и в книге «Ранние формы религии». В нескольких статьях С.А. Токарев также рассматривает проблематику, связанную с этим направлением («Пол Радин о первобытной религии» и др.). На американских антропологов ссылаются все значительные отечественные исследователи, тем не менее на русский язык переведено совсем немного работ антропологов США. Из наиболее важных осуществленных переводов мы можем выделить следующие: «Ум первобытного человека» Ф. Боаса (1926), «Культура и мир детства. Избранные произведения» М. Мид (1988), «Избранные труды по языкознанию и культурологии» Э. Сепира (1993), «Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев» П. Рэдина (1999), «Избранное: Природа культуры» А.Л. Крёбера (2004), «Хризантема и меч. Модели японской культуры» Р. Бенедикт (2004), «Избранное: Эволюция культуры» (2004) и «Избранное: Наука о культуре» Л. Уайта (2004). Значимые фрагменты работ американских антропологов можно найти в хрестоматии «Антология исследований культуры. Интерпретации культуры» (1997, 2006).

⁴ Аверкиева Ю.П. История теоретической мысли в американской этнографии. М., 1979.

В американской антропологии, как мы уже отмечали, с конца XIX в. до 40-х годов XX в. преобладали идеи школы известного ученого Франца Боаса, названной исследователями исторической школой антропологии. К исторической школе принадлежали такие видные ученые, как А.Л. Крёбер, К. Уисслер, Р. Бенедикт, М. Мид, А. Гольденвейзер, Э. Сепир, Р.Г. Лоуи, П. Рэдин, Ф. Шпек и многие другие. К основным методологическим принципам исторической школы антропологии относится тщательное описание каждого аспекта культуры конкретного племени и недоверие к широким теоретическим обобщениям. Ученым этой школы изначально было присуще критическое отношение к эволюционистским теориям, не принимали они и построений диффузионизма, настаивая на уникальном характере явления в каждой данной культуре. Полевые исследования были обязательны для американских антропологов, и на их основе писались все монографии и статьи*.

Антропология религии Ф. Боаса, А. Гольденвейзера, Р.Г. Лоуи

Франц Боас (1858–1942) написал несколько работ, посвященных первобытной религии. Так, в ходе своих полевых исследований он собрал материалы, относящиеся к религиозным представлениям индейцев квакиутль, в специальный том «Религия индейцев квакиутль»⁵ (1930), а также представил их в некоторых других трудах. Как вполне справедливо отмечает Аке Хульткрантц в своем обзоре истории исследования религии североамериканских индейцев, для Ф. Боаса тема религии была побочным продуктом в его работе⁶. В то же время Хульткрантц отмечает важность того вклада, который Боас внес и в изучение религии. В этом плане особенно интересна работа Боаса «Социальная организация и секретные общества индейцев квакиутль» (1897), которая позволила ему проанализировать отношение к религии философа и мирянина, что через несколько лет дало стимул (для подобных исследований) П. Рэдину⁷. К вышеупомянутой работе примыкает статья «Этнологическое значение эзотерических доктрин» (1902). В ней Боас отмечал, что необходимо решить вопрос о соотношении экзотерических и эзотерических учений в обществе и понять пути возникновения эзотерических представлений⁸. Здесь он также говорит о том, что религиозные представления секретных обществ можно считать философскими по тем проблемам, которые они разрешают. «Эзотерическая доктрина выражает реакцию лучших умов в обществе на общее культурное окружение, является их попыткой систематизации знания, лежащего в основе культуры данного общества»⁹, — писал Ф. Боас. Он призывал к одновременному

* Подробнее о методологии Ф. Боаса и его последователей см.: *Аверкиева Ю.П.* Указ. соч. С. 68–197.

⁵ *Boas F.* The Religion of the Kwakiutl Indians. Part II: Translations. N.Y., 1930.

⁶ *Hultkrantz Å.* North American Indian Religion in the History of Research: A General Survey (part II) // *History of Religions*. Vol. 6. 1967. № 3 (Feb.). P. 184.

⁷ *Ibid.* P. 186–187.

⁸ *Boas F.* The Ethnological significance of esoteric doctrines // *Boas F.* Race, Language and Culture. N.Y., 1941. P. 312–313.

⁹ *Ibid.* P. 313.

изучению верований обычных людей и представителей секретных сообществ, так как они тесно взаимосвязаны*.

Александр Гольденвейзер (1880–1940) внес большой вклад в антропологию религии своим исследованием тотемизма. Особенно значима его работа «Тотемизм: аналитическое исследование» (1910). В своих трудах он выразил критическое отношение к концепции религии Э. Дюркгейма. Не вдаваясь сейчас в тонкости различий в понимании тотемизма, отметим, что в статье «Религия и общество: критика теории Эмиля Дюркгейма о происхождении и природе религии» А. Гольденвейзер приводит три ряда аргументов против позиции Дюркгейма: этнологический, социологический и психологический. С этнологической точки зрения Дюркгейм ограничил свои аргументы обществами, которые по преимуществу являются тотемическими или церемониальными, однако в Северной Америке есть тотемические общества с высокой степенью социальной организации, и для них теория Дюркгейма будет неверна; существуют и другие подобные факты, опровергающие его теорию. Социологический аргумент заключается в следующем: Дюркгейм, обращая особенное внимание на явления в психологии масс, не замечает того, что такие явления могут усилить или даже преобразовать религиозный трепет, но они не могут его создать. Психологический аргумент состоит в том, что французский антрополог не обращает внимания на то, что религиозный опыт разрабатывается, обогащается духовным вкладом индивидов. «Ими могут быть, — отмечает А. Гольденвейзер, — или индивиды средних способностей для религиозного опыта, но помещенные в необычные обстоятельства, или они принадлежат к той группе исключительных индивидов, которые всегда и везде показывали необычные наклонности к религиозной жизни»¹⁰.

В книге «Ранняя цивилизация» А. Гольденвейзер говорит об индивиде в религии (позже мы увидим, что это характерная черта антропологии религии этой школы). В качестве примеров индивидуального религиозного опыта он приводит описания подобных опытов шаманов у чукчей, описания видений и снов, связанных у североамериканских индейцев с танцем солнца, и считает, что именно через опыт «религиозного трепета» (как важной, согласно Гольденвейзеру, характеристики религии и магии) возможно действительное участие индивида в «мире сверхъестественного».

Роберт Гарри Лоуи (1883–1957) является автором одного из немногих в американской антропологии первой половины XX в. обобщающих трудов по первобытной религии, который так и называется — «Первобытная религия»¹¹ (1924). Л.Я. Штернберг в статье «Современная этнология. Новейшие успехи, научные течения и методы» (1926) отмечает появление обобщающих работ в антропологии: «Ценными новинками в этнографической литературе являются первые опыты общих руководств по теории отдельных областей культуры. Говорю “новинками”, потому что, в противоположность отошедшему периоду классической этнографии... последние

* Поскольку Ф. Боас во многих книгах и статьях высказывался о первобытной религии, систематизация его идей — задача будущих исследований.

¹⁰ Goldenweiser A.A. Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. Vol. 14. № 5 (1 Mar., 1917). P. 123.

¹¹ Lowie R.H. Primitive Religion. N.Y., 1924.

десятилетия были периодом скептицизма к общим теориям... Теперь общие руководства, наконец, начинают появляться, и если читатель в них не находит оригинальных решений спорных вопросов, то по крайней мере ценный, особенно для учащихся, систематизированный материал. Из опытов этого рода, весьма немногих, отмечу прежде всего опыты двух лучших молодых представителей школы Боаса (Boas), Лоуи (Lowie) и Гольденвейзера (Goldenweiser). Первым изданы две работы: "Primitive Religion" и "Primitive Society". Работа второго — "Early civilization" — оригинальное руководство по этнологии в виде картин немногих типичных культур, широко комментированных автором, с заключительными главами по общим проблемам»¹².

Рассмотрим основные положения работы Р.Г. Лоуи «Первобытная религия». В предисловии к этому труду он отмечает, что цель его работы — «обеспечить введение в дальнейшее исследование, в котором иные, отличные от традиционных, темы займут достойное место». Далее Лоуи определяет свой подход к изучению религии, утверждая, что в сравнительном изучении религии необходимо сделать ударение на психологической точке зрения; и, как бы ни была важна история для разъяснения психологии, ее роль вторична. В целом Р. Лоуи хочет совместить исторический и психологический подходы, поскольку они тесно связаны. Интересна структура работы Лоуи. В первой части он разбирает религию некоторых типичных, по его мнению, племен (поскольку объем не позволяет проанализировать большее число религий); во второй — критически рассматривает основные формы первобытной религии, выделяемые антропологами (анимизм, магия, коллективизм); в третьей — рассматривает исторические и психологические аспекты первобытной религии, такие как исторические схемы и региональные характеристики, история и психология, женщина и религия, индивидуальные различия, религия и искусство и др.

Давая определение религии, Р. Лоуи говорит о том, что, сталкиваясь с разнообразными верованиями и обрядами, мы не должны считать существенной ту или иную действительную черту религии (они могут сильно различаться), но должны спрашивать себя, соотносится ли «субъективное состояние верующих и исполняющих культ с ясно (*unequivocally*) религиозным настроением»¹³. Лоуи считает, что «главенство эмоциональной стороны сознания в религии признается везде», и в этом положении соглашается с концепциями Р.Р. Маретта и Н. Зёдерблома. Он соглашается также с разделением сферы опыта на обычное и необычное. В повседневном опыте человек поступает вполне рационально (в этом первобытные люди не отличаются от нас), но помимо этого рационализма есть «чувство чего-то превосходящего ожидаемое или естественное, чувство экстраординарного, таинственного или сверхъестественного»¹⁴, которое часто связано с признанием духовных существ. Но если чувство тайны является неотъемлемым феноменом религии, то вера в духов получает религиозную ценность исключительно из связи с этим чувством. Лоуи заключает свое определение религии следующим утверждением: «...религия является поистине универсальной чертой человеческой культуры, но не потому, что все общества имеют веру в духов,

¹² Штернберг Л.Я. Современная этнология: новейшие успехи, научные течения и методы // Этнография. 1926. № 1. С. 22.

¹³ Lowie R.H. On the term 'Religion' // Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research / ed. J. Waardenburg. P., 1973. Vol. 1. P. 562–563.

¹⁴ Ibid. P. 565.

а потому, что все различают в той или иной форме внушающие благоговение экстраординарные проявления реальности»¹⁵. Своим определением он не исключает из рассмотрения общепринятые черты религии, но пытается дать им другую оценку. Лоуи сравнивает свой подход с методом современной (для него) лингвистики: «...рассматривая каждую религию с точки зрения ее приверженцев (*votaries*), позовольте нам раскрыть, в чем состоят их понятия сверхъестественного, как эти понятия взаимосвязаны и отягощены (*weighted*) отношением друг к другу»¹⁶.

Одна из важнейших глав в книге «Первобытная религия» — «Индивидуальные различия». В начале этой главы Лоуи утверждает, что индивид «не поглощен *совершенно* своим социальным окружением — он реагирует на него *как* индивид, т.е. отлично от любого другого члена группы»¹⁷. Если в некоторых племенах социальный фактор играет доминирующую роль — так, что элиминирует индивидуальную природу религиозного опыта (выраженную, например, в видениях во время поста), — то в других обществах имеет место большая свобода говорить о своих религиозных видениях, на основе которых мог, например, возникнуть новый клан в племени. Лоуи рассматривает такие индивидуальные особенности, как внушаемость и, наоборот, независимость человека, психологические особенности религиозных лидеров.

Р.Г. Лоуи также принадлежат еще несколько работ, посвященных религии и мифологии индейцев кроу, которые основаны на его собственных полевых исследованиях. Как отмечает Жак Ваарденбург во введении к сборнику «Классические подходы к религиоведению» (в который включен фрагмент введения Р.Г. Лоуи к «Первобытной религии»), Лоуи «смог положить конец некоторым общепринятым теориям религии, которые были развиты более ранними антропологами, но у которых отсутствовала достаточная эмпирическая основа»¹⁸. До сих пор работа Лоуи цитируется в общих обзорах антропологии религии. Действительно, изучение проблем, которые он хотел поставить на первый план, сейчас является актуальным.

Антропология религии Пауля Рэдина

Как отмечают многие исследователи американской антропологии, только для П. Рэдина изучение проблем, связанных с первобытной религией, было одним из главнейших направлений научной деятельности, доказательством чему служат многочисленные труды этого американского ученого, в той или иной степени касающиеся проблем мифологии, ритуалов и общих проблем религии первобытных народов. Важно отметить, что П. Рэдин всю свою жизнь проводил полевые исследования среди индейцев Северной Америки, в результате чего собрал огромный фактический материал, и, что особенно важно для религиоведов, выдвинул ряд ценных идей, касающихся сущности и функционирования первобытной религии, в таких, ставших на Западе классическими, трудах, как «Первобытный человек как философ» (1927), «Первобытная религия» (1937), «Мир первобытного человека»

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibid. P. 566.

¹⁷ Lowie R.H. Primitive Religion. P. 221.

¹⁸ Waardenburg J. Introduction: View of a Hundred Years' Study of Religion // Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research / ed. J. Waardenburg. Vol. 1. P. 67.

(1953) и др. Дэвид Бидни в сборнике статей, выпущенном в честь Пауля Рэдина, отмечает, что Рэдин принимал активное участие в дискуссиях, разгорающихся в связи с этнологией религии, на протяжении 40 лет и выдвинул множество важных гипотез¹⁹. Значительный вклад Рэдина в изучение первобытной религии отмечает и Аке Хульткрантц, который в своем обзоре американской антропологии религии отводит анализу концепций Рэдина значительное место. Труды Пола Рэдина по первобытной религии чаще всего цитируются религиоведами. Фрагменты из его работ включены в значимый для понимания истории религиоведения сборник «Классические подходы в религиоведении»²⁰. Раскрыть основные черты концепции религии П. Рэдина, по необходимости сжато, — одна из важнейших целей нашей статьи.

Рассмотрим степень разработанности в отечественной науке антропологии религии П. Рэдина. На русский язык была полностью переведена только одна работа Рэдина — «Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г. Юнга и К.К. Кереньи»²¹ (1999). Переведены также предисловие и введение к труду «Первобытный человек как философ»²² (2003) и несколько глав из «Мира первобытного человека»²³ (2005). Идеи П. Рэдина в отечественной этнологии получили освещение в статье Д.Б. Зильбермана «Культура и личность в трудах П. Рэдина»²⁴ (1973), публикации С.А. Токарева «Пол Рэдин о первобытной религии»²⁵ (1984), книге В.Р. Кабо «Проблема происхождения религии»²⁶ (2002). К отдельным идеям Рэдина нас отсылают такие авторы, как Ю.П. Аверкиева, Б.И. Шаревская, В.Ф. Зыбковец, Ю.П. Францев и др. В то же время основные фундаментальные труды П. Рэдина до сих пор остаются непереведенными, что объясняет отсутствие основанного на источниках обсуждения его идей в отечественной этнологии, так же как и в отечественном религиоведении.

Вначале необходимо в общих чертах ознакомиться с биографией П. Рэдина, чтобы представлять себе основные вехи его жизненного пути и научного творчества*.

¹⁹ *Bidney D.* Paul Radin and the Problem of Primitive Monotheism // *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. N.Y., 1960. P. 363.

²⁰ *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research* / ed. J. Waardenburg. Vol. 1. P. 567–587.

²¹ *Рэдин П.* Трикстер: Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г. Юнга и К.К. Кереньи / пер. с англ. В.В. Кирющенко. СПб., 1999.

²² *Он же.* Прimitивный человек как философ. Предисловие, введение к I части / пер. с англ. С.А. Кириленко // *Studia Culturae*: [альманах]. Вып. 5. СПб., 2003.

²³ *Он же.* Модели примитивного человека // *Культурология*: дайджест. 2005. № 1 (32). С. 135–178.

²⁴ *Зильберман Д.Б.* Личность и культура в антропологии Поля Рэдина // *Вопросы философии*. 1971. № 6. С. 163–172.

²⁵ *Токарев С.А.* Пол Рэдин о первобытной религии // *Религия первобытного общества в свете современных данных: сб. научн. трудов*. М., 1984. С. 18–32.

²⁶ *Кабо В.Р.* Проблема происхождения религии. Канберра, 2002.

* Основные биографические сведения о П. Рэдине содержатся в статьях: *Du Bois C.* Paul Radin: an Appreciation // *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. N.Y., 1960. P. 9–16; *Braun S.* Paul Radin. An attempt at an intellectual biography, 1998 // <http://www.und.edu/instruct/sbraun/RADIN.pdf>; *Diamond S.* Radin Paul // *Encyclopedia of Religion*. Vol. 11 / J. Lindsay. Macmillan Reference USA, 2005. P. 7596; *Werbner R.* A Bibliography of Writings by Paul Radin // *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. N.Y., 1960. P. 1001–1010.

Пол Рэдин родился в г. Лодзи в Польше в 1883 г., но уже через год его семья (отец Рэдина был раввином) навсегда переселилась в Америку. По первому образованию зоолог, он (после нескольких лет обучения в Германии) под влиянием К. фон ден Штейнена, П. Эренрайха, Э. Целера (известных исследователей индейцев Южной Америки) заинтересовывается антропологией, в которой главным его интересом становится изучение духовной жизни первобытных народов. В 1908–1912 гг. Рэдин изучал антропологию в Колумбийском университете под руководством Ф. Боаса, а также историю под руководством Дж.Х. Робинсона. Начиная с 1908 г. всю свою жизнь он посвящает изучению североамериканского племени индейцев виннебаго. Изучал также племена оджибве и сапотеков. Опубликовал целый ряд важных трудов, в которых нашел отражение его собственный подход к изучению первобытных народов. К основным работам П. Рэдина мы можем отнести «Племя Виннебаго» (1923), «Гремящий Гром: автобиография американского индейца» (1926), «Первобытный человек как философ» (1927), «Метод и теория этнологии: критическое эссе» (1933), «Первобытная религия: ее природа и происхождение» (1937), «Дорога жизни и смерти: ритуальная драма американских индейцев» (1945), «Мир первобытного человека» (1953), «Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев» (1956). П. Рэдин преподавал во многих университетах Европы и США (Калифорнийский университет в Беркли, Университет Фиска, Кеньон-колледж, Университет Брэндиш, Кембриджский университет, Институт К.Г. Юнга в Цюрихе и др.). Умер в 1959 г.

Методология и общие положения антропологии П. Рэдина

П. Рэдин уделял большое внимание методологии исследований первобытных народов, что нашло отражение во многих его трудах. Он был противником использования в антропологии естественно-научных методов (к ним тяготел Ф. Боас и некоторые его ученики) и сторонником использования методов исторического исследования, а также методов психологии и собственно антропологии. Для того чтобы понять концепцию П. Рэдина, необходимо раскрыть его понимание общетеоретических вопросов антропологии, методов сбора информации в полевых исследованиях и подхода к их максимально точному отображению в научных трудах.

Как отмечают многие исследователи, П. Рэдин своеобразно понимал общество и культуру. Современный исследователь Кристер Линдберг, в частности, находит, что «понимание общества [П. Рэдином] как *организма, состоящего из индивидов*, и, соответственно, культуры как *абстракции индивидуальных действий и идей* является основной нитью на протяжении всех его работ»²⁷, однако этот взгляд не был принят большинством ученых. Рэдин пришел к такому пониманию первобытного общества во время полевых исследований, когда заметил, что отношение людей к одному и тому же явлению культуры (например, религиозному обряду) заметно отличается. Если при изучении отдельных индивидов необходимо применять методы психологии, считал антрополог, то решать вопрос о взаимоотношении индивидов и общества следует путем антропологического изучения их культуры.

²⁷ Lindberg Ch. Paul Radin: The Anthropological Trickster // European Review of Native American Studies. Vol. 14. 2000. № 1 // http://indis.se/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=28%3Aapaul-radin-the-anthropological-trickster&catid=16%3Aarticles&Itemid=28&lang=en.

Согласно Рэдину, один из важнейших методов, способствующих объективному изучению как мышления первобытного человека, так и его восприятия окружающего мира и общества, — запись автобиографий аборигенов. Такие биографии могли записываться самим аборигеном, если он умеет писать, или же могли рассказываться исследователям, которые записывали их сначала на языке оригинала и затем переводили на европейские языки. Рэдин опубликовал три обширные автобиографии индейцев, последняя из которых — «Гремящий Гром: автобиография американского индейца» (1926) — по замечанию исследователей, в частности Л.Л. Лангнесса, «наиболее подходяще отмечает начало действительно точной работы профессиональных антропологов в области биографии»²⁸.

Рэдин полагал, что более глубокое понимание первобытного общества возможно только при длительном изучении хотя бы одного конкретного племени. Ученый изучал племя виннебаго более 50 лет, при этом всё время дополняя, совершенствуя свои предыдущие интерпретации*. По Рэдину, для антрополога более важна публикация не научных монографий (с собственными выводами), а материала мифологического и религиозного характера, собранного из рассказов аборигенов, одновременно на языке данного племени и на европейском языке. Такие публикации служат задаче четкого отграничения аутентичных фактов от интерпретаций и выводов исследователей-антропологов. Для этого исследователь должен хорошо знать язык изучаемого племени и по возможности наладить дружественные отношения с членами данного племени.

Как мы думаем, цель применения своей методологии П. Рэдин видел в таком понимании первобытного общества, которое было бы максимально освобождено от предрассудков и недоказанных предположений исследователей, таком, в котором нашли бы выражение смыслы, вкладываемые самими первобытными людьми в свою культуру. Целью антрополога, конечно, остается интерпретация фактов, но основанная на проверенных записях (или наблюдениях) фактов жизни изучаемых людей и в первую очередь — с их собственных слов. Требования такой методологии соотносятся с требованиями к допустимой исторической интерпретации. Такой идеальной исторической интерпретацией Рэдин считал, например, «Культуру Ренессанса» Я. Буркхардта²⁹. В то же время он использовал идеи психологии, так же как и социологии, однако полагал, что они должны применяться только до той степени, пока не искажают понимание изучаемой культуры.

Основные характеристики первобытной религии

Все вышеуказанные принципы и методы, применяемые П. Рэдином, отразились и на сборе материалов (и их публикации) по вопросам первобытной религии. Опубликованные антропологом автобиографии индейцев, как и записанные слова

²⁸ Langness L.L. The Life History in Anthropological Science. N.Y., 1965. P. 7.

* Многие исследователи, изучая творчество П. Рэдина, критически относятся к тому факту, что он от книги к книге мог изменять свои тезисы, иногда весьма значительно. На наш взгляд, это не мешает увидеть общую линию размышлений антрополога. Более того, корректировка П. Рэдином своих тезисов позволяет более глубоко задуматься над поставленными им проблемами.

²⁹ Burckhardtian Culture History and the "Durkheim-Mauss Bug" // Paul Radin's Letters to Edward Sapir // <http://www.anthropology.uchicago.edu/about/han/han251.htm>.

и молитвы, сопровождающие один из главных для индейцев ритуал — танец Солнца («Дорога жизни и смерти: ритуальная драма американских индейцев»), множество описаний молитв и снов, видений во время поста, а также ритуалов, собранных в монографии об индейцах виннебаго («Племя Виннебаго»), содержат богатый материал также и по религии. В работах «Героические циклы Виннебаго: исследование туземной литературы», «Трикстер» и др. Рэдином собраны мифологические циклы североамериканских индейцев. Здесь нас, однако, интересуют теоретические проблемы, поднятые П. Рэдином в связи с первобытной религией, поэтому в первую очередь нас будут интересовать его обобщающие труды по первобытной религии и мифологии, а именно «Первобытный человек как философ» (1927), «Первобытная религия: ее природа и происхождение» (1937), «Мир первобытного человека» (1953).

В отношении религии первобытных народов П. Рэдин уделяет внимание прежде всего нескольким проблемам. Как он сам пишет в предисловии ко второму изданию книги «Первобытная религия», этот его труд «был попыткой внимательно рассмотреть три специфических аспекта этих [первобытных] религий: саму природу религиозного опыта, различную степень, в которой индивиды обладали им, и, наконец, роль, которую играли социально-экономические силы и степень, в которой последние придавали форму и направляли основные выражения, которые предполагала религия в туземном мире»³⁰. Рэдин раскрывает суть каждого аспекта, рассматривая конкретные проявления религии в первобытном обществе.

Уже в статье «Религия североамериканских индейцев»³¹ (1914) П. Рэдин дает свое определение религии, которое приобретет законченную форму в работе «Первобытная религия». Согласно Рэдину, религия состоит из двух частей: «первая — легко, если не однозначно, определяемое специфическое чувство; и вторая — определенные особые действия, обычаи, верования и концепции (понятия), связанные с этим чувством. Вера, наиболее тесно связанная со специфическим чувством, — это вера в духов, обитающих вне человека, которые представляются более могущественными, чем человек, и контролирующими все те элементы в жизни, которым он придает особое значение. С одной стороны, эти два компонента можно считать всегда связанными и, таким образом, формирующими неотделимое и неразрывное прочное целое; с другой стороны, один из них может считаться предшествующим другому»³². Таким образом, у Рэдина и верования, и действия ставятся в один ряд и притом входят в состав религии как таковой только при наличии определенного чувства, которое и определяет данные верования, ритуалы как религиозные. Мы видим, что при определении религии Рэдин использует психологический подход. Правомерность такого подхода становится понятной, если мы примем во внимание тот факт, что в своих полевых исследованиях Рэдин заметил различие в отношении аборигенов к религии и решил, что наиболее адекватным будет описание религии, связанной с особым чувством. Сила этого чувства может быть различной по степени

³⁰ Radin P. Primitive religion: its nature and origin. N.Y., 1957.

³¹ Idem. Religion of the North American Indians // Journal of Am. Folklore. Vol. 27. 1914. № 106. P. 335–373.

³² Idem. The Nature and Substance of Religion // Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / ed. J. Waardenburg. Vol. 1. P., 1973. P. 568.

у разных индивидов, что объясняет большое разнообразие отношений индивида к верованиям или ритуалам. Так как чувства участников одного и того же обряда могут сильно отличаться друг от друга (это наблюдение Рэдина стало одним из факторов его критического отношения к концепции Э. Дюркгейма), для более объективного изучения религии в том или ином племени исследователю необходимо находить некие срединные линии, строить типологии, и не только по отношению к религии, но и по отношению к эстетическим и другим переживаниям.

Рэдин отделяет магию от религии и считает, что магия всегда сосуществовала с религией и одной из главных задач религии всегда оставалась задача преодолеть те черты, которые были присущи магии. Такое преодоление никогда не было полным. П. Рэдин выделяет определенные этапы эволюции от магии к религии, суть которых сводится к тому, что в результате не человек определял, что должен сделать бог (или дух), чтобы удовлетворить потребности человека, а бог стал рассматриваться как независимое от человека существо, которое можно только умилистить, но не заставить услышать просьбу человека.

Психологические типы первобытных людей

Начиная с 1914 г. Рэдин строит типологии людей исходя из их отношения к религии. Названия групп людей немного меняются в разных публикациях, но смысл остается прежним. Так, в работе «Первобытная религия» антрополог выделяет три типа людей по степени их религиозности: «истинно религиозные» (*truly religious*), «время от времени религиозные» (*intermittently religious*) и «индифферентно религиозные» (*indifferently religious*). Эту типологию можно считать по своему характеру социологической, поскольку исследование религиозности [которая понимается как «социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков)»³³] является одной из основных задач социологии религии*.

В книге «Мир первобытного человека» П. Рэдин строит две взаимосвязанные типологии — общую, основанную на различиях темпераментов людей: «человек действия и мыслитель» (*the man of action and the thinker*), и более частную, основанную на определенном отношении к религии: «религиозный» (*the religious*) и «нерелигиозный» (*the nonreligious*) человек. Как нам представляется, типологии, приводимые в «Мире первобытного человека» и основанные на различиях в темпераменте, были разработаны Рэдином на основе теории психологических типов К.Г. Юнга, которую тот изложил в работе «Психологические типы» в 1921 г. Действительно, впервые об этих типах П. Рэдин говорит в 1927 г., а в 1929 г. он отмечает важность для антропологии теорий К.Г. Юнга, в том числе его теории психологических типов. В своих работах П. Рэдин раскрывает содержание, которое вкладывает в каждый из этих типов людей. Он подразделяет их на более частные типы и даже говорит о том, что

³³ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 123.

* В настоящей главе мы не имеем возможности провести конкретизацию каждого из этих типов людей и раскрыть другие проблемы социологии религии П. Рэдина, поэтому отсылаем читателя к нашей статье «Пауль Рэдин о религиозной дифференциации в примитивном обществе» (научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения», 10–11 апреля 2009 г. М., 2009. С. 229–236).

они могут сосуществовать в одном человеке. Современный немецкий исследователь Ф. Штольц отмечает, что «различия, которые проводил Рэдин, в целом являются проблематичными, и сегодня мы не можем с ним во всем согласиться»³⁴. Однако далее Штольц отмечает положительный вклад, который внес Рэдин в исследование первобытных обществ (и их религий): «Несмотря на это, его исследования имеют ценность, поскольку он классифицировал и описал индивидуальные различия в отдельных бесписьменных культурах. Таким образом, он преодолел неверное представление о единообразной, уравнивающей все индивидуальности общине»³⁵. В целом типологию Рэдина можно считать одной из самых представительных; ей придает вес то, что она основана на реальных фактах и наблюдениях. Именно поэтому фрагмент из работы Рэдина на эту тему был включен в 1973 г. в сборник «Классические подходы в религиоведении»³⁶.

Раскроем основные характеристики уже обозначенных нами типов людей. *Человек действия* ориентирован на объект (*object*, что можно перевести и как «цель»). Он заинтересован в первую очередь в практических результатах и индифферентен к требованиям и волнениям своего внутреннего «я». Он, без сомнения, знает их, однако не признает за ними законности во влиянии на свои действия или на их объяснение. *Мыслитель*, хотя он также желает практических результатов (и даже в большей степени, чем в наших обществах), тем не менее «побужден всей своей природой проводить значительное время, анализируя свои субъективные состояния. Он придает большое значение их влиянию как на его действия, так и на объяснения, которые он развил»³⁷.

Тот же контраст во взглядах между человеком действия и мыслителем, согласно Рэдину, мы видим в области религиозных верований. Там мы находим мысль людей первого типа конкретной и неинтегрированной, второго — координированной, а временами и абстрактной. Рэдин отмечает, что многие фундаментальные представления, присущие людям действия, влияние которых сильно по причине их преобладания в обществе, разделяются и мыслителями, а иногда бывает и наоборот.

Рэдин дополняет эту типологию более специальной, но от этого не менее важной, говоря о религиозных и нерелигиозных людях. Критерием подобного разделения индивидов на группы является их внутреннее отношение к религиозным феноменам.

Религиозный темперамент — фундаментальный психологический тип, возможно, ответственный за базисные формулировки природы религиозного опыта, потому что часто люди, обладающие этим темпераментом, проводят и анализ, и синтез своей внутренней жизни. Рэдин выделяет в рамках этого типа людей два подтипа темперамента, и оба они присущи мыслителям. Человек с первым подтипом темперамента более или менее постоянно религиозен, потому что обладает предрасположением темперамента, по которому он часто относится к невротико-эпилептоидной группе людей. Для людей, обладающих этим темпераментом, большую роль играет принуждение (*compulsion*);

³⁴ Fritz S. Grundzüge der Religionswissenschaft. 3 durchges. Aufl. Göttingen, 2001. S. 67.

³⁵ Ibid. S. 67.

³⁶ Radin P. The Religious and the Non-religious Man // Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Vol. 1. P. 582–586.

³⁷ Idem. The World of Primitive Man. N.Y., 1953. P. 38.

чувство для них настолько же важно, как и мышление. Они склонны анализировать причины и следствия как таковые, но оставлять взаимодействие между ними неясным, хотя в глубине сознания понимают, что связь существует. Человек со вторым подтипом темперамента религиозен, потому что обладает предрасположением, которое приводит к осознанию ограничений человека и значимости того, что лежит вне (выше) человеческой власти. Люди этого типа по существу интроверты и философы, для них особое значение имеет причинная связь. Если для религиозного человека с первым подтипом темперамента объект (божественный, сверхъестественный) вторичен, то для человека со вторым подтипом имеет место как раз обратное, т.е. божественное первично.

Нерелигиозным людям присущ незначительный интерес к религии как таковой. «Индивиды этой группы пассивно принимают выражение опыта религиозного человека. Такие люди иногда впадают в неопределенный скептицизм. Они имеют небольшую внутреннюю возможность для религии. Они живут, основываясь на религиозном опыте других. Это, однако, не значит, что для них никогда не бывает возможна какая-либо форма собственного религиозного опыта»³⁸, — писал П. Рэдин. Эту индифферентно религиозную группу составляет большинство людей в первобытных обществах; в основном они принадлежат к типу людей действия.

Подробное рассмотрение Рэдином типа религиозного человека было обусловлено постоянным интересом антрополога к роли «религиозных формуляторов» (о них скажем в следующем разделе) в первобытном обществе. В то же время исследователь отмечает и особенности нерелигиозных людей, но так как они составляют большинство в любом обществе, то дать исчерпывающую их характеристику сложнее. Рэдин обращает внимание на критические жизненные ситуации, когда даже нерелигиозные люди могут испытать частичный религиозный опыт, но тем не менее их темперамент привносит в этот опыт свои особенности³⁹.

Исследование индивидуальных различий в верованиях первобытных людей и концепция «религиозного формулятора»

Исследование индивидуальных различий в верованиях членов одного и того же племени было одной из характерных черт американской антропологии религии. Впервые на значимость исследования не только верований простых людей, но и религиозных идей секретных обществ (которые могут значительно отличаться) обратил внимание основатель исторической школы антропологии Франц Боас в своей статье «Этнологическое значение эзотерических доктрин»⁴⁰ (1902), которую мы уже упоминали. В дальнейшем эту тему, развив ее до проблемы индивидуальных различий (*individual variability*), раскрыли его ученики, прежде всего П. Рэдин, Р.Г. Лоуи и А. Гольденвейзер. П. Рэдин продолжил развивать идеи Ф. Боаса и положил их в основу своей теории первобытной религии.

При этом необходимо отметить, что для Рэдина самым важным при исследовании первобытной религии было изучить взгляды и теории «религиозных форму-

³⁸ Ibid. P. 94.

³⁹ Ibid. P. 94–102.

⁴⁰ Boas F. The Ethnological significance of esoteric doctrines // Boas F. Race, Language and Culture. N.Y., 1941. P. 312–315.

ляторов» (*religious formulators*) — жрецов, знахарей, шаманов. П. Рэдин использует термин «формулятор», так как говорит об основной функции этих людей — выражать в конкретных религиозных понятиях, верованиях, обрядах как свои воззрения на природу религии (так как такие «формуляторы» практически всегда были заинтересованы в размышлении над предметом религии, были первобытными философами), так и понятия, которые возникали в результате компромисса с представлениями простых членов племени (и которые с точки зрения «формулятора» часто были совсем нерелигиозными). Именно по этой причине в каждой дошедшей до нас молитве, обычае, обряде можно проследить работу «религиозного формулятора» и прийти к выводу, что является результатом собственных размышлений или нововведений «формулятора», и что — компромиссом с верованиями простых людей.

Говоря о «религиозном формуляторе», П. Рэдин затрагивает проблему первобытного монотеизма. Этот вопрос активно обсуждался в первой половине XX в. Труды патера В. Шмидта и его последователей по первобытному монотеизму вызвали большую волну критики со стороны антропологов. П. Рэдин, опираясь на свои полевые исследования и свою теорию религии, в разные периоды жизни занимал различную позицию по отношению к этой проблеме^{41*}. Общим, как нам кажется, было следующее: Рэдин считал, что если верование в единого, благого бога и существовало среди некоторых племен, то оно было концепцией исключительно «религиозных формуляторов», а если и разделялось другими членами племени, то монотеизм неизбежно превращался в монолатрию. «Религиозный формулятор» как философ мог развить концепцию о едином, благом (обладающем этическими характеристиками) боге и даже мог служить ему, при этом характеристики такого бога обладали большой степенью абстракции.

Рассмотрев основные идеи антропологии религии П. Рэдина, мы можем прийти к выводу, что основным вкладом американского ученого в изучение первобытных религий можно считать выработанное им на основе полевых исследований определение религии, выделение им психологических типов первобытных людей, изучение индивидуальных различий в верованиях первобытных людей, изучение роли «религиозных формуляторов» в обществах аборигенов, попытку определения их роли и функций, попытку изучения различных аспектов первобытной религии в динамике их функционирования в обществе. Реконструкцию динамики религиозных верований мы считаем одной из основных особенностей антропологии религии П. Рэдина, существенно отличающей его подход ко многим частным проблемам первобытной религии. Вся работа Рэдина «Первобытная религия» по сути построена на выявлении данной динамики на примере отдельных аспектов первобытной религии (молитвы, жертвоприношения, теории души, магии и т.д.).

В первой половине XX в. многие идеи, которые развивал Рэдин, способствовали тому, что исследователи отказались от представлений о всеобщей религиозности или мистическом сопричастии в первобытных обществах и позволили более глубоко изучать первобытные верования в тесной связи с психологическими особенностями, темпераментом, положением в обществе людей, которые разделяют эти верования.

⁴¹ Radin P. Monotheism among Primitive People (1924); *Idem*. Primitive Man as Philosopher (1927); *Idem*. Primitive Religion (1937); и др.

Суть подхода П. Рэдина заключалась в признании творческого характера развития религий в первобытных племенах, обусловленного, однако, не только исключительно психологическими или интеллектуальными факторами, но и общим уровнем социально-экономического развития, который выражался во взаимодействии или противостоянии определенных социальных групп.

Рэдин в своих трудах приводит много фактического материала и вместе с тем разрабатывает фундаментальные проблемы, имеющие огромное значение для исследования религии, в связи с чем его можно назвать одним из выдающихся исследователей первобытных религий, чьи идеи заслуживают включения в научный оборот отечественных исследований по антропологии религии.

Таким образом, ознакомившись с основными идеями о первобытной религии, принадлежащими американским антропологам школы Боаса, мы можем вывести несколько характерных черт американской антропологии религии первой половины XX в. Во-первых, изучение религии было основано в значительной мере на собственных полевых исследованиях, и прежде всего на исследованиях североамериканских индейцев. В результате накоплен огромный фактический материал по мифологии и религии первобытных народов, который и сейчас может использоваться для исследования первобытной религии. Однако этот же фактор ограничил обобщения, которые пытались проводить американские ученые. Во-вторых, американские антропологи одними из первых попытались обобщить имеющиеся на то время знания о первобытных религиях (книга Р. Лоуи «Первобытная религия», труд П. Рэдина «Первобытная религия» и другие работы этого исследователя). Можно спорить, насколько эта попытка оказалась удачной, тем не менее эти обзоры, которые были основаны на солидном материале собственных полевых исследований антропологов и предлагали свою концепцию понимания религии первобытных народов, нельзя не учитывать, изучая первобытную религию. В-третьих, можно выделить несколько проблем, связанных с религией, на которые обращали внимание практически все перечисленные представители школы Ф. Боаса. Это проблема выделения индивидуальных различий в религиях первобытных племен, проблема определения религии (чаще всего в определении фиксировалась психологическая природа религии) и др.

В дальнейшем представляется перспективным более подробное и системное изучение антропологии религии как уже затронутых в данной работе ученых, так и тех, кто остался за рамками нашего анализа, поскольку к исторической школе антропологии можно отнести еще многих исследователей. При всем разнообразии подходов к исследованию религии в антропологии религии исторической школы антропологии надо увидеть общее: как в методологии исследования, так и в направлении рассмотрения проблемы религии. Сравнительный анализ антропологии религии в Америке и Европе (английские, немецкие антропологи) может дать ценные общетеоретические выводы, которые позволят, с одной стороны, выявить общие тенденции в развитии антропологических исследований религии, и с другой стороны, понять специфические черты развития этой дисциплины в конкретном регионе и в конкретное историческое время.

ЧЕЛОВЕК В КЛАССИЧЕСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Феноменология религии — одна из дисциплин, входящих в структуру современного религиоведения, которая исследует религию как явление. Антропологическое измерение феноменологии выявляется при ответе на вопрос о том, как мы, люди, воспринимаем и понимаем религию, которая есть явление нашей истории, культуры и языка.

Сегодня много говорится о методологическом кризисе в религиоведении, который пытаются преодолеть созданием различного рода метатеорий. В лучшем случае они опираются на классификацию, систематизацию и простой здравый смысл. Не отвергая и не критикуя эту работу, автор тем не менее считает, что метод следует искать в философии прошлого столетия, прежде всего в трудах Людвиг Витгенштейна и Мартина Хайдеггера, в раскрытии их учений о человеке. К философии Хайдеггера обращался в трудах по феноменологии религии Мирча Элиаде (1907–1986), но есть необходимость изучения и использования прикладного потенциала философии Витгенштейна. В данном исследовании сделана попытка прояснения и понимания одного из ключевых понятий феноменологии религии Фридриха Хайлера — понятия «структура священного мира» — на основе методов, развитых в философии Людвиг Витгенштейна, в его трудах раннего периода (Дневники, 1914–1916)¹, заканчивающегося выходом «Логико-философского трактата» (1921)², переходного («Замечания по основам математики», 1941, 1942–1943, 1944) и позднего («Философские исследования», 1944–1949) периодов творчества.

Основание для применения философии Витгенштейна для задач феноменологии религии дает сходство в понимании человека в этих концепциях. Структура священного мира в феноменологии религии является одновременно и структурой человека. В «Трактате» Витгенштейн вводит понятие метафизического субъекта. «Я» у Витгенштейна — метафизический субъект; это граница, а не часть мира. Мыслитель пишет: «Философское Я есть не человек, человеческое тело или человеческая душа, о которой говорится в психологии, но метафизический субъект, граница — а не

¹ Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 / под общ. ред. В.А. Суровцева // Людвиг Витгенштейн. М., 2009.

² Он же. Логико-философский трактат. М., 1958.

часть мира»³, «Я есть мой мир (микрокосм)»⁴. Также и в «Дневниках» мы читаем: «Верно: Человек *есть* микрокосм»⁵. Хотя Витгенштейн в «Трактате» не дает формы метафизического субъекта, можно ее предполагать из его рассуждения о солипсизме и реализме: «Я солипсизма сокращается до непротяженной точки, и остается соотносенная с ним реальность»⁶. Тем самым предполагается, что в основе этой формы лежат круг, окружность и центр. Формой микрокосма является круг, а границей микрокосма выступает окружность. Круг также основная фигура в структуре священного мира феноменологии религии. Тем самым «метафизический субъект» Витгенштейна и священный мир феноменологии религии имеют границу внешнюю и внутреннюю. Внешняя граница, как всякая окружность, в свою очередь имеет внутреннюю, обращенную к внутреннему миру человека, и внешнюю, обращенную к объективному миру стороны. «Мой мир» (микрокосм) в качестве внутренней стороны границы имеет метафизического субъекта — «я», в качестве внешней стороны границы — не принадлежащий субъекту мир. Но в качестве внутренней границы метафизический субъект имеет и свой собственный центр. То, что центральную точку Витгенштейн рассматривает как внутреннюю границу площади круга, показывает его рассуждение в «Дневниках»: «Центральная точка площади круга может рассматриваться как его внутренняя граница»⁷. В центр структуры священного мира феноменологии религии австрийский философ помещает непостижимое «святое», само нуминозное. Поле зрения человека ограничено метафизическим субъектом, причем ограничено с двух сторон, с внешней и внутренней: с внешней — окружностью (миром), с внутренней — центром (смертью), поскольку, согласно Витгенштейну, «мир и жизнь едины»⁸. Однако это единство раскрывается только через центр. «Метафизический субъект» Витгенштейна проясняет структуру священного мира и, соответственно, структуру человека феноменологии — последняя включает метафизический субъект в качестве своей внутренней и внешней границы. Внешняя граница, в свою очередь, здесь понимается как предел мира и жизни и предполагает, что в жизни человек осуществляет предельный переход (переход к пределу), но не может перейти сам предел, т.е. переход за предел невозможен. Сокращение мира в солипсизме заканчивается непротяженной точкой, где всякое сокращение прекращается. Смерть, по Витгенштейну, ведет к прекращению мира: «Так же как при смерти, мир не изменяется, но прекращается»⁹. Смерть тем самым не отрицает мир и жизнь, но прекращает их. Структура метафизического субъекта — это окружность и центр, его изменение — это изменение радиуса, увеличение или сокращение соответственно. Структура метафизического субъекта и структура священного мира совпадают в своей основе. Всё то, что находится внутри круга, между окружностью и центром, образует топас — ограниченное пространство, в котором разворачивается содержание мира и жизни человека. По определению классика феноменологии

³ Там же. С. 82 (5.641).

⁴ Там же. С. 81 (5.63).

⁵ Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. С. 139 (8.10.16).

⁶ Он же. Логико-философский трактат. С. 82 (5.64).

⁷ Он же. Дневники 1914–1916. С. 100 (3.6.15).

⁸ Он же. Логико-философский трактат. С. 81 (5.621).

⁹ Там же. С. 95 (6.431).

религии Фридриха Хайлера (1892–1967), священное пространство — это место, которое занимает священный предмет, а священное время — это время, в которое происходит священное событие. Согласно Витгенштейну, «мир есть всё то, чему случилось быть», «мир есть всё то, что имеет место»¹⁰.

Феноменология религии в XX–XXI вв.

Классическая феноменология религии, развитая Фридрихом Хайлером на основе трудов Рудольфа Отто, подверглась критике во второй половине XX в. и, несмотря на весь авторитет Мирчи Элиаде, стала непопулярна в научном религиоведении и была отвергнута научным сообществом. Она продолжает оставаться объектом разрушительной критики, которая провозглашает, что «феноменология религии умерла» и «почетно похоронена в священных водах Истории». Ее обвиняют также в том, что она является лазейкой для экспансии религии в научные исследования. С другой стороны, труды Хайлера, Элиаде продолжают издаваться, по ним продолжают учиться в университетах и колледжах.

На основе критики феноменологии религии пишутся статьи, защищаются диссертации, делаются имена. Это значит, что к феноменологии религии обращаются те, кто именует себя научным сообществом, обращаются независимо от цели этого обращения, независимо от того, собираются ли они в будущем критиковать, отрицать или утверждать феноменологическое исследование религии. А это значит, что феноменологическое исследование религии не потеряло смысл, а словосочетание «феноменология религии» не утратило значения. В некотором смысле оно стало оселком, на котором оттачивается критический взгляд религиоведа на предмет изучения. Создается впечатление, что оно было принесено в жертву, т.е. стало тем самым козлом отпущения, который, прежде чем быть заколотым или изгнанным, должен собрать на себя все грехи общества. Но, как заметил Рене Жиар, жертва становится священной, только когда она принесена, и наоборот, когда она принесена, она становится священной. Феноменология религии готова разделить судьбу своего предмета, поскольку ее предмет — священное.

Феноменология религии стала образцом для критического сравнения и в этом смысле сохраняет свое значение. Однако образец — это не то, что измеряют, а то, чем меряют. Термин «феноменология религии» сохраняет значение, даже если нет ни одного феноменолога религии, поскольку последние лишь представители феноменологии, лишь носители имени, но не его значение. Поэтому сказать, что феноменологии религии не существует, что она умерла, поскольку нет ни феноменологов, ни трудов, — это значит путать значение имени с носителем имени. Феноменология религии существует, поскольку о ней можно говорить, можно обсуждать, мертва она или жива, поскольку значение имени связано с употреблением его в языке. Значение трудов классиков феноменологии религии, прежде всего Рудольфа Отто и Фридриха Хайлера, в том, что они этот образец выделили, предложили и сформулировали.

¹⁰ Там же. С. 31 (1). (Дискуссии о переводе первого тезиса «Трактата» см.: *Добронравов И., Лахути Д.* «Логико-философский трактат» Витгенштейна: русские издания 1958 и 2007 гг. С. 271–282 // *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2008. С. 277–278.)

Однако на сегодняшний день, пережив состояние смерти, разложения и мумификации, т.е. то состояние, которое алхимики именовали стадией *nigredo* — черной полосой, феноменология религии, существенно переосмыслив свои концепции, возродилась и интенсивно развивается, о чем свидетельствует количество конференций и публикаций по этой дисциплине. Высказывается мнение, что XXI в. в гуманитарных дисциплинах пройдет под знаком феноменологии.

Прежде чем перейти к собственно рассмотрению предмета данной статьи, следует провести рефлексию истории феноменологии XX–XXI вв., поскольку для многих религиоведов эта дисциплина до сих пор остается неким «мерцающим понятием» (Л. Витгенштейн), а это требует проследить то изменение перспективы феноменологических исследований, из которой она видится как прочное твердое тело, а не как полярное сияние.

В XIX в. феноменология религии развивалась как исследование религии, которое опиралось на историю и филологию, избегая широких философских обобщений и объясняющих всё идей и конструкций. Она заняла место между философией и конкретным историческим, текстологическим, литературоведческим и этимологическим изучением религии, рассматривая религию в рамках явлений, т.е. фактов истории, культуры, литературы, текста, языка и музыки. Тем самым феноменология религии позиционировала себя, с одной стороны, как эмпирическое исследование, с другой — как теоретическое обобщение эмпирических фактов. В основу теоретического обобщения было положено введенное Рудольфом Отто понятие «священное».

Витгенштейн, говоря о «мерцающих понятиях», сравнивал математику с алхимией. Основная проблема здесь — неопределенность области применения этих понятий. Неопределенность области применения понятий феноменологии религии порождает неопределенность в определении этой дисциплины, что проявляется, в частности, в множественности ее определений. Можно говорить уже не о феноменологии религии, а о классе феноменологических исследований, и то или иное изучение религии будет либо относиться к классу феноменологических исследований благодаря наличию признаков, либо не относиться к нему благодаря, соответственно, их отсутствию. Этот подход вводит в характер исследований сравнительный количественный показатель «больше–меньше». Тогда одновременное наличие и отсутствие признаков в исследовании породят неопределенность и создадут искушение объединять феноменологию религии с другими исследованиями, пока ее предмет полностью не растворится в них, а ее собственная перспектива не окажется утраченной. По сути, эту ситуацию в феноменологических исследованиях религии констатирует М.М. Шахнович: «В современном религиоведении отсутствует “чистая” феноменология. Она достаточно плодотворно сосуществует с другими направлениями: историей религии, сравнительным и антропологическим религиоведением»¹¹.

Суждение М. Шахнович о современном положении дел в феноменологии, несмотря на то что дано как констатация, основанная на эмпирических фактах, тем не менее указывает на необходимость серьезного теоретического обоснования. Критика феноменологии прежде всего была связана с неудовлетворенностью на-

¹¹ Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 114–115.

учного сообщества понятием «святое», поскольку оно с точки зрения критически настроенных авторов неверифицируемо. Изменение перспективы предполагает изменение точки зрения на предмет, предполагает создание другого перспективного образа самого предмета феноменологии. Получается, что если согласиться с выводом М. Шахнович и, допустим, обозначить каждое направление религиозоведческого исследования маркером чистого цвета, то можно сказать, что феноменология придает всем направлениям смешанный цвет, не имея своего собственного. Она в этом случае градуирует цветовую шкалу, внося в чистые цвета свет и тень, проясняя или затемняя другие направления исследований. Следовательно, вполне уместна параллель между областью применения феноменологии религии и областью применения математики по отношению к естественным дисциплинам. Это, в свою очередь, означает не то, что понятие «священное» неверифицируемо, а то, что оно философски не прояснено. И те усилия логиков и философов, которые были направлены на прояснение понятий и оснований математики, должны быть востребованы феноменологией религии. Для решения этой задачи следует обратиться к трудам Людвиг Витгенштейна промежуточного периода, к его «Замечаниям по основам математики» (1941, 1942–1943, 1944)*, в которых он вплотную занимался этим предметом.

Следует заметить, что понятие, например, математической точки тоже неверифицируемо, оно может только мерещиться, равно как и бесконечная прямая или бесконечная иррациональная дробь. В последнем случае, на что обращал внимание Витгенштейн, мы не знаем бесконечности, но знаем правила, по которым можем ее получить¹². В классической феноменологии религии таким правилом является структура священного мира.

Священный мир и его структура

Слово «религия» используется для обозначения исторически существующих и существовавших явлений, каждое из которых имеет свое собственное название (например, христианство). В то же время словом религия мы обозначаем то общее, что присуще всем этим явлениям. Исторические явления возникают, развиваются и исчезают, но сам феномен религии сохраняется и продолжает жить, и слово «религия» не утрачивает своего значения, поэтому значение этого слова связано именно с этим устойчивым элементом в исторических религиях. Именно этот элемент X, сохраняющий свое значение на протяжении исторического существования человечества, наделяет религиозное восприятие смыслом и позволяет выразить его во внешних формах: в переживаниях, жестах, звуках, образах, текстах, музыке, орудиях и постройках. Этот элемент вызывает к себе особое отношение со стороны человека, которое и называется религией. В истории вокруг этого элемента осуществляются действия, складываются отношения и институты.

* Опубликовано в: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. М., 1994. Публикация включает пять частей под общим заголовком «Замечания по основаниям математики» (1937–1938, 1939–1940, 1942, 1942–1943, 1941 и 1944). Г.Х. фон Вригт, Р. Рис, Г.Э.М. Энском, готовившие рукопись в печать, замечают, что «рукопись полна ценных идей, которые не встречаются где-то еще».

¹² См.: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. С. 152 (19).

С феноменологической точки зрения религия есть совокупность реальных отношений, действий и институтов, возникших и выстроенных вокруг неизвестной и, возможно, только воображаемой сущности — силы *X*. В этом предмет феноменологии религии отличен от предмета теологии, поскольку феноменология религии ничего не говорит об объективности существования религиозного феномена, об объекте исторического религиозного опыта как человечества, так и отдельного человека.

Феноменология называет эту неизвестную сущность *X* святым и стремится выделить ее и зафиксировать в исторических формах. Религиозный исторический опыт человечества действительно многообразен, и феноменологическое рассмотрение позволяет увидеть в нем то, что является общим для многих религий, т.е. выделить основные формы проявления святого в предметах, культе, представлениях и переживаниях.

Здесь мы наталкиваемся на парадокс, существующий между историей, феноменологией и философией религии. История религии оперирует понятием «религия» как названием конкретного исторического явления, феноменология же применяет слово «религия» по отношению к феноменам. Справедливо может быть замечено, что то, что в феноменологии называется религией, в историческом смысле таковым не является. Витгенштейн прояснял эту проблему, приводя логический парадокс: «Класс львов — это ведь не лев, а класс классов — это класс»¹³.

Решение этого парадокса связано с пониманием религиозного феномена. Религиозный феномен включает три стороны: предмет, представление и переживание. Утрата предмета ведет, по замечанию Хайлера, к вырождению религии в моральные или этические учения, утрата представлений — к утрате понимания самого явления (феномен будет жить, но не будет понят), утрата переживания влечет смерть феномена (в этом случае он становится объектом изучения). Но там, где эти стороны есть и связаны друг с другом, мы имеем дело со священным миром. Феномен, следовательно, объединяет разнородные структуры и выступает названием не определенного предмета, а класса. Феноменология, тем самым, позволяет порождать и конструировать предметную сферу.

Само слово «религия», рассмотренное с феноменологической точки зрения, представляет собой внешний знаковый образ, звуковой или визуальный, и выраженный в нем внутренний смысл. Знаковый образ будет различаться в зависимости от языка (если только речь не идет о предметном рисуночном письме, но именно святое нельзя изобразить предметно), однако то значение *X*, которое придает смысл этому знаковому образу, сохранится. Именно в изучении этого значения классическая феноменология религии видела свои основные задачи. Еще Николай Кузанский замечал в своей работе «О мире в вере»: «Существует лишь одна религия во множестве религиозных обычаев... Ты один есть, и есть лишь одна религия и один культ»¹⁴.

Специфика феноменологии религии выявляется при определении ее предметной сферы, исходным пунктом которой становится рассмотрение слова «религия». В отличие от философии религии, феноменология анализирует не понятие, а именно

¹³ Там же. С. 191 (29).

¹⁴ *Cues Nikolaus von. De pace fidei* (1453) // *Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit*. Frankfurt am M., 1991. S. 554–555.

слово, полагая, что в понятии религии содержатся определенные мировоззренческие или идеологические предпосылки. Устанавливая значение слова «религия» исходя из языка, феноменология тем самым сближается с герменевтикой. Как известно, слово «религия» латинского происхождения, однако этимологи возводят его не к *religio* (от *religare* — «связывать»), а к *re-lego* («перечитывать», «вновь обдумывать»), отсюда *relegere* — «почитать»¹⁵. Важно заметить, что слово *relegere* не употребляется по отношению только к субъекту или только к объекту, но характеризует отношения между ними, т.е. указывает на предмет, требующий и заслуживающий особого внимания со стороны субъекта. Ф. Хайлер передает значение слова «религия» выражением *sorgsam beachten* (нем. «проявлять особое внимание»). Религия как феномен не принадлежит ни к миру лишь субъективного, ни к миру лишь объективного, но относится к взаимодействию того и другого. Предмет, который указан особым — религиозным — способом отношения к нему человека и общества, в феноменологии определяется как святое. Святое есть то, что наполнено сверхъестественной силой. Эта сила имела названия уже у примитивных народов: *мана* у меланезийцев, *табу* у полинезийцев, *оренда* у индейцев. Святое, в отличие от обычного предмета, есть *табу* — нечто, приближение к чему требует внимания и осторожности, что опасно. Слово «религия» означает также благоговение и характеризует отношение человека к святому как страх и удивление одновременно, как благоговейный страх. Исходя из этого, основоположники феноменологии религии Р. Отто и Ф. Хайлер определяют религию как «опыт встречи с ужасным и удивительным святым». Отсутствие у человека религиозного опыта оказывается, таким образом, результатом не-встречи со святым.

Подобное происходит по тем или иным причинам и зависит от ряда обстоятельств, понимаемых по-своему историческими религиями (греховность человеческой природы, авидья, майя), теологией («Есть люди, которых бог отвергает» — Фома Аквинский), философией («Бог умер» — Ф. Ницше, «боги удалились» — Ф. Гельдерлин, М. Хайдеггер), поэзией («Боги, завернувшись в плащи, покинули землю» — Гесиод). Если одна из двух составляющих религиозного отношения страх–удивление доминирует над другой, то отношение разрушается, и на его месте остается либо простое любопытство, либо некое экзистенциальное состояние «страха ни перед чем» (М. Хайдеггер), но и в том и в другом случае феноменология рассматривает это как следствие не-встречи человека со святым. Здесь уместно будет вспомнить гоголевского незадачливого и не в меру любопытного философа Хому Брута, который решился заглянуть в глаза Вию, хотя внутренний голос и предостерегал его: «Не смотри!»

Встреча или не-встреча с точки зрения современной феноменологии религии ставится в зависимость от механизма восприятия и понимания феномена. Всё зависит от того, улавливает ли человек в этой встрече религиозный смысл, сумеет ли он увидеть в предмете знак, наделить его значением и тем самым придать событию встречи смысл; иными словами, сумеет ли человек увидеть в знаке священный символ, увидеть не просто знак, а нечто, достойное понимания. Этот механизм разворачивается в трех основных моментах: в выборе, интерпретации, проекции. Для описания феномена современная теория символа оперирует понятием «проек-

¹⁵ См.: Kleines lateinisch-deutsches Handwörterbuch von K.E. Georges. Leipzig, 1985. S. 201.

ция», которое представляет «ту интерпретацию, которую наш интеллект выбирает из прочих в момент обнаружения каждого знака; без этого “выбора” он оставался бы для нас непонятным»¹⁶. Проекция — интерпретация, которую выбирает человек из всех других для понимания данного знака. Способность человека воспринять и интерпретировать святое немецкий профессор систематического богословия Рудольф Отто назвал способностью дивинации.

Для более точного обозначения святого как предмета феноменологии религии Р. Отто предложил достаточно многозначное понятие *nunc* («воля богов», «блуждающие божества», «изображение божества», «знак божественного могущества», «духи дорогих покойников», «изречение оракула»). Корнелий Непот (род. ок. 100 г. до н.э.) и Марк Туллий Цицерон (106–43 гг. до н.э.) называли словом *nunc* согласие богов или волю богов.

Чувствовать нуминозное означает «способность по-настоящему узнавать и признавать священное (нуминозное. — В.В.) в явлении»¹⁷. Эту способность Отто и назвал дивинацией. Дивинация (от лат. *divine* — «по божественному», «по воле богов», «по вдохновению свыше», «по наитию») традиционно являлась одной из важных составляющих практик прорицаний, предсказаний, гаданий (от лат. *divino* — «обладать даром прорицания», «пророчествовать», «предсказывать», «предчувствовать»)¹⁸.

Ранее эта тема разрабатывалась в Германии Фридрихом Шлейермахером в рамках либеральной теологии. Он выделял особое чувство для постижения божественного, основанное на интуиции, которую он называл «созерцаниями» (лат. *intuitus* — «пристально глядеть», «внимательно смотреть», «обращать внимание», «изумляться», «с удивлением глядеть»)¹⁹. Это постижение не рационально, но чувственно-интуитивно, в нем душа открывается впечатлениям, исходящим от универсума.

Поиски Рудольфа Отто опирались на представления либеральной теологии. Он обращал внимание на то, что в понятии интуиции переплелись очень трудно разделяемые чувственный и собственно интуитивный моменты восприятия. Р. Отто замечал, что Шлейермахер «иногда употреблял выражение “предчувствие” вместо главных для него “созерцания” и “чувства”, подходя тем самым к пророческой (пророческой. — В.В.) дивинации»²⁰. Именно акт дивинации, согласно Отто, дает возможность зафиксировать нуминозное.

В переживаниях нуминозного, согласно Отто, можно выделить семь моментов, собственно семь аспектов дивинации:

1. Момент переживания чувства тварности (имеется в виду переживание себя как «твари дрожащей»). В этой «дрожии» проявляется следующий момент нуминозного — момент ужаса. При этом ужас не рассматривается как высшая степень страха, но рассматривается как особое переживание.

¹⁶ Бенуас Л. Знаки, символы и мифы. М., 2006. С. 10–11.

¹⁷ Отто Р. Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008. С. 221.

¹⁸ См.: Дворецкий И. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 342.

¹⁹ См. там же. С. 551.

²⁰ Отто Р. Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. С. 224.

2. Момент *Misterium Tremendum*, представляющий комплекс переживаний, который включает: а) ужас (лат. *tremendum*); б) величие (лат. *majestas*); в) восторг, энергию, празднество, гнев; г) тайну, диво, чудо, странность, удивительность (лат. *misterium*).

Именно комплекс переживаний, присущих моменту *Misterium Tremendum*, Фридрих Хайлер, последователь Рудольфа Отто, выделил как необходимый минимум для фиксации специфики религиозного переживания, сведя его к двум составляющим — удивлению и ужасу, определив религию как «опыт встречи с ужасным и удивительным святым». В свою очередь, историческую основу формирования этого переживания Ф. Хайлер видит в соединении культа мертвых, в котором формируется переживание страха и даже ужаса перед лицом смерти, и культа плодородия, в котором формируется переживание радости и удивления, сопровождающее рождение.

3. Момент прославления, который проявляется в религиозных гимнах.

4. Момент очарования, околдования, завороченности. (лат. *fascinans* от *fascino* — «околдовывать», «зачаровывать», «завораживать»).

5. Момент переживания чудовищности, неслыханности происходящего.

6. Момент благоговения, почтения, связанный с тем, что нуминозное проявило себя как величественное, как *Sanctum* (с лат. «святое») и *Augustum* (с лат. «высокое», «величественное»), как высшая ценность.

7. Момент грубого. Согласно Отто, этот момент связан с наиболее ранним историческим периодом в развитии религии, с ее мифологическими и демоническими элементами, с животными и человеческими жертвоприношениями²¹. Момент грубого связан с тем, что на самых ранних этапах проявления нуминозного не отделяется от природных объектов и связывается с ними. Преодоление этого момента Отто связывал с этизацией и интеллектуализацией нуминозного. Однако Хайлер решительно подчеркнул, что попытки создать религию вне поклонения предметной сфере ведут к ее вырождению.

В строгом смысле, для Р. Отто *nimen* есть иррациональная сторона святого. *Nimten* есть «святое минус его рациональная и нравственная компоненты»²². Тем самым *nimen* — божественное — определяется «как совершенно другое», «как абсолютно и полностью отличное: оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое»²³. М. Элиаде считает столь жесткое разделение рациональных и иррациональных элементов непродуктивным, поскольку это не дает возможности представить «священное во всей его полноте», и сам определяет священное как то, «что противопоставлено мирскому»²⁴. Ф. Хайлер, один из основоположников феноменологии и сравнительной истории религии, замечает, что «*nimen* — священное и божественное — находится по ту сторону чувственного восприятия, но он видим и слышим в оболочке внешних явлений, его можно представить с помощью картин, нарисованных вообра-

²¹ См.: Воеводский Л.Ф. Канибализм в греческих мифах: Опыт по истории развития нравственности. СПб., 1874. С. 184–185.

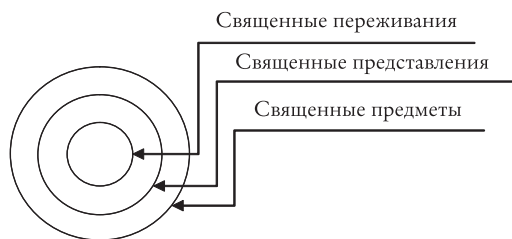
²² Greschat H.-J. Was ist Religionswissenschaft. Stuttgart, 1988. S. 91.

²³ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 17.

²⁴ Там же.

жением, и постичь в определенных душевных переживаниях»²⁵. Из этого положения Хайлера вытекала и структура нуминозного (священного) мира.

Ф. Хайлер, рассматривая структуру нуминозного, ввел понятие священного мира, представил эту структуру в виде графического изображения — три концентрических круга, каждому из которых соответствует определенная область проявления святого: область священных предметов, область священных представлений и область священных переживаний.



Сама фигура круга, положенная в основу структуры священного мира, выбрана далеко не случайно. С точки зрения Хайлера, рациональное постижение нуминозного возможно лишь посредством формулы, введенной Николаем Кузанским, — *coincidentia oppositorum* (с лат. «гармония контраста, или гармония противоположного»), или *compositum oppositorum* (с лат. «композиция контрастов, или соединение противоположностей»). Противоречие — предел рационального. В качестве примера Хайлер приводит мистику упанишад, замечая, что «Бог — это существующее и потустороннее, выразимое и невыразимое, реальное и нереальное. Он «меньше, чем самый маленький, и больше, чем самый большой».

«Он движется и не движется, вдали он так же близок.

Во всем он внутри, и он вне всего» (Isa-Upanisad)».

Безграничность окружности круга решительно отличается от бесконечной прямой линии, поскольку, как замечал Анри Пуанкаре, круг безграничен, но конечен²⁶, т.е. у него есть начало и конец, но нет границы между ними. В этом смысле два ограничивающих друг друга представления, которые противоположны друг другу, могут быть размещены на его кривой, не разорвав ее.

Из диаграммы «священного мира» Хайлера видно, что ближе всего к нуминозному центру находится сфера чувств — область переживаний. При этом все три круга имеют общий центр, который, однако, никак на схеме не обозначен, но он предполагается, он задан самой конструкцией фигуры. Он — то единое, которое проявляет себя во множестве предметов, представлений и переживаний. Он — тайна, неизвестный центр священного мира, *dues absconditus* (с лат. «скрытый Бог»). Центр структуры в предметную область феноменологии не входит, поскольку представляет неявленное безымянное святое, *dues absconditus*. Именно к нему обращены слова молитвы Николая Кузанского: «Ты, дарующий бытие и жизнь, Ты — тот, кто облачается

²⁵ Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. Frankfurt am M., 1991. S. 17.

²⁶ См.: Пуанкаре А. Наука и гипотеза // О науке. М., 1983. С. 34.

различными культами в различные формы и называется разными именами, потому что Ты остаешься тем, кто Ты есть, неузнанным и непронизанным...»²⁷.

То, что окружает сакральный центр, — это его собственное проявление, иерофания (слово М. Элиаде), образующая всё многообразие исторических религий, представлений и переживаний. Отношение этих трех концентрически организованных областей описывается понятием «корреляция». Дивинация как раз и выступает одной из возможностей установления корреляции между областями проявления священного. Другой возможностью осуществить связь трех областей является священнодействие — ритуал, принцип которого состоит в обмене силами, т.е. для того чтобы получить, необходимо отдать. Это принцип жертвоприношения.

С тем, что между всеми окружностями существует корреляция, по мнению Ф. Хайлера, связан тот факт, что невозможно создать чисто духовную религию, исключаящую священные предметы, хотя попытки к тому были неоднократные. Священное проявляет себя во внутреннем единстве трех сфер: предметов, представлений и переживаний. Деятельность по созданию или актуализации этого единства есть ритуал, в основе которого механизм жертвоприношения. Антропологическую модель феноменологии религии предложил французский антрополог Рене Жиар.

Антропологическая феноменология Рене Жира

Французский антрополог Рене Жирар предложил динамическую модель феноменологии религии. Это шаг вперед по сравнению с классикой феноменологии — моделями, предложенными Максом Мюллером, Г. ван дер Леувом, Фридрихом Хайлером. Это шаг вперед и по сравнению с феноменологией Мирчи Элиаде, на которую Жирар существенно опирается в ряде разрабатываемых им положений и которую, без сомнения, признает. Недостатком классической феноменологии являлась статичность ее основных структур, что, с одной стороны, имплицировало ее целями — поиском универсальных констант истории религий, а с другой стороны, не позволяло понять реальное функционирование выделенных структур в истории, обществе и в жизни индивидуального человека.

В центре внимания Рене Жира находится отношение священного и насилия в человеке.

Ставя вопрос о связи священного и насилия, Жирар возвращается к феноменологическому пониманию предмета, к пониманию религии как власти неизвестной сущности над человеком и обществом. Насилие понимается как одна из форм проявления и манифестации власти священного. Эту позицию Рене Жирар утверждает категорично: «Чтобы окончательно избавиться от иллюзий гуманизма, необходимо одно условие, но именно его современный человек и отказывается выполнить: нужно признать радикальную зависимость человечества от религии»²⁸. Однако следует заметить, что классическая феноменология более мягко говорит о зависимости че-

²⁷ Cues Nikolaus von. De pace fidei (1453) // Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. S. 554–555.

²⁸ Жирар Р. Насилие и священное. М., 2010. С. 284–285.

ловечества от власти религии, поскольку власть религии не обязательно проявляется в насилии. Те механизмы осуществления власти религии над обществом и человеком, которые разрабатывает и предлагает Рене Жирар, должны быть не отвергнуты, но ограничены. Французский философ рассматривает одну сторону функционирования религии в обществе, но сторону очень существенную — трагическую. Рассмотрение именно этой стороны задано материалом, анализ которого стал базисом формирования концепции. Этим материалом является не миф как таковой, а древнегреческая трагедия, в которой эти мифы представлены.

Механизм насилия, согласно Жирау, связан со священным через деятельность, отношения, организацию и институты, сформировавшиеся вокруг феномена жертвоприношения. Античные трагедии выстроены вокруг ритуального события, но именно события, когда в жертвоприношении что-то пошло не так. Они разворачивают последствия нарушенного жертвоприношения, в котором «чистое» смешалось и оказалось соединенным с «нечистым». Иными словами, Жирар анализирует не ритуал, а ритуальный кризис. Рассматривая функцию жреца в священнодействии, немецкий мистик К. Эккартсгаузен отмечает, что он есть «Отрешитель чистой натуры от нечистой; Отделитель всеодействующей субстанции от тленной, бедность и болезнь причиняющей материи»²⁹, а жертва — это «отделенное»³⁰. Соответственно, на всех ступенях ритуала, если отделение не выполнено, произойдет смешение чистого с нечистым, правды с ложью, вместо просветления возникнет помрачение, вместо соединения — одержимость.

Жертвоприношение — неприятный для человека и общества феномен, поскольку связан с насилием, совершаемым прежде всего над жертвой. Ритуальное действие с этической точки зрения амбивалентно: преступно убивать священное животное, но если его не убить, оно никогда не станет священным. Прежде чем продолжить анализ динамики механизма жертвоприношения и жертвенного кризиса, следует описать и систематизировать сами ритуальные действия.

Описание ритуальных действий

Целью священнодействия выступает соприкосновение и единение со святым, со священной силой. В целом священнодействие проходит три основные стадии: очищение, просветление, соединение. Каждой из стадий соответствуют свои обряды. Многие обряды очищения носят апотропический (охранительный) характер, т.е. призваны отгонять опасные для человека силы или злых духов. Обычно для этого зажигают огонь, используют волшебный круг, жесты или взгляд. Наряду с апотропическими, существуют элиминаторские (удаляющие) обряды; с их помощью уничтожают нечто табуированное, в первую очередь то, что считается греховным. В такие обряды входит обнажение или совершение обрядовых действий в нагом виде, однако практикуется и надевание специальных покровов и одежд. Очищение достигается также с помощью обладающих силой субстанций — огня, воды и крови. Обряды

²⁹ Эккартсгаузен К. Облако над святилищем. СПб., 1804. С. 126.

³⁰ Там же.

очищения в более высоких формах набожности олицетворяют прощение грехов и спасение. В христианском учении вместо крови людей и животных используется вино, символ крови распятого Христа³¹.

Распространенные иудейские обряды, связанные с кровью, рассматриваются в Послании к Евреям как всеобъемлющая подготовка великой искупительной жертвы Иисуса. Очищает и изгоняет демонов также воздержание от сна (всенощные), пищи (посты) и половой жизни (аскеза). Последнее бывает кратковременным (перед совершением культовых действий или в священное время) и постоянным (целибат священников и монахов). Воздержание — это уже часть жертвы, принесение божеству собственной жизненной силы и воли.

Жертвой является не только подношение определенных даров (еды, напитков, благовоний, животных и людей) божеству, которое осмысливается как личность, но часто лишь умерщвление живого существа. Жертва нужна не только для радости божества, но и для пробуждения его волшебной силы, чтобы оно, в свою очередь, могло одарить человека. Первые растительные, животные и человеческие жертвы не только были выражением признательности и благодарности, но и должны были помочь магическим образом влиять на плодородие. В жертве постоянно переплетаются антропоморфные и волшебные символические ряды. Особой формой человеческой жертвы становится королевская жертва, когда волшебная сила стареющего или попавшего в несчастье короля продолжает жить в его более молодом наследнике. Жертва мертвым приносится часто во время похорон в виде одновременного погребения с усопшим живых членов его семьи или подданных. Позже человеческие и животные жертвы заменяются фигурами людей и животных, жертвенными пирогами, деньгами или другими символами; например, вместо королевской жертвы используют изгнание. Еще одной формой замены является принесение в жертву волос (волосы как символ жизни представляли всего человека) и девственности: обрезание, кастрация и сакральная проституция.

Более развитые религии, решительным образом отвергая волшебные и кровавые жертвы, переосмысливают и одухотворяют их: хвалебная и благодарственная молитва, изучение священных книг, исповедь, нравственные поступки и вручение собственной воли Богу считаются истинными жертвами. Не только человек, но и сам Бог представляется жертвующим. Сын Божий появляется в христианском учении о спасении как высший священник, который сам приносит совершеннейшую жертву на кресте Богу-Отцу. Согласно представлениям, на которые повлияли эллинистические мистерии, эта жертва понимается как бескровная в таинственном акте евхаристии. Древнейшие представления всего человечества о спасении обретают здесь форму духовной веры.

Рассматривая прохождение по ступеням ритуала, Ф. Хайлер отмечал: человек от очищения поднимается к созерцанию и просветлению. В драме-мистерии он видит поступки и судьбу божества, которые воспроизводит в подражательных действиях. Особую значимость имеют смерть и воскрешение божества плодородия (Осириса,

³¹ Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. S. 25.

Адониса, Аттиса). Античная драма-мистерия является источником не только светской театральной драмы, но и святой христианской литургии³².

Глубокая потребность в единении с божественным воплощается в различных обрядах причастия. К священному предмету (камню, алтарю, изображению бога и т.д.) прикасаются, его обнимают, целуют: считается, что субстанция священного предмета переходит в почитателя. Другими формами божественной передачи сил являются помазание (при вступлении на царский престол, рукоположении, конфирмации, болезни, бракосочетании) и возложение рук на голову верующего (во время обрядов или при излечении больных). Эти формы перешли в христианские таинства. Еще одну такую форму представляет танец (особенно в масках), который выполняет не только апотропическую и подражательно-драматическую функцию, но и мистическо-экстатическую. Мистическое единение происходит и во время «священной свадьбы» — обрядов полового общения; при этом не важно, идет ли речь о непосредственном сексуальном общении или оно понимается символически.

Субстанциональное единение с божественным происходит при вкушении священной жертвенной еды и пьянящих напитков. Христианская вечеря исторически связана с еврейским благословением хлеба и вина, а также с вкушением пищи во время мистических культов и языческими жертвенными трапезами вообще. Она означает не только единение с Христом и телом Христа, т.е. его общиной, но и обожествление, достижение бессмертия.

Л.П. Воеводский (1846–1901) систематизирует ритуальные действия по предмету жертвы. В качестве жертвы в исторических религиях приносятся: напитки посредством возлияния, плоды и кушанья посредством сжигания, животные (и человеческие) жертвы. Последние, в свою очередь, он подразделяет на обыкновенные и усиленные (хотя это подразделение можно отнести ко всем трем категориям). Обыкновенные — это те, в которых божееству посвящается часть жертвы; как правило, с точки зрения цели это жертвоприношения почитательные. Усиленные — в которых жертва целиком посвящается божееству³³. Л.П. Воеводский систематизирует ритуальные действия также с точки зрения цели, т.е. выделяет почитательные (как правило, благодарственные или просительные), умиловительные, отвращающие (бедствия), очистительные, мистические, клятвенные жертвоприношения. При этом он отмечает, что умиловительные жертвы всегда усиленные, всегда полные.

В.С. Семенцов, рассматривая жертвоприношение, выделял ряд его форм в зависимости от того, в каком отношении жертва находится к тому, кто ее приносит. Жертва может быть внешней по отношению к тому, кто ее приносит (экстенсивная форма), может частично или полностью совпадать с ним (интенсивная форма), а может быть жертвой внутренней способности или свойства того, кто совершает жертвоприношение (внутренняя жертва). В последнем случае предметом жертвы могут быть влечения, чувства, воля, разум, память человека³⁴. Нетрудно заметить, что по отношению к интенсивному жертвоприношению остальные выступают либо как

³² Ibid. S. 24–25.

³³ См.: Воеводский Л.Ф. Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. С. 184–185.

³⁴ См.: Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981. С. 32.

замещающая, либо как частичная жертва. Поэтому динамику нарастания и усиления механизма жертвоприношения следует рассматривать как движение от замещающей жертвы к частичной и в конечном итоге к жертве полной, в то время как историческое развитие должно было происходить в противоположном направлении — от реальной жертвы к жертве замещающей, символической.

Ритуал «ашвамедха»

Поскольку ритуалы в описаниях представляются через ряд обрядов, то во-первых, их последовательные ступени трудно проследить (сложно понять именно их последовательный переход), а во-вторых, их динамика остается скрытой в силу расчленения исходной целостности всего священнодействия (так же как аналитическое расчленение инструмента «метла» на «щетку с прикрепленной к ней ручкой» выигрывает в ясности, но проигрывает в понимании). Для выявления этих моментов следует взять священнодействие в целом. Для этого воспользуемся рассмотрением, проведенным В.С. Семенцовым, брахманического ритуала жертвоприношения коня — ритуала «ашвамедха». Рассмотрим этот брахманический ритуал и соответствующий текст «Великой лесной упанишады».

В жертвоприношении участвуют несколько человек, функции которых строго разделены: адхварью — тот, кто совершает ритуальные действия (приводит коня, готовит приношение, выливает его в огонь и т.п.), сопровождая их произнесением особых жертвенных формул; удгатар и хотар — исполнитель гимнов и чтец сакральных текстов; наконец, брахман, молча наблюдающий за ходом ритуала, т.е. совершающий свою часть священнодействия умом. Как замечал В.С. Семенцов, «каждое законченное ритуальное действие включает в себя три компонента — физический, речевой и ментальный (усилие внимания)»³⁵.

Фрагмент текста «Великой лесной упанишады» показывает распределение ролей в ритуале. В. Семенцов пишет об этом следующее: «Великие мудрецы говорят: “Если хотар выполняет свое дело с помощью гимна, адхварью — с помощью жертвенной формулы, певец — с помощью песнопений, то тройное знание тем самым распределено; с помощью чего же делает свое дело брахман?” Следует сказать: “С помощью тройного знания [в целом]... Речь есть это [этот мир], ум — то [тот мир]: тройным знанием в виде речи они совершают одну сторону [жертвы]; брахман же умом совершает другую» (Айтарея брахмана V. 33)³⁶. Ментальное жертвоприношение состоит в том, чтобы в нужный момент мысленно произнести наставление брахмана, и “молчание превращается в усилие”. Именно ментальное усилие, сопровождающее действия и слова, имеет решающее значение. Неправильное же направление внимания обращает благотворные формулы во вредоносные. Принцип «кто так знает» требует точного воспроизведения ментального действия по сакральному образцу, а это есть нечто совершенно отличное от мышления (в привычном для нас смысле слова), поскольку требует от нашей мысли (точнее, способности воображения, внимания) реального участия во внеинтеллектуальной деятельности. Здесь важен не

³⁵ Там же. С. 32.

³⁶ Там же. С. 31.

результат тех или иных ментальных операций (как в любом типе мышления), но сам факт работы мысли (т.е. внимания) в некий строго определенный момент внутри ритуальной процедуры³⁷.

Ментально в ашвамедхе воспроизводится следующий текст: «Ом! Голова жертвенного коня — это поистине время рассвета, глаз — это солнце, дыхание — ветер, раскрытая пасть — Агни Вайшванара, туловище жертвенного коня — это год, спина — небо, брюхо — воздушное пространство, пах — земля, бока — страны света, ребра — промежуточные стороны, члены — времена года, сочленения — месяцы и половины месяцев, ноги — дни и ночи, кости — звезды, мускулы — облака, пища в его желудке — песок, жилы — реки, печень и легкие — горы, волосы — деревья и травы, передняя половина — восходящее [солнце], задняя половина — заходящее [солнце], когда он оскаливает пасть, сверкает молния, когда он встряхивается, гремит гром, когда пускает мочу — льет дождь, его ржание — речь» (Брихадараньяка-упанишада I.1)³⁸.

Во-первых, текст ритуала обладает определенной симметрией. Части тела жертвенного коня последовательно отождествляются с частями Вселенной. Во-вторых, весь текст представляет собой цепочку именно тождеств, а не уподоблений или сравнений. Мир не как конь, но конь есть мир. Поэтому справедливо замечает Рене Жирар, что в ритуале за счет тождеств стираются различия (в данном случае между конем и миром). В этом смысле происходит погружение в неразличимое тождество, в некий первичный хаос, и в этом процессе стираются культурные грани, поскольку культура основана на различии и на иерархии ценностей³⁹. Но в этой точке и совершается встреча с божественным двойником, сотворяется мир, рождается человек. Молча наблюдающий за ходом ритуала брахман должен увидеть мир «так», тогда он «ведает», а не «знает». Вряд ли следует рассчитывать на то, чтобы в полном объеме восстановить и интерпретировать ментальную работу брахмана, ее можно понять лишь частично.

Однако тексты всё же проясняют ментальную составляющую ритуального действия. В качестве примера приведем текст ритуала пяти огней Чхандогья-упанишады (это пример интенсивного жертвоприношения):

«Поистине, Гаутама, тот мир есть [жертвенный] огонь. Солнце — его топливо, лучи — дым, день — пламя, луна — звезды, звезды — искры.

На этом огне боги совершают жертвоприношение воды. Из этого жертвоприношения возникает владыка Сомы.

Поистине, Гаутама, Парджанья есть [жертвенный] огонь. Ветер — его топливо, тучи — дым, молния — пламя, гром — угли, град — искры.

На этом огне боги совершают жертвоприношения владыки Сомы. Из этого жертвоприношения возникает дождь.

Поистине, Гаутама, земля есть [жертвенный] огонь, год — его топливо, пространство — дым, ночь — пламя, страны света — угли, промежуточные страны света — искры.

На этом огне боги совершают жертвоприношения дождя. Из этого жертвоприношения возникает пища.

³⁷ См. там же. С. 34–35.

³⁸ Там же. С. 48.

³⁹ См.: Жирар Р. Насилие и священное. С. 69–72.

Поистине, Гаутама, мужчина есть [жертвенный] огонь, речь — его топливо, дыхание — дым, язык — пламя, глаза — угли, уши — искры.

На этом огне боги совершают жертвоприношения пищи. Из этого жертвоприношения возникает семя.

Поистине, Гаутама, женщина есть [жертвенный] огонь, ее бедра — топливо, вождение — дым, ее лоно — пламя, совокупление — угли, услада — искры.

На этом огне боги совершают жертвоприношение семени. Из этого жертвоприношения возникает зародыш.

Так во время пятого жертвоприношения воды начинают говорить по-человечьи. Зародыш в оболочке, после того как пролежал в лоне десять или девять месяцев или около этого времени, рождается.

Родившись, он живет столько времени, сколько [длится] его жизнь. После того как он умирает, его относят в предустановленное [место] — к огню, из которого он пришел, из которого он возник» (V. 4–9)⁴⁰;

«Его огонь и есть огонь. Топливо — топливо. Дым — дым. Пламя — пламя. Угли — угли. Искры — искры. На этом огне боги совершают приношение человека. Из этого приношения возникает человек, имеющий свет сияния.

Те, кто так знают... идут в пламя» (V. 10)⁴¹.

Конечно, рассмотреть этот текст во всех аспектах чрезвычайно сложно, обратим внимание лишь на то, что непосредственно связано со смыслом ступеней ритуала. Согласно онтологической модели ритуала, человек, совершающий его, должен поступать, как боги. В наставлении о пяти огнях образ (образец) действий богов сопровождает не какое-либо определенное жертвоприношение, хотя бы и очень продолжительное (например, ашва-медху, длящуюся год и больше), а вообще всю человеческую жизнь. С того момента, как человек, обученный тайному учению, становится «так знающим», весь мир, вернее, вся человеческая жизнь и сопутствующие ей проявления (возникновение грозы и дождя, происхождение и прием пищи, зарождение потомства) представляются ему как одно сплошное жертвоприношение, в котором он основной участник, действующий жрец и заказчик в одном лице. Эта картина является символизацией самоприношения человека в погребальный огонь. Иными словами, здесь не внешний субстрат (конь), а сам человек отождествляется с огнем. В неформально совершаемом ритуале ментально человек должен отождествить себя с «другим» огнем и через него — с миром и богом. Всё становится тождественным всему. Боги приносят себя в жертву самим себе сами, и человек приносит себя в жертву самому себе сам. Но в ритуале уподобление стремится к тождеству, человек становится не как боги, а богом. Собственно, это соприкосновение с божественным и определяет мистический результат ритуального действия.

Если первый огонь — это «тот» мир (небо), то Парджанья — бог грозы (ветер, тучи, молния, гром, град, который «часто изображался как бык, вкладывающий свое семя во всё живое на земле»)⁴². Умерший человек отдается погребальному огню, который отождествляется с первым огнем, топливом которого является Солнце. Но кто тогда «человек, имеющий цвет сияния»? Напрашивается отождествление с Савитаром (букв. «побудитель»⁴³) — богом Солнца, но возможно отождествление

⁴⁰ Древнеиндийская философия. М., 1972. С. 103–104.

⁴¹ Цит. по: Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. С. 64.

⁴² См.: Ригведа. Мандалы I–IV / пер. с санскр. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989. С. 761.

⁴³ См. там же.

и с Луной. Вполне возможно, что проходят оба варианта, которые дают два пути посмертного существования. Первый путь — это путь богов, солнечный и дневной. Как показано Семенцовым, это возвращение к первому шагу всего ритуала пяти огней. И тем самым это путь по кругу. Второй путь — это путь предков, лунный и ночной. Идущие по второму пути возвращаются обратно, рождаются вновь. Это круг перерождений, и его центром оказывается Луна. Тем самым «человек, имеющий цвет сияния», — это луч, в котором запечатлена и запечатана жизнь человека или его карма. Здесь, по-видимому, истоки не только учений о карме и сансаре, но и исток учений об астральном теле.

Возвращаясь к ритуалу «ашвамедха», проследим цепочку отождествлений. По мере того как мир отождествляется с конем, человек отождествляется с богом — Праджапати. Но сам мир предстает как одна из форм Праджапати, и тождество становится полным. Но поскольку ясно, что под контролем сознания находится явная цепочка отождествлений, то достижение самого тождества тождеств — процесс спонтанный. Тождество тождеств выглядит так: бог приносит себя в жертву самому себе сам.

В завершение рассмотрим ступени ашвамедхи. Ритуал начинается со слога «ом»: «Ведь этот слог — согласие, ибо когда [человек] с чем-либо соглашается, то говорит “да” [ом]; то, что есть согласие, — это и есть исполнение [желания]. Исполнителем желаний становится тот, кто, так зная, почитает слог [ом]» (Чхандогья-упанишада I.1)⁴⁴. Принятие ритуального текста и согласие с ним совершается до того, как он начинает воплощаться в ритуале. Это соответствует этапу очищения, цепочка тождеств — просветлению, наконец, тождество тождеств — соединению.

Утрата ритуалом значения в повседневной жизни человека ведет последнего к автономизации от священного, от той силы X, с которой он соприкасался в ритуале. Но ведет ли это к его освобождению от нее? Либо, оказавшись интегрированной в другую деятельность, она просто получает другие имена, становясь неузнанной, невидимой и неразличимой? Как представляется, ритуальный кризис представляет границу этого перехода. Ритуал здесь всё еще остается ритуалом, но ритуалом, который уже не может быть совершен, а начинает вершиться сам.

Автономизация индивида

Общество без ритуалов — это общество автономных от священной силы индивидов или считающих себя таковыми. В политологических, философских и психологических исследованиях достаточно подробно рассматривался генезис автономного человека, правда, уже автономного не от священного, но от других индивидов и весьма слабо интегрированного в общество. Это становление «человека-массы». Жирар, рассматривая механизмы сакрального насилия, также уделяет этому процессу внимание. Это процесс формирования социальных близнецов. В этом процессе индивиды становятся одинаковыми и неразличимыми, при этом резко отрицают эту самую одинаковость и неразличимость и стремятся ее преодолеть и из нее выбраться. Бытовыми примерами подобных процессов являются начавшиеся как безобидные

⁴⁴ Цит. по: Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. С. 65.

споры, которые переходят в ссоры и драки. Примерами споров — словесных поединков — изобилуют античные трагедии.

Динамика развития процесса спора связана с постепенной утратой в процессе спора его предмета, утратой собственно того, из-за чего возникло соперничество. Предмет спора постепенно растворяется в самом процессе и в конечном итоге исчезает. Динамика установки смещается с предмета спора на само действие, на само соперничество. В процессе спора предмет может быть сломан, но это не приведет к окончанию процесса, а наоборот, может и стимулировать его. Этот момент характеризует запуск механизма мимесиса — уподобления. Каждый спорит лишь потому, что не согласен с другим. Каждый зеркально парирует удар другого. Борьба идет не за что-то, чем реально можно обладать и владеть, а за правоту, правду или другие идеалы. Но поскольку правда у каждого своя, то нет разницы между ней и ложью. Есть спор, и это единственная динамическая реальность, имеющая ценность, которая здесь остается. В этом споре важно победить, пусть даже любой ценой, а это в свою очередь борьба за власть. Власть — это та реальность, которая делает индивидов неразличимыми, близнецами с внешней точки зрения и врагами с внутренней. В этом процессе индивиды зеркально подражают друг другу, при этом не осознают сам момент подражания. Этот момент от них скрыт, поскольку его осознание связано с выходом за пространство спора, точно так же, как кантовская проблема правой и левой руки предполагает для их совмещения выход за пределы трехмерного пространства⁴⁵.

В процессе спора предмет, из-за которого и начался спор, исчезает, замещается желанием победить. Так заявляет о себе насилие. Надо отдать должное проницательности Жирара в его критике фрейдистского понимания этого процесса. В основе психоанализа Фрейда находится влечение, но манифестация последнего, напротив, укореняет влечение в предмете, из-за которого возникает соперничество. Оно не самодостаточно — оно приковано к предмету. Это верно, если оставаться в границах фрейдистского психоанализа.

Утрата значений и феномен близнецов

Однако жираровский механизм трагедии спора и возникновение в нем феномена социальных близнецов можно продолжить, усилить и отчасти углубить, несколько иначе обосновав. Для этого можно обратиться к концепции греха бл. Августина и к его «Исповеди». Не является ли сам человек носителем этой глубокой близнецовой двойственности? В психологическом аспекте анализ этой трансформации можно реконструировать, анализируя отрывок «Исповеди» св. Августина. Речь идет о фрагменте произведения, в котором Августин описывает свои переживания, связанные с пребыванием в Карфагене, — динамику любви и желания обладания. Как известно, Августин был профессиональным ритором и в своем произведении для выражения мыслей, чувств и переживаний широко использовал свое понимание и искусство риторики. Он пережил целый хаос психологических переживаний, он «мутил источник дружбы грязью похоти», «ринулся в любовь и жаждал ей отдаться»,

⁴⁵ См.: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М.; Л., 1934. С. 152.

«весело надевал на себя путы горестей», «искал, что бы полюбить», «любя любовь». Здесь можно видеть утрату предмета любви и возникновение нового предмета устремлений. Он изящно резюмирует эти переживания риторическим выражением: «Я еще не любил и любил любить»⁴⁶.

С точки зрения риторики эта фигура определяется как оксюморон. Суть ее заключается в том, чтобы хаотичное, неупорядоченное нагромождение противоречивых смыслов резюмировать изящной формулой. Это резюмирование происходит за счет введения абсолютного противоречия внутрь выражения. Возникающая риторическая фигура определяется как оксюморон. Оксюморон — это фигура, состоящая из двух слов, одно из которых содержит в смысловом ядре элемент, являющийся отрицанием смыслового ядра другого слова⁴⁷. Однако здесь отрицательный элемент смысла скрыт, и резюмирование достигается не за счет прямого противопоставления, а за счет усиления одного из элементов. Например, такие метафоры, как «живая смерть», «черное солнце», содержат прямое внутреннее противопоставление, но выражение «любил любить» такого прямого отрицания не содержит.

Построение риторической фигуры основывается на отклонении от нормы. Самый простой вариант — это повтор внутри фразы определенного слова для привлечения к нему внимания. Эта фигура известна как усиление. В приведенном примере нормальным высказыванием будет выражение «Я люблю тебя». Если усилить сказуемое в этом выражении, то мы приходим к формуле «Я люблю, люблю тебя». С точки зрения Августина, эти высказывания существенно различны, в скрытом виде второе содержит смысл, отрицающий само ядро высказывания. Это хорошо видно, если последовательно проводить дальнейшее усиление сказуемого: «Я люблю, люблю, люблю тебя» и т.д. При переходе к предельному бесконечному усилению сказуемого мы получим выражение «Я люблю, люблю, люблю...». Предмет любви здесь уже утрачен и перенесен на саму любовь. Здесь, на наш взгляд, и возникает «близнец». Резюмируя это бесконечное предложение, получаем искомое выражение Августина, который «любил любить», но «не любил», т.е. любил свою собственную любовь, а не кого-то другого. Вместе с устремлением к предмету любви возникает и зеркальное его отторжение. Иными словами, мы пришли к отрицанию нормального выражения, и «любил любить» означает «не любил». Тем самым утверждение становится парадоксальным отрицанием, демонстрируя зависимость от своего собственного переживания, а это круг. В теологическом плане Августин решил эту проблему в пользу прямого развития чувств, противопоставив его круговой, циклической схеме, которая ведет к автономизации индивида и разрушению личности. Весь механизм запускается в силу того, что любовь оказывается смешанной с желанием обладания любимым, по выражению Августина, с «адским дыханием желания».

Произведение, в которое включен этот фрагмент, называется «Исповедь». Грех, в котором кается Августин, — грех гордыни. Гордыня — это не следствие преувеличения гордости, по крайней мере, не только и не столько. Отчасти это так, но все-таки скрытым остается сам парадокс этого состояния и изменений, проис-

⁴⁶ Августин А. Исповедь. М., 2005. С. 34.

⁴⁷ См.: Дюбуа Ж., Пир Ф., Тринон А. и др. Общая риторика. М., 1986. С. 219.

ходящих внутри индивида. Грех, согласно Августину, есть «отклонение воли» от блага. Развитие гордыни начинается с переноса чувства любви к кому-то на саму любовь. Если любовь есть проявление воли, то желание, которое примешивается к ней, искажает замысел и смысл самой любви, формируя триаду: любить, желать, иметь. Формируется желание обрести власть над предметом любви, подчинить его себе. В желании выражается воля к власти, отношение господства и подчинения, по сути, политическое отношение. Обладание предметом любви приводит к утрате им значения предмета любимого и желанного. Если в этом процессе объект любви обезличивается, то встает вопрос: что происходит с самим субъектом?

Наиболее интересно в этом фрагменте «Исповеди» Августина появление в его контексте и в динамике сюжета inferнального момента, который автор фиксирует опять-таки риторическим выражением — «живая смерть». Для того чтобы эта динамика имела место, необходимо, чтобы к любви добавилась не просто еще одна составляющая — желание, но Августин говорит об «адском дыхании желания», т.е. о мутации самой воли, затрагивающей ее природу, о демонизации воли, о ее разрушении. В данном случае слово «демон» используется как производное от *dairw* (лат. *divido* — «делить»).

Это восприятие согласуется с христианским пониманием греха гордыни, который связан с падением Ангела Света, Люцифера, во тьму, после которого он стал князем тьмы, но не утратил имени Ангела Света. Здесь налицо противоречие между именем и сущностью. Согласно богословским воззрениям, демоны — это те, кто претерпел «преображение наоборот», изменение природы в другую сторону. Почти все они когда-то были ангелами, но их природа претерпела изменение, правда, не до конца. Причем они сами изменили свою природу вследствие своего желания, по своей воле. Они сделали свой выбор. Имя, данное источнику всякой гордыни, — Люцифер («несущий свет»). Именно Люцифер персонифицирует главный из семи смертных грехов — гордыню. В христианской теологии именно грех гордыни порождает все прочие грехи и скрывается за ними.

Демонизация воли в приведенном отрывке из Августина — это грех вождления, похоти, находящийся под покровительством другого падшего ангела, Асмодея. Его имя производится от еврейского слова «разрушать». Асмодей — «ангел-губитель» и одновременно «палач Бога», «носитель суда». Ему присущи ревность, сладострастие и своеобразное милосердие, по крайней мере сочувствие. Он дает людям то, чего (как он знает) они будут лишены в будущем, поскольку в рае им будет отказано⁴⁸.

Рубеж — разделение души. Что под ним можно понимать? Это разделение и разрушение «я», где «я» понимается как разумная часть души. Душа понимается прежде всего как целостность способностей человека, основными из которых являются воля, память, рассудок, эмоции, воображение. Отчасти они объединены сознательно, на основе «я», отчасти нет. Разрушение души — это разделение этой целостности, разрушение отношений между ними. В пределе деструкции «я» индивид остается наделенным этими способностями, но разумно не соединяет их. В этом смысле его «я» уничтожено, но он не стал безумцем. Теперь он осуществляет синтез своих

⁴⁸ См.: Сад демонов — *Hortus daemonum*: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / автор-сост. А.Е. Махов. М., 2007. С. 51.

способностей бессознательно или, точнее, бессознательное берет на себя функцию защиты целостности «я», а это более архаичная и, следовательно, более примитивная способность. Но именно в силу своей примитивности она более сильная, более энергичная, более действенная, более грубая, более механичная.

Активизируются более архаичные пласты нашей психики и соответствующие архаичные пласты сознания, и следовательно, магия, миф и ритуальный символизм. Магическое основано на принципе подобия, а значит, на механизме имитации и подражания, и здесь действительно таятся корни и механизм мимемиса — подражания. Однако при этом замещении воображение приобретает силу инстинкта, питаемую энергией тела, оно приобретает соматическую энергию.

Еще Д.Н. Овсянико-Куликовский обращал внимание на то, что подобный механизм: «желание стимулирует результат, а результат стимулирует желание» — характерен для экстатических культов и состояний. Например, экстаз порождает исполнение гимна, а исполнение гимна порождает экстаз. В Ведах Сома выступает как божество экстаза, опьянения и пения. Опьянение Сомой, напитком, — это опьянение «жидким огнем», ведущим к воспламенению души, которое «изливается из уст потоком речи, рождает гармонию ритма, творит поэтические образы и всем этим вместе развивает дальше охватившее человека состояние экстаза»⁴⁹. В то же время Овсянико-Куликовский замечает, что санскритское слово *kavi* обозначает вдохновенного жреца и поэта; оба значения можно соединить в образе кудесника, который орудует речью и магическими формулами, и речь его — его оружие.

Изготовление магических формул сравнимо с ковкой оружия, что заставляет вспомнить *ковы, оковы, коварство, козни, ковать ковы*. Тем самым подчеркивается глубокая двойственность этого дара. Этимологически перечисленные слова восходят к санскритскому глагольному корню *ku* — «кричать»⁵⁰. На этом примере мы видим, что даже одно слово аккумулирует двойственность, из одного корня растут хорошее и дурное, крик боли и крик торжества. Однако, согласно Жирару, «жертвенный кризис» имеет своей основой смешение этой двойственности и невозможность отделить одно от другого, когда эти феномены воспринимаются как близнецы.

Известный со времен Аристотеля силлогизм «Все люди смертны» автономный индивид решает иначе, чем простым признанием: «Я человек, и следовательно, я смертен». Нет, иное решение предлагает экзистенциальный вариант: «Я — не всякий!». Растворение во всякой «всяковости» — это путь к смерти. И, по-видимому, Жирар прав в том, что достижение определенной критической массы существования в обществе таких индивидов запустит механизм подобия, механизм «войны всех против всех», где все в силу стремления к отличию друг от друга достигают прямо противоположной цели: все в своей ненависти становятся друг другу подобны. А это и есть механизм мимемиса — подражания, причем подражания, возникающего в результате противоположного устремления, а потому для самого индивида неясного, неожиданного и, в случае обнаружения, страшного. И это также механизм автономизации,

⁴⁹ Овсянико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общности. Одесса, 1883. С. 56.

⁵⁰ См. там же. С. 52–54.

но автономизации толпы, массы. Индивид достигает цели, но какой ценой? Более того, это достижение призрачно, поскольку неустойчиво.

Уже Витгенштейн обращает внимание на феномены, которые симметричны и имеют тенденцию к объединению в замкнутые регулярные структуры⁵¹. Вскрытие этих структур — одна из задач феноменологии религии. Трагизм этой ситуации и пытался объяснить концепцией близнецов Рене Жирар.

Французский антрополог определяет генезис этих ритуальных ситуаций как возникновение и развитие «жертвенного кризиса». Жерар говорит о двойственной природе крови: одна природа чистая, другая — нечистая, одна — яд, другая — лекарство, и «нет ничего более несхожего, чем эти две капли крови, но нет и ничего более схожего»⁵². Именно их смешение — смешение хорошего с дурным, например, смесь греха и покаяния — и запускает механизм кризиса. Если покаяние освобождает от греха, то он не так уж и страшен.

Не каюсь, он прощенным быть не мог,
А каяться, грешить желая всё же,
Нельзя: в таком сужденье есть порок.⁵³

Согласно К. Экартсгаузену, «тленная субстанция» связана со свойствами крови и находится в ней⁵⁴. С нашей точки зрения, если рассматривать это высказывание как метафору, то речь идет о насыщении воображения силой инстинкта.

Выход из ситуации жертвенного кризиса либо в том, чтобы сплотиться вокруг другого, либо в том, чтобы соединиться с другими. Но возможны и оба решения одновременно — сплотиться против другого, объединившись со всеми. И вот только здесь запускается механизм замещения — механизм жертвоприношения. Механизм жертвоприношения основан на принципе замещения, когда одно полагается вместо другого.

Индивиды должны стать одинаковыми, близнецами хотя бы с одной находящейся вне их точки зрения. На внешней позиции по отношению к спорщикам находится либо кто-то, либо что-то — нечто *X*, которое замещает предмет спора. Но это *X* и есть то, что поглощает их различия. В этом стирании оно черпает свою жизненную энергию. Оно — автономно, и его автономизация возможна за счет лишения индивидуальных черт других, за счет превращения их в одинаково безликую толпу, в массу. Масса имеет только вес — тело. Серебро и свинец весят одинаково, а значит, одинаково и стоят, поскольку и то и другое измеряется в килограммах. Индивид перед угрозой превращения в массу в своем порыве удержать собственную, теперь уже ускользающую индивидуальность стремится выделиться и, в свою очередь, автономизироваться. Он до поры до времени борется, и эта борьба будет дорого ему стоить. Он стремится внести различия в уже гомогенную безразличную среду, он чувствует, что ее необходимо взорвать. Но его стремление сосредоточено на том, чтобы быть заметным и замеченным, обратить на себя внимание.

⁵¹ См.: Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. С. 81 (5.3.15).

⁵² Жирар Р. Насилие и священное. С. 54.

⁵³ Данте А. Божественная комедия. М., 1967. С. 192 (песнь XXVII, 118).

⁵⁴ См.: Экартсгаузен К. Облако над святилищем. С. 126.

Смысл кризиса, вызванного смешением чистого с нечистым, заключается в полном стирании культурных различий, в разрушении самой культуры, в манифестации насилия. Суть жертвенного кризиса состоит в том, что становится невозможно достичь посредством ритуала восстановления однажды нарушенного равновесия, невозможно провести обряд очищения; кровь жертвы не способна остановить действие механизма «кровь за кровь», а только усиливает, укрепляет и расширяет его. Жирар усматривает в этом действие механизма мимесиса — подражания, зеркального отражения нанесенного удара или пролитой крови. Всякий раз, как равновесие восстанавливается, оно тут же нарушается зеркальным ударом. Восстановление равновесия, в свою очередь, также ведет к его нарушению, так же как и ссора (ослабленный вариант жертвенного кризиса) лишь до поры до времени связана со своим предметом, на который одновременно претендуют по крайней мере два человека, так что, в конечном счете, она все силы направляет на себя саму. Добровольная жертва должна положить конец действию этого механизма. Если же кризис развивается, он ведет к стиранию различий, к обезличиванию и впадению в качественно недифференцируемую одинаковость и во всеобщность насилия. Это состояние Жирар прозорливо определяет как разновидность близнечного мифа, как рождение если не биологических, то социальных близнецов⁵⁵.

Следует высказать еще одно соображение относительно жираровской концепции миметического насилия. Анализ мифотем Жирар строит преимущественно на материале трагедий, а культовому аспекту придает подчиненную роль, маскирующую и замалчивающую феномен жертвенного кризиса и связанного с ним механизма миметического насилия. Но трагедия и имеет своим предметом ситуацию нарушения механизма культа, когда культ «пошел не туда», и именно культовая ошибка ведет к развитию всего сюжета. Но, как замечает Л.Ф. Воеводский, культовая практика связана с развитием нравственных качеств, необходимых древнему обществу⁵⁶. Еще из «Государства» Платона мы знаем, что с одной стороны, мужество было тем, что востребовано (общество нуждается в воинах и стражах), а с другой стороны, оно было тем, что должно быть врожденно, хотя бы в задатках. Культ — механизм, порождающий столь необходимое нравственное качество. Но, как показал еще Л.Ф. Воеводский, вместе с этим качеством порождаются грубость и дикость. Таким образом, решение одной задачи порождает другую: как разделять эти задачи, как вместе с силой, храбростью и мужеством получить такое, чтобы культурные различия не стирались. И здесь можно согласиться с концепцией жертвы отпущения, которую Жирар предлагает как культовый механизм, способный завершить жертвенный кризис, когда вся агрессия агонизирующего общества сосредоточивается на одной жертве и «всеобщее насилие» трансформируется в «насилие единодушное». Надо отметить, что история религии придает этому механизму гораздо больший масштаб и значение, как тому элементу, который способен жертвенный кризис предотвратить.

© Винокуров В.В., 2011

⁵⁵ См.: Жирар Р. Насилие и священное. С. 78–79.

⁵⁶ См.: Воеводский Л.Ф. Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. СПб., 1874.

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В ТРУДАХ АНГЛО-АМЕРИКАНСКИХ СВОБОДОМЫСЛЯЩИХ (XX – начала XXI в.)

В США и Великобритании существовали и существуют светские, философские течения, имеющие давние вековые традиции и носящие антиклерикальный, антирелигиозный характер. К их числу можно отнести английское и американское движения свободомыслящих. Теоретический журнал американских свободомыслящих «Гуманист» подчеркивает, что «число их ассоциаций, союзов увеличилось в два раза в 1993 г., по сравнению с 80 г. XX столетия»¹. Прошедший в 1990 г. II Конгресс Международного гуманистического и этического союза продемонстрировал «размах движений свободомыслящих на Западе. На нем присутствовали от всех организаций свободомыслящих Европы, США, Канады, Индии, Новой Зеландии свыше 2 тысяч их представителей»².

Европейская гуманистическая федерация провела симпозиум в 1993 г. на тему «Демократия и человеческие права»³ со специальными секциями по вопросу религиозного национализма и расовой принадлежности, по проблемам религиозного обучения в школах, по вопросу о диалоге верующих и неверующих, о моральных ценностях в современную эпоху.

В англо-американской литературе заметны три тенденции. Первая состоит в полном замалчивании такого течения, как свободомыслие, вторая — в растворении идей свободомыслящих в той или иной философской системе, в полной нивелировке их теоретических, в частности религиозоведческих, положений. Представители третьей тенденции стремятся подчинить свободомыслие богословию.

Понятие «англо-американское свободомыслие» в целом условно. Мы будем его применять для обозначений течений и направлений, которые выступают против официальной Церкви и против религии вообще, строя свои взгляды на основе объективного изучения философских проблем религии, философской антропологии, философского гуманизма, свободы совести.

В статье мы остановимся на двух региональных течениях свободомыслящих — США и Великобритании, принимая во внимание тот факт, что «современная фило-

¹ The Humanist. 1993. № 2. P. 5.

² International Humanism. 1990. № 2. P. 2.

³ См.: The Freethinker. 1993. № 4. P. 15–16.

софия в странах английского языка выступает как определенное единство»⁴. Но не только язык играет здесь роль — еще больше важна идейная общность английской и американской философии. Создаваемые в Великобритании философские концепции находили и находят благоприятную почву для дальнейшего развития в США, и наоборот. И конечно, единство связано с теми однородными социальными, идейными процессами, которые происходили и происходят в XX–XXI вв. в этих странах.

Движений под флагом свободомыслия на Западе и в США существует много, начиная от крайне нигилистических и заканчивая левым и гуманистическо-демократическим его крылом, которое в анализе религии, человека, гуманизма опирается на традиции просветительства и ряд передовых идей идеалистической философии XVIII–XIX вв. На последнем мы и сосредоточим свое внимание. Именно представители этого крыла в современном движении свободомыслящих играют большую роль в решении общедемократических задач, а также в критике религии в борьбе за рациональное светское миропонимание.

Сами представители свободомыслия на Западе по-разному рассматривают свои взгляды, что, так или иначе, затрудняет нашу оценку. При этом они называют себя агностиками, атеистами, рационалистами, свободомыслящими, скептиками, секуляристами и т.д. В последнее время всё чаще употребляется термин «гуманист». Мы поддерживаем точку зрения, согласно которой свободомыслие в широком смысле слова есть «течение общественной мысли, в основе которого лежит признание права человека на свободное критическое отношение к существующим порядкам и воззрениям»⁵, а также «признание права разума на критику религии и свободное исследование»⁶.

Современное свободомыслие как идейное направление представлено многими учеными. Духовное состояние англо-американской философской мысли в настоящее время состоит в том, что в ней в оригинальной форме преломляются прогрессистские и эсхатологические устремления, идеи рационализма и вера в мистическое постижение сущности бытия, идеи самореализации человека в земной жизни и невозможности достижения этого. При этом заметна политизация философского мировоззрения, что отражено в трудах свободомыслящих. Это вызывает к жизни новую тенденцию, характерную для западной философской литературы и проследивающуюся в концепциях свободомыслящих, — плюрализацию идейных систем, дробление основных направлений.

В современном англо-американском свободомыслии можно выделить естественно-научное, социологическое и антропологическо-психологическое направления. На основе этих течений были построены теории эволюционного гуманизма (Дж. Хаксли), натуралистического гуманизма (К. Ламонт), секулярного гуманизма (П. Куртц), этического гуманизма (Ф. Адлер) и др. Зачастую они переплетаются, создавая сложные историко-философские и религиоведческие системы идей. Заметим, что внутри групп свободомыслящих нет и не было единства по направлению теоретической деятельности. Одни занимались и занимаются исключительно анализом

⁴ Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973. С. 3.

⁵ Тажуризина З.А. Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987. С. 14.

⁶ Там же.

религии, антропологии гуманизма, другие — популяризацией достижений науки, третьи — конструированием философских и религиоведческих систем.

Нельзя забывать и о том, что современные свободомыслящие действуют в определенной религиозной обстановке, носящей двойственный характер. С одной стороны, видна явная тенденция к секуляризации, упадок интереса к традиционным культам. С другой стороны, в этих странах наблюдается рост мистицизма, числа фундаменталистских организаций. Этот двоякий процесс хорошо показан профессором психологии, членом Британского психологического общества Дж. Хеммингом. Говоря о жизни молодежи, ее интересах, отношении к решению проблем общественной жизни, он пишет, что «с одной стороны, молодежь впадает в нигилизм, с другой стороны, поддерживает фундаментализм и нетрадиционные культы»⁷.

Остановимся на рассмотрении взглядов англо-американских свободомыслящих на проблемы философской антропологии.

В современном мире бурных социальных движений совершается процесс глубокого преобразования человека, его разума, взаимоотношения с научно-техническим прогрессом, который неизбежно связан с усилением человеческого фактора в истории общества. Всё это с необходимостью требует более глубокого и всестороннего исследования сущности человека. Древнее изречение гласит: «Для человека нет более интересного объекта, чем сам человек». В философских и теологических системах создаются всевозможные школы богословской и религиозно-философской антропологии⁸.

Действительно, любое религиозное мировоззрение имеет шансы на выживание лишь в том случае, если оно не проходит мимо проблем, связанных с насущными человеческими нуждами. Большое внимание проблеме человека уделяют английские и американские свободомыслящие.

В результате научных открытий и технических изобретений коренным образом меняется роль человека в практической и производственной деятельности, открываются широкие возможности для развития его творческих способностей. Но нередко результаты научно-технического прогресса выступают в роли разрушительных сил, чуждых человеку. П. Куртц* в докладе «Массовое общество и отчуждение» на II Конгрессе Международного гуманистического и этического союза в 1990 г. подчеркивал, что в современном мире мы сталкиваемся со всевозможными видами отчуждения: техническим, религиозным, научным. С одной стороны, это невиданный творческий прогресс во всех областях, с другой — война, голод, бюрократия и т.п. «В области культуры, — отмечал П. Куртц, — отрицание автономии разума, критика всех рациональных возможностей, антиклерикализм»⁹. Это отмечалось в манифесте 2000 года «Призыв к планетарному гуманизму».

Стремление осмыслить характер и направление всех этих изменений в современном мире, понять, что же они несут человеку и всему человечеству, определяет сегодня

⁷ The Freethinker. 1993. № 4. P. 32.

⁸ См.: Никонов К.И. Современная христианская антропология. М., 1983. С. 25.

* П. Куртц — президент Международной академии гуманизма, директор Института в защиту науки и человеческих ценностей, почетный профессор Университета штата Нью-Йорк в Буффало.

⁹ International Humanism. 1990. № 2. P. 15.

всю остроту проблем человека и огромный интерес к ним¹⁰. Отсюда, естественно, возникают вопросы: какова сущность человека, его роль в системе общественных отношений данного социально-политического и экономического порядка? каков смысл его существования? может ли человек быть свободным в своих поступках в обществе? «Люди — это сосуды сильного чувства и романтики, они голодны по смыслу жизни, они обременены испытаниями и горем, трагическими дилеммами и недостатками, незнанием того, что смерть побеждает в нас всех даже самых сильных и находчивых»¹¹, — утверждал П. Куртц.

Наша задача состоит в анализе основных теоретических положений философской антропологии современного англо-американского свободомыслия. Прежде всего рассмотрим, какова же традиционная концепция человека, против которой выступают свободомыслящие?

Теолог Дж. Хатчинсон утверждает, что «христианская концепция человека покоится на следующих трех постулатах: человек есть подобие Бога, сотворен и грешен»¹². Природу человека богословы рассматривают двойственно. С одной стороны, человек — существо, связанное с окружающим миром, с другой — имеющее духовное начало, которое соединяет его с Богом. Благодаря наличию бессмертной души человек обладает моральными качествами и разумом, с помощью которого он познает мир. Английский свободомыслящий А. Робертсон подчеркивает, что для теологов «тело есть организм, который мы видим и изучаем. Душа является невидимой и непостижимой, нематериальной сущностью, скрытой внутри тела, независимой от него и от других материальных душ в других телах»¹³. Согласно религиозной концепции, всё, на что способен человек, а именно познать мир, усовершенствовать окружающую природу и т.д., зависит от Бога, который является конечной целью, смыслом человеческого существования. «Мои отношения с Богом куда важнее, чем мои отношения с человеком; всё мое стремление направлено к тому, чтобы спасти мою душу»¹⁴, — пишет английский теолог Л. Брайт.

Другой основной идеей в теологическом понимании человека является идея грехопадения, с помощью которой предпринимается попытка снять ответственность с Бога за всё зло, творящееся на земле. Только чувственная, греховная природа человека, по мнению свободомыслящих, является основой и причиной всех зол и конфликтов в мире. Так, католический теолог Дж. Вольф утверждает, что «зло в мире порождается испорченным человеческим сердцем, спасение возможно только через веру и допущением того, что только истина, утверждаемая церковью, может противодействовать этому злу»¹⁵. Поэтому, продолжает он, «лекарства для излечения человека и общества не могут содержаться в изменении промышленных, социальных и политических отношений людей. Причина зла в самой человеческой природе, а следовательно, всякие внешние лекарства бессильны»¹⁶.

¹⁰ См.: The Humanist. 2001. № 1. P. 2.

¹¹ Kurtz P. The meaning of Function // International Humanism. 1982. №. 1. P. 3.

¹² Hutchinson J. Paths of Faiths. N.Y., 1969. P. 32.

¹³ Robertson A. How to Read History. N.Y., 1952. P. 3.

¹⁴ Briet L. The Foundation of Religion. L., 1989. P. 32.

¹⁵ Wolf J. Religion and Religions. N.Y., 1986. P. 63.

¹⁶ Ibid. P. 91.

Справедливо отмечает П. Куртц, что многие религиозные исследователи связывают причины конфликта между человеком и обществом с падением нравственности, которая разрушается, согласно им, из-за разрыва человека с Богом, нарушения гармонии между душой и телом.

К решению вопроса «что есть человек?» свободомыслящие подходят по-разному, в соответствии со своими философскими концепциями.

Некоторые из них придерживаются социологической точки зрения (Г. Стейн, П. Куртц), другие рассматривают человека как биологическое существо и лишь подчеркивают его социальную природу (К. Ламонт, А. Флеу), третьи делают упор на психологическое основание сущности человека (Д. Берман, Дж. Хемминг). Многие представители англо-американского свободомыслия выступают против теории неизменности человеческой природы, считая ее устаревшей; другие, наоборот, защищают ее. Всё больше и больше сторонников появляется у эволюционной теории происхождения и развития человека (Дж. Хаксли, К.Х. Уоддингтон, Дж. Симпсон). Таким образом, можно выделить несколько основных направлений в трактовке сущности человека свободомыслящими: социологическое, биологизаторское, психологизаторское, эволюционное. Часто эти направления переплетаются между собой.

Для примера рассмотрим взгляд на развитие Вселенной и человека Дж. Хемминга. В своих работах он выдвигает четыре постулата о сущности Вселенной и месте человека в ней. Во-первых, отмечает философ, мы живем в мире объективных явлений, во-вторых, всё находится в движении и изменении. Изменения и взаимосвязь являются основой всего существования. В-третьих, всё во Вселенной, включая социальные явления, есть продукт деятельности человека, природы и общества. В-четвертых, Вселенная является сложной, комплексной системой, с обширной нервной деятельностью, частью которой является мозг¹⁷. Природа создает саму себя, и в основе ее развития лежит эволюционный процесс.

Надо отдать должное ученому. Дж. Хемминг неоднократно справедливо отмечает, что высшим продуктом эволюционного развития является человек с его сознанием. И при этом, хотя и вскользь, он утверждает, что «сознание социально обусловлено»¹⁸.

Поддерживает теорию естественного происхождения человека и К. Ламонт, подчеркивая, что разум человека, его способность понимать и изменять мир являются не Божьим даром, а результатом физиолого-психического развития человека и эволюционного процесса. «...Биологией было доказано, — пишет он, — что человек и другие формы жизни не были результатом сверхъестественного акта божественного творения, но возникли в процессе длительной эволюции протяженностью свыше 2 млрд лет... Разум появился также в процессе эволюции, но значительно позже...»¹⁹.

В данном случае уместно привести полемику Дж. Симпсона с П. Лекомте — представителем так называемой теории эволюционной теологии, широко распространенной в середине XX в. Последователи ее имеются и сегодня.

¹⁷ См.: *Hemming J.* Instead of God. A Pragmatic Reconsideration of Beliefs and Values. N.Y., 1986. P. 31.

¹⁸ Ibid. P. 31.

¹⁹ *Lamont C.* Voice in the Wilderness. Collected Essays of Fifty Years. N.Y., 1974. P. 16.

П. Лекомте в своем труде «Человеческое назначение» (1947) при рассмотрении эволюционных проблем считает необходимым различать понятия «эволюция» и «трансформация». Эволюция — длительный, однако ограниченный во времени процесс, в центре которого находится человек. Трансформацию П. Лекомте связывает только с органическими изменениями, делая резкое разграничение человеческого и животного миров. Почему? Ответ дается в конце работы: «В эволюции заложена воля Бога. Жизнь не может возникнуть естественным путем, конечные результаты исторического процесса целиком зависят от воли Бога и совершенно необъяснимы естественными понятиями»²⁰. Однако попытка возвысить человека над всем остальным миром приводит П. Лекомте к логическому противоречию с вопросом о происхождении животного мира. Откуда произошли животные? На этот вопрос философ ответа не дает и практически его не ставит.

Дж. Симпсон иронически замечает, что когда П. Лекомте сталкивается с подобными вопросами, он пытается убедить читателя в их ничтожности и никчемности. Дело доходит до того, замечает Симпсон, что представитель эволюционной теологии вообще не считает нужным «изучать органический мир, ибо это дело прошлого»²¹. Выступая против этого положения, Симпсон справедливо отмечает, что основная ошибка П. Лекомте состоит в том, что он не понимает сущности эволюционного процесса и не видит или не хочет видеть, что «эволюция... есть существенный и основной принцип жизни... естественный процесс, присущий всем живым существам на Земле, как животным, так и человеку»²².

Говоря об эволюции, Дж. Симпсон подчеркивает следующее: во-первых, она всегда будет продолжаться, во-вторых, это качественный, а не автоматический и механический процесс, в-третьих, прогресс находится в руках самого человека, а не какого-то сверхъестественного творца. В то же время надо заметить, что ученый в своей полемике с П. Лекомте сам ограничивает рассмотрение человека животным миром. И хотя у Дж. Симпсона человек — «животное особого рода, уникального содержания», он не сумел доказать, в чем сущность этой уникальности.

Английский свободомыслящий Дж. Хаксли в своей работе «Религия без откровения» также неоднократно подчеркивал, что человек не отчужден от природы, а является ее частью и продуктом, хотя и уникальным. Эта уникальность связана не только с тем, что он высший продукт развития природы, но и с тем, что «производит и создает, и воспроизводит эту природу в новых формах, тем самым создавая себя и воспроизводя себя, как ее творение»²³.

С момента полемики прошло много времени, но она актуальна и в современную эпоху. В теологической литературе мы можем найти многочисленные концепции эволюционной теологии, так или иначе рассматривающие проблему соотношения эволюции и трансформации. В своей работе «Полнота жизни» П. Куртц подчеркивает, что какие бы аргументы ни приводились сторонниками эволюционной теологии, итог их один — соединить эволюцию и теологию, человека и Бога.

²⁰ Simpson G.G. This View of Life: The World of Evolution. N.Y., 1964. P. 10.

²¹ Ibid. P. 10.

²² Ibidem.

²³ Huxley J. Religion without Revelation. L., 1957. P. 5.

Согласно традиционной теологической концепции человек не может сам решать судьбу, предопределенную Богом, он должен только стремиться к тем целям, которые им установлены. Отсюда попытка отделить человека от природы, заставить его признать, что главное — это его индивидуальное бытие, индивидуальное служение Богу. «Полная реализация (человеческой жизни. — З.Т.) может быть только в отношении человека с Богом»²⁴, — отмечает Дж. Хатчисон.

В связи с этим А. Робертсон пишет, что «в соответствии с религиозными догмами... человек рассматривается как изолированный индивид»²⁵. В противовес этому утверждению А. Робертсон подчеркивает, что в религиозной доктрине господствует идея примата личности над обществом, происходит отрыв человека от социальной среды, в которой он живет, выхолащивание из него его социального содержания. Человек превращается в абстрактную личность, независимое от общества чисто духовное существо. Соглашаясь с критическими замечаниями А. Робертсона, Дж. Хемминг добавляет, что «мы, люди, являемся социальными существами и можем существовать только поддерживая друг друга. Мы действуем только в обществе, которое эволюционирует вместе с нами»²⁶. Однако это не простое существование людей в обществе, а творческое, активное преобразование действительности, в которой живет человек. В подобной постановке вопроса, как мы видим, Дж. Хемминг и П. Куртц поднимают проблему творчества человека как отличия его от животного. Если не считать, что человек является творческим началом на Земле, то происходит также обесценивание всего смысла его существования. Дж. Хемминг подчеркивает, что «человек не может жить одним познанием, он должен быть включен в творческий процесс с другими людьми»²⁷.

В этом плане его поддерживает П. Куртц. В главе «Скептицизм и сущность» в работе «Трансцендентальное искушение. Критика религии и паранормального» он, рассматривая сущность человека, выявляет также наличие у него качеств, отличающих его от животных, таких как творческий ум, воображение, способности к познанию. Ученый подчеркивает, что трагедия человека состоит в том, что тот осознает конечный характер жизни, опасности в ней, а также неизбежность смерти. «Жизнь, — пишет П. Куртц, — не имеет какого-либо абсолютного значения»²⁸. Но в то же время он выступает против излишней пессимистической драматизации жизни, подчеркивая, что жизнь, несмотря на ее трагический смысл, имеет свое назначение, так как именно человек творит ее по своему желанию.

Большой интерес вызывает концепция человека, разработанная американским философом, известным и старейшим деятелем свободомыслящих К. Ламонтом. Ему принадлежит большая заслуга в критике религиозного понимания человека, особенно в анализе христианской теории личного бессмертия, смысла существования человека. В решениях этого и других вопросов ученый стоит на позиции

²⁴ Hutchinson J. Faith, Reason and Existence. An Introduction. N.Y., 1956. P. 83.

²⁵ Robertson A. How to Read History. N.Y. 1952. P. 3.

²⁶ Hemming J. Instead of God... P. 61.

²⁷ Ibid. P. 23.

²⁸ Kurtz P. The Transcendental Temptation. A Critique of Religion and the Paranormal. N.Y., 1986. P. 20.

натуралистического гуманизма, который он, по его словам, поддерживает в течение более чем сорока лет.

Философская деятельность К. Ламонта — это наглядный пример противоречивости мировоззрения прогрессивных ученых в их поиске научного решения таких вопросов, как «что есть человек», «что такое гуманизм, религия» и т.д. Сама натурфилософия К. Ламонта представляет своеобразный ответ на теоцентризм христианства.

Основной тезис учения К. Ламонта состоит в признании того, что всё существующее в этом мире является продуктом естественного развития без какого-либо сверхъестественного вмешательства. «Натурализм, — пишет Ламонт, — рассматривает человека, землю и вселенную... как часть великой природы. Само существование связано с природой, и вне природы ничего не существует. Там нет места для сверхъестественного»²⁹.

В трудах «Иллюзия бессмертия», «Философия гуманизма», «Свобода положительного выбора», «Голос в пустыне», в статьях, опубликованных в журналах «Гуманист», «Свободное исследование» и др., в противоположность религиозной доктрине об автономности и неизменности природы человека К. Ламонт утверждает, что человек, будучи продуктом естественной и социальной эволюции, является общественным существом. В понимании человека как существа, обусловленного определенными социальными факторами, К. Ламонт, как справедливо замечает А.М. Каримский, преодолевает фейербаховский антропологизм, «сознательно в ряде случаев опирается на материалистическое понимание истории»³⁰. Однако, на наш взгляд, Ламонту присущ общий для многих представителей этого направления недостаток. При рассмотрении социальных и биопсихологических компонентов человеческой сущности он не делает особых, качественных различий между ними. Они важны для него в одинаковой степени. Конечно, человек находится в единстве с природой, но при этом является не только ее частью, но и высшим продуктом ее развития.

Мы не можем недооценивать тот факт, что К. Ламонт пытается дать естественное понимание сущности человека, нанося тем самым сильнейший удар по теологическим теориям. Однако недостаток его концепции состоит в том, что он не вычленяет человеческое общество из взаимоотношения с природой, не видит его в конкретно-историческом развитии. Как следствие, человек как субъект истории исчезает и остается только как объект определенного воздействия природных сил.

К. Ламонт отдает предпочтение натурализму пред материализмом, не отвергая последнего. Ученый считает, что материализм — теория, утверждающая, что единственной реальностью является природа. Материализм — онтология, трактующая реальность и определяющая ее как материю. Свою склонность к использованию термина «натурализм» Ламонт объясняет слабостями «незрелого» материализма, подразумевая под ним метафизический, механистический материализм.

Постановка и решение свободомыслящими проблемы сущности человека важны для выяснения вопроса о личном бессмертии и смысле человеческого существования.

²⁹ Lamont C. The Philosophy of Humanism. N.Y., 1958. P. 26.

³⁰ Каримский А.М. Философия американского натурализма. М., 1972. С. 98.

Христианская концепция личного бессмертия покоится на следующих основаниях. Во-первых, «душа независима от тела и не разрушается в результате смерти бренного человеческого тела», во-вторых, «только будущая жизнь дает возможности для реализации способностей человеческой природы», в-третьих, «необходима всеобщая вера человечества в бессмертие души и жизни после смерти»³¹. Подвергая сомнению подобную трактовку бессмертия, многие современные свободомыслящие в понимании этой проблемы во многом исходят из концепции известных английских философов Д. Юма и Б. Рассела.

Английский свободомыслящий А. Флеу, касаясь данных проблем в своих работах «Бессмертие человека», «Тело, разум и смерть», защищает негативную позицию в рассмотрении возможности бессмертия, говоря о «бессмысленности рассматривать душу как нечто сопоставимое и самостоятельное относительно тела человеческого»³². Разделяя эту точку зрения, Н. Тон в статье «Личное бессмертие» подчеркивает, что разъединение души и тела является ошибочным: «Наука всё более и более начинает признавать, что так называемые душа и разум неотделимы от жизни мозга, что человек есть психофизическое единство, которое не может произвольно раздваиваться»³³. Неспособность вообразить реальность нашей смерти не является аргументом, подтверждающим бессмертие души. Можно, конечно, представить что-то бессмертное, но это будет лишь игрой воображения, а не чем-то реальным. «Вера в бессмертие, — формулирует Н. Тон, — это то, что человек желает сам себе... и зависит от нашего желания продлить эту жизнь»³⁴.

В своих работах свободомыслящие подчеркивают роль страха в появлении идеи личного бессмертия. Н. Тон рассматривает страх как определенное психологическое состояние, постоянно присущее человеку. На наш взгляд, страх — явление не только психологическое, но и социально обусловленное, корнящееся в социальных структурах, в которых живет человек, в социальной незрелости общества, отчужденности, одиночестве. Всё это составляет реальную основу страха, а следовательно, и веры в бессмертие.

В работе «Иллюзия бессмертия» К. Ламонт пишет, что «в современном мире богу мало что осталось делать, кроме как выполнять функции поставщика человеческого бессмертия»³⁵. Согласно А. Робертсону, идея бессмертия возникла еще в первобытном обществе. «Вера в бессмертие души, — пишет он, — подобно вере в богов, впервые возникла из невежества. Человек не способен вообразить себя несуществующим... Опыт, тем не менее, показывает, что мы имеем начало и конец. Разум первобытного человека осознает некоторое различие тела и души. И следовательно, душа дает жизнь телу. Душа не может быть уничтожена... когда тело умирает. Вера в потустороннее существование среди первобытных людей подтверждалась наблюдением теней и явлениями сна»³⁶.

³¹ Harris M. Raised Immortal. L., 1983. P. 56.

³² Flew A. Body, Mind and Death. N.Y., 1984. P. 76.

³³ Ton N. Personal Immortality // The Freethinker. 1985. № 42. P. 42.

³⁴ Ibid. P. 335.

³⁵ Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1984. С. 21.

³⁶ Robertson A. Man His Own Master: An Essay of Humanism. L., 1948. P. 19.

П. Куртц, А. Робертсон, Дж. Хемминг и другие свободомыслящие подвергают анализу богословские концепции о причинах смерти человека в связи с вопросом о вере в загробную жизнь.

Традиционные теологические концепции в этом вопросе таковы: «смерть дана человечеству Богом в наказание за грех Адама и Евы»³⁷, и, чтобы как-то искупить этот грех, человек должен спасать свою душу служением Богу. За это он попадает в загробный мир и получает вечное блаженство. Поэтому вся земная жизнь является только моментом, подготовкой к вечной жизни в потустороннем мире. Оценку этой концепции дает К. Ламонт, подчеркивая, что «церковь в дни своего величайшего расцвета поддерживала господство над массами, прибегая главным образом к пугалу наказания после смерти»³⁸. Вера в загробную жизнь и бессмертие души, говорит он, сковывает деятельность людей, ориентирует их на выполнение иллюзорных целей, обесценивая саму реальную, земную жизнь. С его точки зрения, потусторонний мир есть не что иное, как земной мир, перенесенный воображением человека на небо, а бессмертие души — это продолжительная жизнь человека в памяти людей. Подчеркивая связь человека с животным, К. Ламонт спрашивает защитников идеи личного бессмертия: «Если душа... продолжает существовать после смерти, не должно ли то же самое быть верным в отношении животного царства, с которым человек... находится в самом близком родстве?»³⁹ Что же касается души, утверждает он, то данные биологии, медицины, психологии показывают, что под словом «душа», которое употребляют теологи, подразумевается функция центральной нервной системы, и прежде всего мозга.

К. Ламонт в своей работе «Иллюзия бессмертия» ведет полемику с О.А. Хиллом, одним из защитников идеи личного бессмертия. О.А. Хилл утверждает, что «никто никогда не видел мертвой души; физиолог, пока он не видел этого явления, должен по всей совести воздержаться от провозглашения смертности души»⁴⁰. Иронически отвечая ему, К. Ламонт пишет: «Если бы наука действовала на основании таких заявлений, то она не добилась бы больших успехов. Кто видел когда-нибудь мертвую фею, мертвого дьявола, мертвого кентавра?»⁴¹ В тон ему звучит рассуждение А. Лаутри в статье «Душевная путаница»: «Если душа вступает в тело, то где она пребывает до этого? Почему душа не может вспомнить жизнь, которая предшествовала ее вступлению в тело?»⁴²

В работе «Голоса в пустыне: избранные эссе за пятьдесят лет» К. Ламонт полемизирует с профессором Брауновского университета К.Дж. Дюкейсом, который выступает против идей, изложенных в книге К. Ламонта «Иллюзия бессмертия», о единстве души и тела, против утверждения, что основной вопрос заключается в отношении между телом и физическим организмом, с одной стороны, и личнос-

³⁷ *Lamont C.* Death as Friend // *The Humanist*. 1975. № 6. P. 98.

³⁸ *Ламонт К.* Указ. соч. С. 30.

³⁹ Там же. С. 125.

⁴⁰ *Hill O.A.* Psychology and Natural Theology. L., 1921. P. 106.

⁴¹ *Ламонт К.* Указ. соч. С. 32.

⁴² *Lowry A.J.* The Confusion of the Soul // *The Freethinker*. 1968. № 1. P. 149.

тью, или душой, — с другой. Отметим, что термин «личность» у К. Ламонта означает «сознание», «разум», «дух», «я». В более поздних трудах он от этого термина отказывается. Дюкейс называет позицию Ламонта «онтологическим дуализмом». В работе «В защиту дуализма» он пишет: «...мы не можем говорить, что разум имеет физическую субстанцию или любой другой материальный объект»⁴³.

Выступая против этого положения Дюкейса, Ламонт отмечает, что «разум всегда является функцией человеческого мозга... все идеи или суждения не возникают из тех или иных сверхъестественных сфер, а из природного основания. Они являются частью природы...»⁴⁴. Это созвучно с ранним высказыванием Ламонта о том, что «телесные изменения почти всегда неизменно влекут за собой духовные и эмоциональные изменения»⁴⁵. К тому же «тело и личность являются тесно связанными сущностями, влияющими друг на друга в каждом своем движении»⁴⁶.

Таким образом, мы еще раз убеждаемся, что свободомыслящие при рассмотрении проблем человека подчеркивают неразрывную связь психического и физического, отмечая, что разум, сознание изменяются вслед за всеми изменениями, которые происходят в человеческом организме и в окружающей среде. Однако, на наш взгляд, справедливо отмечая естественное происхождение психики, сознания человека, свободомыслящие недостаточно привлекают и исследуют фактические данные о социальной обусловленности человека, делая упор на физиологическую и биопсихологическую стороны сущности человека и его сознания. Конечно, сознанию присущи определенные биохимические, физиологические процессы, связанные с деятельностью нервной системы, однако специфику и сущность сознания определяют не они. Сознание — качественно иное, чем те биопсихические процессы, которые свойственны животным. Одних лишь биологических факторов недостаточно для объяснения возникновения и действия сознания. Сознание человека формируется лишь под воздействием общественных условий, в прямой зависимости от степени развития человеческого труда.

При рассмотрении проблемы бессмертия необходимо подчеркнуть, что все попытки theologов модернизировать эту проблему в конце концов ни к чему не приводят, наоборот, затрудняют ее научное решение. С проблемой бессмертия одновременно возникают другие вопросы: как же происходит воскресение? что случается с телом после смерти? какой облик приобретает человек в ином мире? Ни одна религиозная концепция до сих пор не дала исчерпывающие ответы на эти вопросы. В конце XIX и начале XX в. ряд протестантских theologов, таких как Б.Ф. Уэсткотт, епископ Ч. Гор, английский богослов У.Р. Метьюз, theolog из США Г. Фосдик, на которых ссылается К. Ламонт, пытались предложить то или иное решение этих проблем. Так, епископ Ч. Гор писал, что мы, конечно, должны верить в воскресение тела, однако воскресает не физическое тело, а наше собственное «я», которое вновь объединяется в некое духовное тело, «которое мы признаем как наше

⁴³ *Ducasse C.J.* In Defence of Dualism // Dimensions of Mind / ed. S. Hook. N.Y., 1960. P. 56.

⁴⁴ *Lamont C.* Voice of the Wilderness... P. 67.

⁴⁵ *Ламонт К.* Указ. соч. С. 41.

⁴⁶ Там же. С. 42.

собственное тело, вероятно потому, что оно как бы принимает форму и отпечаток наших собственных неизменившихся “я”. Как справедливо на это отвечает К. Ламонт, во-первых, подобная теория еще более затушевывает и без того сложный для теологов вопрос, во-вторых, многие богословы, видя опасность в модернизации идеи личного бессмертия, не соглашались с подобными воззрениями. Ученый указывает на критику концепции Ч. Гора богословом У.А. Брауном в его труде «Христианская надежда», где тот пишет, что «концепция духовного тела представляет некоторые трудности для нашего мышления... Духовное тело не имеет ясного значения для нашего воображения»⁴⁷. Таким образом, отмечает К. Ламонт, эти так называемые новые концепции ничем не отличаются от старых. Они создают «тощие теории бессмертия, прибегая... к громким словам»⁴⁸.

Надо отметить, что эти модернистские концепции были характерны не только для начала прошлого столетия, они в полной мере существуют и сегодня.

К. Ламонт, П. Куртц, А. Робертсон, Дж. Хемминг подчеркивают, что для решения столь сложной проблемы необходимо понимание диалектической связи между смертью и жизнью. Всякое конечное существо представляет собой этап для другого существования. «Жизнь и смерть, — подчеркивает Дж. Хемминг, — являются двумя аспектами одного и того же явления»⁴⁹. Далее он отмечает, что «перед лицом смерти, будь то христианин или гуманист, все сталкиваются с верой: для христианина это вера в бессмертие, для гуманиста — вера в улучшение индивидуальной жизни и общества»⁵⁰. Недооценка или игнорирование этого принципа приводят к пессимизму, что характерно для многих религиозных систем как прошлого, так и настоящего.

Надо отметить, что многие свободомыслящие в своих трудах, признавая факт смертности отдельного человека, проводят идею бессмертия человечества. Так, К. Ламонт пишет: «...в то время как я отрицаю любой вид личного бессмертия, я утверждаю, что существует бессмертие человечества...»⁵¹. Кроме того, «сила смерти может быть смягчена реализацией его (т.е. человека. — З.Т.) творческой роли в природе»⁵². К. Ламонт, Дж. Хемминг подчеркивают, что человек живет в определенной социальной, политической и культурной структуре общества, поэтому вопрос о бессмертии эти ученые ставят не в плане индивидуального бессмертия, а в плане бессмертия всего человечества. Все материальные и духовные ценности, которые создаются людьми в обществе, передаются из поколения в поколение. Поэтому, по мнению Ламонта и Хемминга, бессмертие человечества — в его делах на благо всего общества.

С решением вопроса о бессмертии непосредственно связана проблема смысла человеческого существования.

Дж. Хатчисон пишет, что «на такие вопросы, как: что такое жизнь? каков смысл моего существования? почему я здесь? — только религия может дать окончательный

⁴⁷ Там же С. 94–95.

⁴⁸ Там же. С. 144.

⁴⁹ *Hemming J. Instead of God...* P. 134.

⁵⁰ *Ibid.* P. 191.

⁵¹ *Lamont C. Voice in the Wilderness...* P. 56.

⁵² *Lamont C. Death as Friend.* P. 39.

ответ»⁵³. Отвечая на них, философ заявляет, что смысл существования — в подготовке к жизни в загробном мире, в творческом служении Богу. Таким образом, согласно теологам, хотя человек — это венец творения, на самом деле высшей ценностью является Бог, а человек — подчиненное Ему существо. Следовательно, смысл человеческого бытия следует искать не в самом человеке, а в Боге. Однако такое решение приводит к полнейшему обесцениванию жизни, ибо всё сводится к общению с Богом, а сам смысл жизни, который выходит за ее пределы, оказывается иллюзорным.

В противоположность этим доктринам свободомыслящие утверждают, что смысл жизни имеет свое реальное, земное значение и искать его нужно внутри самого общества, а не вне его. «Человек должен быть включен в собственную жизнь и жизнь других людей... Он должен достичь удовлетворения своих нужд, и только тогда реально он будет счастлив»⁵⁴, — пишет Дж. Хемминг. В то же время, отмечает П. Куртц, современная мобильность общества не дает человеку почувствовать и осознать себя человеком, хозяином собственной жизни, и в связи с этим говорить о смысле жизни в отрыве от обеспечения общества нормальными условиями существования, демократией и свободой бессмысленно.

Заметим, что перед англичанами и американцами сегодня, как и раньше, стоит задача борьбы за защиту многих демократических прав и свобод. Но какими средствами? Многие свободомыслящие, опираясь на идеи просветителей, считают, что такими средствами являются наука, просвещение и гуманизм. К. Ламонт пишет, что «для достижения благосостояния человека... необходимо использовать методы разума, науки, демократии...»⁵⁵. Известно, продолжает он, что «гуманизм основывается на методе разума и методе науки, которые увеличивают познание и усиливают контроль над природой и обществом. Гуманизм утверждает, что этот метод дает человеку потенциал для успешного решения его собственных проблем либо в сфере естественных наук, либо в экономической, социальной и прочих сферах»⁵⁶.

Конечно, нельзя не согласиться с тем положением, что наука, демократия способствуют достижению прогресса в обществе. Однако на наш взгляд, этого недостаточно, так как невозможно только с помощью науки и демократии изменить систему взаимоотношений.

В 1988 г. на симпозиуме «Вступая в новый мир: человечество в XXI веке», посвященном глобальным проблемам современности, президент Британской гуманистической ассоциации Г. Стопс-Рой поставил вопрос о возможности создания нового гуманистического общества на основе морального доверия друг к другу. В своем докладе «Динамика морали» он подчеркнул, что необходимо «выявить новый взгляд на наше место во вселенной и место человека в ней»⁵⁷. В этом процессе, считает он, большую роль будет играть мораль. Однако в своем докладе Г. Стопс-Рой не указывает реальные пути, с помощью которых можно было бы осуществить нравственные действия для создания лучшей жизни.

⁵³ Hutchinson J. Faith, Reason and Existence... P. 26.

⁵⁴ Hemming J. Individual Morality. L., 1969. P. 180.

⁵⁵ Lamont C. Voice in the Wilderness... P. 11.

⁵⁶ Ibid. P. 19.

⁵⁷ Stopes-Roe H. The Dynamic of Morality // Free Inquiry. 1988. № 1. P. 31.

Многие свободомыслящие заявляют, что ответ на вопрос о смысле жизни можно найти только в открытом обществе; в закрытом и авторитарном обществе это сделать невозможно. На такой позиции, в частности, стоит Дж. Хемминг. В то же время мы не находим ответа, как сделать общество открытым.

Нам представляется, что смысл жизни имеет вполне реальное земное назначение и что искать его надо внутри самого общества, а не вне его. Для достижения смысла жизни на этой земле человек выступает как творец самого себя и всего мира. Именно в процессе общественно-исторической практики человек формирует и развивает свои способности и проявляет творческие возможности. Ценность жизни человека измеряется тем, что он сделал полезного для общества. Но для того чтобы реализовать свой творческий потенциал, человек должен достичь более разумных общественных отношений, при которых не будет отчуждения человека от самого себя и от общества и будут созданы все условия для всестороннего развития личности.

© Трофимова З.П., 2011

Я-КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИЧНОСТИ: религиоведческие и философско-антропологические аспекты исследования

Предмет данного исследования отчетливо выражен в исповедальных словах Аврелия Августина: «...я не находил себя; как же было найти Тебя!», «...я стал сам для себя землей, требующей тяжкого труда и обильного пота», «Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя?»¹. В этих высказываниях скрыт один из краеугольных камней религиозности — отношение человека к самому себе, отношение к тому, что он есть перед Богом, отношение к тому себе, который ходит перед Ним и который в любой момент может предстать перед всей Его мощью и однажды предстанет во всех своих необозримых грехах и скудных добродетелях. Слова Августина высвечивают всю глубину тяжелой проблемы любого самосознания, и проблема эта — сам человек, так как, зная себя, он по сути ничего *не знает* о себе, ибо знания его не ухватывают чего-то значимого и важного. Но даже если он и знает, *что* он есть и каким ему следует быть, даже если ему и указаны пути или он сам их выбирает, он всегда остается тайной для самого себя и знать о себе он может только через Того, в чьих руках это знание: «...я исповедуюсь и в том, что о себе знаю; исповедуюсь и в том, чего о себе не знаю, ибо то, что я о себе знаю, я знаю, озаренный Твоим светом, а то, чего о себе не знаю, я не буду знать до тех пор, пока “потемки мои” не станут “как полдень” пред лицом Твоим», «...да покраснею от стыда и отброшу себя, да изберу Тебя и только по Твоей благодати стану угоден Тебе и себе...»².

Другим примером, в котором ярко представлен предмет исследования, может служить следующее самоописание верующего (Джона Баньяна): «...моя врожденная и скрытая греховность — вот что было предметом моих печалей и моих мук. Я был в моих собственных глазах отвратительнее жабы; я был убежден, что таков же я и в глазах Бога. Грех и беззаконие истекали из моего сердца, как вода из фонтана... Я думал, что только один дьявол может сравняться со мною в злобе и развращенности духа... Я был бременем и предметом ужаса для самого себя... С какой радостью стал бы я кем-нибудь другим! Всё бы я отдал за то, чтоб не быть тем, чем был я!»³ Эти пронизанные страданием высказывания-самоописания выражают то, что верующий

¹ Аврелий Августин. Исповедь. М., 1992. С. 55, 139, 140.

² Там же. С. 131, 129.

³ Цит. по: Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 134.

думает о себе, что он знает о себе, что он чувствует по отношению к самому себе. А где-то в подтексте скрыто то, чего он ждет от самого себя, что он хочет и должен делать в отношении самого себя, мира, других людей и Бога. В этих словах находит свое отражение совокупность представлений верующего о самом себе, система образов его «я», или его Я-концепция.

Данное исследование ставит своей целью определить сущностные характеристики этого сложнейшего феномена духовной жизни человека, описать его структуру и механизмы функционирования. Прежде всего, нас интересуют ответы на следующие вопросы: как формируется система представлений верующего о самом себе? какие факторы определяют ее становление и развитие? какие содержательные характеристики присущи образам «я» верующего? и наконец, что обуславливает динамику Я-концепции религиозного человека?

Работа состоит из двух частей. В первой части будет проведено социально-психологическое исследование Я-концепции верующего с акцентом на интересубъективном уровне религиозного опыта. Вторая часть — это экзистенциально-психологический анализ специфики религиозного самосознания, предполагающий обращение к опыту глубинных экзистенциальных переживаний религиозного человека.

Реконструкция взглядов отечественных и зарубежных исследователей на проблему самосознания человека и перенос ее результатов в сферу изучения Я-концепции верующего позволяют сделать вывод, что на социально-психологическом уровне этот феномен может пониматься в качестве психологического механизма, формирование и развитие которого происходят в результате сложнейшего взаимодействия трех основных факторов: религиозного мировоззрения, отношений между людьми, складывающихся в религиозной общности, и динамики самоосознания (динамики саморефлексии) верующего. Рассмотрим данные факторы в установленном порядке.

Базовая функция религиозного мировоззрения в процессах формирования системы образов «я» верующего заключается в трансляции через отношения общество–религия–личность ключевых ценностей религии. В данном случае под религиозными ценностями мы будем понимать совокупность предельно унифицированных моделей отношения к миру, другим людям и сфере трансцендентного (потустороннего). Религиозные ценности выступают в качестве предельно обобщенных мировоззренческих категорий, обеспечивающих мотивацию как отдельного индивида, так и целых общностей. Исследования в области психологии смысла⁴ позволяют нам сделать вывод, что усвоенная верующим в процессе религиозной социализации и воспитания система религиозных ценностей, смыслов и значений становится основанием для функционирования смысловых структур его личности, определяет динамику системы его потребностей, мотивов и образов «я». Ценности, будучи обобщенными категориями должного и необходимого, вырабатывают соответствующее отношение верующего к позитивным и негативным проявлениям собственных качеств и характеристик, к условиям и результатам действий и поступков, тем самым выступая основанием регулятивных механизмов его самосознания и жизнедеятельности. Религиозные ценности, выполняя функции ориентации и мотивации, заключая в себе

⁴ См.: *Артемова Е.Ю.* Основы психологии субъективной семантики. М., 1999; *Леонтьев Д.А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М., 2003.

обобщенные позитивные и негативные идеалы существования, жизнедеятельности и отношения к ним, содержат и представления о способах и формах достижения или избегания этих идеализированных состояний, а также представления о наличии у индивида и группы особых свойств, качеств и характеристик, необходимых для этого, т.е. *образов человека, образов Я-личности*.

Одним из множества примеров системы ценностных ориентаций, четко отражающей негативные и позитивные образы человека, сложившиеся, например, в христианстве, является Нагорная проповедь. Можно сформулировать следующие общие характеристики референтного (ориентирующего) образа христианина, который транслируется через этот ключевой библейский текст. Это человек смиренный, уповающий на Бога, сознающий свою греховность и душевные недостатки и надеющийся на божественное прощение, жаждущий и ищущий его на своем пути, человек, с терпением и верой переносящий трудности и невзгоды жизненного пути, сострадательно и с милосердием относящийся к другим людям, любящий и врагов и близких, прощающий им их недостатки и прегрешения, отказывающийся от дурных поступков, мыслей и желаний, человек, живущий в мире и мирящий других, не противящийся злу, не стремящийся к земным благам, но ищущий блага духовные, человек, готовый пострадать за правду и закон Бога и с радостью принимать эти страдания. Данный референтный (ориентирующий), предельно обобщенный религиозный образ включает в себя не просто совокупность свойств, качеств и характеристик человека — он отражает назначенный жизненный путь, за ним стоят определенные формы, способы жизнедеятельности, социальных взаимодействий и отношений в религиозной общности.

Как было отмечено выше, эти отношения наряду с религиозным мировоззрением выступают в качестве второго фактора становления и развития Я-концепции верующего. Интериоризация* религиозных образов человека и стоящих за ними образцов поведения происходит посредством специально организованных или стихийно сложившихся социальных практик, через систему религиозного воспитания, при этом ключевое значение имеет динамика конкретных ситуаций социальных взаимодействий, в которых «распаковываются», расшифровываются, становятся понятными для человека символические значения и смыслы данных образов. Они олицетворяют в реальности религиозную картину мира, когда в соответствующих отношениях между людьми воплощаются религиозные образы, разыгрываются религиозные роли грешника, праведника, богомольца, кающегося, просящего, страдальца, мудреца, обращенного, богоборца, избранного, отверженного и т.п. Совокупность усвоенных религиозных образов человека становится основанием самосознания верующего, формирует в нем систему норм, оценок и ожиданий относительно себя и своего ближайшего социального окружения, что обеспечивает соответствие действий каждого индивида действиям и ожиданиям других людей. В качестве психологического

* От лат. *interior* — «внутренний», букв. «переход извне внутрь»; психологическое понятие, обозначающее формирование стабильных структурно-функциональных единиц сознания через усвоение внешних действий с предметами и овладение внешними знаковыми средствами. Иногда расширительно трактуется в смысле любого усвоения информации, знаний, ролей, ценностных предпочтений (см.: Большой психологический словарь / под ред. Б.Г. Мещерякова и В.П. Зинченко. СПб., 2006. С. 206).

механизма восприятия и осознания этого соответствия или несоответствия выступает Я-концепция верующего, являясь ключевым элементом социального действия, осуществляемого в форме, так или иначе соответствующей нормативам религиозной общности, и согласно внутренним убеждениям и потребностям личности.

В качестве структурных элементов Я-концепции верующего можно выделить 4 *основные* группы его образов «я»: Я-реальное, Я-социальное, Я-идеальное и Я-негативное.

Я-реальное — это самовосприятие индивида в конкретный, текущий момент времени, в ситуации «здесь и сейчас». Примером Я-реального личности верующего может послужить приведенный выше отрывок из автобиографии Джона Баньяна, цитированный У. Джемсом. В этом самоописании наблюдается абсолютное доминирование негативных характеристик, что связано с низкой самооценкой вплоть до презрения к самому себе, отрицания себя. Вот еще один пример Я-реального, наполненного негативными смыслами: «Болезненные самокопания были свойственны мне с подросткового возраста. Я всегда была довольно замкнутым и тихим ребенком, а лет в четырнадцать совсем сбежала от окружающего мира в мир одиночества и печали. После окончания института долго не могла найти себе место в жизни, потом вдруг поняла, что вся эта жизнь идет неправильно, что всё, что я делаю, — несовершенно и порочно, что я, как и многие другие в этом мире, далека от Бога, Благодати и Спасения...». Но негативные характеристики Я-реального этой женщины вскоре сменяются на позитивные: «После того как однажды за один краткий миг, который перевернул всю мою жизнь, я окончательно уверовала в Бога, смирилась в уповании на Него, я ощутила избавление от всего, что ранее назойливо преследовало меня и угрожало мне. Ушли недобрые мысли, болезненные самокопания и самообвинения, я ощутила радость жизни, я стала добрее к самой себе и окружающим людям...»⁵.

Я-идеальное — это совокупность образов человека, выступающих для верующего в качестве предмета долженствования, они есть то, «кем я должен быть». Я-идеальное верующего формируется на основе позитивно ориентирующих религиозных образов человека, связанных с надеждой, верой, любовью, добрыми делами, духовным подвижничеством, спасением, райским блаженством и т.п. В христианстве, например, эти образы сформированы на основе христианских добродетелей, противопоставляемых смертным грехам. Примером подобных ориентирующих религиозных образов является образ истинного христианина, сформулированный выше на основе текста Нагорной проповеди. Другим примером позитивно ориентирующих образов человека, необходимых для формирования Я-идеального личности верующего, может служить текст псалма: «Не ревнуй злодеям, не завидуй делающим беззаконие. Уповай на Господа и делай добро; живи на земле и храни истину. Утешайся Господом, и Он исполнит желание сердца твоего. Покорись Господу и надейся на него. Не ревнуй успевающему в пути своем, человеку лукавствующему. Перестань гневаться и оставь ярость. Уклоняйся от зла и делай добро, и будешь жить вовек» (Пс. 36: 1, 3–4, 7–8). Образы Я-идеального в психологическом плане связаны с положительными эмоционально-чувственными переживаниями. Они выступают в качестве референтной

⁵ Примеры из архива автора.

и ориентирующей инстанции при осуществлении социально значимой деятельности. Внутреннее содержание Я-идеальной религиозной личности определяется содержанием религиозных норм и ценностей. В зависимости от особенностей своей структуры и входящих в него характеристик Я-идеальное может быть очень сходным с Я-реальным, что определяет позитивное самовосприятие. Наоборот, разница между ними может быть очень значительной, что зачастую связано с негативным самовосприятием.

Я-негативное — это представления о том типе личности, каким верующий не должен быть или не хотел бы быть. Я-негативное сформировано из негативно ориентирующих образов религии, связанных с неверием, грехом, адом, нравственным падением, в целом с религиозными антиценностями. В психологическом плане эти образы, создавая Я-негативное личности, всегда сопровождаются отрицательными эмоционально-чувственными переживаниями, такими как вина, стыд, гнев, неуверенность, апатия, зависть, уныние и т.п. Совокупность негативных образов, например в христианской религии, символизирована грехами, за которыми стоят конкретные образы, модели поведения и деятельности в социуме, характеризующиеся негативными оценками, ожиданиями и санкциями. Я-негативное, также как и Я-идеальное, выступает в качестве структуры, мотивирующей поведение верующего, поскольку содержит образы недолжного положения дел, неверного, грязного и порочного, грешного поведения и мыслей, что подталкивает верующего выстраивать свое поведение и деятельность таким образом, чтобы *не* соответствовать отрицательным образам. Я-негативное верующего можно охарактеризовать в качестве негативной идентичности, которой индивид стремится избежать. Это то, каким индивид не хотел бы себя видеть. Из множества примеров вышесказанного можно указать на псалом 36, где наряду с идеальными образами верующего описаны образы нечестивого, несправедливого человека, нарушающего заповеди Бога. Дела нечестивого, его преступления становятся негативной идентичностью для верующего — тем, кем он не хочет или не должен быть. Примером фактического совпадения Я-негативного и Я-реального вновь может служить представленный выше отрывок из автобиографии Джона Баньяна. Этот писатель и проповедник сознает самого себя как раз в характеристиках отрицательных религиозных образов человека, воспринимает, осмысливает себя через образы грешника, вырабатывая через них соответствующее отношение к самому себе.

Я-социальное — это представления верующего о том, кто он есть в глазах других людей, знание того, чего от него ожидают другие. Я-социальное развивается в тесных взаимосвязях с Я-реальным, Я-идеальным и Я-негативным, поскольку формируется как совокупность оценок, ожиданий, санкций и поощрений, складывающихся в религиозной среде в отношении позитивной и негативной модели поведения и, соответственно, идеального и негативного образов «я», их символизирующих. Верующий в своем поведении и жизнедеятельности осуществляет сопоставление того, что он делает и как поступает, с тем, чего от него ожидают значимые другие. Соответственно, самооценка религиозной личности всегда связана с оценкой своих возможностей, способностей, качеств, достижений, их соответствия референтным религиозным образам человека, а также с их оценкой со стороны значимых других.

Основываясь на приведенной характеристике структурных элементов Я-концепции личности верующего, можно сделать вывод, что именно внутреннее содержание образов «я» верующего определяет динамические характеристики его Я-концепции и личности в целом. Исходя из идеи, что развитие самосознания определяется системой личностных смыслов — позитивных либо негативных отношений человека к самому себе⁶, — динамика Я-концепции верующего может быть представлена как взаимодействие ее структурных элементов: Я-реального, Я-идеального, Я-негативного и Я-социального. Представить эту динамику нам поможет следующий пример.

Алексей Р., 25 лет, православный христианин, религиозное воспитание получил в семье, где отец, мать и старшая сестра также глубоко верующие люди. Горько усмехаясь, рассказывает, как однажды пережил историю «возвращения блудного сына».

После окончания школы собирался поступать на исторический факультет областного вуза, при этом полностью разделял мнение родителей, что такой шаг соответствовал бы его способностям и интересам. Но когда пришло время подавать документы в институт, он вдруг изменяет своему прежнему намерению и поступает в горный техникум. Этому предшествовала очень неприятная семейная сцена, когда в ответ на просьбу отца и матери объяснить свой неожиданный поступок он бросил в их адрес множество оскорбительных фраз. «Сам тогда не понимал, что творю! — сетует Алексей. — Как будто бес сердце смутил! Я тогда делал всё наперекор родителям, делал так, чтобы им было больно. Видимо, решил проявить индивидуальность, а на самом деле только лишь усердствовал в гордыне!» Спустя два года постоянные прогулы занятий, увлечение музыкой (пытался создать свою группу), сомнительная компания привели к тому, что Алексей оказался на грани отчисления и был вынужден оставить учебу. Какое-то время слонялся без дела, всё более и более погружаясь в тяжелое душевное состояние. Стало вдруг нестерпимо больно, но не за попусту потерянное время и силы, а за то, что так подло поступил в отношении родителей, что совершил ужасное — возгордился и возмнил, что сам прекрасно знает, что и как ему следует делать, оскорбил и отверг любящих его людей. В конце концов не выдержал, пришел домой и на коленях просил у родителей прощения. Конечно же, был прощен, после чего, наконец, вновь обрел душевное равновесие и опору в жизни⁷.

Можно разделить историю Алексея на три периода. В первом, или доконфликтном, периоде его реальное самовосприятие относительно стабильно и непротиворечиво, поскольку его поступки и помыслы в целом соответствуют нормативно-ценностным категориям исповедуемой религии. В соответствии с этим Я-реальное по своему содержанию конгруэнтно референтным образам Я-идеального, что подкрепляется соответствующей динамикой Я-социального (положительное отношение и оценки со стороны значимых других — родителей и старшей сестры). Такое состояние, характеризующееся позитивными эмоционально-чувственными переживаниями, мы обозначим термином «когнитивно-ценностный консонанс»^{*}. Смысл «я» в данном

⁶ См.: Столин В.В. Самосознание личности. М., 1983.

⁷ Пример из архива автора.

^{*} Поскольку анализируемая здесь динамика самосознания религиозной личности отражает довольно сложную систему человеческих взаимоотношений и, наряду с когнитивными аспектами, включают в себя и эмоционально-чувственные, и ценностные компоненты, переживания, связанные с чем-то значимым, небезразличным, то использование широко распространенного в социальных науках термина «когнитивный диссонанс/консонанс» представляется не совсем адекватным. Поэтому в данном контексте мы будем использовать термин «когнитивно-ценностный диссонанс/консонанс», что обозначает вовлечение личности в сферу борьбы противоположных ориентаций, тесно связанных не только с познавательными отношениями человека к самому себе и окружающему миру, но и включающих эмоционально-чувственные, ценностные переживания.

случае положительный, поскольку действия Алексея, его качества и характеристики соответствуют целям и мотивам социально и лично значимой деятельности. В последующий период всё изменяется. Теперь Алексей совершает поступок, который разрушает его положительный образ самого себя, так как его мысли, слова и действия противоречат образу совершенного христианина, скрытому в Я-идеальном, совпадая с образами нечестивца, гордеца, злого человека, содержащимися в Я-негативном. Поступок юноши резко расходится с нормативно-ценностным содержанием исповедуемой религии, что определяется соответствующей динамикой содержания Я-социального (отрицательное отношение и оценка со стороны родителей и сестры) и обуславливает негативный смысл его «я». Такое состояние, характеризующееся негативными эмоционально-чувственными переживаниями, можно обозначить термином «когнитивно-ценностный диссонанс». Но дело усложняется тем, что подобные переживания очень сильны и практически непереносимы, поэтому моральный конфликт принимает латентный характер, т.е. затушевывается, вытесняется в бессознательное и лишь изредка напоминает о себе в виде тревоги и беспокойства. Вытеснению конфликтных переживаний способствует и то, что теперь Алексей увлечен и захвачен целями и мотивами нового для него, свободного от отвергнутого авторитета родителей жизненного пути, ценности которого в данный момент сильнее религиозных ценностей и смыслов и в определенной степени расходятся с ними. По-видимому, претерпевают определенную трансформацию и образы «я» Алексея: их прежние религиозные значения отходят на второй план, уступая место другой модели поведения и соответствующим ей образам человека, но не исчезают совсем; теперь они действуют в бессознательном. Именно эта активность бессознательного в итоге приводит к тому, что расколотость «я» становится непереносимой и уже не может компенсироваться защитными механизмами (прежде всего вытеснением и рационализацией). Моральный конфликт прорывается на сознательный уровень, вновь бросая юношу в пучины когнитивно-ценностного диссонанса. Какие же механизмы лежат в основе обретения Алексеем душевного покоя, достижения им консонансных состояний? Прежде всего это активность процессов самосознания и самоосмысления, которые выше были определены нами в качестве третьего фактора становления и развития Я-концепции религиозной личности. Мы можем быть полностью уверены в том, что Алексей вышел из этой сложной жизненной драмы сильно изменившимся, а его душевная смута и тяжкие переживания — это путь его самоизменения и самообновления. Он увидел себя другого — того себя, который способен творить зло, который так близок к делам нечестивого. Образы Я-негативного оказались не просто образами извне, образами кого-то другого — ими оказался он сам. Острое осознание и переживание своей греховности, гордыни, темной стороны своего «я» может быть определено как интеграция личности, объединение ранее разрозненных, частью находящихся в бессознательном, а поэтому автономных элементов. Но теперь Алексей не просто сознает свою греховность — теперь он знает, как действовать в отношении ее, как изменять самого себя, чтобы быть лучше. Однако этого мало, необходимо прощение. Необходимо, чтобы его грех, его гордыню, его зло приняли и простили близкие — те, кого он когда-то оскорбил и чьи ожидания обманул. Юношу простили, после чего он уже был не один со своей тьмой и грехов-

ностью, которые в этом случае оказываются уже не только личной тяжкой ношей, но и частью общей природы человека, присущей ему от века^{*}.

Таким образом, проведенная интерпретация раскрывает сущность третьего фактора, определяющего развитие и становление Я-концепции религиозной личности — рефлексивной деятельности сознания, в результате которой происходит интеграция разрозненных образов «я», и верующий поднимается на новую ступень самосознания и личностного развития. Вместе с тем эта интерпретация позволяет обнаружить динамику первого и второго факторов — религиозного мировоззрения и отношений, складывающихся в религиозной общности. Надо отметить, что в проведенном анализе начинают вырисовываться контуры еще одного фактора, который до последнего момента оставался в тени. Для того чтобы эта «проблема четвертого» приняла по возможности более ясные очертания, мы, проведя анализ социально-психологического уровня динамики Я-концепции верующего, перейдем к исследованию ее экзистенциальных аспектов.

При изучении психологии религиозных явлений, в особенности случаев религиозного обращения и ярких примеров переживания мистического опыта, часто можно наблюдать, что отдельными аспектами и характеристиками они свидетельствуют о выходе опыта верующего за пределы социально-психологической проблематики, указывают на определенную *автономность* некоторых переживаний, на их независимость от социального бытия. Это наводит на мысль, что в качестве основания динамики религиозного опыта как такового могут выступать не только — и даже, может быть, не столько — противоречивость жизненных обстоятельств, коллизии и перипетии социальных отношений (пример истории Алексея Р.), но и нечто, до времени скрытое и проявляющее себя в так называемых пограничных ситуациях.

Так, например, «Исповедь» Л.Н. Толстого демонстрирует четкую зависимость между глубокой религиозностью, которая открылась писателю только во второй половине жизни, и неким опытом глубинных предельных переживаний, предшествовавших обращению. По собственному свидетельству Толстого, до определенного момента он никогда не верил серьезно, а имел лишь доверие к тому, чему его учили, «...но доверие это было очень шатко». С восемнадцати же лет, пишет Толстой, «я не верил уже ни во что из того, чему меня учили»⁸. Можно думать, что это была

* При анализе и интерпретации данного примера нами были выделены только те моменты, которые имеют непосредственное отношение к динамике самосознания и Я-концепции верующего. Например, мы сознательно исключили выявление и анализ возможных причин конфликтного и даже агрессивного поведения Алексея в отношении родителей, не ставили вопрос о том, как вообще возможно поведение, противоречащее усвоенным нормам и правилам, тем более если они являются устойчивыми убеждениями личности — это темы отдельного исследования. Данная интерпретация не исключает иных и даже обратно противоположных выводов относительно личностного развития Алексея. Так, можно допустить, что покаяние Алексея — это вовсе не свидетельство и следствие его психологического роста, не саморазвитие, а, наоборот, регресс и движение вспять тех процессов, которые можно назвать индивидуацией или самоактуализацией, имеющих место в те два года, что Алексей прожил вне авторитета и власти родителей. Это был его путь через *Drang und Sturm* к своей действительной индивидуальности, к своим корням, а религиозное воспитание, возможно, здесь сыграло отрицательную роль. Подобная интерпретация допускает, что саморазвитие личности может осуществляться вопреки общепринятым ценностным ориентациям, вопреки разделяемым большинством мнениям о добре, зле, любви и ненависти.

⁸ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Собр. соч. Т. 16. М., 1964. С. 94.

только внешняя, не затронувшая основы личности писателя религиозность. Дальнейший довольно продолжительный период его жизни характеризуется глубокой погруженностью в социальность. Самосознание укоренено в светской системе ориентаций и представлений. Толстой говорит о себе: «...единственная вера моя в то время была вера в совершенствование...», что в итоге выразилось «в стремлении быть лучше других людей, быть сильнее их, богаче и славнее»⁹. «Без ужаса, омерзения и боли сердечной не вспомнить об этих годах»¹⁰, — отмечает писатель. Постепенно он всё более и более погружается в бездны духовных конфликтов: «...люди мне опротивели, и сам я себе опротивел...»¹¹. Вскоре на Толстого всей тяжестью наваливается переживание ужаса перед бессмысленностью существования и смертностью человека, за которыми расположилась ледяная пропасть небытия. Он доходит до черного отчаяния и муки, которую невозможно выразить в словах. Эти переживания были настолько сильными, что порой единственным спасением от них была мысль о самоубийстве. Ориентация на общесоциальные ценности, референтное окружение, социальный успех и исключительность уже не несут смысла и не дают спасения, вера в совершенствование и прогресс, попытки найти истину и облегчить свою душу в науке и метафизике терпят крушение и лишь открывают то, что разум человека, по сути, бессилен что-либо изменить. Однако спустя время эти предельные переживания Л.Н. Толстого находят свое разрешение в том, что можно назвать родником живой веры. Постепенно, «через искания, отчаяние и борьбу», через бесконечную цепь сменяющих друг друга отрицания и безусловного принятия, «умирания и оживления»¹² писатель приходит к идее Бога, а затем к живому опыту переживания Его присутствия как некоего внутреннего сокровища, «таинственного начала всего человечества с его разумом», из которого вытекает знание веры, начала, создающего неуничтожимый смысл всего. С этого момента Толстой вступает в период живой религиозности.

Другой пример, демонстрирующий взаимосвязь между опытом предельных переживаний и религиозностью, дает «Исповедь» Аврелия Августина. Он в свои двадцать с небольшим лет на некоторое время вступает в мучительную конфронтацию со смертностью, конечностью и, соответственно, бессмысленностью человеческого существования в связи с безвременной кончиной своего друга. «...Куда бы я ни посмотрел, всюду была смерть»¹³, «...ненавидел я смерть и боялся, как лютого врага...»¹⁴, — писал Августин. По-видимому, именно с этого момента он, так же как и Л.Н. Толстой, уже непрестанно носил в своей душе смутное беспокойство и сомнения, часто порождающие глгую тревогу, приходящую из чего-то за пределами, неизведанного, предстающего как тотальная пустота, небытие и ничто. Текст «Исповеди» Августина показывает, что подобные предельные переживания были частыми в период жизни философа до его обращения в христианство и обуславливают динамику его жизни среди людей и все перипетии духовных поисков.

⁹ Там же. С. 97.

¹⁰ Там же. С. 98.

¹¹ Там же. С. 100.

¹² Там же. С. 142.

¹³ *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 2003. С. 53.

¹⁴ Там же. С. 55.

Эти и многие другие примеры позволяют определить, что подобный глубинный опыт предельных, критических переживаний выступает в качестве наиболее вероятного основания, первопричины или динамического фактора религиозности и веры. Этот опыт, следуя соответствующей философской и психологической традиции, мы обозначим термином «экзистенциальный опыт», или «опыт столкновения с конечными данностями существования» — *смертью, одиночеством и бессмысленностью*¹⁵. В более широком осмыслении эта конфронтация с предельными данностями предстает как опыт переживания ограниченности бытия человека, тотального несоответствия между заложенным в нем потенциалом и ограниченностью его объективного существования, между страданием и постоянно ускользающим покоем и гармонией¹⁶. В данном контексте нас интересуют ответы на два ключевых вопроса: как объяснить трансформацию экзистенциального опыта в опыт религиозный и что представляют собой динамика самосознания и структурные характеристики Я-концепции человека до, т.е. в пучине экзистенциальных переживаний, и после его обращения в религию?

Отыскать ответы на поставленные вопросы нам поможет еще один пример, в котором ретроспективный взгляд верующего на самого себя очень четко выделяет то, что послужит отправной точкой нашей интерпретации, — специфическую расколотость «я» верующего.

Владимир О., православный христианин, вспоминая о своем обращении в веру, рассказывает: «Хуже всего становилось, когда я размышлял о самом себе. Ведь всё, что делал я в своей жизни, настолько было пронизано злом, настолько пропитано грязью, злобой, ненавистью и завистью к окружающему миру и живущим в нем людям, что по мере осознания всей своей безнравственности мне становилось нестерпимо больно и тоскливо. Я ненавидел и презирал самого себя так, что иногда даже подумывал о самоубийстве. Но *одновременно* я чувствовал и знал, что где-то совсем близко пролегает путь, ведущий к спасению, где-то есть выход из мрака, где-то есть тепло и свет! Я страстно верил, что Бог не оставит меня и направит по этому пути! Мне было нестерпимо больно, и я стремился очиститься, отмыться от собственной душевной грязи, стать лучше, добрее и счастливее... Я хотел жить...»¹⁷.

Если обратиться к феноменологии данного текста, то сравнительно легко можно обнаружить, что Владимир одновременно испытывает противоречивые чувства, носит в себе противоположные образы: как негативные (греховность, порочность, злоба, ненависть, зависть), так и позитивные (добро, счастье, тепло и свет, спасение и божественная помощь). Он словно распят между разрывающими его добром и злом. Очевидно, что в данный момент верующий находится в состоянии тяжелейшего когнитивно-ценностного диссонанса, когда его Я-реальное прочно сплетено с характеристиками Я-негативного и критически не соответствует характеристикам Я-идеального. Но это феноменология социально-психологического уровня динамики Я-концепции. Где здесь можно наблюдать проявления экзистенциального уровня? И как выглядит соответствующая этому уровню динамика Я-концепции верующего?

¹⁵ См.: Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 2008.

¹⁶ См.: Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995; Фромм Э. Человек для себя. Мн., 2000; Он же. Анатомия человеческой деструктивности. М., 2010; Он же. Здоровое общество // Психоанализ и культура. М., 1995.

¹⁷ Пример из архива автора.

Для ответа на эти вопросы необходимо выяснить, что стоит за отмеченными негативными и позитивными образами «я».

Если сравнить данный пример с множеством других примеров религиозных переживаний, в особенности с историями людей, переживших религиозное обращение, то можно увидеть, что образы, посредством которых верующие воспринимают и переживают себя, в целом очень схожи друг с другом, и в первую очередь их объединяет мощная поляризация на позитивные и негативные значения и смыслы. Сами по себе отношения грешник–праведник, плохой–хороший, злой–добрый, рай–ад представляют когнитивно-эмоциональные категории, значения которых образованы в течение длительного времени, в результате сложения неисчислимого множества индивидуальных и групповых опытов переживания подобных ситуаций и состояний. Другими словами, подобная динамика самосознания основывается на структурированном опыте общности и содержащихся в нем общих когнитивно-эмоциональных конструктах. Предложенный выше пример, а также история Алексея Р. хорошо демонстрируют, что только посредством подобных категорий, понятий и образов верующий и может выразить выпавший на его долю опыт — опыт своей греховности или, наоборот, праведности. Но что скрыто за этими словами и образами? Что стоит за *выразимым* в словах и чувствах опытом Аврелия Августина, Л.Н. Толстого, острым осознанием своей греховности Джона Баньяна, Владимира О. и Алексея Р.? По-видимому, эти слова и чувства, на социально-психологическом уровне выражая и перерабатывая опыт переживания противоречий социального бытия, на более глубоком уровне пытаются «ухватить» ту бессловесную муку, тревогу и отчаяние, которые порождаются столкновением с конечными данностями существования, предстающими как нечто запредельное и неизведанное. Этот опыт и составляет зерно экзистенциальных переживаний. В те минуты, когда человек испытывает внутреннее противоречие, конфликт между собой плохим и собой хорошим, между святостью и грехом, он где-то на бессловесном уровне своего существа переживает чудовищную дихотомичность всего мира, тотальную его расколотость на две несоизмеримые части — жизнь и смерть, бытие и небытие. Внешний и внутренний миры человека рассекаются на две полярные части — на модус отрицательного и модус положительного существования. Человек чувствует, что он обладает возможностями, способностями и желанием обрести благополучие и найти глубокий смысл существования, но ему также известно, что совсем рядом есть ужасный предел всему, есть нечто предопределенное и неизбежное, что может настичь человека в любой момент его крошечной жизни. Мир, в котором есть и счастье, и полнота бытия, красота и любовь, сосуществует с другим миром — миром лишений, страданий, слез, проклятий, болезней и несчастья. Между этими мирами как некий модус вивенди расположились реальность и сознающее «я» — слабый и временный компромисс между двумя крайностями. Противоречивость положения человека еще более усиливается в силу того, что не только внешний мир, где орудует слепая случайность и необходимость, рассечен на противоположности, но и во внутреннем мире человека, в его душе скрыты часто угрожающие ему, уходящие в неизведанные глубины психического и почти не отличимые друг от друга силы созидания и разрушения, контролировать которые сознательное «я» может только с известной долей условности. Сущность

подобных конфликтов заключается в том, что *перед человеком одновременно предстают и ужасающая реальность надвигающегося небытия, и призрачность ускользающего бытия*. Человеческое «я» принимает на себя всю дихотомичность, раздвоенность мира и собственной души, за которой только иногда и только на миг появляется манящая его целостность. Тем не менее именно в сфере взаимодействия положительного и отрицательного модусов существования и сосредоточивается всё существование человека. Эту сферу мы можем назвать *сферой предопределенного и возможного*, поскольку, с одной стороны, конечные данности человеческого существования — это манифестация *небытия* и, свидетельствуя об ограниченности и конечности человеческого существования, они являют себя как нечто предзаданное и предопределенное, способное реализоваться во *всякий* наступающий момент жизни человека*. С другой стороны, эта сфера — источник потенциально возможного *бытия*, так как зачастую только через переживание опыта *небытия*, пройдя через тьму пограничного опыта, человек обретает надежду на возможное благополучие и гармонию и обнаруживает пути раскрытия заложенных в его природе потенциальных возможностей. Предельные переживания требуют ответа, который выражается в противопоставлении надвигающемуся небытию постоянно конструируемого и воссоздаваемого бытия, жизни, совокупности способов выживания и адаптации человека перед лицом своей собственной конечности и бессмысленности существования.

Здесь возникают вполне закономерные вопросы: во взаимодействии каких структур самосознания этот фундаментальный конфликт находит свое выражение и воплощение? что представляют собой Я-реальное, Я-идеальное, Я-негативное человека на этом, экзистенциальном, уровне опыта, т.е. до того момента, когда их структурными характеристиками стали элементы религиозных образов человека? и каким образом динамика самосознания, представленная на этом уровне, обретает видимую нами структуру и эмпирически регистрируемые содержания религиозности и веры?

Чтобы ответить на эти вопросы, возвратимся к «Исповеди» Л.Н. Толстого и проведем реконструкцию тех процессов личностной динамики писателя, которые предшествовали обращению. Как уже было сказано, в тот период Толстой полностью укоренен в свое социальное окружение, его самосознание основывается на соответствующей ему светской системе ориентаций и представлений. Опираясь на самохарактеристики Толстого, можно реконструировать ключевые моменты его Я-идеального: богатый, известный человек, объект поклонения и обожания в обществе, играющий в нем значимую роль, — и предположить специфику содержания Я-негативного: человек бедный, посредственный, безызвестный, ничтожный и презираемый своим окружением. В целом можно считать, что Л.Н. Толстой соответствовал референтным социальным представлениям и мог сказать о себе как об успешном человеке, смысл его «я» — положительный. Но в определенный момент писателя настигает нечто, что первоначально едва ли может быть выражено в словах, это, скорее, мучительные состояния острых эмоционально-чувственных переживаний.

* «Всюду, где течет время, есть место случайности. Вы можете умереть, не успев перевернуть эту страницу» (Файлз Дж. Аристос. М., 2006. С. 25).

С чем может столкнуться известный и уже преуспевающий человек? Что есть то, что он потом назовет переживаниями бессмысленности и смертности? Очевидно, что в этот момент смысл его «я» становится отрицательным, но не потому, что оно не соответствует социальным ценностям и ориентирующим представлениям, можно даже думать, что сейчас этому «я» нет никакого дела до подобных соответствий. Всё социальное для этого «я» теперь только нечто внешнее, лишь оболочка, способ переживания фундаментальной дихотомии жизни и смерти, бытия и небытия, когда последнее угрожает человеку, и по всему видно, что это — не физическая смерть (иначе каков смысл в мыслях о самоубийстве?). В первую очередь Толстого приводит в смятение, вызывает у него трепет и ужас как раз угроза утраты своего «я», распад внутреннего мира, уничтожение души — комплекса связей сознания и бессознательного, что часто выражается в страхе перед безумием, в страхе быть раздавленным чем-то ужасным и всесильным^{*}. Социально значимые характеристики Я-концепции Толстого начинают уступать свое место не выразимым в словах, предельно насыщенным эмоционально-чувственным переживаниям пустоты, небытия и *ничто*. Можно полагать, что Я-реальное, т.е. самовосприятие человека в ситуации «здесь и сейчас», в такие минуты сближается с образами смерти и умирания^{**}. Оно всё более и более погружается в зловещую пучину небытия, поглощается им, превращается в ничто, что и порождает ни с чем не сравнимые муки. Нетрудно угадать, что Я-негативное в этом случае представляет собой слепок образов конечности, смерти, бессмысленности жизни и тотальной изоляции, за которыми расположены бездны запредельного. В такие критические моменты эти образы имеют прямое отношение к Я-реальному, так как готовы вот-вот его поглотить. Я-позитивное (в данном контексте этот термин представляется более приемлемым, чем «Я-идеальное») — это всё противоположное содержанию Я-негативного, все образы бытия, жизни, счастья; образы, связанные с положительными эмоционально-чувственными переживаниями и эмоциями, т.е. как раз с тем, от чего всякий, кто охвачен критическим опытом, очень далек и путь к чему представляется ему непреодолимым и невозможным. Как можно видеть, в пучине экзистенциального опыта человеческое «я» становится ареной, где разыгрывается непостижимая драма между добром и злом. При этом добро и зло, относящиеся к внешнему существованию человека, не только находят отражение в образах «я», но и становятся выражением и воплощением сил созидания и разрушения, уходящих корнями в бездны души, к основаниям всего психического.

Именно подобные структурно-динамические характеристики самосознания можно предположить и у человека, находящегося на пути к религиозному обращению^{***}. Что же происходит в результате этого обращения? Каким образом экзистенциальный опыт трансформируется в опыт религиозный?

Ключевое значение в этих процессах имеет практически полная независимость сферы предопределенного и возможного, динамика которой находит свое отраже-

* Парадоксально, но в такие моменты физическая смерть становится даже желанной, поскольку душевные страдания, страдания сознательного «я» намного превосходят физические.

** «Сгину я, меня пушинкой ураган сметет с ладони!» (В. Высоцкий. Кони привередливые)

*** Наглядным примером является история Сиддхартхи Гаутамы, до того как он стал Пробудившимся.

ние в соответствующих переживаниях, от воли и действий человека. Более того, по причине обладания подобной автономией сфера предопределенного и возможного начинает довлеть над человеком, превращается в нечто стороннее и обладающее собственной волей и возможностью воздействовать на человека, влиять на его жизнь, изменять его судьбу. Это становится ключевым фактором, определяющим то, что в религиозном сознании сфера предопределенного и возможного посредством ее религиозного осмысления и символизации предстает как сфера, кардинально отличная от мира повседневности, как сила, влияющая на судьбы мира и человека, как сфера угрожающая и опасная и в то же время дающая благодать и спасение^{*}. В результате религиозного обращения бытие и небытие, которые отражают, соответственно, возможность, развитие, жизнь — с одной стороны, и смерть, ограниченность, конечность — с другой, превращаются в пространство взаимодействия персонифицированных сил созидания и разрушения, добра и зла, представленных, соответственно, системой негативных и позитивных религиозных образов и представлений о жизни, смерти, судьбах мира и человека. В соответствии с этим происходит трансформация психических содержаний образов «я» верующего. Образы Я-негативного, т.е. образы-переживания небытия, смерти, бессмысленности и изоляции осмысляются в понятиях греха, греховности, зла, духовной смерти и т.п. Наоборот, содержание Я-идеального, т.е. образы-переживания бытия, жизни, гармонии и счастья, теперь репрезентированы религиозно осмысленными добродетелью, справедливостью, благодатью, победой добра над злом и т.п. Именно на этом этапе динамика самосознания и Я-концепции верующего приобретает ту же структуру, которая представлена в первой части исследования: Я-реальное имеет позитивный смысл, если по своим характеристикам близко содержанию Я-идеального, и негативный смысл, если соответствует содержанию Я-негативного; всё это подкрепляется соответствующей динамикой Я-социального.

Таким образом, проведенный анализ экзистенциально-психологического уровня динамики самосознания верующего позволяет сделать вывод, что в качестве четвертого динамического фактора становления и развития Я-концепции религиозной личности выступает сфера предопределенного и возможного. Она вмещает в себя диалектику взаимодействия положительного и отрицательного модусов существования человека, отражает всю дихотомичность, противоречивость и изначальную конфликтность его бытия, что, в свою очередь, определяет и полярность структурных элементов самосознания и Я-концепции человека, и соответствующие им динамические характеристики.

Подводя итоги проведенного исследования, относительно его предмета мы можем определить, что Я-концепция религиозной личности — это совокупность дифференцированных представлений верующего о самом себе, сформированных в результате интериоризации образов человека и соответствующих им форм, способов, стереотипов поведения и деятельности, выработанных и транслируемых религией. Система образов «я» является составным элементом личностной смысловой регуляции жизнедеятельности верующего. Она определяет относительную согласованность

^{*} «А я уже стою на подступах к чему-то, // что достается всем, но разной ценой...» (А. Ахматова).

его поведения посредством функции социального сравнения и сопоставления образов самого себя, своей деятельности и ее результатов с референтными религиозными образами человека и системой соответствующих положительных и отрицательных отношений и оценок со стороны значимых других. Можно также сделать вывод, что Я-концепция является не только психологическим механизмом, регулирующим интерсубъективные механизмы человеческих взаимодействий — в контексте исследования экзистенциального уровня самосознания верующего Я-концепция обретает статус онтологической категории, поскольку становится формой переживания человеком изначальной противоречивости и конфликтности своего существования. Словно «где-то там, на стыке времен» (А. Розенбаум), ему было предначертано непрестанно вынашивать в своем «я» все противоречия этого мира и дихотомии собственной души, предопределено в мучениях и скорби, смешанных с радостью и ощущением присущей глубинам Вселенной гармонии, всегда ускользающей и неуловимой, в меру своих сил пытаться разрешить их. Можно полагать, что религиозные ценности, смыслы, символы и значения в этом случае выступают в качестве специфических способов переработки и разрешения этих глубинных конфликтов, едва ли переносимых обычным человеком без подобной защиты. Выражаясь языком философской антропологии, можно говорить, что религия через формирование самосознания, систему образов «я» и религиозной самоидентичности верующего позволяет ему ответить на четыре знаменитых вопроса И. Канта: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? и что есть человек (т.е. *кто я?*)? Для верующего, не находящего ответов на эти вопросы в других, *нерелигиозных* системах ориентаций, это становится некой фундаментальной возможностью *быть* в мире, находить смысл, противостоять небытию, смерти и приходить к целостности и гармонии, находить источник, «откуда струится к нам бытие и жизнь»¹⁸. Всё это словами старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» прекрасно выразил Ф.М. Достоевский: «На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа пред нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий перед потопом. Многое на земле от нас сокрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горным и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных»¹⁹.

© Крюков Д.С., 2011

¹⁸ Аврелий Августин. Исповедь. С. 9.

¹⁹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М., 2008. С. 329.



Приложение

ФИЛОСОФСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

От составителя	684
----------------------	-----

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Общие работы	686
Западная философия и антропология	690
Восточная философия и антропология	694
Русская философия и антропология	694
Другое	697
Марксистская, материалистическая концепция человека	698
Отдельные темы	699
Сущность человека	699
Личность, характер, персонализм	699
Индивидуальность	701
Субъект, «Я»	702
Душа	702
Дух, духовность	703
Тело, телесность	703
Пол, брак, семья, гендерные исследования	704
Ум, разум, мышление, сознание, самосознание, бессознательное	706
Совесть	707
Вера, разум и вера	707
Любовь	708
Свобода, свобода воли	709
Смерть, бессмертие, танатология	710
Гуманизм	711
Смысл жизни	712
Антропный принцип, антропокосмизм, человек и космос	712
Персоналии	713

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Общие работы	747
Запад—Россия—Восток	748
Запад	748

Россия	749
Восток	751
Отдельные религиозные направления	751
Первобытные религии, мифология	751
Древний Египет	751
Древняя Греция	751
Древний Рим	752
Буддизм	752
Индуизм (Веды, брахманизм, вишнуизм, шиваизм, йога, тантризм)	752
Зороастризм	753
Китай: конфуцианство, даосизм	753
Иудаизм	754
Христианство	754
Ислам, суфизм	758
Теософия	759
Антропософия	760
Агни-йога	760
Интегральная йога (Ауробиндо Гхош)	761
Учение мексиканских индейцев (К. Кастанеда)	761
Дианетика, саентология, хаббардизм	762
Эзотерика, оккультизм, мистицизм	762
Другие направления	762
Отдельные темы	763
Смерть, бессмертие, танатология	763
К проблеме религиозной личности	766
Пол, брак, семья	768
Сердце	771

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Данная библиография собиралась на протяжении нескольких лет во время работы над монографиями «Психология и религия» (СПб., 2002), «Основы христианской антропологии и психологии» (СПб., 2007), «Психология религии» (СПб., 2009), «Православная антропология и психология в практическом изложении» (в печати).

При сборе библиографии, так же как и при ее презентации в настоящее время, использовалась тройная классификация:

- 1) по географическому принципу (Запад—Россия—Восток);
- 2) по философским и религиозным направлениям (начиная с архаичных религий, трех мировых: буддизма, христианства и ислама — и до современных направлений);
- 3) по тематическому принципу (что особенно удобно при поиске информации по конкретной теме).

При этом в силу своей обширности библиография представлена в усеченном виде, в основном материалами второй половины XX – первого 10-летия XXI в. Так что заинтересованным читателям можем рекомендовать обращаться к более полному изданию — «Христианская антропология и психология в лицах: основные авторы и работы с древнехристианского периода по настоящее время: библиограф.

справочник» (сост. и ред. Ю.М. Зенько. 2-е изд., перераб. и доп. СПб., 2011; 1-е изд. справочника доступно в Интернете: www.xpa-spb.ru/bib-per/bib-alf1.html).

Хочется надеяться, что современная антропология будет более гуманитарной и гуманистически ориентированной по сравнению с антропологией советского времени, которая была одновременно и чрезмерно биологизирована, и слишком идеологизирована. В этой части, как нам думается, важную роль, помимо философской антропологии, могла бы сыграть именно *религиозная антропология*, интерес к которой в последнее время всё более возрастает и которая уже имеет статус отдельного направления (в настоящее время выделена в библиотечной классификации в отдельную рубрику — Э 242). Полагаем, будет полезным тесное сотрудничество специалистов, работающих в рамках религиозной антропологии, с философами, религиоведами, культурологами, психологами и педагогами, развивающими философскую, психологическую и педагогическую антропологию.

И в заключение хотелось бы сделать небольшое *терминологическое* пояснение.

Традиционно принято употреблять словосочетание «религиозная антропология» по аналогии с терминами «философская антропология» («антропологическое знание в философии»), «педагогическая антропология» («антропологическое знание в педагогике») и т.д. Мы настолько привыкли к подобной ситуации, что не замечаем очевидной проблемы: в русском языке прилагательное *религиозная* привносит свой смысл в словосочетание, в которое оно входит, что значительно меняет семантику словосочетания. А именно: религиозная традиция, религиозный опыт, религиозная личность, религиозная психология — это определенные феномены *внутри* религии. Но чтобы их научно изучать, нужны психология религии как отдельное направление в психологии, изучающее религию либо, соответственно, философия религии, социология религии и т.д. По аналогии с этим можно утверждать, что *религиозная антропология* — это антропологическое знание, присутствующее *внутри* самого религиозного направления (например, в христианстве это учение о грехопадении человека, его искуплении, очищении и обожении). Научное же антропологическое направление, которое должно изучать религию, правильно было бы называть **антропологией религии**, и это словосочетание уже присутствует в современной литературе. Впрочем, это предмет для последующего анализа и обсуждения.

Надеемся, что данная библиография* будет полезна для самых разных целей — научных, учебных, педагогических.

* Исследователи и авторы, кто хотел бы внести уточнения и дополнения в данную библиографию, могут направлять предложения по электронному адресу: zenko_y@mail.ru.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

ОБЩИЕ РАБОТЫ

Аннотированная библиография работ по исторической антропологии // История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX–XXI веков / пер. с англ. К.А. Левинсона, пер. с франц. Л.А. Пименовой / под общ. ред. М. Крома, Э. Сэбиана, Г. Альгази. СПб., 2006.

«Антропологический поворот» в философии XX века: сб. статей. Вильнюс, 1987.

Антропологические идеи в русской и мировой культуре: сб. обзоров. М., 1994.

Арутюнова Н.Д. Логический анализ языка: Образ человека: введение. М., 1999.

Баранцев Р.Г. Тринитарный архетип единства // Наука и богословие: антропологическая перспектива. М., 2004. С. 178–190.

Бахтин М.В. В поисках счастья: Религиозно-этические учения древности и проблема выбора духовного пути в современной России. 3-е изд., перераб. и доп. СПб., 2000.

Бескова И.А. Эволюция и сознание: новый взгляд. М., 2002.

Богданов К.А. Очерки по антропологии молчания: Номо Тасенс. СПб., 1997.

Бойков М.В. Правда о человеке. 2-е изд. М., 2000.

Бедин И.Ф. Бытие человека: деятельность и смысл. Рига, 1987.

Воскресенский С.И. Воззрения на природу и человека. 2-е изд. К., 1905.

Гаранина О.Д. Философия человека. М., 2006.

Генисаретский О.И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. М., 2001.

Он же. Поворот в культурно-экологическом дискурсе: от экологической метафоры культуры — к креативной антропологии и автопоэзису // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 8. М., 2001. С. 12–28.

Он же. Совершенный человек: Пространственность и событийность перфективного праксиса // Виртуальная реальность. М., 1997. С. 8–36.

Гиренок Ф. Антропологическая катастрофа // Православное учение о человеке: избр. статьи. М.; Клин, 2004. С. 357–361.

Глушко М.П. Человек, его жизнь на Земле. М., 2004.

Голубев В.С. Кто ты, человек? М., 2005.

Горелов А.А. Расщепленный человек в расщепленном мире. М., 1991.

Он же. Расщепленный человек и целостная личность. М., 1990.

Григорьев В.И. Человек—Культура—Творчество—Природа: гармония или конфликт? (опыт

постановки проблемы) // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 180–197.

Григорьева Н.Г. Основы антропологии: хрест.: в 2 ч. Хабаровск, 2001.

Григорьян Б.Т. Философская антропология: критический очерк. М., 1982.

Грякалов А.А. Эстетизм и антропо-логос // Антропологический синтез: религия, философия, образование. СПб., 2001. С. 170–190.

Гуревич П.С. Философия человека: в 2 ч. М., 2001.

Он же. Проблема целостности человека. М., 2004.

Он же. Философская антропология: уч. пособие для вузов. М., 2001.

Гуревич П.С., Фролов И.Т. Философское постижение человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии: Древний мир — эпоха Просвещения: сб. статей. М., 1991. С. 3–19.

Дорофеев Д.Ю. Философская антропология как феноменология жизненного опыта: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2000.

Он же. Суверенная и гетерогенная спонтанность: философско-антропологический анализ. СПб., 2007.

Жуковский В.И., Копцева Н.П., Пивоваров Д.В. Визуальная сущность религии. Красноярск, 2006.

Завьялова С.В., Зуев Ю.П., Трофимова Л.М., Шмидт В.В. Прилож. 1: Библиография статей, изд. в ИНА—ИР—кафедре ГКО // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 3: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. М., 2009. С. 355–496.

Зобов Р.А., Обухов В.Л., Сугакова Л.И. Основы человековедения: Человек как микрокосм. М., 1999.

Золин А.В. Философская и религиозная антропология: необходимость диалога // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 236–237.

Иванов В.В. Наука о человеке: Введение в современную антропологию: курс лекций. М., 2004.

Инговатов В.Ю. Обмирщенный человек: Опыт эсхатологической антропологии. Барнаул, 2003.

Историко-философские исследования. Вып. 2: Эволюция философского антропологизма. Свердловск, 1975.

Калинин Б.Е. К проблеме «человеческого» в человеке // Вестник гуманит. фак-та Санкт-

- Петербургского гос. ун-та телекоммуникаций им. М.А. Бонч-Бруевича. 2004. № 4. С. 32–37.
- Капустин Б.Г., Мальковская И.А. Человек в «третьем мире»: тенденции и противоречия развития // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 118–132.
- Кирилл, митр. Смоленский и Калининградский. Мировая интеграция и цивилизационное многообразие человечества // Церковь и время. 2002. № 4 (21). С. 6–11.
- Кожурин А.Я. Социально-антропологическая катастрофа как «апокалипсис» // Социальный кризис и социальная катастрофа: сб. мат-лов конф. СПб., 2002. С. 38–42.
- Кожурин А.Я., Кучина Л.И. Проблема человека в философии XIX–XX веков: уч. пособ. СПб., 2005.
- Кондратова Г.А. Образ целостного человека в истории философии. Архангельск, 2006.
- Кулагина-Ярцева В.С. Анском Г.Э.М. Человеческая сущность (Обзор). Вступит. речь на XVIII Всемирн. филос. конгрессе // Философия человека: традиции и современность. Вып. 3. М., 1992. С. 19–25.
- Логос живого и герменевтика телесности: постижение культуры: ежегодник. Вып. 13–14 / отв. ред. О.К. Румянцев. М., 2005.
- Левит-Броун Б. На Бога надейся. О трудностях веры и легкости безверия: О смысле, духе и человеке. СПб., 1998.
- Лейбин В.М. Системные исследования и символическая концепция человека // Системные исследования. М., 1985.
- Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М., 2003.
- Лотце Г. Микрокосм: Мысли о естественной и бытовой истории человечества: Опыт антропологии / пер. с нем. М., 1866.
- Максимов Л.В. Загадки и тайны человека и его бытия. Иваново, 2004.
- Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 8–22.
- Марков Б.В. Дух и тело в структурах языка // Ступени. 1994. № 1 (8). С. 33–48.
- Он же. Отчет о работе секции «Философская антропология и проблемы комплексного исследования человека» // Человек—философия—гуманизм: тезисы докладов I Росс. филос. конгресса. Т. 9. СПб., 1998. С. 218–226.
- Он же. Разум и сердце: история и теория менталитета. СПб., 1993.
- Он же. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб., 1997.
- Он же. Философская антропология: программа курса на философском факультете СПбГУ // Философский век: альманах. Вып. 23. Ч. 3. СПб., 2002. С. 340–347.
- Он же. Храм и рынок: человек в обществе культуры. СПб., 1999.
- Макаров Е.М. Проблема человека в истории философской мысли. М., 1986.
- Мельникова (Плескачевская) А.А. Психолого-культурологический синтез // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 191–229.
- Модели человека в современной философии и психологии: сб. мат-лов Всерос. конф. (Новосибирск, 18–19 мая 2005 г.) / отв. ред. О.Н. Первушина. Новосибирск, 2006.
- Моисеев Н.Н. Человек и биосфера. М., 1985.
- Он же. Человек и ноосфера. М., 1990.
- Моторина Л.Е. Философская антропология: уч. пособ. для вузов. М., 2003.
- Мысливченко А.Г. Человек как предмет философского познания. М., 1972.
- Наука и богословие: антропологическая перспектива / ред. В. Порус. М., 2004.
- Никитюк Б.А. Интеграция знаний в науках о человеке: Современная интегративная антропология. М., 2000.
- О человеческом в человеке / под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 1991.
- Образ человека XX века: реферат. сб. / отв. ред. и сост. Р.А. Гальцева. М., 1988.
- Оконская Н.Б. Основы метаантропологии: Человек и мир. М., 2004.
- Омельченко Н.В. Опыт философской антропологии. Волгоград, 2005.
- Основы антропологии: хрест. / сост. Н.Г. Григорьева. 2-е изд. Хабаровск, 2003.
- Павлова О., Zubov A. Реальность падшести и парадигма совершенства // Совершенный человек: сб. М., 1997. С. 173–212.
- Перспективы человека в глобализирующемся мире = The perspectives of man in the globalizing world: сб. филос. статей / под ред. В.В. Парцвани. СПб., 2003.
- Петров Ю.В. Антропологический образ философии. Томск, 1997.
- Петрова М.А. Проблема человека в философии. СПб., 1994.
- Петровых Д.С. Личностный статус покаяния как проблема философской антропологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003.
- Преображенский И.Ю. Опыт человеческой жизни в метафизике различных эпох // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 135–169.
- Природа человека: сущность и пути восхождения к ней: мат-лы межвуз. теоретич. конф. (Ижевск,

31 января 2005 г.) / отв. ред. А.А. Петраков, А.А. Разин. Ижевск, 2005.

Проблема человека в истории науки и философии: межвуз. сб. научн. трудов / отв. ред. В.И. Стрельченко. Л., 1990.

Проблема человека в истории философии (на стыке Запад—Восток) / ред. И. Бальчус, В. Аминаускас. Вильнюс, 1984.

Проблема человека в классической философии: хрест. по философии. Магнитогорск, 2006.

Проблема человека в современной философии / под ред. И.Ф. Балакина и др. М., 1969.

Проблема человека: гуманитарные аспекты: мат-лы научно-методич. конф. СПб., 1995.

Проблема человека: гуманитарные аспекты: мат-лы научно-методич. конф.: в 2 ч. / ред. Г.Л. Микиртичан, Г.Г. Ершов. СПб., 1997.

Проблема человека: гуманитарные аспекты: мат-лы научно-методич. конф. СПб., 1998.

Проблема человека: гуманитарные аспекты: мат-лы научно-методич. конф. / под ред. Г.Л. Микиртичан. СПб., 2001.

Проблема человека: гуманитарные аспекты: сб. научн. трудов / под ред. Г.Л. Микиртичан, А.З. Лихтшангофа. СПб., 2003.

Проблемы антропологии и антропологии в философии: сб. статей: в 2 ч. / отв. ред. Р.А. Бурханов. Екатеринбург, 2002.

Проблемы философской антропологии: уч. пособ. / под ред. Л.В. Мурейко. СПб., 2005.

Проблемы человека в домарксистской философии. Свердловск, 1978.

Проблемы человека в меняющемся мире: сб. науч. статей / ред. Б.В. Ахлибининский. СПб., 1997.

Пронин В.П., Семенченко И.В. Проблема человека в истории философии: уч. пособ. Челябинск, 1996.

Пропт М.В. Homo naturalis: Кто мы? Зачем мы? Куда идем? М., 2003.

Психологический универсум образования человека ноэтического = Psychology universum of noetic man creation: мат-лы I Междунар. симпоз. «Психологический универсум образования человека ноэтического» (Томск, 27–29 сент. 1998 г.) / научн. ред. В.И. Кабрин, Э.И. Мещерякова. Томск, 1999.

Рабош В.А., Зайцев Д.Ф. Философия человека: эволюция предмета и познавательно-образовательный потенциал: уч. пособ. СПб., 2004.

Разумов А.Е. Человек в истории и в вечности // Многомерный образ человека: сб. М., 2001. С. 168–179.

Ремезова И.И. Современная философская антропология: аналитич. обзор. М., 2005.

Рогов И.М. Философские проблемы человека = Man: philosophical problems: уч. пособ. 2-е изд., доп., на рус. и англ. яз. СПб., 1998.

Розин В.М. Проблема целостного изучения человека // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 80–99.

Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004.

Сгребча Э., Тамбоне В. Введение в науку о человеке — основы антропологии // Страницы. 2000. № 5: 4. С. 609–624.

Селивёрстова Н.А. Идея Бога и человек: итоги эволюции // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия: мат-лы научн. конф. (Санкт-Петербург, 12–14 июня 2000 г.). Серия «Symposium». Вып. 5. СПб., 2000. С. 7–13.

Семёнов В.В. Основы рациональности: Антропологический вектор философии. Пушкино, 2003.

Семёнов Н.С. Философская и богословская антропологии: очерки. Мн., 2008.

Сержантов В.Ф., Гречаный В.В. Человек как предмет философского и естественнонаучного познания. Л., 1980.

Сигов К. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке // Православное учение о человеке: избр. статьи. М.; Клин, 2004. С. 340–356.

Смирнов И.П. Человек человеку — философ = Homo homini philosophus. СПб., 1999.

Смирнов С.А. Автопозис человека: Осип Мандельштам // Человек.RU. 2006. № 2. С. 185–215

Он же. Антропология перехода: введение // Там же. 2005. № 1. С. 182–232.

Он же. Антропология предела // Антропологические основания биоэтики: мат-лы Всерос. научн. конф. Томск, 2006. С. 187–191.

Он же. Бытие в свободе или проблема культурной идентичности в ситуации онтологического перехода // Философские науки. 2004. № 6. С. 35–44.

Он же. Идея человека или онтологические пределы философской антропологии // XXI век: будущее России в философском измерении: II Росс. филос. конгресс «Философская антропология и философия культуры». Т. 3. Ч. 1. Екатеринбург, 1999. С. 45–48.

Он же. Конец истории и последний человек // Перспективы исторического и культурологического образования в вузе и школе: теория и практика: мат-лы научно-практич. конф. Новосибирск, 2006. С. 20–35.

Он же. Конституции и институции человека // Человек.RU. 2006. № 2. С. 57–67.

Он же. Образование человека в структурах повседневности // Кентавр: методологич. и игротехнич. альманах. М., 2000. № 24. С. 16–23.

Он же. Опыты по философской антропологии. Новосибирск, 1996.

Он же. Современная антропология: проблема человека в современных философских исследованиях // Человек. 2003. № 4, 5; 2004. № 1–3.

Он же. Человек на суде культуры или в поисках нового органа // Кентавр: методологич. и игротехнич. альманах. М., 2002. № 28. С. 2–7.

- Он же. Человек перехода // Там же. М., 2003. № 32. С. 29–36.
- Он же. Человек перехода. Новосибирск, 2005.
- Современная парадигма человека: сб. трудов / отв. ред. А.С. Борщов. Саратов, 2000.
- Сорокин П. Человек: Цивилизация: Общество. М., 1992.
- Социальная философия и философская антропология: труды и исследования / отв. ред. В.А. Кругликов. М., 1995.
- Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
- Субетто А.И. Введение в неклассическое человековедение. СПб.; Кострома, 2000.
- Он же. Теория фундаментальных противоречий человека. СПб.; Кострома, 2004.
- Тельнова Н.А. Целостность человека как философско-антропологическая проблема. Волгоград, 2001.
- Трансцендентальная антропология и логика = Transcendental anthropology and logic: труды междунар. семинара «Антропология с современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений / отв. ред. В.Н. Брюшинкин. Калининград, 2000.
- Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М., 1987.
- Тулчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология: новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002.
- Он же. Самозванство: Феноменология зла и метафизика свободы. СПб., 1999.
- Федоренков А.В. Человек и практическая теория мироздания (попытка монолога без научных терминов). Волгоград, 2006.
- Федорович Г.Ф. О человеке. СПб., 1783.
- Федотов В.В. Библийская мораль и культурные традиции древнего Средиземноморья: хрест. по исторической психологии. М., 1998.
- Философия старости: сб. мат-лов конф. (Simpodium. Вып. 24). СПб., 2003.
- Философия человека и современный мир: мат-лы Всерос. конф. «Философия человека: Современная культура: Общественные коммуникации» (Санкт-Петербург, 23–24 ноября 2004 г.) / отв. ред. В.А. Рабош. СПб., 2004.
- Философия человека: диалог с традицией и перспективы: сб. статей / отв. ред. И.Т. Фролов. М., 1988.
- Философия человека: образовательные и гуманитарные технологии: сб. / отв. ред. В.А. Рабош. СПб., 2008.
- Философия человека: сб. / научн. ред. П.С. Гуревич, Н.К. Поздняков. Омск, 2004.
- Философия человека: традиции и современность. Вып. 2. М., 1991.
- Философия человека: традиции и современность. Вып. 3: На XVIII Всемирном философском конгрессе. М., 1992.
- Философия. Человек. Общество: сб. научн. статей / под ред. Ю.Л. Егорова. М., 1998.
- Философская антропология = Philosophical anthropology / под ред. С.А. Лебедева. М., 2005.
- Философская антропология как интегративная форма знания. СПб., 2001.
- Философская антропология: очерк истории / под ред. Б.В. Маркова, А.Н. Исакова. СПб., 2003.
- Философская и педагогическая антропология: мат-лы региональной научно-теоретич. конф. (I Соколовские чтения) / отв. ред. Р.А. Бурханов, О.В. Никулина. Нижневартовск, 1998.
- Философская и психологическая антропология: уч. пособ. для вузов гуманитар. профиля. СПб., 2006.
- Философский век: альманах. Вып. 21–23: Науки о человеке в современном мире. Ч. 1–3 / отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. СПб., 2002.
- Философское понимание человека: сб. обзоров. Вып. 1–2 / отв. ред. И.С. Андреева. М., 1988.
- Философское понимание человека: указатель лит-ры, изд. в СССР на рус. яз. в 1983–1987 гг. М., 1988.
- Франк С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. П., 1956.
- Фролов И. Т. О человеке и гуманизме. М., 1989.
- Он же. Перспектива человека. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1983.
- Он же. Человек—наука—гуманизм. М., 1982.
- Хамитов Н.В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. М.; К., 2002.
- Хасанова Г.Б. Антропология: уч. пособ. М., 2004 (2-е изд.: М., 2007).
- Хомутов А.Е. Антропология: уч. пособ. Ростов-н/Д., 2002.
- Он же. Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя // Моск. психотерапевтич. журнал. 2003. № 3 (38). С. 5–25.
- Он же. К антропологической модели III тысячелетия // Вестник РГНФ. 2000. № 3. С. 18–36.
- Он же. Конституция личности и идентичности в древних и современных практиках себя // Вопросы философии. 2007. № 1. С. 75–85.
- Он же. Феномен человека в его эволюции и динамике // Моск. психотерапевтич. журнал. 2005. № 3. С. 215–228.
- Он же. Человек: сущее, тройко размыкающее себя // Человек.RU [Новосибирск]. 2006. № 2. С. 31–56.
- Целостный человек: факторы формирования: сб. статей (Вестник Удмурт. ун-та. № 8). Ижевск, 2000.
- Цехмистро И.З. Научная картина мира последних двадцати лет: коренное изменение антропологической перспективы // Наука и богословие: антропологическая перспектива. М., 2004. С. 93–103.
- Человек—Философия: тезисы докладов I Росс. филос. конгресса: в 9 т. СПб., 1997.

Человек в научной и философской картине мира XXI века: тезисы докладов и выступл. Всерос. научн. конф.: в 2 ч. / отв. ред. В.Т. Мануйлов. Курск, 1996.

Человек в научной картине мира: тезисы докладов / отв. ред. Б.С. Галимов. Уфа, 1989.

Человек в прошлом, настоящем и будущем: сб. М., 1989.

Человек в системе наук: сб. статей / отв. ред. И.Т. Фролов. М., 1989.

Человек в современных философских концепциях: мат-лы II Междунар. науч. конф. (Волгоград, 19–22 сент. 2000 г.): в 2 ч. / отв. ред. Н.В. Омельченко. Волгоград, 2000.

Человек и его мировоззрение: сб. статей / под ред. В.С. Хазиева, В.В. Гонеевой. Уфа, 1999.

Человек и культура: критика антропоцентризма: сб. обзоров. М., 1995.

Человек и мир: сущность, отношения, противоречия и перспективы развития / отв. ред. Л.П. Буева. М., 1988.

Человек и общество: проблемы человека на XVIII Всемирн. филос. конгрессе: сб. статей. Вып. 1–4. М., 1990–1992.

Человек институциональный = Homo Institutius / под ред. О.В. Иншакова. Волгоград, 2005.

Человек на рубеже нового тысячелетия: межвуз. сб. научн. трудов / под ред. Г.К. Щенникова. Челябинск, 1998.

Человек: анатомия, физиология, психология: энциклопедич. иллюстр. словарь / под ред. А.С. Батуева. М., 2007.

Человек: иллюстр. общественно-полит. и научно-популярн. журнал [М.]. 1990.

Человек: научн. журнал [Л.]. 1928.

Человек: соотношение национального и общечеловеческого: мат-лы междунар. симпозиума / под ред. В.В. Парцвания. Вып. 2. СПб., 2004.

Человек: философско-энциклопедич. словарь / под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 2000.

Шульц П. Философская антропология. Новосибирск, 1996.

Эванс-Причард Э. История антропологической мысли / пер. с англ. М., 2003.

Это человек: антология / сост., вступ. ст. П.С. Гуревича. М., 1995.

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

Автономова Н.С. Структуралистская антропология // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 120–133.

Агацци Э. Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 59–79.

Айер А.Дж. Человек как предмет научного исследования // Философские науки. 1991. № 1. С. 120–136.

Алексидзе Л.З. Орфизм в неоплатонической философии (комментарии Прокла к Платоновскому «Тимею»): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тбилиси, 1987.

Альтицер Т. Нирвана и царство Божие // Антропологическая проблематика в западной философии. М., 1991. С. 61–65.

Алюшин А.Л. Концепция личности в политической философии Гарольда Лассуэлла // Категории политики в истории философии. М., 1984. С. 37–69.

Антропологическая проблематика в западной философии / под ред. М.А. Гарнцева. М., 1991.

Антропологические идеи в русской и мировой культуре: сб. обзоров. М., 1994.

Батенин С.С. Мир и человек в античной философии // Проблема человека в истории науки и философии. Л., 1990. С. 14–28.

Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой: Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000.

Он же. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

Он же. К истолкованию итальянского Возрождения: Антропология Фичино и Пико della Мирандолы // Из истории классического искусства Запада. М., 1989. С. 31–70.

Безверхий В.Н. Антропологические взгляды немецких философов конца XVIII века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1967.

Бергинер Г.В. Проблема человека в философии французского экзистенциализма: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Кишинев, 1972.

Березанцев Н.В. Человек как предмет познания в истории античной медицины // Проблема человека в истории науки и философии. Л., 1990. С. 138–146.

Бёрк П. Антропология итальянского Возрождения / пер. с англ. // Одиссей: Человек в истории, 1993. М., 1994. С. 272–283.

Бобров Е.А. Психологические воззрения древних греческих философов. 2-е изд., перераб. и доп. Варшава, 1910.

Булгаков С.Н. Человечность против человекобоя: Историческое оправдание англо-русского сближения // Русская мысль. 1917. № 5–6. С. 1–32.

Буржуазная философская антропология XX века / отв. ред. Б.Т. Григорьян. М., 1986.

Вальверде К. Философская антропология. М., 2000.

Вдовина И.С. В поисках «личностных» форм бытия (персоналистические учения о человеке) //

- Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 90–104.
- Она же. Проблема универсального развития личности во французском персонализме (критический анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1971.
- Воробьева Н.В. Антропологические идеи французских просветителей // Проблемы истории культуры. Вып. 2. Нижневартовск, 2005. С. 73–79.
- Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.
- Гаджигурбанов Г.А. Антропология Августина и античная философия: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1979.
- Гараджа А.В. Неоструктурализм: проблема человека (обзор) // Философское понимание человека: сб. обзоров. Вып. 1. М., 1988. С. 65–91.
- Он же. Философские проблемы антропологии Рене Жирара (обзор) // Философия человека: традиции и современность. Вып. 3. М., 1992. С. 88–115.
- Гельвеций К. О человеке // Гельвеций К. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1974. С. 5–567.
- Глюксман А. Новейшие похождения двуногого без перьев // Современный человек. М., 1988. С. 206–223.
- Гречко П.К. Диалектический гуманизм, или о природе человека // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 164–180.
- Григорьян Б.Т. Основные тенденции и дилеммы современной буржуазной философской антропологии // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 5–22.
- Он же. Философская антропология // Там же. С. 188–214.
- Губман Б.Л. Трансцендентальная антропология Э. Корета // Вопросы философии. 1983. № 11. С. 133–141.
- Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Дакоста У. О смертности души человеческой и другие произведения. М., 1958.
- Дворецкая Е.В. Англо-американская философия последней четверти XX столетия: персоналистические тенденции. СПб., 2001.
- Девина И.В. Проблема человека в концепциях Американской гуманистической ассоциации: по страницам журнала «Гуманист» (обзор) // Философское понимание человека: сб. обзоров. Вып. 1. М., 1988. С. 137–160.
- Денисов С.Ф. Специфика спасенного человека в древнегреческой философии // Денисов С.Ф. Библейские и философские стратегии спасения: антропологические этюды: уч. пособ. Омск, 2004. С. 7–64.
- Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М., 2003.
- Он же. Учение о человеке в раннегреческой философии: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Тбилиси, 1989.
- Дружинин Д.А. Человек в античной и христианской мысли — микрокосм и макрокосм // Диалог культур и цивилизаций. Тобольск, 2004. С. 62–65.
- Дружинина И.А., Матушанская Ю.Г. Человек в свете современной западной философской мысли: учебно-методич. пособ. Казань, 2005.
- Дональд Д. Материальное сознание // Антропологическая проблематика в западной философии. М., 1991. С. 74–78.
- Европейская мысль о человеке: хрест.: в 2 ч. Тюмень, 2001.
- Екентайте Л.П. Концепция человека в американском неотрейдизме: (Критический анализ теорий К. Хорни, Г. Салливана, Э. Фромма): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Вильнюс, 1977.
- Закржевский А. Сверхчеловек над бездной. К., 1911.
- Заксас И.М. Концепция человека в экзистенциалистской и католической философии (сравнительный анализ) // Проблема человека в современной буржуазной философии. М., 1988. С. 44–50.
- Зарецкий Ю.П. История европейского индивида: от Мишле и Буркхардта до Фуко и Гринблатта. М., 2005.
- Зелинский Ф. Гомеровская психология. Пб., 1922.
- Золкин А.Л. Проблема человека в «философии действия» Дональда Дэвидсона // Антропологическая проблематика в западной философии. М., 1991. С. 66–73.
- Историко-философские исследования. Вып. 1: Эволюция философского антропологизма и кризис буржуазного человекознания. Свердловск, 1973.
- Историко-философские исследования: Вып. 4: Проблема человека в буржуазной философии. Свердловск, 1977.
- Кайдаков С.В. Человек в зеркале античной философии. [М.], 2002.
- Кан Ф. Человек. Ч. 1. [Б. м.], 1929.
- Кант И. Антропология / пер. с нем. СПб., 1900.
- Он же. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 2002.
- Кассирер Э. Опыт о человеке // Человек. 1990. № 3. С. 93–105.
- Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985. (М. Шелер, Н. Плеснер, А. Гален, Г.-Э. Хенгстенберг, Ф. Хаммер, К. Ранер, Э. Корет, В. Панненберг).
- Кожурин А.Я. Формирование дискурсов о человеке в европейской философии XIX века // Философский век: альманах. Вып. 22: Науки о человеке в современном мире: мат-лы междунар.

конф. (Санкт-Петербург, 19–21 декабря 2002 г.). Ч. 2. СПб., 2002. С. 33–40.

Коларж З. Критический анализ концепции человека в философии Жака Маритэна: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 1979.

Космос и душа: Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П.П. Гайдено, В.В. Петровой. М., 2005.

Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлении древних греков. К., 1899.

Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / пер. с франц. М., 2001.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983; М., 2001.

Лейбин В.М. «Модели мира» и образ человека. М., 1982.

Липовецкий Ж. Эра пустоты: Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001.

Лосева И.Н. Проблема человека в западноевропейской и русской философии: уч. пособ. для студентов гуманитар. и творч. вузов. Ростов-н/Д., 2006.

Львов А.В. Феномен сновидения в философской антропологии: на материале античной философии: автореферат дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2007.

Любутин К.Н. Антропологический принцип в немецкой буржуазной философии XIX–XX веков: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Свердловск, 1963.

Он же. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981.

Он же. Человек в философском измерении: от Фейербаха к Фромму. Псков, 1994 (Филос. 6-ка учителя. Вып. 5).

Марков Б.В. Философская антропология «после смерти человека» в России и на западе // Вече. 1997. Вып. 9. С. 155–172.

Масленников Д.В. Антропологический синтез в немецкой классической философии // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 121–134.

Маханькова И.И. Проблема человека в современной английской философии (обзор) // Философия человека: традиции и современность. Вып. 2. М., 1991. С. 76–105.

Мельвил Ю.К. Прагматическая философия человека // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 104–119.

Морозова Т.Л. Спор о человеке в американской литературе: история и современность. М., 1990.

Нажмуудинов Г.М. «Теоретическая антропология» США: поиски сущности человека как смысл философского творчества // Наука и творчество. Ярославль, 1986. С. 68–74.

Нижников С.А. Древнегреческая метафизика классического периода: уч. пособ. М., 1999.

Он же. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии. М., 1997.

Он же. Становление древнегреческой метафизики. М., 1998.

Никулина О.В. Философская антропология в Германии: И. Кант, А. Шопенгауэр, Л. Фейербах, М. Шелер: уч. пособ. Нижневартовск, 2000.

Носов Д.М. Проблема человека в американском экзистенциализме: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1986.

Обидина Ю.С. Учение о бессмертии души в концепциях античных философов. Йошкар-Ола, 2005.

Образ человека в зеркале гуманизма = Image of man in the mirror of humanism: Мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVII вв.) / авт.-сост. Н.В. Ревякина, О.Ф. Кудрявцев. М., 1999.

Ошеров С.А. История, судьба и человек в «Энеиде» Вергилия // Античность и современность: сб. М., 1972. С. 317–329.

Перевалова Э.Н. Предпосылки философской антропологии в буржуазной философии Германии второй половины XIX века (У истоков современной философской антропологии): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1974.

Петрици И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.

Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и посл. П.С. Гуревича, общ. ред. Ю.Н. Попова. М., 1988.

Проблема человека в зарубежной философии: сб. рефератов и переводов / отв. ред. И.С. Шерн-Борисова. М., 1973.

Проблема человека в современной буржуазной философии / отв. ред. Б.Т. Григорьян. М., 1988.

Проблема человека в современной испанской философии / отв. ред. З.В. Смирнова. М., 1978.

Проблемы комплексного изучения человека. Вып. 1: Человек, общество и история в современной зарубежной философии. М., 1988.

Ранке И. Человек / пер. с нем: в 2 т. СПб., 1909.

Ревякина Н.В. Человек в гуманизме итальянского Возрождения: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Л., 1979.

Рене Ж. Насилие и священное / пер. с франц. М., 2000.

Риветти-Барбо Ф. Очерки философии человека / пер. с англ. и итал. Гатчина, 2003.

Рикёр П. Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 40–59.

Рикман Х.П. Возможна ли философская антропология? // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе: сб. М., 1988. С. 211–235.

- Рикман Х.П. Возможна ли философская антропология? // Это человек: антология. М., 1995. С. 54–74.
- Родзинский Д.Л. Природа сознания в античной философии. М., 2002.
- Рожанский И.Д. Античный человек // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 282–298.
- Руднева Е.Г. Проблема человека в философии А. Айера (обзор) // Философия человека: традиции и современность. Вып. 2. М., 1991. С. 26–55.
- Рыбакова Н.А. Проблема старости в европейской философии: от античности до современности. СПб., 2006.
- Сабо Т. Проблема человека в философии позднего Лукача // Проблема человека в истории науки и философии. Л., 1990. С. 105–107.
- Самородницкий П.Х. Опровержение будущего: Введение в телеологию человека. М., 2001 (2-е изд.: М., 2004).
- Селиванов Ю.Р. Бонхеффер и Альтицер: антропологический подход к обоснованию моральных ценностей // Антропологическая проблематика в западной философии. М., 1991. С. 55–61.
- Семенов Д.В. Концепции человека в американском прагматизме и неопрагматизме: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Н.Новгород, 2008.
- Сивков Д.Ю. Критическая антропология Т.В. Адорно // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2004. С. 489–492.
- Соколов А.М. Идеалы существования человека средневековья // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 379–388.
- Соколова Р.И. Отгман Х. Человек как фантазирующее существо: теория фантазии А. Гелена (обзор) // Философия человека: традиции и современность. Вып. 2. М., 1991. С. 173–195.
- Сокольников З.Л. Проблема человека в «философии надежды» Эрнста Блоха // Историко-философские исследования. Вып. 1. Свердловск, 1973. С. 84–91.
- Стивенсон Л. Десять теорий о природе человека. М., 2004.
- Степанова А.С. Античная проблема человека в зеркале современности // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 106–117.
- Султанова М.А. Агасси Дж.: К развитию рациональной философской антропологии (обзор) // Философия человека: традиции и современность. Вып. 2. М., 1991. С. 119–138.
- Сутова Е.Э. Европейец «отчужденный»: персоналистская личность. СПб., 2004.
- Тавризян Г.М. Феноменология и проблема человека во французском экзистенциализме: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1968.
- Тайлор [Тейлор] Э.Б. Антропология (Введение к изучению человека и цивилизации) / пер. с англ. СПб., 1908.
- Тимофеев А.И. Исследование оснований бытия человека в классической немецкой философии. СПб., 2000.
- Он же. Становление философской антропологии от Канта до Гегеля. СПб., 2001.
- Фёдоров А.А. Николай Кузанский и Михаил Сперанский: проблема статуса человека в «метафизике относительности» // Вече. 2003. Вып. 14. С. 55–68.
- Философское понятие человека в современной зарубежной философии (по материалам ФРГ) / отв. ред. З.В. Смирнова. М., 1975.
- Флегонтова С.М. Проблема человека и творческого общества в социальной утопии Анри де Сен-Симона // Проблема человека в истории науки и философии. Л., 1990. С. 67–77.
- Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 261–313.
- Хоружий С.С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии // Церковь и время. 2006. № 2 (35). С. 137–148.
- Он же. Кризис классической европейской этики в антропологической перспективе // Этика науки. М., 2007. С. 85–97.
- Он же. Неотменимый антропокультур. 1: Контуры до-Кантова человека // Вопросы философии. 2005. № 1. С. 41–52.
- Он же. Неотменимый антропокультур. 2: Кантовы антропотопики // Там же. № 2. С. 72–102.
- Он же. Неотменимый антропокультур. 3: Антиантропология классического немецкого идеализма // Там же. 2007. № 6. С. 114–129; № 7. С. 113–126.
- Человек в культуре Возрождения: сб. статей / отв. ред. Л.М. Брагина. М., 2001.
- Человек в культуре народов Центральной и Юго-Восточной Европы: мат-лы междунар. конф. / отв. ред. И.И. Свирида. М., 2001.
- Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. М., 1990.
- Человек и общество в античном мире / отв. ред. Л.П. Маринovich. М., 1998.
- Чельшев П.В. Духовный опыт античного неоплатонизма в свете христианства. М., 2010.
- Чернышева М.М. Способы постижения антропологической целостности в феноменологической философии и гуманистической психологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Владивосток, 2003.
- Чертов О.В. Гуманизм оксфордских реформаторов: Джон Колет, Эразм Роттердамский, Томас Мор: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1988.
- Чиколлини Л.С. Идеал человека и гражданина в позднем итальянском Возрождении // Антич-

ное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 79–88.

Шершенко Л.А. Человек и его мир в философии американского персонализма // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 374–397.

Юлина Н.С. Проблема человека в философии физикализма // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 133–160.

Юнг К., Фраунг М.-Л. фон, Хендerson Дж. Л. и др. Человек и его символы. М., 1997.

Ян Щепаньский о человеке и обществе: реферат. сб. М., 1990.

ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

Ан С.А. Образы человека в философской культуре Китая. Барнаул, 2006.

Аникеева Е.Н. Общечеловеческие ценности и индийское философское наследие // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 34–43.

Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986.

Вильданов У.С. Человек в трансцендентально-философской мысли Востока: гносеологический аспект. Уфа, 2006.

Воробьева М.В. Образ сердца в восточной традиции (на примере философии Древнего Китая) // Вестник Рус. христ. гуманит. ин-та. 2001. № 4. С. 328–334.

Гуйван П.Н. Проблема человека в истории философии. Ч. 1: Философия древней Индии, Китая и Греции. Барнаул, 2000.

Дойч Э. По поводу сравнительного анализа «самости» // Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 21–29.

Иванов А.С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях человека: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Алма-Ата, 1972.

Концепция человека в традиционной китайской культуре: научно-аналитич. обзор. Вып. 2 / отв. ред. В.В. Малявин. М., 1991.

Ларина И.Н. Мотив возвращения в религиозном познании: Запад и Восток // Человек и духовная культура Востока: сб. статей. М., 2003. С. 60–69.

Ли Вэйю. Проблема человека в истории философской мысли традиционного Китая / отв. ред. В.В. Малявин. М., 1992.

Личность в традиционном Китае / отв. ред. Л.П. Делюсин. М., 1992.

Лукьянов А.Е. От родового субъекта к «совершенному мудрому человеку» и «сыну правителя» // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 4–34.

Лукьянов А.Е. Человек и «очеловеченный» мир в древнекитайской философии // Философия зару-

бежного Востока о социальной сущности человека. М., 1986. С. 3–41.

Меликов В.В. Сингх Р.Дж. История, общество и человек: взгляд гандиста (обзор) // Философия человека: традиции и современность. Вып. 3. М., 1992. С. 48–63.

Нижников С.А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии. М., 1997.

Новикова Е.В. Китайский сад — модель взаимоотношений Человека и Природы // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 396–417.

Панфилова Т.В. Человек в мировоззрении Востока. М., 1991.

Патхак Ч. Учение о человеке в древнеиндийской философии: Веда—Упанишад: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995.

Степанянц М.Т. Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода) // Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 3–20.

Тань А. Человек и цветок в китайской традиции // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 366–374.

Федукина Ю.С. Проблема личности в духовной традиции Японии // Человек в научном и религиозном мире: сб. статей. Саратов, 2005. С. 76–80.

Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека: сб. научн. трудов / под ред. А.В. Сагадеева, А.Е. Лукьянова. М., 1986.

Человек и духовная культура Востока: информ. бюл. Ин-та Дальнего Востока. 2000. № 3.

Человек и духовная культура Востока: сб. статей / отв. ред. А.Е. Лукьянов. М., 2003.

Человек и Природа в духовной культуре Востока / ред.-сост. Н.И. Фомина. М., 2004.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

Адрианова-Перетц В.П. Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27.

Антоневич А.В. Религиозно-философская антропология В. Зеньковского и вопрос о софийности мира // Философская и педагогическая антропология: сб. научн. трудов / под ред. А.А. Королькова. СПб., 2009. С. 178–187.

Антропологические идеи в русской и мировой культуре: сб. обзоров. М., 1994.

Антропологический синтез: религия, философия, образование / сост. А.А. Корольков. СПб., 2001.

Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи (К русской народной психологии). М., 1890.

Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. П., 1952.

- Болдырев А.И.* Некоторые аспекты проблемы человека в русской философии второй половины XVIII века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1982.
- Болдырев А.И.* Проблема человека в русской философии XVIII века. М., 1986.
- Борзенков В.Г.* Проблема человека в контексте обновления гуманитарного образования России // *Человек*. 1996. № 3.
- Будева Л.П.* Философская антропология (программа учебн. курса для студ. гуманит. фак-тов) // *Социальная философия и философская антропология: труды и исследования*. М., 1995. С. 212–241.
- Бурлака Д.К.* Метафизика культуры. 2-е изд., перераб. и доп. СПб., 2007.
- Он же.* Мышление и Откровение. СПб., 2007.
- Бытие творческой личности: мат-лы IX Всерос. научно-практич. конф. «Человек в культуре России»: в 2 ч. Ульяновск, 2001.
- Васильев Г.Н., Зобов Р.А., Келасьев В.Н.* Человек: генезис Духа (Диалоги философа, психолога и математика). СПб., 1994.
- Вельмога Г.К.* Философская антропология русского анархизма: М.А. Бакунин и П.А. Кропоткин (сравнительный анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1999.
- Вендина Т.И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002.
- Виноградов В.В.* Из истории слова «личность» в русском языке до середины XIX века // *Доклады и сообщения филол. фак-та МГУ*. Вып. 1. 1946. С. 10–12.
- Вишев И.В.* Проблема бессмертия человека в русской философии: персоналии и идеи: уч. пособие: в 2 ч. Челябинск, 1999–2000.
- Воробьева Н.В.* Некоторые проблемы духовной жизни человека в конце XVII века // *Образование и социально-экономические проблемы современного общества: сб. научн. трудов*. Омск, 2002.
- Горелов А.А.* Расщепленный человек в расщепленном мире. М., 1991.
- Он же.* Расщепленный человек и целостная личность. М., 1990.
- Гошевский В.О., Закондырин Е.В., Костюкевич В.Ф. и др.* Проблема человека в истории русской философии: спецкурс. Мурманск, 2003.
- Григоренко А.Ю.* Проблема спасения души в русской духовной культуре XV–XVIII веков // *Философский век: альманах*. Вып. 10. СПб., 1999. С. 68–72.
- Гурьянова Н.С.* История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века: дисс. д-ра ... ист. наук. Новосибирск, 1997.
- Дверницкий Б.Г.* Ипостасные домены человека // *Русское самосознание*. 2005. № 11. С. 166–179.
- Он же.* Основы мистической жизни православного мирянина // *Там же*. 2006. № 12. С. 135–188.
- Он же.* Пред лицом Отца Небесного // *Там же*. 2007. № 13. С. 178–209.
- Он же.* Русский человек: Размышления православного националиста. СПб., 2008.
- Он же.* Троица, сущая в нас // *Русское самосознание*. 2002. № 9. С. 10–47.
- Он же.* Философ (умозритель) нашей души // *Там же*. 2006. № 13. С. 210–235.
- Демин А.С.* Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века: Новые художественные представления о мире, природе, человеке. М., 1977.
- Дорофеев Д.Ю.* Человек в экстазе // *Вестник Рус. христ. гуманит. ин-та*. 2004. № 5. С. 73–91.
- Доценко Е.В.* Русская философия и учение православной антропологии о сердце // *Православная антропология и культура: сб. тезисов и докладов*. Ухта, 2002. С. 33–34.
- Духовная жизнь человека и общества: мат-лы XI Всерос. научно-практич. конф. «Человек в культуре России» / ред. В.И. Винокуров. Ульяновск, 2003.
- Евлампиев И.И.* «Человек современности» и «вечный человек»: к метафизике пророчества // *Вестник Санкт-Петербургского ун-та*. Сер. 6. 2000. № 1. С. 23–28.
- Евлампиев И.И.* Идея целостности человека // *Антропологический синтез: сб. СПб.*, 2001. С. 307–349.
- Ермичев А.А.* Проблема человека в русской философии начала XX века // *Духовно-мировоззренческий потенциал русской философии в контексте нового мышления: мат-лы конф.* Пятигорск, 1991. С. 48–50.
- Он же.* Человек в философии русского духовного ренессанса // *Русская философия и духовная культура современности*. Кн. 1. Иркутск, 1991. С. 54–56.
- Ершова М.А.* Антропологическое направление русской духовно-академической философии: общее и особенное. Екатеринбург, 2008.
- Жуков В.Д.* К проблеме человека в русской иррационалистической философии на рубеже XIX–XX веков // *Диалектика социального познания: сб. М.*, 1979. С. 111–118.
- Зайцев В.А.* Русский человек на рубеже эпох: Русская религиозная философия конца XIX – начала XX в. о человеке. Кострома, 2000.
- Идея смерти в российском менталитете: сб. / отв. ред. Ю.В. Хен. СПб., 1999.
- Историко-философские исследования. Вып. 5: Проблема человека в домарксистской философии. Свердловск, 1978.
- Кабанис П.* Отношения между физическою и нравственною природою человека. СПб., 1865.
- Казначеев В.П., Спириин Е.А.* Космопланетарный феномен человека. Новосибирск, 1991.
- Кантор В.К.* Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М., 2001.

Он же. Феномен русского европейца = Phenomenon of the russian European: культурфилософские очерки. М., 1999.

Карпинская Р.С. Человек и его жизнедеятельность. М., 1988.

Келасьева В.Н. Интегративная концепция человека. СПб., 1992.

Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философской культуре // Страницы. 2003. № 8: 4. С. 592–610.

Она же. «Воля к телу», святость и страстность как смыслообразующие понятия культуры Серебряного века // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 260–268.

Кожурин А.А. Позитивная антропология: программа спецкурса // Философский век: альманах. Вып. 23. Ч. 3. СПб., 2002. С. 323–325.

Он же. Проблема человека в философии русского консерватизма. СПб., 2005.

Козырев А.П. Русская философия в поисках антропологической единости // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 248–273.

Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове: Мир человека. СПб., 2000.

Он же. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.

Конева Л.А., Конева А.В. Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара, 1995.

Коновалова Е.Н. Идея субъективности в русской духовно-академической философии // Вече. 2003. Вып. 14. С. 165–177.

Коробкова Ю.Е. Русская религиозно-философская антропология второй четверти XX века и ее православные истоки: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2002.

Красиков С.П. Проблемы духовного опыта человека в русской философии XX в.: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2000.

Лавров П.Л. Личность. 1859 // Лавров П.Л. Избр. произв.: в 2 т. Т. 1. Ч. 1: Очерки практической философии. М., 1965. С. 354–462.

Он же. Что такое антропология (1860) // Там же. Т. 1. С. 463–491.

Лапин И.И. Проблема чужого «я» в новейшей философии. СПб., 1910.

Лившиц В.Л. Проблема человека в прогрессивной русской философии (XVIII в. – первая половина XIX в.): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1983.

Лихачёв Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

Ломакин С.К. Проблема человека в русской философии. 2-е изд., перераб. и доп. Тюмень, 2005.

Он же. Проблема человека в русской философии. Тюмень, 2001.

Лосева И.Н. Проблема человека в западноевропейской и русской философии: уч. пособ. для студ. гуманит. и творч. вузов. Ростов-н/Д., 2006.

Малкова Н.А. Женские образы в контексте «Повести временных лет» // Acta eruditorum: научн. доклады и сообщения. СПб., 2007. С. 197–200.

Марков Б.В. Философская антропология «после смерти человека» в России и на Западе // Вече. 1997. Вып. 9. С. 155–172.

Маслеев А.Г. Антропологический смысл русского космизма. Екатеринбург, 2001.

Меняев А.Г. Идея отчуждения человека в творчестве А.И. Солженицына // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2004. С. 404–408.

Мечников И.И. Этюды о природе человека. М., 1961 (7-е изд.: М., [1925]; 6-е изд.: М.; Пг., 1923; 5-е изд., перераб. и доп.: М., 1917; 4-е изд., перераб. и доп.: М., 1913; 3-е изд., перераб. и доп.: М., 1908; 2-е изд., доп.: М., 1905; М., 1904).

Мочалов Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России XIX–XX вв. Н. Новгород, 2002.

Муравьев А.Н. Духовная сущность человека и ее образование с точки зрения классической философии // Философский век: альманах. Вып. 21. Ч. 1. СПб., 2002. С. 54–63.

Найдёнова Л.П. Мир русского человека XVI–XVII вв. М., 2003.

Наука. Общество. Человек: к 75-летию со дня рождения И.Т. Фролова. М., 2004.

Некрасова Е.Н. Проблема человека в русском экзистенциализме (этический аспект) // Человек как философская проблема: Восток–Запад. М., 1991. С. 106–117.

Орлов В.Г. Антропологическая доминанта философско-культурологической мысли России // Науки о культуре — шаг в XXI век. М., 2003. С. 236–241.

Оспанов Т.А. Антропологическая проблема в русской философии XIX – начала XX веков. Екатеринбург, 1997.

Павлов О.О. Русский человек в XX веке. М., 2005.

Пименов В.А. В.П. Тугаринов об определении личности // Вестник ЛГУ. Сер. 6. 1988. № 4. С. 46–47.

Плютто П.А. Проблема человека в творчестве А.А. Богданова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1996.

Померанц Г.С. Собрание себя. М., 1993.

Постнов О.Г. Смерть в России X–XX вв.: историко-этнографический и социокультурный аспекты. Новосибирск, 2001.

Пугачёв О.С. Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии: (конец XIX – начало XX вв.). Пермь, 1998.

Резвицкий И.И. Личность: Индивидуальность: Общество. М., 1984.

Русская литература и философия: постижение человека: мат-лы Всерос. науч. конференции (Липецк, 16–17 октября 2001 г.) / отв. ред. В.А. Сарычев. Липецк, 2002.

Русская литература и философия: постижение человека: мат-лы II Всерос. научн. конф. (Липецк, 6–8 октября 2003 г.): в 2 ч. / отв. ред. В.А. Сарычев. Липецк, 2004.

Сабиров В.Ш. Русская идея спасения: Жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995.

Севастеенко А.В. Половая любовь как антроподицея (русская антропология) // Проблемы антропологии и антроподицеи в философии. Ч. 2. Екатеринбург, 2002. С. 98–113.

Семаева И.И. Исихастские истоки проблемы телесности в русской антропологии // Русская философия: новые решения старых проблем. Ч. 1. СПб., 1993. С. 91–93.

Сословия и государственная власть в России: XV – середина XIX вв.: междунар. конф. «Чтения памяти акад. Л.В. Черепнина»: тезисы докладов. М., 1994. Ч. II.

Страхов А.М. Отечественная философия пола и любви (культурно-философская антропология) XIX – начала XX вв. Ростов-н/Д., 2006.

Субботина З.А. Проблема человека в русской идеалистической философии. М., 2004.

Сумченко И.В. Проблема оправдания свободы в русской религиозной философии // Verbum. Вып. 3: Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб., 2000. С. 408–413.

Тарасов Б.Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. М., 2008.

Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981.

Татищев В.Н. Разговор о пользе наук и училищ. М., 1887.

Федчин В.С. Проблема человека в русской общественной мысли (XIX – начала XX вв.). Иркутск, 1993.

Федчин В.С. Социально-философская антропология в России в XX веке. Иркутск, 1999.

Франк С.Л. Предмет знания: Душа человека. СПб., 1995.

Чаиркин А.С. Проблема человека в философии русского космизма. Саранск, 1999.

Человек в контексте культуры: Славянский мир. М., 1995.

Человек в культуре России: мат-лы V Всерос. научно-практич. конф., посвященной Дню славянской письменности и культуры / науч. ред. А.А. Баранов. Ульяновск, 1997.

Человек в культуре России: мат-лы VI Всерос. научно-практич. конф. / науч. ред. А.А. Баранов. Ульяновск, 1998.

Человек в культуре России: мат-лы VII Всерос. научно-практич. конф. / науч. ред. А.А. Баранов. Ульяновск, 1999.

Человек в культуре России: мат-лы VIII Всерос. научно-практич. конф. / ред. А.А. Баранов, В.И. Винокуров. Ульяновск, 2000.

Человек в культуре России: мат-лы X Всерос. научно-практич. конф. / науч. ред. А.А. Баранов. Ульяновск, 2002.

Человек и его предназначение в мире: из истории русской философской мысли XIX – начала XX в. / под ред. Н.М. Аверина, А.И. Юдина. Тамбов, 2003.

Человек и история в средневековой мысли русского, украинского и белорусского народов: сб. / отв. ред. В.С. Горский. К., 1987.

Чёрная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. М., 2008.

Она же. Проблема человеческой личности в русской общественной мысли второй половины XVII – начала XVIII века: автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 1980.

Она же. Русская мысль второй половины XVII – начала XVIII в. о природе человека // Человек и культура. М., 1990. С. 192–203.

Чернышева Н.А. Проблема духовности в русской религиозной философской традиции XIX – начала XX вв.: курс лекций. М., 2005.

Чижова В.М. Антропологическая парадигма отечественного естествознания и медицины. Волгоград, 2001.

Чумакова Т.В. Смерть и бессмертие в древнерусской культуре // Философский век: альманах. Вып. 10. СПб., 1999. С. 256–265.

Шапошников Л.Е., Фёдорова М.В. Метафизика сердца и метафизика жизни в поисках основания: П.Д. Юркевич и В.И. Несмелов о философии И. Канта // Веч. 2004. Вып. 16. С. 49–60.

Шпидлик Т. Русская идея: иное видение человека / пер. с франц. СПб., 2006.

Работы отдельных авторов см. «Персоналии».

ДРУГОЕ

Аладынь В.Г. Человек и общество в философии Аргентины: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1989.

Она же. Человек и общество в философии Аргентины. М., 1986.

Она же. Учение о человеке Франсиско Ромеро // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 145–155.

Анисиин В.А. Проблема человека и мира в современной философии Аргентины: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1975.

Иванов В.В. Двойная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. 1969. № 5.

Капустин Б.Г., Мальковская И.А. Человек в «третьем мире»: тенденции и противоречия развития // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 118–132.

Мосейко А.Н. Особенности личности в обществах тропической Африки // Человек в африканском обществе. М., 1994. С. 56–69.

Некlessа А.И. Человек, глобальное сообщество, Африка на пороге XXI века // Человек в африканском обществе. М., 1994. С. 29–37.

Пирцио-Бироли Д. Культурная антропология Тропической Африки / пер. с итал. М., 2001.

Прожогина С.В. К вопросу о типологии личности // Человек в африканском обществе. М., 1994. С. 137–149.

Следзевский И.В. Человек в африканском обществе: социальный атом, культурный гибрид или интерпретатор диалога культур? // Там же. С. 37–46.

Сыргакбаева А.С. Феномен человека в традиционной казахской культуре: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Алматы, 1996.

Человек в африканском обществе / отв. ред. А.Н. Мосейко. М., 1994.

МАРКСИСТСКАЯ, МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

Ан С.А. Проблема человека в философии английских материалистов XVII века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. К., 1978.

Бердяев Н. Личное благо и сверхличные ценности // Русская мысль. 1917. № 11–12. С. 33–39.

Билицкий Е.Е., Касавина Г.З. Марксистская концепция человека и критика буржуазных антропологических теорий. М., 1985.

Проблема человека в диалектическом материализме. Пермь, 1979.

Дуденков В.Н. Марксистско-ленинская критика основных идеалистических концепций человека и гуманизма в России конца XIX – начала XX вв. (1895–1905): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1974.

Иванчук Н.В. Потребности социалистической личности. М., 1986.

Иоанн (Шаховской), архиеп. Рефлексология Павлова // *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 473–474.

Историко-философские исследования: Кризис современного буржуазного человековедения: сб.

научн. трудов / отв. ред. К.Н. Любутин. Свердловск, 1983.

Квасов Г.Г. Диалектика развития личности в социалистическом обществе. М., 1985.

Киевизик Л. Противоположность марксистского и структуралистского истолкования человека: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д., 1987.

Кимелев Ю.А. Кризис буржуазной философско-религиозной антропологии: научно-аналитич. обзор. М., 1979.

Он же. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985.

Козырева А.К. Критический анализ религиозного решения проблемы веры и знания (по материалам православия и русской религиозной философии): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1969.

Коломиец Т.А. Концепция человека во французском материализме XVIII века. К., 1978.

Она же. Проблема человека во французском материализме XVIII века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. К., 1978.

Критика современной буржуазной философской антропологии / под ред. М.Я. Корнеева, М.А. Киселя. Л., 1980.

Куликов В.Б. Проблема человека: противоположность диалектико-материалистической и религиозно-антропологической концепции: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Свердловск, 1978.

Любутин К.Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981.

Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии / под ред. В.А. Штофа. Л., 1979.

Монтинджелли А. Проблема человека в марксизме и экзистенциализме: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1968.

Научные основы руководства формированием нового человека / отв. ред. В.Л. Василенко. К., 1985.

Никонов К.И. Религиозная концепция человека в современной борьбе идей (критический анализ). М., 1986.

Новиков К.А. Свобода воли и марксистский детерменизм. М., 1981.

Ойзерман Т.И. Марксистско-ленинское понимание свободы. М., 1967.

Петленко В.П. Марксизм-ленинизм о сущности человека: Социально-идеологическая проблема в современной антропологии и медицине. Л., 1979.

Плисецкий М.С. Классовая борьба в науке о человеке. М., 1951.

Проблемы формирования нового человека при социализме: сб. обзоров. Вып. 1–2. М., 1984.

Развитой социализм и личность: Вопросы формирования всесторонне развитой личности. К., 1983.

Родригес У.С. Формирование философии марксизма и гегелевская концепция человека: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1969.

Скитер Г.Л. Метатеоретические тенденции в марксистских философско-антропологических исследованиях // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 197–208.

Сэв Л. Марксизм и теория личности / пер. с франц. М., 1972.

Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России (вторая половина XIX в.). М., 1975.

Фёдорова М.М. Человек в современном мире (зарубежные марксисты о проблемах гуманизма и человека) // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 119–128.

Федчин В.С. Русская идеалистическая антропология в свете принципов марксистско-ленинской концепции человека: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1980.

Фомичева В.В. Проблема человека и современный клерикальный антикоммунизм. К., 1982.

Холодный Н.Г. Мысли дарвиниста о природе человека. Ереван, 1944.

Чистяков Б.А. «Новый человек» в большевистской версии // Начало. 2007. № 16. С. 128–142.

Чуева И.П. Духовный мир советского человека. Л., 1985.

Эволюция философского антропологизма и кризис буржуазного человековедения / ред. К.Н. Любутин. Свердловск, 1973.

Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. М., 1950.

Ярошевский Т.М. Размышления о человеке (Марксистская концепция личности и принципы социалистического гуманизма). М., 1984.

См. также: **Персоналии:** Маркс К.

ОТДЕЛЬНЫЕ ТЕМЫ

Сущность человека

Денисов С.Ф. Человеческое и животное в человеке. Омск, 1995.

Кулагина-Ярцева В.С. Анском Г.Э.М. Человеческая сущность (Обзор). Вступит. речь на XVIII Всемирн. филос. конгрессе // Философия человека: традиции и современность. Вып. 3. М., 1992. С. 19–25.

Муравьев А.Н. Духовная сущность человека и ее образование с точки зрения классической философии // Философский век: альманах. Вып. 21. Ч. 1. СПб., 2002. С. 54–63.

Нажмудинов Г.М. «Теоретическая антропология» США: поиски сущности человека как смысл

философского творчества // Наука и творчество. Ярославль, 1986. С. 68–74.

Петленко В.П. Марксизм-ленинизм о сущности человека: Социально-идеологическая проблема в современной антропологии и медицине. Л., 1979.

Природа человека: сущность и пути восхождения к ней: мат-лы межвуз. теоретич. конф. (31 января 2005 г.) / отв. ред. А.А. Петраков, А.А. Разин. Ижевск, 2005.

Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека: сб. научн. трудов / под ред. А.В. Сагадеева, А.Е. Лукьянова. М., 1986.

Цыганьева А. Сущность человека в философии свободы Ф.В.И. Шеллинга // Философия человека: образовательные и гуманитарные технологии. СПб., 2008. С. 366–370.

Личность, характер, персонализм

Арсеньев А.С. Философские основания понимания личности: уч. пособ. для студ. вузов. М., 2001.

Артановский С.Н. Об абсолютной ценности личности // Вестник ЛГУ. Сер. 6. 1988. № 3. С. 41–44.

Асанбаева Г.Д. Проблема личности и общества в философии Вл. Соловьёва // Человек: Общество: Этика. М., 1990. С. 243–256.

Бачинин В.А. Духовная культура личности. М., 1986.

Бердяев Н.А. Эрос и личность: Философия пола и любви. М., 1989.

Блауберг И.И. Проблема личности в учении А. Бергсона // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979. С. 34–45.

Василенко Л.И. Персонализм перед лицом современных проблем // Антропологические идеи в русской и мировой культуре: сб. обзоров. М., 1994. С. 32–51.

Вдовина И.С. В поисках «личностных» форм бытия (персоналистические учения о человеке) // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 90–104.

Она же. Проблема универсального развития личности во французском персонализме (Критический анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1971.

Вейнингер О. Пол и характер. СПб., 1908 (переизд.: М., 1991; 1992; 1997).

Волков В.Н. Онтология личности. Иваново, 2001.

Волкожинова О.Д. Личность и идеологическое предвидение // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 163–171.

Габитова Р.М. Индивид и личность в философии Карла Ясперса // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 331–345.

- Генисаретский О.И. Личность и творчество в целостности средневековой культуры (к содержанию проблемы) // Эстетическое воспитание и экология культуры. М., 1988. С. 380–422.
- Голубев А.Н. Владимир Соловьёв о бесконечности личности // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 327–343.
- Горелов А.А. Расщепленный человек и целостная личность. М., 1990.
- Гуревич А.Я. Человеческая личность в средневековой Европе: реальная или ложная проблема? // Развитие личности. 2003. № 1. С. 24–31; № 2. С. 29–40.
- Гусев Д.В. Понятия «лик» и «личность» в контексте философии мифа А.Ф. Лосева // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сер. «Мыслители». Вып. 8. СПб., 2001. С. 174–175.
- Давиденкова А.Г. Философия личности и культурно-институциональные процессы. СПб., 2005.
- Дорофеев Д.Ю. Мистическая антропология личности // Вестник гуманитар. ф-та Санкт-Петербургского гос. ун-та телекоммуникаций им. М.А. Бонч-Бруевича. 2004. № 4. С. 16–31.
- Дубко Е.Л. Категория личности: антропология, философия, история // Философское понимание человека: сб. обзоров. Вып. 2. М., 1988. С. 102–107.
- Духовное становление личности: сб. научн. статей / научн. ред. А.П. Горячев. Волгоград, 1998.
- Духовный мир личности: становление и развитие: межвуз. сб. научн. трудов / отв. ред. Л.Е. Шапошников. Н. Новгород, 1998.
- Евлампиев И.И. Проблема человека в философии XX века: А. Бергсон и Л. Карсавин о человеческой личности // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 11–19.
- Он же. Соотношение личности и Абсолюта в русской философской традиции // Вестник Рус. христ. гуманитар. ин-та. 2004. № 5. С. 151–157.
- Емельянов Б.В. Человек против «сверхчеловека» (Проблема ценности человеческой личности у Ф.М. Достоевского) // Историко-философские исследования. Вып. 1. Свердловск, 1973. С. 102–111.
- Ермичев А.А. Критика бердяевского персонализма периода его зарождения // Научн. записки Ин-та повышения квалификации преподавателей обществ. наук при ЛГУ. 1970. Вып. 1.
- Ильенков Э. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1979. С. 183–237.
- Ильин И.А. Идея личности в учении Штирнера (опыт по истории индивидуализма) // Ильин И.А. Собр. соч.: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 71–112 [переизд.: Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 2 (106). С. 55–93].
- Карсавин Л.П. О личности. Каунас, 1929.
- Он же. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 1–232.
- Он же. Пролегомены к учению о личности // Путь. № 12. 1928, август. С. 32–46.
- Кебина Н.А. Философия смысла и самореализация личности. М., 2003.
- Кемеров В.Е. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл. М., 1977.
- Красиков М. «Чей ты?» (Род как мера ответственности личности в традиционной народной культуре) // Семья в постатеистических обществах: сб. 2-е изд., перераб. и доп. К., 2003. С. 204–106.
- Кузьмина Т.А. Человеческое бытие и личность у Фрейда и Сартра // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 269–314.
- Личность: от теории до откровения. Ростов-н/Д., 2005.
- Личность в традиционном Китае / отв. ред. Л.П. Делюсин. М., 1992.
- Личность и свобода: сб. статей. М., 2000.
- Личность и цивилизация / гл. ред. Б.И. Коваль. М., 1999.
- Лосева О.А. Культурные факторы формирования личности. Саратов, 2006.
- Лосский Н.О. Рецензия на книгу Л. Карсавина «О личности» // Вестник РХД. 1992. № 3 (166). С. 149–152.
- Куликова Т.В. Границы личности // Православие и проблемы воспитания. Н. Новгород, 2000. С. 180–185.
- Куликов В.Е. Антиномия личности и общества в философии Н.Н. Бердяева // Учен. записки Горьковского пед. ин-та. Сер. общественных наук. 1971. Вып. 132. С. 25–36.
- Личность при социализме / отв. ред. Ф.В. Константинов. М., 1968.
- Мамардашвили М.К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 5–19.
- Марголис Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма / пер. с англ. М., 1986.
- Месляк С.В. Проблема сознания и личности в философии Плотина // Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского гуманитар. ун-та: мат-лы. 2006. Т. 1. М., 2006. С. 60–68.
- Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. Личность как предмет философского познания. Новосибирск, 1984.
- Москвина Р.Р. Антропологическое обоснование отчуждения личности в философии А. Камю // Историко-философские исследования. Вып. 1. Свердловск, 1973. С. 67–73.
- Мунье Э. Персонализм. М., 1993.
- Новикова Е.Ю. Личность и познание // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 142–152.
- Образ человека в зеркале гуманизма = Image of man in the mirror of humanism: Мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании

личности (XIV–XVII вв.) / авт.-сост. Н.В. Ревякина, О.Ф. Кудрявцев. М., 1999.

Клеман О. Личность по учению русских философов XIX–XX вв. // Правосл. община. 1992. № 6 (12). С. 52–62.

Петрова М.А. Проблема личности в философии. СПб., 2000.

Половинкин С.М. Иерархический персонализм Н.О. Лосского // Вестник Правосл. Св.-Тихоновского гуманит. ун-та: Филология. Философия. История. 2004. № 3. С. 48–80.

Покровский В.И. Личность и общество (по Миллю). Казань, 1906.

Проблема свободы личности и общества в социально-гуманитарном дискурсе: мат-лы Всерос. научн. конф. (Курск, 16–17 мая 2006 г.) / отв. ред. Е.А. Когай. Курск, 2006.

Проблема сущности человека и типа личности: мат-лы I регион. межвуз. научно-практич. конф. (20 декабря 2000 г.) / гл. ред. В.Я. Рушанин. Челябинск, 2001.

Резвицкий И.И. Личность: Индивидуальность: Общество. М., 1984.

Рубинштейн М.М. Идея личности как основа мировоззрения. М., 1909.

С чего начинается личность / под ред. Р.И. Косолапова. М., 1979.

Седов В.Г. Индивид и личность в философии Н.А. Бердяева // Строительство коммунизма и формирование всесторонне развитого человека. Ростов-н/Д., 1974. С. 69–75.

Сержантов В.Ф. Аксиология и теория личности // Вестник ЛГУ. Сер. 6. 1988. № 3. С. 36–41.

Он же. Характер и судьба. СПб., 1997.

Симонов П.В., Еришов П.М. Темперамент: Характер: Личность. М., 1984.

Сурова Е.Э. Европейец «отчужденный»: персоналистская личность. СПб., 2004.

Сэв Л. Марксизм и теория личности / пер. с франц. М., 1972.

Теплов Н.В. Что такое культура и что такое гениальность с точки зрения развития культуры. М., 1902.

Топоров В.Н. Эней — человек судьбы: К средиземноморской персоналогии. М., 1993.

Тугаринов В.П. Личность и общество. М., 1965.

Уланов Г.Г. Некоторые вопросы анализа личности и труда в работах К. Маркса // Строительство коммунизма и формирование всесторонне развитого человека. Ростов-н/Д., 1974. С. 34–45.

Фатеев А.Н. Идея личности в политико-философских сочинениях Д.И. Каченовского. Харьков, 1905.

Федукина Ю.С. Проблема личности в духовной традиции Японии // Человек в научном и религиозном мире: сб. статей. Саратов, 2005. С. 76–80.

Феофраст. Характеры / пер. с греч. Л., 1974.

Хайруллин А.Г. Онтология личности: классика и современность. Казань, 2000.

Он же. Парадигмы мышления и проблемы бытия личности. Казань, 1999.

Холличер В. Личность и гуманизм / пер. с нем. М., 1981.

Целостность человека и личности в мире современного знания: сб. научн. трудов / научн. ред. Л.П. Станкевич. Липецк, 2000.

Чёрная Л.А. Проблема человеческой личности в русской общественной мысли второй половины XVII – начала XVIII века: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1980.

Шершенко Л.А. Человек и его мир в философии американского персонализма // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 374–397.

Индивидуальность

Антоневич А.В. Принцип индивидуальности в педагогике В.В. Зеньковского. Проблема индивидуальности и личности // Философия человека: образовательные и гуманитарные технологии. СПб., 2008. С. 461–472.

Она же. Принцип индивидуальности в ранних работах В.В. Зеньковского // Искусство и дети: мат-лы XV Междунар. конф. «Ребенок в современном мире: искусство и дети» (Санкт-Петербург, 16–18 апреля 2008 г.). СПб., 2008. С. 45–47.

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

Он же. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // Одиссей: Человек в истории. М., 1990. С. 59–75.

Белоус В.В., Щербетенко А.И. Человек как интегральная индивидуальность. Пятигорск, 1996.

Васильев Л.С. Вневременной феномен выдающейся личности и европейский феномен индивидуальности // Одиссей: Человек в истории. М., 1990. С. 29–31.

Гастаров М.Л. Нужно ли формализовать понятие индивидуальности // Там же. С. 21.

Гройс Б. Об индивидуальности // Беседа. 1988. № 7. С. 43–69.

Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей: Человек в истории. М., 1990. С. 76–89.

Индивидуальность и личность в истории (дискуссия) // Там же. С. 6–9.

Резвицкий И.И. Личность: Индивидуальность: Общество. М., 1984.

Он же. Философские основы теории индивидуальности. Л., 1973.

Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 195–206.

Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры / отв. ред. А.Я. Гуревич. М., 1990.

Субъект, «Я»

Абульханова К.А. О субъекте психической деятельности. М., 1973.

Авакян Р.А. Проблема взаимоотношения субъекта и объекта в философии Л. Фейербаха: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ереван, 1986.

Брушлинский А.В. Субъект: мышление, учение, воображение. М.; Воронеж, 1996.

Дьяков А.В. Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе: онтологический аспект. М., 2005.

Жеребкина И.А. Многомерность «Я» как феномен неклассического типа рациональности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Харьков, 1989.

Коновалова Е.Н. Идея субъективности в русской духовно-академической философии // Вече. 2003. Вып. 14. С. 165–177.

Корчак А.С. Философия другого Я: история и современность. М., 2006.

Краснова Н.В. Гегелевская концепция субъекта и объекта (гносеологический аспект) и ее методологическая значимость: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1980.

Кузьмина Т.А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979.

Лекторский В.А. Субъект // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 154–156.

Он же. Субъект, объект, познание. М., 1980.

Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973.

Любутин К.Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981.

Меликов В.В. Понятие «субъект» традиционного индийского общества // Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 86–105.

Овсянников А.В. Бытийный статус человеческого Я в религиозном экзистенциализме Н. Бердяева и Л. Шестова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Орел, 2008.

Рено А. Эра индивида: к истории субъективности / пер. с франц. СПб., 2002.

Рубинштейн М.М. Проблема «Я» как исходный пункт философии. Иркутск, 1923.

Душа

Андреева И.С. Странствие души по философской ниве (Душа как философская категория) // Человек: образ и сущность. М., 1997. С. 12–41.

Божественная природа души: мысли разных писателей / собрал Лев Толстой. М., 1908.

Васильев В.В. Учение о душе в метафизике XVIII века: уч. пособ. для студ. гуманитар. и филос. фак-тов. Барнаул, 2000.

Вико Т. де. О бессмертии души, или Смерть Сократа / пер. с франц. СПб., 2001.

Григоренко А.Ю. Проблема спасения души в русской духовной культуре XV–XVIII веков // Философский век: альманах. Вып. 10. СПб., 1999. С. 68–72.

Дакоста У. О смертности души человеческой и другие произведения. М., 1958.

Зелинский Ф. Гомеровская психология. Пб., 1922.

Казаков Е.Ф. Европейская история: блуждание души: учеб. пособ. Кемерово, 1999.

Казакова Л.И. Эволюция понятий «дух» и «душа» в истории философии и психологии // Философский век: альманах. Вып. 7. 1998. С. 355–362.

Кричевец А.Н. Проблема души: как преумножить наследство // Психология и философия: возвращение души: сб. статей. М., 2003. С. 150–175.

Лафарг П. Происхождение и развитие понятия души / пер. с нем. М., 1923 (Пг., 1922).

Мареева Е.В. Споры о душе в свете истории аристотелизма // Психология и философия: возвращение души: сб. статей. М., 2003. С. 14–59.

Марков Б.В. Забота о душе в контексте философских и религиозных наставлений // Философия религии и религиозная философия. СПб., 1995. С. 50–52.

Мысли о душе: Русская метафизика XVIII века / подг. текстов, вступ. ст. Т.В. Артемьевой. СПб., 1996.

Обидина Ю.С. Учение о бессмертии души в концепциях античных философов. Йошкар-Ола, 2005.

Осика Ю.Л. Страсти человека: Философско-антропологический анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2003.

Орлов М.А. Вопрос о судьбе души по смерти в философской системе Платона. Одесса, 1882.

Платон о душе: анализ диалога «Федон» / пер. текста и объяснит. прим. Д. Лебедева. Ч. 1. Одесса, 1874.

Плотин. О сущности души: трактат 1-й и 2-й // Плотин. Соч. СПб.; М., 1995. С. 613–618.

Психология и философия: возвращение души: сб. статей / отв. ред. Б.С. Братусь, С.Н. Бычков. М., 2003.

Франк С. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. М., 1917 (переизд. — СПб.: Наука, 1995).

Человек: образ и сущность. О душе / гл. ред. Л.В. Скворцов. М., 1997.

Дух, духовность

Александрова Р.И. М.М. Бахтин о проблемах духовности // Вестник Мордовского ун-та. 1991. № 2. С. 11–14.

Анисимов О.С. Дух и духовность: рефлексивно-виртуальная версия неогегельянца. М., 2001.

Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности: избр. труды. М., 1999.

Он же. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 364–379 (1-е изд.: П., [1937]).

Бом Д. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре // Человек. 1993. № 1. С. 7–17.

Духовность: современность и ретроспектива: межвуз. сб. научн. трудов / отв. ред. Л.Е. Шапошников. Н. Новгород, 1995.

Ильичёва И.М. Духовность в зеркале философско-психологических учений (от древности до наших дней): уч. пособ. М.; Воронеж, 2003.

Казакова Л.И. Эволюция понятий «дух» и «душа» в истории философии и психологии // Философский век: альманах. Вып. 7. 1998. С. 355–362.

Какурин А.А. Духовность светская: под скрытым знаком Иисуса Христа. СПб., 2007.

Он же. Теория духовности. СПб., 1997.

Катунина Н.С. Природа духовности человека. М., 2005.

Она же. Проблемы духовности человека. Владимир, 2003.

Истоки и перспективы развития русской духовности: тезисы докладов (12–13 февраля 2005 г.). Ростов-н/Д., 2005.

Коркунова О.В. Проблема духовного в философской антропологии. Екатеринбург, 2006.

Корольков А.А. Антропология и кризис духовности // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 3–12.

Меньчиков Г.П. Духовная реальность человека (анализ философско-онтологических основ). Казань, 1999.

Невелев А.Б. Событие духа: от мысли к Лику. Челябинск, 1997.

Обретение и постижение духовности: мат-лы регион. симпозиума / под ред. И.А. Беляева. Оренбург, 2000.

Пивоваров Д.В. Дух, душа и смысл жизни человека: Философия религии. Екатеринбург, 1993.

Русская духовность: в 3 т. Екатеринбург, 2002.

Селиванов Ю.Р. Феноменология отчужденного духа: уч. пособ. М., 1999.

Тарханов И.Р. Дух и тело. СПб., 1904.

Усова Н.А. Образ человека: Лики духовности: концептуальные подходы. СПб.; Челябинск, 2005.

Федотова В.Г. Душевное и духовное // Философские науки. 1988. № 7. С. 50–58.

Хараев Ф.А. Философия духа. Нальчик, 1999.

Хомутоц С.В. Введение в философию духовности. Барнаул, 2006.

Хэтчер У.С. Понятие духовности. К., 1994.

Чернышева Н.А. Проблема духовности в русской религиозной философской традиции XIX – начала XX вв.: курс лекций. М., 2005.

Шевченко М.Д. Религиозное сознание и духовная деятельность = Religious consciousness and spiritual activity. М., 2000.

Шевченко Н.И. Философия: Духовность: Культура. Белгород, 2005.

XXI век: Россия и Запад в поисках духовности: сб. мат-лов междунар. научн.-практ. конф. (9–11 апреля 2003 г.) / под общ. ред. О.С. Пугачёва, Н.П. Козловой. Пенза, 2003.

Тело, телесность

Антоневич А.В. Метафизика тела в антропологии Киприана (Керна) и ее значение для воспитания // Глобальная динамика социальных процессов современности: мат-лы междунар. конф. «Социализация личности в глобальном мире». СПб., 2009. С. 269–271.

Быховская И.М. Homo somaticos: аксиология человеческого тела. М., 2000.

Гоббс Т. О теле // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 66–218.

Гутов Е.В. Тело и имманентность: к архетипике социоантропологического дискурса // Проблемы антропологии и антропологии в философии. Ч. 2. Екатеринбург, 2002. С. 84–97.

Ле Гофф Ж. История тела в Средние века / пер. с франц. М., 2008.

Маслов Р.В. Телесность человека: онтологический и аксиологический аспекты. Саратов, 2003.

Он же. Философия телесности: зеркальная сущность человека. Саратов, 2004.

Михель Д.В. Тело в западной культуре. Саратов, 2000.

Никитин В.Н. Онтология телесности: смыслы, парадоксы, абсурд. М., 2006.

Подорога В.А. Феноменология тела: Введение в философскую антропологию. М., 1995.

Соколова М.Г. Христианская антропологическая традиция и проблема тела в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тверь, 2006.

Уманская Т.А. Телесность как философская проблема: к постановке вопроса в западной патристике // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 7–22.

Шалютин Б.С. Душа и тело. Курган, 1997.

Пол, брак, семья, гендерные исследования

Абрамович Н.Я. Женщина и мир мужской культуры: Мировое творчество и половая любовь. 2-е изд. М., 1918.

Агриппа Генрих Корнелий. О благородстве и преимуществе женского пола. СПб., 1784.

Астафьев П.Е. Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. СПб., 1899 (СПб., 1882).

Он же. Психический мир женщины. М., 1899 (Русский Вестник. 1881. Кн. 12; 1882. Кн. 6, 10).

Бажорский Г.-Ю. Тема секса и пола в немецких шванках XVI века / пер. с нем. // *Одиссей: Человек в истории*, 1993. М., 1994. С. 50–69.

Бедненко Г.Б. Боги, герои, мужчины: Архетипы мужественности. М., 2005.

Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 213–249 (Перевал. 1907. № 5–6. С. 24–36).

Он же. Эрос и личность: Философия пола и любви. М., 1989.

Блох И. История проституции / пер. с нем. М.; СПб., 1994 (переизд. с: СПб., 1913).

Бовуар с де. Второй пол. М., 1998 (*Beavoir S de. The Second Sex* / transl. from French. P., 1949).

Брандт Г.А. Природа женщины = Woman's nature. Екатеринбург, 1999; 2000.

Она же. Философская антропология феминизма: природа женщины: уч. пособ. для студ. вузов по спец. «Философия». СПб., 2006.

Вавренюк Р. Секс в истории человечества: величайшие заблуждения и мистификации. СПб., 2005.

Вейнингер О. Пол и характер. СПб., 1908 (переизд. М., 1991; 1992; 1997).

Воронина О.А. Феминизм и гендерное равенство. М., 2004.

Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994 (П., 1931).

Гендерная теория и искусство: антология: 1970–2000 / пер. с англ. / под ред. Л.М. Бредихиной, К. Дипуэлл. М., 2005.

Гендерные исследования. Вып. 2 / гл. ред. И. Жеребкина. М., 1999.

Гендерные исследования. Вып. 3 / гл. ред. И. Жеребкина. Харьков, 1999.

Гендерные исследования. Вып. 6: Мужчина и женщина. М., 2004.

Гершеневич А.А. Андрогинизм и бисексуальность человека в социокультурном измерении: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д., 2004.

Гошевский В.О., Закондырин Е.В., Костюкевич В.Ф. и др. Проблема человека в истории русской философии: спецкурс. Мурманск, 2003 (см.:

Гл. 10: Женский вопрос в русской философии первой половины и середины XIX века. С. 292–325; гл. 11: Проблема эроса и личности женщины: В.В. Розанов. С. 326–334).

Гутова С.Г. Андрогинность в синкретических философских системах: идеал совершенного человека // Проблемы антропологии и антропологии в философии. Ч. 2. Екатеринбург, 2002. С. 18–33.

Женщина, брак, семья до начала Нового времени: сб. статей / отв. ред. Ю.Л. Бессмертный. М., 1993.

Женщина в античном мире: сб. статей / отв. ред. Л.П. Маринович, С.Ю. Сапрыкин. М., 1995.

Женщины, познание и реальность: исследования по феминистской философии: сб. / научн. ред. Е.А. Баллаева. М., 2005.

Жеребкина И.А. Гендерные 90-е, или Фаллоса не существует. СПб., 2003.

Она же. «Прочти мое желание...»: постмодернизм, психоанализ, феминизм. М., 2000.

Зиневич О.В. Философские основания исследования пола как социального феномена. Новосибирск, 2002.

Кирилина А.В. Гендер: лингвистические аспекты. М., 1999.

Клейн Л.С. Другая любовь: природа человека и гомосексуальность. СПб., 2000.

Костюкович Н.В. Семья и ее культуротворческая роль в трудах Н.С. Трубецкого // Метафизика семьи и государственная политика: мат-лы XII Междунар. конф. «Ребенок в современном мире: семья и дети» (Санкт-Петербург, 20–22 апреля 2005 г.). СПб., 2005. С. 432–434.

Кудряшов С.В. Тема пола у В.В. Розанова // Начало. 2006. № 15. С. 96–102.

Ладыкина Т.А. Феминизм в эпоху постмодерна. Омск, 2004.

Лебедев Д. Женщина древней Греции // Исторический вестник. 1883. Т. 13. Июль – сентябрь. С. 386–418, 657–684.

Липовецкий Ж. Третья женщина: Незыблемость и потрясение основ женственности / пер. с франц. СПб., 2003.

Литвинова А.Л. Из истории философских представлений о браке и семье (проблема брака и семьи в философии Канта, Фихте, Гегеля) // Семья как объект философского и социологического исследования: сб. статей. Л., 1974. С. 12–40.

Макаров В.В., Василенко И.В. Философия и социология пола. Волгоград, 2002.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация / пер. с англ. М., 2003.

Маркузе Ю. Аскетизм / пер. с нем. 2-е изд. М., 1910.

Он же. Основы сексуальной педагогики / пер. с нем. СПб., 1909.

- Он же. Половой вопрос и христианство / пер. с нем. М., 1909.
- Маяк И.Л. Женщина в раннем Риме (V–IV вв. до н.э.) // Женщина в античном мире: сб. М., 1995. С. 75–103.
- Мелихова Н.Н. Философия пола, брака и семьи. Казань, 2003.
- Мид М. Мужское и женское: Исследование полового вопроса в меняющемся мире / пер. с англ. М., 2004.
- Милль Дж.Ст. Избирательные права женщин / пер. с англ. М., 1905.
- Он же. О подчинении женщины / пер. с англ. СПб., 1896.
- Он же. Подчиненность женщины / пер. с англ. 2-е изд., перераб. СПб., 1870 (СПб., 1869).
- Мингазова Н.Р. Социально-философские аспекты взаимосвязи семьи и религии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 2005.
- Мир и эрос: Антология философских текстов о любви / сост., вступ. ст., коммент. Р.Г. Подольного. М., 1991.
- Михаленко Ю.П. Платон и феминизм (научно-аналитический обзор) // Феминизм: перспективы социального знания. М., 1992. С. 56–76.
- Мужское и женское в культуре: мат-лы междунар. научн. конф. (Санкт-Петербург, 26–27 сентября 2005 г.) / отв. ред. М.С. Уваров. СПб., 2005.
- Новиков А.И. Проблема эроса (пол, женщина, любовь) в русской философской мысли конца XIX – начала XX века // Феминизм и российская культура. СПб., 1995. С. 8–10.
- Орлова Н.Х. Антропология пола и брака в христианстве. СПб., 2006.
- Орлянский С.А. Трансформация образа мужчины в современной культуре: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ставрополь, 2004.
- Палья К. Личины сексуальности / пер. с англ. Екатеринбург, 2006.
- [Пирогов Н.И.] Письма Н.И. Пирогова о любви, о призвании женщины и пр. М., 1915 (Голос минувшего. 1915. № 5, 6).
- Пол. Гендер. Культура: немецкие и русские исследования. М., 1999.
- Пол. Гендер. Культура: немецкие и русские исследования. Вып. 2. М., 2000.
- Пол. Гендер. Культура: немецкие и русские исследования. Вып. 3. М., 2003.
- Пишбышевский С. Андрогина / пер. с польск. СПб., 1908.
- Ребенцова И. Эрос и познание: от Платона до В.С. Соловьёва // Преображение–Омега. 1996. № 1. С. 22–24.
- Рубинштейн М.М. Половое воспитание с точки зрения интересов культуры. М.; Л., 1926.
- Руденко М.Ю. Философия пола. Ростов-н/Д., 2001.
- Русский Эрос, или Философия любви в России / сост., вступ. ст. В.П. Шестакова. М., 1991.
- Рябов О.В. Женщина и женственность в философии Серебряного века. Иваново, 1997.
- Сведенборг Э. Супружеская любовь / пер. с англ. М., 2002.
- Он же. Увеселения Премудрости о любви супружеской. М., 1914.
- Севастьянов А.В. Половая любовь как антроподицея (русская антропология) // Проблемы антропологии и антроподицеи в философии. Ч. 2. Екатеринбург, 2002. С. 98–113.
- Семёнова С.Г. Метаморфозы пола: Платон, Фрейд и гностицизм // Рос. психоаналитич. вестник. 1991. № 1. С. 71–84.
- Семья как объект философского и социологического исследования / отв. ред. А.Г. Харчев. Л., 1974.
- Соловьёв В.С. Женский вопрос: воскресные письма. XIII // Русь. 1897, 27 апреля (9 мая). С. 2. (переизд.: Соловьёв В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 356–358).
- Он же. Смысл любви // Соловьёв В.С. Собр. соч. 2-е изд. Т. 7. СПб., 1912. С. 1–60.
- Страхов А.М. Отечественная философия пола и любви (культурно-философская антропология) XIX – начала XX вв. Ростов-н/Д., 2006.
- Он же. Почему гаснет факел Гименея? (Философия пола и любви: кризис семьи на рубеже столетий). Белгород, 2006.
- Суровягин С.П. Философия семьи: цель семьи; главенство в семье; любовь и брак. Тюмень, 2000.
- Толстой Л.Н. О женщинах. М., 1911.
- Он же. О половом вопросе. 2-е изд. СПб., 1906.
- Он же. Половая похоть. М., 1911.
- Тульчинский Г.Л. Метафизика пола в учениях Соловьёва и Розанова // Вече. 2003. Вып. 14. С. 34–54.
- Феномен пола в культуре = SEX & GENDER in culture: мат-лы междунар. науч. конф. (Москва, 15–17 января 1998 г.) / отв. ред. Г.А. Ткаченко. М., 1998.
- Фидлер Я.Б. К вопросам пола (по поводу книги Отто Вейнингера «Пол и характер»): критические заметки. СПб., 1910.
- Философия с женским лицом / сост. А.В. Ермакова. М., 2002.
- Фромм Э. Мужчина и женщина / пер. с нем. М., 1998.
- Фуко М. История сексуальности. Т. III: Забота о себе. К.; М., 1998.
- Хамитов Н.В. Одиночество женское и мужское: опыт вживания в проблему. 3-е изд. М.; Харьков, 2004.
- Он же. Философия и психология пола. К., 2001.

Чёрный Ю.Ю. Философия пола и любви Н.А. Бердяева. М., 2004.

Шопенгауэр А. Метафизика половой любви. СПб., 2005.

Он же. Метафизика половой любви // Трактаты о любви: сб. текстов. М., 1994. С. 40–65.

Эстес К.П. Бегущая с волками: женский архетип в мифах и сказаниях. М., 2006.

Ярошник Н. П. Женщина — жизнь. Омск, 2002.

Ум, разум, мышление, сознание, самосознание, бессознательное

Агафонов А.Ю. Основы смысловой теории сознания. СПб., 2003.

Актуальные проблемы исследования сознания: онтология и гносеология / под общ. ред. А.Н. Портнова. Иваново, 1997.

Александров А.А. Проблемы сознания и мышления в гегелевской философии. Екатеринбург, 2002.

Аллахвердов В.М. Методологическое путешествие по океану бессознательного к таинственному острову сознания. СПб., 2003.

Андренов Н.Б. Методология сознания. М., 2003.

Арлычев А.Н. Сознание: информационно-деятельностный подход. М., 2005.

Бармашова Т.И. Проблема бессознательного (философский анализ). Красноярск, 2005.

Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой: Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000.

Боас Ф. Ум первобытного человека / пер. с англ. М.; Л., 1926.

Он же. Ум первобытного человека / пер. с англ. Волгоград, 2006.

Бурлака Д.К. Мышление и Откровение. СПб., 2007.

Гарницев М.А. О методологии историко-философского анализа концепции самосознания Августина // Философско-методологические проблемы социально-гуманитарного познания: тезисы докладов к школе молодых ученых. Ч. 2. М., 1983. С. 43–47.

Он же. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 48–68.

Он же. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987.

Он же. Проблема самосознания у Декарта и Августина: опыт сравнительной характеристики // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979. С. 11–23.

Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и о душе / сост. и обраб. Д.Р. Хофштадтера и Д.К. Деннетта / пер. с англ. Самара, 2003.

Груздева М.Л. К проблеме определения разума // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2004. С. 118–122.

Денисов С.Ф. Разум и рассудок в структуре человеческой активности. Томск, 1993.

Ермичев А.А. Ладья у подножия креста: Проблема разума у П.Я. Чаадаева // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 171–179.

Зеньковский В., *прот.* Современные учения о разуме // Православная мысль. Вып. 11. П., 1957. С. 73–84.

Иойлева Г.В. Феномен сознания = Phenomenon of Consciousness. Архангельск, 2003.

Катасонов В.И. Концепция целостного разума в русской философии. М., 1999.

Кениспаев Ж.К. Философия сознания: история и современность. Барнаул, 2003.

Киреевский И.В. О верующем разуме. М., [1910] (Русская религиозная мысль. № 12).

Книгин А.Н. Философские проблемы сознания. Томск, 1999.

Концептуальные парадигмы разума и человека: межвуз. научн. сб. / отв. ред. А.С. Борщов. Саратов, 2002.

Кутырев В.А. Разум против человека (Философия выживания в эпоху постмодернизма). М., 1999.

Луканин Р.К. Учение Платона о рассудке и разуме и его развитие Аристотелем // Философские науки. 1987. № 7. С. 56–64.

Мамардашвили М.К., *Пятигорский А.М.* Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1999 (М., 1997).

Месяц С.В. Проблема сознания и личности в философии Плотина // Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та: мат-лы. Т. 1. М., 2006. С. 60–68.

Олянин В.М. Общая теория организации: сознание: православная христианская религия. СПб., 2003.

Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999.

Пенроуз Р. Тени разума: В поисках науки о сознании / пер. с англ. Ижевск, 2005.

Прист С. Теории сознания / пер. с англ. М., 2000.

Проблема сознания в свете междисциплинарных исследований: мат-лы республ. научн. конф. Казань, 1997.

Проблемы сознания и ноосферы в отечественной и зарубежной философии XX века: мат-лы междунар. научн. конф. (Иваново, 20–21 декабря 2000 г.) / отв. ред. А.Н. Портнов. Иваново, 2000.

Райков В.Л. Общая теория сознания (Иерархия сознаний и задачи человеческого существования). М., 2000.

Райл Г. Понятие сознания / пер. с англ. М., 2000.

Родзинский Д.Л. Природа сознания в античной философии. М., 2002.

Савельева М.Ю. Введение в метатеорию сознания. К., 2002.

Семане Т.А. К вопросу о диалектике ума и души в платоновской онтологии // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989. С. 55–68.

Сергеев А.М. К проблеме сущности сознания в концепции П.А. Флоренского // П.А. Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989. С. 39–40.

Серл Дж. Открывая сознание заново / пер. с англ. М., 2002.

Смирнова З. Проблема разума в философской концепции Чаадаева // Вопросы философии. 1998. № 11.

Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М., 1972.

Тугаринов В.Л. Философия сознания (современные вопросы). М., 1971.

Урицкий В.М. «Предназначение человека...» (проблемы мысли и сознания в философии М.К. Мамардашвили) // Вече. 1997. Вып. 9. С. 213–227.

Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы / отв. ред. и сост. В.И. Молчанов. М., 1998.

Фортунатов В.А. Полисемантичесность категориальной структуры православного сознания // Православная духовность в прошлом и настоящем. Н. Новгород, 2003. С. 140–148.

Хант Г.Т. О природе сознания: с когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / пер. с англ. М., 2004.

Чешев В.В. Человек как мыслящее существо, или оправдание разума. Томск, 1999.

Шамигулин В.И. Творческое мышление человека: взгляды И. Канта и современных аналитиков на сознание // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 53–65.

Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 466–526 (Моск. университет. известия. 1866. № 5. С. 321–392).

Языковое сознание и образ мира / отв. ред. Н.В. Уфимцева. М., 2000.

Языковое сознание и образ мира. Иркутск, 2004.

Яковлев А.И. Религиозное сознание: уч. пособ. М., 2004.

Совесть

Банделадзе Г.Д. Об одной ошибке в утверждении об отсутствии совести у древних греков // Известия

АН Груз. ССР. Сер. «Философия, психология, экономика и право». 1978. № 3.

Зонди Л. О совести и вере // Психология судьбы. Вып. 1. Екатеринбург, 1994. С. 69–71.

Гримак Л.П. Совесть — эволюционно сложившийся вид аутогипноза // Человек. 2003. № 4. С. 40–46.

Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 2 (122).

Философическое рассуждение о совести вообще // Н.И. Новиков и его современники. М., 1961. С. 228–241.

Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? // Античность и современность: сб. М., 1972. С. 251–263.

Вера, разум и вера

Авксентьевский И.И. Экзистенциальный смысл веры // Вестник Рус. христ. гуманит. ин-та. 2004. № 5. С. 55–72.

Андрюшенко М.Т. Познавательный статус веры: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1992.

Андрюшенко М.Т. Познание и вера. Иркутск, 1990.

Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893.

Бакунин П.А. Основы веры и знания. СПб., 1886.

Бердяев Н. Вера и знание // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 2 (102). С. 198–234.

Билалов М.И. Место веры в структуре человеческого познания // Вера как ценность: мат-лы Всерос. научн. конф. В. Новгород, 2002. С. 59–71.

Бушуева Г.А. Понятие веры: историко-религиоведческий аспект. Мурманск, 2001.

Вера как ценность: мат-лы Всерос. научн. конференции (В. Новгород, 25–27 июня 2002 г.). В. Новгород, 2002.

Волфсон Х.О. Вера и разум // Метафизические исследования. Вып. 16: Христианство. СПб., 2003. С. 244–254.

Демидов А.Н. Феномен веры и достоверности в учении Фомы Аквинского: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2005.

Евстифеева Е.А. К анализу феномена веры // Философские науки. 1984. № 6. С. 71–76.

Она же. Феномен веры: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1995.

Она же. Феномен веры и активность сознания // Философские науки. 1987. № 7. С. 78–88.

Кожевников В.А. Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. Ч. 1. М., 1897.

Козырева А.К. Природа веры // *Философские исследования*. Л., 1968. С. 152–171 (Уч. записки пед. ун-та им. А.И. Герцена. Т. 365).

Кураев Андрей, диакон. О вере и знании — без антиномий // *Вопросы философии*. 1992. № 7. С. 45–63.

Локк Дж. [О противоположности веры и знания] // *Локк Дж. Соч.: в 3 т.* Т. 2. М., 1985. С. 353–355.

Лошаков Р.А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин—Декарт—Паскаль). Архангельск, 1999.

Он же. Разум и вера в философии нового времени (Августин, Декарт, Паскаль): автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1994.

Малышев М.А. Антиномия веры и разума в философии Мигеля де Унамуно // *Философские науки*. 1986. № 3. С. 91–99.

Мишкин Г.А. Проблема веры в современной философской герменевтике: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1989.

Нижников С.А. Метафизика веры в русской религиозной философии. М., 2001.

Пивоваров Д.В. Душа и вера. Оренбург, 2003.

Пименова Е.Н. Вера в структуре человеческой деятельности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Куйбышев, 1990.

Плотинская Н.В. Феномен веры. Гносеологический аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1990.

Половинкина Л.М. Н.А. Бердяев о взаимоотношении знания и веры // *Православие и проблемы воспитания*. Н. Новгород, 2000. С. 355–357.

Поляков Н.С. Представления о вере в отечественной религиозной традиции: XI–XVI вв.: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2008.

Разум и вера: межвуз. сб. / отв. ред. О.Д. Леонов. Петрозаводск, 1998.

Соловьёв А.П. Проблема соотношения веры и знания в русском религиозно-философском персонализме XIX века // *Язык науки и язык религии: тематич. сб.* Уфа, 2006. С. 122–136.

Степанова Е.А. Постигание веры. Екатеринбург, 1998 (Бубер, Августин, Лютер).

Она же. Проблема веры в европейской христианской традиции: историко-философский анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 1999.

Степун Ф.А. Вера и знание в философии С.Л. Франка // *Новый журнал*. 1965. № 81.

Субетто А.И. Бессознательное. Арханка. Вера: избранное: фрагменты неклассического человековедения. СПб.; М.; Луга, 1997.

Он же. Введение в Неклассическое человековедение. СПб.; Кострома, 2000.

Фролов В.М. Истоки веры и ее объективно-социальный статус // *Философия религии и религиозная философия: сб.* СПб., 1995. С. 52–54.

Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1985.

Она же. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

Хомутовский Ф. О роли веры в познании // *Проблемы диалектического материализма*. Вып. 1. М., 1971. С. 60–70.

Шафоростов А.И. Внерелигиозная вера как фактор формирования и самовыражения личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Иркутск, 1997.

Шимбалева Александр, свящ. Наука, псевдонаука и религия: проблемы веры и познания // *Наука и богословие: антропологическая перспектива*. М., 2004. С. 129–134.

Щербакова Г.В. Убеждение и его отношение к знанию и вере. Томск, 1984.

Ярыгин Н.Н. Вера как феномен познающего сознания: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995.

Ясперс К. Философская вера. М., 1992.

Он же. Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 419–508.

Любовь

Астафьев П.Е. Чувство, как нравственное начало. М., 1886.

Беликова М.В. Культурологический анализ любви в свете работ В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. культурол. наук. Челябинск, 1998.

Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 213–249 (Перевал. 1907. № 5–6. С. 24–36).

Он же. Эрос и личность: Философия пола и любви. М., 1989.

Васильева Т.В. Символы человека у Платона и платоническая любовь // *Античная культура и современная наука: сб.* М., 1985. С. 27–31.

Горева А.Л. Генезис понятия любви от античности до христианства // *Христианство и культура*. Ч. 2. Астрахань, 2000. С. 78–82.

Зиммель Г. Фрагмент о любви // *Трактаты о любви: сб.* М., 1994. С. 66–76.

Козлов А.А. Религия графа Л.Н. Толстого, его учение о жизни и любви. 2-е изд., перераб. и доп. СПб., 1895 (СПб., 1888).

Мир и эрос: Антология философских текстов о любви / сост., вступ. ст., коммент. Р.Г. Подольного. М., 1991.

Некрасова Е.Н. С.Л. Франк: метафизическая сущность любви // *Русская философия: новые решения старых проблем*. Ч. 1. СПб., 1993. С. 63–65.

Новиков А.И. Проблема эроса (пол, женщина, любовь) в русской философской мысли конца

- XIX – начала XX века // Феминизм и российская культура. СПб., 1995. С. 8–10.
- Русский Эрос, или Философия любви в России / сост., вступ. ст. В.П. Шестакова. М., 1991.
- Сабекия Р.Б. Философско-антропологическая и теологическая парадигмы любви: На пути к единому человековедению. Казань, 2003.
- Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык и мазохизм // Проблема человека в западной философии: сб. М., 1988. С. 207–228.
- Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Собр. соч. 2-е изд. Т. 7. СПб., 1912. С. 1–60.
- Страхов А.М. Отечественная философия пола и любви (культурно-философская антропология) XIX – начала XX вв. Ростов-н/Д., 2006.
- Он же. Почему гаснет факел Гименея? (Философия пола и любви: кризис семьи на рубеже столетий). Белгород, 2006.
- Тиллих П. Любовь, сила и справедливость // Трактаты о любви: сб. М., 1994. С. 147–157.
- Толстой Л.Н. О любви. Одесса, 1902.
- Унамуно М. де. Любовь, боль, сострадание и личность // Трактаты о любви: сб. М., 1994. С. 129–146.
- Харьбин В. Б. Актуальные проблемы философии любви в творчестве А.И. Герцена и Л.Н. Толстого // Вестник Моск. гос. ун-та культуры и искусств. 2006. № 4. С. 59–60.
- Цимборска-Лебода М. Вяч. Иванов и Вл. Соловьёв: концепт любви и проблема Другого // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века. М., 2005. С. 131–139.
- Шелер М. Ordo amoris // Трактаты о любви: сб. М., 1994. С. 77–100.
- Чёрный Ю.Ю. Философия пола и любви Н.А. Бердяева. М., 2004.
- Шевченко А.Ю. М. Шелер и Э. Фромм о принципе любви // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 545–550.
- Свобода, свобода воли**
- Айвазов И.Г. Проблема свободы в философии Канта. М., 1910.
- Антонова Е.В. Философское понимание свободы человека // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 23–33.
- Байдакова М.Ю. Проблема воли в философии и христианской антропологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2008.
- Бергсон А. Время и свобода воли / пер. с франц. М., 1910.
- Он же. Время и свобода воли (Essai sur les dernières immédiates de la conscience) / пер. с франц. М., 1918.
- Бердяев Н.А. Метафизическая проблема свободы // Путь. № 9. 1928. Янв. С. 41–53.
- Он же. О книге Н. Лосского «Свобода воли» // Путь. № 6. 1927. Янв. С. 130–131.
- Он же. О рабстве и свободе человека. М., 2006.
- Он же. О человеке, его свободе и духовности: избр. труды. М., 1999.
- Брагина Л.М. Аламано Ринуччини и его «Диалог о свободе» // Средние века. Вып. 45. М., 1982. С. 119–140.
- Бурлака Д.К. Свобода в западном и в восточном христианстве (сравнительный анализ философского и богословского понимания) // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Сер. «Философия». 2007. № 3 (6).
- Он же. Философское и христианско-богословское понимание свободы // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Сер. 6. 2006. № 2. С. 221–233.
- Виндельбанд В. О свободе воли / пер. с нем. Мн.; М., 2000.
- Гайденок П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
- Глинский Б.А., Козлова О.В. Свобода в мире В.С. Соловьёва. М., 2001.
- Гоббс Т. О свободе и необходимости // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 574–611.
- Гололоб Г.А. Свобода между рабством и произволом. СПб., 2008.
- Громыко Н.В. Проблема свободы в философии И.Г. Фихте (опыт логического анализа). М., 1988.
- Гутберлет К. Свобода воли и ее противники / пер. с нем. М., 1906.
- Друскин Я.С. Преодоление и свобода // Новый мир. 1993. № 4. С. 205–225.
- Евланникова И.В. Религиозные основания философской интуиции свободы Н.А. Бердяева в контексте православной антропологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д., 2004.
- Козлов В.И. Свобода человека в информационном обществе // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2004. С. 663–667.
- Корсаков С.С. По вопросу о свободе воли. М., 1889.
- Ламонт К. Свобода должна быть свободой на деле / пер. с англ. М., 1958.
- Лейбниц Г.В. Два отрывка о свободе // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 307–317.
- Личность и свобода: сб. статей. М., 2000.
- Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 481–597 (П., [1927]).
- Малеванский Д.В. Аристотель и Василий Великий: взгляд на свободу воли // Verbum. Вып. 3: Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб., 2000. С. 82–83.

Махлак К.А. Свобода, но не только // Начало. 2006. № 15. С. 197–199.

Милль Дж.Ст. О свободе / пер. с англ. СПб., 1901 (2-е изд.: СПб., 1906; Рус. б-ка. Т. 15. Лейпциг, 1861).

П.М. [Милославский П.] Неизданное письмо А. Герцена о свободе воли // Православное обозрение. 1877. № 2. С. 285–293.

Мысливченко А.Г. О внутренней свободе человека // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 248–268.

Новиков К.А. Свобода воли и марксистский детерменизм. М., 1981.

Ойзерман Т.И. Марксистско-ленинское понимание свободы. М., 1967.

Рудаков Л.И. Мир, история, человек (П.Я. Чаадаев о соотношении необходимости и свободы в деятельности человека) // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 89–97.

Синельников С.П. Учение Н.О. Лосского о свободе воли и некоторые его подтверждения // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 591–595.

Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.

Сумченко И.В. Проблема оправдания свободы в русской религиозной философии // Verbum. Вып. 3: Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб., 2000. С. 408–413.

Тулчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология: Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002.

Он же. Самозванство: Феноменология зла и метафизика свободы. СПб., 1999.

Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. М., 1955. С. 442–577.

Он же. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Фейербах Л. Соч. Т. 1. М., 1995. С. 323–426.

Цыганова А. Сущность человека в философии свободы Ф.В.Й. Шеллинга // Философия человека: образовательные и гуманитарные технологии. СПб., 2008. С. 366–370.

Чистяков Б.А. Проблема свободы в философии Н.А. Бердяева и христианство // Начало. 1999. № 8. С. 53–62.

Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908.

Он же. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1987. С. 89–181.

Шопенгауер А. Свобода воли и нравственность. М., 1992.

Смерть, бессмертие, танатология

Балашова Е.С. Бессмертие как концепт теории и истории культуры. Н. Новгород, 2005.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.

Бурлака Д.К. Проблема смерти в истории культуры // Вестник молодых ученых. 2006. № 4. С. 3–8.

Васин С.А. Всадник на бледном коне: Правда и ложь о смерти. СПб., 2002.

Вио Т. де. О бессмертии души, или Смерть Сократа / пер. с франц. СПб., 2001.

Вишев И.В. Гомо immortalis — человек бессмертный: Можно ли и нужно ли человеку стать практически бессмертным? Челябинск, 1999.

Он же. На пути к практическому бессмертию. М., 2002.

Он же. Проблема личного бессмертия. Новосибирск, 1990.

Он же. Философская проблема человеческого бессмертия: уч. пособ. Челябинск, 1997.

Гнездилов А.В. Духовные аспекты танатологии // Философский век: альманах. Вып. 21. Ч. 1. СПб., 2002. С. 308–313.

Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей: Человек в истории. М., 1989. С. 127–135.

Дворецкая Е.В. Проблема смерти в русской религиозной философии // Фигуры Танатоса. Вып. 3. СПб., 1994. С. 86–89.

Демичев А.В. Дискурсы смерти: Введение в философскую танатологию. СПб., 1997.

Евлампиев И.И. Проблема смерти в творчестве Достоевского // Философский век: альманах. Вып. 10. СПб., 1999. С. 109–115.

Емельянов Б.В., Пугачёв О.С. Русская имморталогия: конец XIX – нач. XX в.: ист.-филос. очерки. Пенза; Екатеринбург, 2002.

Ефимов Н.М. Русский космизм о природе жизни и смерти (Н. Фёдоров, К. Циолковский, А. Платонов): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1996.

Жизнь. Смерть. Бессмертие: мат-лы научн. конф. / науч. ред. А.В. Коновалов, А.И. Тафинцев. СПб., 1993.

Жизнь после смерти / пер. с англ. / под ред. П.С. Гуревича. Магадан, 1992.

Зигуненко С.Н. Бессмертие: поиски, прогнозы, гипотезы. М., 2003.

Идея смерти в российском менталитете / отв. ред. Ю.В. Хен. СПб., 1999.

Исупов К.Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. № 3.

- Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998.
- Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлении древних греков. К., 1899.
- Ламонт К. Иллюзия бессмертия / пер. с англ. М., 1961 (2-е изд.: М., 1984).
- Мир и смерть: хрестоматия философских, богословских и психологических текстов о смерти / отв. ред., автор вводн. ст. и примеч. Е.А. Ходырева. Ульяновск, 2007.
- Мириманов В.Б. Четвертый всадник апокалипсиса. Эстетика смерти: Смерть // Вечность в ритуальном искусстве от палеолита до Возрождения. М., 2002.
- Масленников Д.В. Тема смерти в философии Гегеля // Фигуры Танатоса. Вып. 3. СПб., 1993. С. 22–25.
- Минее В.В., Нефёдов В.П. От смерти — к жизни: Идеи русского космизма и проблема нового понимания смерти и бессмертия. Красноярск, 1989.
- Мухамедьянов С.А. Многоликий образ смерти. Уфа, 1998.
- Мысли и размышления о Жизни и Смерти. М., 1998.
- Новикова Т.О. Тема смерти в духовном опыте ребенка: философско-антропологический аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2006.
- Орлов М.А. Вопрос о судьбе души по смерти в философской системе Платона. Одесса, 1882.
- Петровская Н. Рафаил Соловьёв. Философия смерти. М., 1906 г. (рецензия) // Золотое руно. 1906. № 4.
- Плотин. О бессмертии души // Плотин. Соч. СПб., М., 1995. С. 619–645.
- Постнов О.Г. Смерть в России X–XX вв.: историко-этнографический и социокультурный аспекты. Новосибирск, 2001.
- Пугачёв О.С. Идея бессмертия в русской религиозной философии, конец XIX – начало XX в. Пенза, 1996.
- Он же. Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии (конец XIX – начало XX вв.). Пермь, 1998.
- Рассуждение о бессмертии души // Н.И. Новиков и его современники. М., 1961. С. 218–228.
- Рязанцев С. Танатология — наука о смерти. СПб., 1994.
- Он же. Философия смерти. СПб., 1994.
- Сабиров В.Ш. Русская идея спасения: Жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995.
- Синдром смерти / научн. ред. В.А. Матюхин. Мн., 1999.
- Соловьёв Р. Философия смерти. М., 1906.
- Тейхмюллер Г.А. Бессмертие души: философское исследование. Юрьев, 1895.
- Фёдорова М.М. Образ смерти в западноевропейской культуре // Человек. 1991. № 5.
- Фигуры Танатоса: философский альманах / отв. ред. М.С. Уваров. Вып. 1: Символы в культуре. СПб., 1991; Вып. 2: Философские размышления на тему смерти. СПб., 1992; Вып. 3: Тема смерти в духовном опыте человечества: мат-лы междунар. конф. (Санкт-Петербург, 2–4 ноября 1993 г.). СПб., 1993. Вып. 5: Тема смерти в духовном опыте человечества: мат-лы II Междунар. конф. (Санкт-Петербург, 12–15 ноября 1995 г.). СПб., 1995.
- Философия о смерти и бессмертии человека: мат-лы межвуз. научн. конф. (15–16 мая 2001 г.) / отв. ред. В.П. Фетисов. Воронеж, 2001.
- Фрейд З. Мы и смерть: по ту сторону принципа наслаждения // Танатология. СПб., 1994. С. 13–86.
- Фролов И.Т. О смысле жизни, о смерти и бессмертии человека. М., 1985.
- Хоружий С.С. Космос-человек-смертность: Флоренский и орфики // П.А. Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989. С. 12–17.
- Хуземан Ф. Об образе и смысле смерти: история, физиология и психология проблемы смерти / пер. с нем. М., 1997.
- Чистович И.А. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб., 1871.
- Чумакова Т.В. Смерть и бессмертие в древнерусской культуре // Философский век: альманах. Вып. 10. СПб., 1999. С. 256–265.
- Шенкао М.А. Основы философской танатологии. Черкесск, 2002.
- Шиловская Н.С. Феномен смерти в диалектике естественного и искусственного. Н. Новгород, 2006.

Гуманизм

- Бибихин В.В. Аспекты гуманизма: Франческо Петрарка и Григорий Палама // Проблема человека в истории философии. Вильнюс, 1984. С. 27–29.
- Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А. Человечность человека: основы современного гуманизма: уч. пособ. для вузов. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2005.
- Бородавкин С.В. Гуманизм и гуманность как два языка культуры. СПб., 2004.
- Жукоцкий В.Д. Основы современного гуманизма: курс лекций. Нижневартовск, 2005.
- Кувакин В.А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (философия, психология и стиль мышления гуманизма). М.; СПб., 1998.
- Петров Н.И. Христианство и светский гуманизм: их теология, философия и психология // Моск. психотерапевтич. журнал. 1994. № 4. С. 193–194.
- Ревякина Н.В. Человек в гуманизме итальянского Возрождения. Иваново, 2000.

Она же. Человек и природа в итальянском гуманизме XV века // Человек в культуре обществ древности, Средневековья и Возрождения. Иваново, 1999. С. 72–84.

Успенский Л.А. Исихазм и гуманизм: Палеологовский расцвет // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1967. № 58. С. 32–51.

Философская антропология и гуманизм: сб. Владимир, 2004.

Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. М., 1989. Он же. Человек—наука—гуманизм. М., 1982.

Холличер В. Личность и гуманизм / пер. с нем. М., 1981.

Человек. Время. Гуманизм: сб. научн. и публицистических статей / науч. ред. И.Ф. Кононов. Луганск, 1998.

Человек—Философия—Гуманизм: тезисы докладов I Рос. филос. конгресса: в 9 т. СПб., 1997.

Смысл жизни

В поисках смысла / сост. А.Е. Мачехин. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2005.

Валинурова Н.Г., Матвейчев О.А. Современный человек: в поисках смысла. Екатеринбург, 2004.

Введенский А. Условия допустимости веры в смысл жизни (Сер. «Путь жизни»). М., 2001.

Грибанов И.А. В поисках смысла жизни: знание, цель, эмоции. Пермь, 1999.

Елеонский Н.А. Цель человеческой жизни и средства к достижению сей цели по учению евангельскому. [М., 1885].

Кемеров В.Е. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл. М., 1977.

Курашов В.Е. Философия: человек и смысл его жизни. Казань, 2001.

Малыгин Г.С. Смысл жизни и жизнь смысла. Иркутск, 1998.

Мокаева М.А. Суждения о смысле жизни. СПб., 2001.

Москаленко А.Т. Смысл жизни и личность. Новосибирск, 1989.

Никитин В.Н. Философия вечности: смысл жизни и смысл истории. М., 2004.

Оленич Т.С. Проблема богочеловечества и смысла жизни в русской религиозной философской антропологии конца XIX – начала XX вв.: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д., 1998.

Палинчук Ф.Я. Философия и религия о смысле жизни. Липецк, 2000.

Петров Г.В. Философия смысла жизни. Псков, 2003.

Пивоваров Д.В. Дух, душа и смысл жизни человека: философия религии. Екатеринбург, 1993.

Психологические, философские и религиозные аспекты смысла жизни: мат-лы 3–4 симпозиумов / ред. В.Э. Чудновский. М., 2001.

Рогальский Е.И. Смысл жизни как метафора творчества: социально-философский анализ проблемы смысла жизни. М., 2004.

Розанов В.В. Цель человеческой жизни. М., 2001.

Рубинштейн М.М. О смысле жизни: в 2 ч. Л., 1927.

Сержантов В.Ф. Смысл жизни как аксиологическая функция личности // Человек в зеркале наук: сб. Л., 1991. С. 19–32.

Смысл жизни: антология / общ. ред., сост. Н.К. Гаврюшина (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. 2). М., 1994.

Смысл жизни в русской философии, конец XIX – начало XX в. / отв. ред. А.Ф. Замалеев. СПб., 1995.

Смысл жизни личности в эпоху посткнижной культуры: межвуз. сб. научн. трудов / под ред. В.Б. Устьянцева. Саратов, 2003.

Смысловые пространства современного человека: сб. научн. статей / отв. ред. В.Х. Манеров. СПб., 2005.

Сорокин Б.Ф. О смысле жизни, смерти и бессмертии. Орел, 2006.

Толстой Л.Н. О смысле жизни. СПб., 1906.

Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1918 (М., 1994; Пушкино, 2001; М.; Харьков, 2000).

Фролов И.Т. О смысле жизни, о смерти и бессмертии человека. М., 1985.

Антропный принцип, антропокосмизм, человек и космос

Александров И.А. Космический феномен человека: человек в антропном мире. М., 1999.

Альжанова У.К., Битюков Б.В. Человек и космос в философской концепции Вл. Соловьёва // Человек как космический феномен. Ижевск, 1993. С. 65–67.

Антропный принцип в структуре научной картины мира: труды Всесоюзного семинара. Л., 1989.

Балашов Ю.В. «Антропные аргументы» в современной космологии // Вопросы философии. 1988. № 7. С. 117–127.

Берзина Т.И. Антропный космологический принцип // Философские науки. 1984. № 5. С. 159–162.

Газенко О.Г., Гюрджиян А.А. Человек и космос // Человек в системе наук. М., 1989. С. 262–271.

Гриб А. Антропный принцип в космологии и его богословское значение // Страницы. 2000. № 5: 3. С. 430–439.

Гриб С.А. Человек и ближний космос // Антропный принцип в структуре научной картины мира: труды Всесоюзного семинара. Л., 1989. С. 72–74.

Ефимов Н.М. Русский космизм о природе жизни и смерти (Н. Фёдоров, К. Циолковский, А. Платонов): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1996.

Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: теория и наблюдения. М., 1978. С. 369–379.

Колетвинцев А.Н. Натурализм Вернадского и религиозный идеализм Вл. Соловьёва о будущем человечества // Русский космизм и ноосфера. Ч. 2. М., 1989. С. 38–40.

Маслеев А.Г. Антропологический смысл русского космизма. Екатеринбург, 2001.

Минасян Л.А. «Антропные аргументы» в решении основного вопроса философии // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2004. С. 181–184.

Минеев В.В., Нефёдов В.П. От смерти — к жизни: Идеи русского космизма и проблема нового понимания смерти и бессмертия. Красноярск, 1989.

Разногорский Я.Я. Человек и вселенная: проблемы космофизики // Проблема человека и интегральные процессы в современной науке. Казань, 1988. С. 6–8.

Стерляев Р.К. Эзотерический антропокосмизм: философский анализ. Екатеринбург, 2004.

Урсул А.Д., Урсул Т.А. Эволюция. Космос. Человек: Общие законы развития и концепция антропокосмизма. Кишинев, 1986.

Хоружий С.С. Космос—человек—смертность: Флоренский и орфики // П.А. Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989. С. 12–17.

Чаиркин А.С. Проблема человека в философии русского космизма. Саранск, 1999.

Чумакова Т.В. Человек и космос: пневматология и стихииология в Древней Руси // Философский век: альманах. Вып. 7. СПб., 1998. С. 322–331.

Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: сб. М., 1988. С. 31–95.

Экология, планетарный человек, творчество: мат-лы крымских междунар. семинаров «Экология и планетарный человек» и «Теория и методология творчества». Новосибирск, 1993.

Эпитафела А.Ч. Космос, бог и человек в буддийской философии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1994.

ПЕРСОНАЛИИ

Августин, блж. († 430)

Августин, блж. О воскресении мертвых // Августин, блж. Творения. М., 1997. С. 170–220 (беседа 21, 22).

Он же. О книге Бытия // Августин, блж. Творения. Т. 2. СПб.; К., 1998. С. 316–673.

Августин Аврелий. О Троице / вступ. ст. и прим. А.А. Тащиана (Сер. «Патристика: Тексты и исследования»). Краснодар, 2004.

О нем:

Баткин Л.М. «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле «я» в «Исповеди» бл. Августина. М., 1993.

Гаджикурбанов Г.А. Антропология Августина и античная философия: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1979.

Гарнцев М.А. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) // Историко-философский ежегодник'86. М., 1986. С. 48–68.

Он же. Проблема самосознания у Декарта и Августина: опыт сравнительной характеристики // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979. С. 11–23.

Гусев Д.В. Антропологические воззрения бл. Августина // Правосл. собеседник. 1874. № 7.

Катанский А.Л. Учение о благодати Божией в творениях св. отцов и учителей Церкви до бл. Августина. СПб., 1902 (Христианское чтение. 1900–1902).

Комлева З.В. Учение о свободе воли и предопределении в поздних работах блж. Августина // Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского богословского ин-та: мат-лы. 2001. М., 2001. С. 67–73.

Кремлевский А. Первородный грех по учению бл. Августина // Христианское чтение. 1902. № 4. С. 525–552; № 5. С. 581–600; № 6. С. 725–756; № 7. С. 67–88; № 8. С. 145–172.

Он же. Первородный грех по учению бл. Августина Иппонского. СПб., 1902.

Лошаков Р.А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин—Декарт—Паскаль). Архангельск, 1999.

Неретина С.С. Аврелий Августин: исповедь как философствование: онтология личности, знания, свободы // Августин: pro et contra: Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей: антология. СПб., 2002. С. 757–799.

Никитин В. К антропологии блаженного Августина // Православное учение о человеке: избр. статьи. М.; Клин, 2004. С. 44–61.

Писарев Л. Учение бл. Августина о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.

Преображенская К.В. Мистические глубины человеческого духа в христианской антропологии: от Бл. Августина до Вл. Лосского // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 355–358.

Рабинович В.Л. Танатология блаженного Августина, или исповедь у последней черты // Человек. 1990. № 5. С. 89–105.

Сидоренко А.К. (прот. Алексей). Проблема человека в космологическом учении блаженного Августина // Проблемы антропологии и антроподицеи в философии. Ч. 2. Екатеринбург, 2002. С. 3–17.

Степанова Е.А. Постижение веры. Екатеринбург, 1998 (Бубер, Августин, Лютер).

Аристотель (384–322 г. до н.э.)

Аристотель. Метафизика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 63–368.

Он же. О душе // Там же. С. 369–448.

Он же. О памяти и припоминании // Космос и душа: Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М., 2005. С. 407–419.

О нем:

Асмус В. Трактат «О душе» // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 50–62.

Бронзов А.А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884 (магистерская диссертация).

Гарнцев М.А. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 48–68.

Он же. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987.

Герасимов В.М. Философия политической психологии в учении Аристотеля. М., 1999.

Зеленогорский Ф.А. Учение Аристотеля «О душе» в связи с учением Сократа и Платона. СПб., 1877.

Луканин Р.К. Учение Платона о рассудке и разуме и его развитие Аристотелем // Философские науки. 1987. № 7. С. 56–64.

Малеваный Д.В. Аристотель и Василий Великий: взгляд на свободу воли // *Verbum.* Вып. 3: Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб., 2000. С. 82–83.

Мареева Е.В. Споры о душе в свете истории аристотелизма // Психология и философия: возвращение души: сб. статей. М., 2003. С. 14–59.

Месяц С.В. Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» // Космос и душа: Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М., 2005. С. 391–406.

Поздняков С.Н. Назначение человека в контексте политической философии Платона и Аристотеля // *Acta eruditiorum:* научн. доклады и сообщения. СПб., 2007. С. 47–50.

Снегирёв В.А. Психологические сочинения Аристотеля. Вып. 1. Казань, 1885.

Солопова М.А. Фемистий и его комментарий к «О душе» Аристотеля // Космос и душа: Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М., 2005. С. 420–429.

Суарес Ф. Комментарии на книги Аристотеля «О душе»: Введение (фрагмент) / пер. с лат. // *Verbum.* Вып. 5. СПб., 2001. С. 174–183.

Фемистий. Комментарий к «О душе» Аристотеля (кн. II, гл. 1–2) // Космос и душа: Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М., 2005. С. 430–442.

Шичалин Ю.А. Трактат Плотина «О природе, созерцании и едином» [30. III, 8] и Аристотель // Там же. С. 482–496.

Астафьев Пётр Евгеньевич (1846–1893)

Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893.

Он же. К вопросу о свободе воли. М., 1889 (Из Трудов Моск. психол. общ-ва).

Он же. Национальность и общечеловеческие задачи (К русской народной психологии). М., 1890.

Ео же. Опыт о свободе воли (из посмертных рукописей). М., 1897.

Он же. Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. СПб., 1882; СПб., 1899.

Он же. Психический мир женщины. М., 1899 (Русский Вестник. 1881. Кн. 12; 1882. Кн. 6, 10).

Он же. Чувство, как нравственное начало. М., 1886.

Бакунин Михаил Александрович (1814–1876)

Бакунин М.А. Избр. соч.: в 5 т. Пг., 1919–1921.

Он же. Основы веры и знания. СПб., 1886.

О нем:

Вельмога Г.К. Философская антропология русского анархизма: М.А. Бакунин и П.А. Кропоткин (сравнительный анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1999.

Гошевский В.О., Закондырин Е.В., Костюкович В.Ф. и др. Проблема человека в истории русской философии: спецкурс. Мурманск, 2003.

Батай Жорж (1897–1962)

Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997.

Он же. О самозванстве смерти // Ступени. 1993. № 1. С. 76–83.

О нем:

Фокин С.Л. «Внутренний опыт» Жоржа Батай // *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 308–334.

Бахтин Михаил Михайлович (1895–1975)

Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1–7. М., 2000.

Он же. Формы времени и хронотопов в романе // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 234–407.

Он же. Человек в мире слова. М., 1995.

О нем:

Александрова Р.И. М.М. Бахтин о проблемах духовности // Вестник Мордовского ун-та. 1991. № 2. С. 11–14.

Она же. Категория «бытия» и «сознания» в нравственной философии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин и философская культура XX века: сб. статей. Вып. 1. Ч. 1. СПб., 1991. С. 75–82.

Она же. Бахтин и проблема «души», «духа» // М.М. Бахтин и методология современного гуманитарного знания: тезисы докладов участников II Бахтинских чтений (Саранск, 28–30 января 1991 г.). Саранск, 1991. С. 59–60.

Александрова Р.И., Курносилова Е.А. Осмысление философско-психологической рефлексии в наследии М.М. Бахтина (к постановке вопроса) // Вестник Мордовского ун-та. 1995. № 2. С. 19–23.

Беспалов А.Н. О принципе изображения человека в литературе и изобразительном искусстве в свете взглядов М.М. Бахтина // Бахтин и время: IV Бахтинские научные чтения. Саранск, 1998. С. 6–7.

Богатырёва Е.А. Человек и проблема творчества в трудах М.М. Бахтина // М.М. Бахтин и методология современного гуманитарного знания: тезисы докладов участников II Бахтинских чтений (Саранск, 28–30 января 1991 г.). Саранск, 1991. С. 55–56.

Бокачева Н.И. Идея «персонализации» у М.М. Бахтина // М.М. Бахтин и проблемы современного гуманитарного знания. Ростов-н/Д., 1995. С. 52–56.

Бондарев П. Владимир Соловьёв и Михаил Бахтин: от идеи всеединства — к философии поступка // Преображение–Омега. 1996. № 1. С. 13–16.

Бонецкая Н.К. Поэтика диалога в системе философской антропологии М.М. Бахтина // Творчество М.М. Бахтина и этика современного мира: сб. статей. Саранск, 1990. С. 65–77.

Она же. Философской антропологии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин и методология современного гуманитарного знания: тезисы докладов участников II Бахтинских чтений (Саранск, 28–30 января 1991 г.). Саранск, 1991. С. 51–52.

Она же. «Диалогическая философия», взгляды М. Бахтина и онтологическое учение о человеке // Немецко-русский философский диалог. М., 1993. С. 101–111.

Она же. Диалогическая философия М. Бахтина и онтологическое учение о человеке // М.М. Бахтин и перспективы гуманитарных наук: мат-лы научн. конф. (Москва, 1–3 февраля 1993 г.). Витебск, 1994. С. 22–25.

Братченко С.Л. Концепция личности: М. Бахтин и психология // М.М. Бахтин и философская культура XX века: сб. статей. Вып. 1. Ч. 1. СПб., 1991. С. 66–75.

Быстрова Ю. М.М. Бахтин и Э. Блох об отношении человека к миру: актуальность постановки проблемы // М.М. Бахтин и методология современного гуманитарного знания: тезисы докладов участников II Бахтинских чтений (Саранск, 28–30 января 1991 г.). Саранск, 1991. С. 52–54.

Васильев А.К. Образ «другого» как проблема антропологии М.М. Бахтина // Философия М.М. Бахтина и этика современного мира: сб. научн. статей. Саранск, 1992. С. 71–75.

Гуревич П.С. Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина // Бахтин как философ: сб. статей. М., 1992. С. 83–96.

Емелькина И.В. М. Бахтин и П. Новгородцев: проблема человека // Бахтинские чтения – I: сб. мат-лов междунар. научн. конф. Витебск, 1996. С. 95–101.

Исупов К.Г. Альтернатива эстетической антропологии: М.М. Бахтин и П.А. Флоренский // М.М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность: межвуз. сб. научн. трудов. Саранск, 1992. С. 161–168.

Он же. О философской антропологии М.М. Бахтина // Бахтинский сборник. Вып. 1. М., 1990. С. 30–47.

Пешков И.В. М.М. Бахтин: от «К философии поступка» к риторике поступка. М., 1996.

Подмарев Е.А. Граница тела и души: пространственно-временные отношения (к вопросу об антропологии Бахтина) // Бахтин и время: IV Бахтинские научные чтения. Саранск, 1998. С. 45–47.

Серёгина Т.В. Концепция диалога М.М. Бахтина: философско-антропологический аспект // Русская литература и философия: постижение человека: мат-лы Всерос. научн. конф. Липецк, 2002. С. 283–286.

Сироткин И. Е. Науки о человеке в исторической перспективе: диалог между Россией и Западом вокруг работ М.М. Бахтина, Л.С. Выготского и С.Л. Рубинштейна // Психологич. журнал. 1996. № 2. С. 183–186.

Узиевский Г.Я. К разработке начал интегральной теории личности в контексте наследия М.М. Бахтина // Бахтинские чтения: сб. Орел, 1997. С. 11–17.

Хвошнянская С.М. Человек: поступок и душа (концепция человека М.М. Бахтина) // Общественные науки: проблема человека и общества. Омск, 1990. С. 3–15.

Холкина В.М., Хохлова Е.И. О некоторых моментах антропологии Мартина Бубера и Михаила Бахтина // Бахтинские чтения: сб. Орел, 1997. С. 51–55.

Шоттер Дж. М.М. Бахтин и Л.С. Выготский: интериоризация как «феномен границы» // Вопросы психологии. 1996. № 6. С. 107–117.

Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848)
Белинский В.Г. Письма: в 3 т. СПб., 1914.

Он же. Полн. собр. соч. Т. 1–11: СПб., 1900–1917; Т. 12: М.; Л., 1926.

О нем:

Ермичев А.А. Антропологические элементы в системе философских взглядов В.Г. Белинского // Влияние В.Г. Белинского на развитие русской реалистической литературы: межвуз. сб. научн. трудов. Рязань, 1987. С. 21–29.

Карпенко Г.Ю. В.Г. Белинский о «внутреннем человеке» и «родственной жизненности» // Русская литература и философия: постижение человека: мат-лы Всерос. научн. конф. Липецк, 2002. С. 38–49.

Теплов Б.М. Психологические взгляды Белинского // Советская педагогика. 1948. № 5.

Белый Андрей (1880–1934)

Белый А. Душа самосознающая (из книги «История самосознающей души») // Laterra magica. М., 1990. С. 278–310.

Он же. Избр. проза / сост., вступ. ст., прим. Л.А. Смирновой. М., 1988.

Он же. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. М., 1917.

Переписка П.А. Флоренского с Андреем Белым // Контекст–1991. М., 1991. С. 23–61.

О нем:

Андреева В. София Премудрая — прекрасная Дама русского символизма (встреча Блока и Белого в соловьевских идеях) // Россия и гнозис. М., 1998. С. 49–63.

Андрей Белый: проблемы творчества: Статьи. Воспоминания. Публикации / сост. С. Лесневский, А. Михайлов. М., 1988.

Жукоцкая З.Р. Антропософия Рудольфа Штейнера и Андрея Белого сквозь призму антропологии Н.А. Бердяева // Человек в историко-философском измерении. Екатеринбург, 2003. С. 189–193.

Казмина С.В. Андрей Белый: философия смятенного человека // Человек. 1998. № 3. С. 137–151.

Бергсон Анри (1859–1941)

Бергсон А. Время и свобода воли / пер. с франц. М., 1910.

Он же. Время и свобода воли (Essai sur les dernieres immediates de la conscience) / пер. с франц. М., 1918.

О нем:

Блауберг И.И. Проблема личности в учении А. Бергсона // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979. С. 34–45.

Евлампиев И.И. Проблема человека в философии XX века: А. Бергсон и Л. Карсавин о человеческой личности // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 11–19.

Бердяев Николай Александрович (1874–1948)

Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 364–379 (1-е изд.: П., [1937]).

Он же. Личное благо и сверхлические ценности // Русская мысль. 1917. № 11–12. С. 33–39.

Он же. Метафизика пола и любви // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 213–249 (Перевал. 1907. № 5–6. С. 24–36).

Он же. Метафизическая проблема свободы // Путь. № 9. 1928. Янв. С. 41–53.

Он же. О вечном и новом человеке // Учительская газета. 1990. № 27. С. 11.

Он же. О назначении человека. М., 1993 (П., 1931; М., 2006).

Он же. О рабстве и свободе человека. М., 2006.

Он же. О человеке, его свободе и духовности: избр. труды. М., 1999.

Он же. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Русская мысль. 1918. Кн. 3–4.

Он же. Повесть о небесном роде // Русская мысль. 1916. № 3. С. 5–9 (перизд.: Бердяев Н. Эрос и личность. М., 1989. С. 143–148).

Он же. Проблема человека: к построению христианской антропологии // Ступени. 1991. № 1. С. 79–104 (Путь. № 50. 1936).

Он же. Судьба человека в современном мире // Новый мир. 1990. № 1. С. 207–232 (перизд.: П., 1934).

Он же. Учение о перевоплощении и проблема человека // Переселение душ: сб. М., 1994. С. 254–267 (Переселение душ. П., 1935. С. 65–82).

Он же. Человеческая личность и сверхлические ценности // Современные записки. 1937. № 63. С. 293–304; № 64. С. 319–332.

Он же. Эрос и личность: Философия пола и любви. М., 1989.

О нем:

Беликова М.В. Культурологический анализ любви в свете работ В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. культурол. наук. Челябинск, 1998.

Блинова Л.И. Путь человека в религиозной философии Н.А. Бердяева // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 554–557.

Бокова О.С. Человек в религиозно-философской концепции Николая Бердяева // Там же. С. 551–553.

- Вологин Е.А. Экзистенциально-гуманистическая антропология Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003.
- Голованенко С.А. Бердяев Н. Смысл творчества: опыт оправдания человека. М., 1916. (Рец.) // Бого-сл. вестник. 1916. № 9.
- Дегтярёва А. Личность в философии Н.А. Бердяева // Философская и педагогическая антропология. Нижневартковск. 1998. С. 40–41.
- Евланникова И.В. Религиозные основания философской интуиции свободы Н.А. Бердяева в контексте православной антропологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д., 2004.
- Ермичев А.А. Критика бердяевского персонализма периода его зарождения // Научн. записки Ин-та повышения квалификации преподавателей обществ. наук при ЛГУ. 1970. Вып. 1.
- Он же. Три свободы Николая Бердяева. М., 1990.
- Жуков В.Д. К проблеме человека в русской иррационалистической философии на рубеже XIX–XX веков // Диалектика социального познания: сб. М., 1979. С. 111–118. (Шестов, Бердяев).
- Зайцев В.В. Философская антропология Н.А. Бердяева и современность: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1998.
- Заяткова М.Н. Судьба человека как сущность исторического (на материале социальной философии Н.А. Бердяева): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Владивосток, 1996.
- Зеньковский В.В. Проблема творчества (по поводу книги Н.А. Бердяева «Смысл Творчества: опыт оправдания человека») // Зеньковский В.В. Собр. соч. Т. 1. М., 2008. С. 69–95 (перезд.: Христианская мысль. 1916. № 9. С. 124–148).
- Иоани (Шаховской), архиеп. О назначении человека и о путях философа // Путь. № 31. 1931. С. 53–69 (Вышенский паломник. 1997. № 3).
- Конева Л.А., Конева А.В. Христианская антропология Н.А. Бердяева // Конева Л.А., Конева А.В. Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара, 1995. С. 98–118 (гл. 4).
- Коновалова Е.Н. Н. Бердяев и М. Шелер: обоснование философской антропологии // Человек в современных философских концепциях: мат-лы II Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2000. С. 88–93.
- Краснопольская Л.Н. Религиозно-философская антропология Н.А. Бердяева // Вестник МГУ. Сер. «Философия». 1972. № 1. С. 69–77.
- Кудрина С.А., Филькин А.Н. Мужчина—женщина—любовь: Печать греха или тайна вечности? Ярославль, 1997. (Соловьёв В., Розанов В., Бердяев Н., Флоренский П., Булгаков С.).
- Кузнецова М.А. Воскресение в духе: идея Бого-человечества в философии Н. Бердяева // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 581–585.
- Куликов В.Е. Антиномия личности и общества в философии Н.Н. Бердяева // Учен. записки Горьковского пед. ин-та. Сер. общественных наук. 1971. Вып. 132. С. 25–36.
- Лосский Н.О. Мысли Н.А. Бердяева о назначении человека // Новый журнал. [Нью-Йорк], 1956. Кн. 44. С. 208–218.
- Он же. Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики (рец. на кн.) // Новый град. [П.], 1931. № 1. С. 39–40.
- Лысов С.И. Призраки свободы в философии Н.А. Бердяева // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 564–569.
- Некрасова Е.Н. Проблема человека в русском экзистенциализме (этический аспект) // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 106–117.
- Никифорова Г.Ф. Поиск истины человека в религиозной философии Н.А. Бердяева // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 570–574.
- Овсянников А.В. Бытийный статус человеческого Я в религиозном экзистенциализме Н. Бердяева и Л. Шестова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Орел, 2008.
- Половинкина Л.М. Н.А. Бердяев о взаимоотношении знания и веры // Православие и проблемы воспитания. Н. Новгород, 2000. С. 355–357.
- Седов В.Г. Индивид и личность в философии Н.А. Бердяева // Строительство коммунизма и формирование всесторонне развитого человека. Ростов-н/Д., 1974. С. 69–75.
- Силантьева М.В. Влияние философской антропологии Н. Бердяева на современную христианскую этику (Антоний Сурожский) // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 601–605.
- Судаков В.В. Критика А.В. Луначарским идеалистической антропологии Н. Бердяева // Историко-философские исследования. Вып. 1. Свердловск, 1973. С. 123–133.
- Титаренко С.А. Николай Бердяев: антропология как основание постижения культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д., 1996.
- Усачёв А.В. Тайна человека в философии Н.А. Бердяева // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 558–563.
- Филимонов Г.Г. Проблема неохристианской антропологии в религиозно-философской концеп-

ции Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995.

Фролов В.В. Смысл жизни человека в философии Н.А. Бердяева и П.А. Флоренского: уч. пособ. М., 1996.

Халим Х.А. Проблема человека в философии Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1993.

Чёрный Ю.Ю. Философия пола и любви Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1998.

Он же. Философия пола и любви Н.А. Бердяева. М., 2004.

Четвериков Сергей, прот. Открытое письмо Н.А. Бердяеву по поводу его книги «Судьба человека в современном мире» // Н.А. Бердяев: pro et contra: антология. Кн. 1. СПб., 1994. С. 403–406 (Путь. № 50. 1936. Январь – апрель. С. 32–36).

Чистяков Б.А. Проблема свободы в философии Н.А. Бердяева и христианство // Начало. 1999. № 8. С. 53–62.

Блок Александр (1880–1921)

Блок А. Дневник / подг. текста, вст. ст. и прим. А.Л. Гримунина. М., 1989.

Он же. Исповедь язычника // Блок А. Собр. соч. Т. 9. Л., 1936. С. 203–212.

Он же. Крушение гуманизма // Там же. Т. 8. Л., 1935. С. 111–132.

[Блок А.] Письма Александра Блока / со вступ. ст. и прим. С.М. Соловьёва, Г.И. Чулкова, А.Д. Скальдина и В.Н. Княжнина. Л., 1925.

О нем:

Александр Блок в воспоминаниях современников: в 2 т. М., 1980.

Александр Блок: новые мат-лы и исследования. Кн. 1–5. М., 1980–1993.

Александр Блок: pro et contra: антология. СПб., 2004.

Андреева В. София Премудрая — прекрасная Дама русского символизма (встреча Блока и Белого в соловьевских идеях) // Россия и гнозис. М., 1998. С. 49–63.

Белый А. Воспоминания о Блоке // Эпопея: литературный ежемесячник. 1922. № 1 (апрель). С. 123–279; № 2 (сентябрь). 1922. С. 105–299; № 3 (декабрь). 1922. С. 125–310; 1923. № 4 (июнь). С. 61–305.

Птиченко Н.И. Проблема человека в творчестве А. Блока (Философские аспекты) // Человек: опыт комплексного исследования. Владивосток, 1988. С. 130–135.

Ухтомский А.А. Запись на полях поэмы А. Блока «Возмездие» // Природа. 1975. № 9. С. 34–35.

Богданов Александр Александрович (1873–1928)

Богданов А.А. Всеобщая организационная наука (тектология): в 3 ч. 3-е изд., перераб. и доп. Л.; М., 1925–1929.

Он же. Из психологии общества. 2-е изд., доп. СПб., 1906.

Он же. Между человеком и машиной (о системе Тэйлора). СПб., 1913. 2-е изд., перераб. М., 1918.

Он же. Наука об общественном сознании. 3-е изд. Пг.; М., [1923].

Он же. Тектология: Всеобщая организационная наука: в 2 кн. М., 1989.

О нем:

Неизвестный Богданов: сб.: в 3 кн. М., 1995.

Плютто П.А. Проблема человека в творчестве А.А. Богданова: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1996.

Бубер Мартин (1878–1965)

Бубер М. Веление духа / пер. с нем. Иерусалим, 1978.

Он же. Два образа веры / пер. с нем. М., 1995.

Он же. Проблема человека. М., 1992.

Он же. Я и Ты (отрывки из книги) // Человек. 1990. № 6. С. 148–160.

Он же. Я и Ты. М., 1993.

О нем:

Завершинский Г., свящ. Богословие диалога: диалог как образ бытия человека // Церковь и время. 2005. № 1 (30). С. 59–76.

Он же. Богословие диалога: «Я» и «Ты» Мартина Бубера // Моск. психотерапевтич. журнал. 2008. № 3 (58). С. 7–18.

Котенко Р.В. Вопрос о человеке в философии Мартина Бубера // Человек. 1997. № 4. С. 63–76.

Рынкевич В. «Антропологическая вселенная» Мартина Бубера // Там же. 1990. № 6. С. 146–147.

Степанова Е.А. Постижение веры. Екатеринбург, 1998. (Бубер, Августин, Лютер).

Холкина В.М., Хохлова Е.И. О некоторых моментах антропологии Мартина Бубера и Михаила Бахтина // Бахтинские чтения: сб. Орел, 1997. С. 51–55.

Булгаков Сергей, прот. (Булгаков С.Н.) (1871–1944)

Булгаков С.Н. Жизнь за гробом. П., 1955.

Он же. Пол в человеке // Христианская мысль. 1916. № 11. С. 87–104.

Он же. Развитие личности как религиозная задача // Киносценарии. 1991. № 4. С. 167–169.

Он же. Человек // Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 241–357.

Он же. Человечность против человекобожия: историческое оправдание англо-русского сближения // Русская мысль. 1917. № 5–6. С. 1–32.

О нем:

Гошевский В.О., Закондырин Е.В., Костюкевич В.Ф. и др. Проблема человека в истории русской философии: спецкурс. Мурманск, 2003.

Красицкий Я. Троичность и Другой: С.Н. Булгаков и философы русского религиозного ренессанса в поиске диалогических основ человеческого бытия // Вестник Рус. христ. гуманит. ин-та. 2006. № 7 (2). С. 16–24.

Кудрина С.А., Филькин А.Н. Мужчина—женщина—любовь: Печать греха или тайна вечности? Ярославль, 1997. (Соловьёв В., Розанов В., Бердяев Н., Флоренский П., Булгаков С.).

Резниченко А.И. Философия имени: онтологический аспект (о С. Булгаков, А.Ф. Лосев): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1997.

Серигов Г. Учение об апокатастасисе (всеобщем восстановлении) у «отца отцов» (свят. Григория Нисского) и у прот. Сергия Булгакова // Вестник РСХД. 1971. № 101–102. С. 25–35.

Бунин Иван Алексеевич (1870–1953)

Бунин И.А. Собр. соч.: в 6 т. М., 1996.

О нем:

Карпенко Г.Ю. Творчество И.А. Бунина в контексте религиозно-философских и антропологических идей конца XIX – начала XX века (концепция человека): автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1992.

Трубицина Н.А. Философия даосизма в рассказе И.А. Бунина «Сны Чанга» // Русская литература и философия: постижение человека: мат-лы II Всерос. научн. конф. Ч. 2. Липецк, 2004. С. 11–14.

Вейнингер Отто (1880–1903)

Вейнингер О. Пол и характер. СПб., 1908 (перевод: М., 1991; М., 1992).

О нем:

Ашкинези И.Г. Женщина и человек: Отто Вейнингер и его книга «Пол и характер». СПб., 1908.

Елисеев Н. Отто Вейнингер и Василий Розанов: проблема самоненависти // Ступени. 1997. № 10. С. 94–101.

Пробст Ф., Майзельс-Гесс Г. Анти-Вейнингер. СПб., 1909.

Фидлер Я.Б. К вопросам пола (по поводу книги Отто Вейнингера «Пол и характер»): критич. заметки. СПб., 1910.

Велланский Даниил Михайлович (1774–1847)

Велланский Д. Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии. СПб., 1812.

Он же. Физиологическая программа о внешних чувствах, внутренних действиях мозга и наружных очертаниях головы. СПб., 1819.

О нем:

Щелбанина Г.Н. Наследие Д.М. Велланского и формирование антропологической философии в России // Русская философия: новые решения старых проблем. Ч. 1. СПб., 1993. С. 89–91.

Витгенштейн Людвиг (1889–1951)

Витгенштейн Л. Беседы о Фрейте // Философские науки. 1993. № 3/4. С. 203–213.

Он же. Коричневая книга / пер. с англ. М., 1999.

Он же. Философские работы / пер. с нем. М., 1994.

О нем:

Грязнов А.Ф. Язык и деятельность: критический анализ витгенштейнианства: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1990.

Козлова М.С. Концепция знания в философии Л. Витгенштейна: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1965.

Мальцева А.П. Антропологическая линия в философии Л. Витгенштейна // Человек в культуре России: мат-лы VIII Всерос. научно-практич. конф. Ульяновск, 2000. С. 18–20.

Пичушков В.В. Критический анализ философии языка Л. Витгенштейна: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1968.

Сокулер З.И. Концепция языка Л. Витгенштейна и ее значение для современной философии науки: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1991.

Чичнева Е.А. Проблема интерсубъективности в философии позднего Э. Гуссерля и Л. Витгенштейна: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995.

Вышеславцев Борис Петрович (1877–1954)

Вышеславцев Б. Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Переселение душ. М., 1994. С. 315–335 (Человек. 1993. № 2. С. 80–96).

Он же. Значение сердца в религии // Путь. № 1, 1925. С. 79–98.

Он же. Образ Божий в грехопадении // Русская религиозная антропология. Антология. Т. 2. М., 1997. С. 401–416 (Путь. № 55. 1938. Январь – апрель. С. 24–40).

Он же. Образ Божий в существе человека // Там же. С. 380–400 (Путь. № 49. 1935. Октябрь – декабрь. С. 48–71).

Он же. Религиозно-аскетическое значение невроза // Путь. № 5, 1926. С. 10–102.

Он же. Сердце в индийской и христианской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 62–87 (П., 1929).

Он же. Этика преображенного Эроса. М., 1994 (П., 1931).

О нем:

Зеньковский В.В. О значении воображения в духовной жизни (по поводу книги Б.П. Вышеславцева «Этика преображенного эроса». П., 1931) // *Зеньковский В.В.* Собр. соч. Т. 1. М., 2008. С. 126–138 (переизд.: *Путь.* 1932. № 32. С. 90–102).

Курносилова Е.А. Рефлексия Н.П. Огарёва и Б.П. Вышеславцева о «богоподобии» в человеке // Н.П. Огарёв от XIX к XXI веку. Саранск, 1999. С. 39–40.

Галич Александр Иванович (1783–1848)

Галич А. Картина человека (опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий). СПб., 1834 (Введение: *Русская религиозная антропология.* Т. 1. М., 1997. С. 121–137).

О нем:

Колбин А.Д. Психологические воззрения А.И. Галича: автореф. дис. М., 1953.

Кондаков И.М. Метафизика души в произведениях русских мыслителей 18–19 вв. // *Психологич. журнал.* 2000. № 6. С. 89–96. (Аничков, Радищев, Галич).

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831)

Гегель Г. Работы разных лет: в 2 т. М., 1970–1971.

Он же. Философия религии: в 2 т. М., 1975–1976.

О нем:

Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля // *Вестник Оренбургского гос. ун-та.* 2003. № 5. С. 9–14.

Он же. Проблемы сознания и мышления в гегелевской философии. Екатеринбург, 2002.

Он же. Экзистенциалы человеческого бытия в гегелевской философии. Екатеринбург, 2003.

Горшков А.А. Проблема человека в «феноменологии духа» Гегеля: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1996.

Ерыгин А.Н. Проблема общественной природы сознания в «Феноменологии духа» Гегеля: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д., 1973.

Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Ч. 2: Учение о человеке. М., 1918.

Коган Л.Н. Гегель и Шекспир: проблема активности личности // *Вопросы философии.* 1986. № 6. С. 97–106.

Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998.

Краснова Н.В. Гегелевская концепция субъекта и объекта (гносеологический аспект) и ее методоло-

гическая значимость: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1980.

Литвинова А.Л. Из истории философских представлений о браке и семье (Проблема брака и семьи в философии Канта, Фихте, Гегеля) // *Семья как объект философского и социологического исследования: сб. статей.* Л., 1974. С. 12–40.

Масленников Д.В. Тема смерти в философии Гегеля // *Фигуры Танатоса.* Вып. 3. СПб., 1993. С. 22–25.

Митюшин А.А. Проблема субъекта в обосновании принципов диалектической логики (на материале гегелевской «Феноменологии духа»): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1974.

Родригес У.С. Формирование философии марксизма и гегелевская концепция человека: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1969.

Ситковский Е.П. Учение Гегеля о человеке // *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 411–448.

Тимофеев А.И. Становление философской антропологии от Канта до Гегеля. СПб., 2001.

Геккель Эрнст (1834–1919)

Геккель Э. Бог в природе / пер. с нем. СПб., 1906.

Он же. Борьба за идею развития. М., 1907.

Он же. Борьба за свободу мысли: лекции о происхождении человека и его положении в природе / пер. с нем. СПб., 1907.

Он же. Клеточные души и душевные клетки / пер. с нем. К., 1880.

Он же. Наше современное знание о происхождении человека / пер. с нем. СПб., 1900.

Он же. Происхождение человека. Пг., 1919.

О нем:

Буткевич Т.И. Философия монизма. Харьков, 1900.

Липский Н., свящ. Натуралистический монизм Геккеля (критическое рассмотрение основ монистической философии). Харьков, 1911.

Тареев М.М. Э. Геккель. Монистическая этика. Серг. Посад, 1908.

Гелен Арнольд (1904–1976)

Гелен А. О систематике антропологии // *Проблема человека в западной философии: сб. М.*, 1988. С. 152–201.

О нем:

Гарбузова А.С. Критика философской антропологии Арнольда Гелена: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1971.

Портнов А.Н. Философская, психологическая и социальная антропология А. Гелена: (к 100-летию выдающегося мыслителя) // *Вестник Ивановского гос. ун-та. Сер. «История. Философия. Педагогика. Психология».* 2004. № 2. С. 50–58.

Гелленбах Лазар (1827–1887)

Гелленбах Л. Индивидуализм в свете биологии и современной философии / пер. с нем. СПб., 1884.

Он же. Опыт философии здравого смысла: мысли о сущности человеческого явления / пер. с нем. СПб., 1885.

Он же. Человек, его сущность и назначение с точки зрения индивидуализма / пер. с нем. СПб., 1885.

Гельвеций Клод Адриан (1715–1771)

Гельвеций К. Бог—природа—человек. 2-е изд. Харьков, 1923.

Он же. О человеке // *Гельвеций К.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1974. С. 5–567.

Он же. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938.

Он же. Об уме / пер. с франц. Пг., 1917; М., 1938; Т. 1 (Соч.: в 2 т.). М., 1974. С. 143–603.

Он же. Соч.: в 2 т. М., 1973–1974.

О нем:

Васильева Н.Б. Проблема соотношения личного и общественного интересов в этике Гельвеция: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1983.

Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности: (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М., 1995.

Новичкова Г.А. Антропологическая философия воспитания К.-А. Гельвеция // *Философия человека: сб. научн. трудов.* Омск, 2004. С. 520–543.

Гераклит Эфесский (ок. 550 – ок. 480 до н.э.)

Гераклит Эфесский. Фрагменты. М., 1910; М., [1937].

Материалисты Древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955.

О нем:

Гершензон М.О. Гольфстрем. М., 1996.

Кессиди Ф.Х. Гераклит. 3-е изд., перераб. и доп. СПб., 2004.

Мандес М.И. Огонь и душа в учении Гераклита. Одесса, 1912.

Герцен Александр Иванович (1812–1870)

Герцен А. И. Избр. филос. произв. Т. 1–2. М., 1948.

О нем:

П.М. [Милославский П.] Неизданное письмо А. Герцена о свободе воли // *Православное обозрение.* 1877. № 2. С. 285–293.

Теплов Б.М. Психологические взгляды Герцена // *Философские записки.* 1950. Т. 5. С. 99–247.

Харьбин В.Б. Актуальные проблемы философии любви в творчестве А.И. Герцена и Л.Н. Толстого // *Вестник Моск. гос. ун-та культуры и искусств.* 2006. № 4. С. 59–60.

Гессе Герман (1877–1962)

Гессе Г. Собр. соч.: в 4 т. СПб., 1994.

Он же. Игра в бисер. М., 1969; Новосибирск, 1991; М., 1992.

Он же. Кастальский ключ: избр. стихотв. М., 1995.

Он же. Сиддхартха (Индийская повесть) // *Гессе Г.* Собр. соч. Т. 1. СПб., 1994. С. 324–431.

Он же. Степной волк // Там же. Т. 2. СПб., 1994. С. 190–398 (Иностр. лит.-ра. 1977. № 4–5).

О нем:

Березина А.Г. Герман Гессе. Л., 1976.

Димитриевич В. В плену герметического круга: О психологии Карла Юнга и прозе Германа Гессе // О психологии К. Юнга и прозе Г. Гессе. Пермь, 2001. С. 13–78.

Евдокимова Е.А. Опыт о человеке в романе Г. Гессе «Степной волк» // *Начало.* 2007. № 16. С. 94–101.

О психологии К. Юнга и прозе Г. Гессе. Пермь, 2001.

Гиппократ (ок. 460 – 377 до н.э.)

Гиппократ. Избр. книги / пер. с греч. М., 1936; М., 1994.

Гиппократ. Соч. / пер. с греч. М., 1944.

О нем:

Вольский С.Ф. Об Иппократе и его учении. СПб., 1840.

Козлов А.М., Косарев И.И. Гиппократ и морально-этические проблемы медицины. М., 1983.

Руднев В.И. Гиппократ о природе человека. Казань, 1913.

Гоббс Томас (1588–1679)

Гоббс Т. О гражданине // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 270–506.

Он же. О свободе и необходимости // Там же. С. 574–611.

Он же. О теле // Там же. С. 66–218.

Он же. О человеке // Там же. С. 219–269.

Он же. Человеческая природа // Там же. С. 507–573.

О нем:

Соколов В.В. Бытие, познание, человек и общество в философской доктрине Томаса Гоббса // *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 3–65.

Григорьев Аполлон Александрович (1822–1864)

Григорьев А.А. Собр. соч. Вып. 1–14. М., 1915–1916.

Он же. Соч.: в 2 т. М., 1990.

О нем:

Кривушина В.Ф. Антропологические мотивы в мировоззрении Аполлона Григорьева («Эпоха

брожения» сороковых годов) // *Философский век: альманах*. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 41–49.

Гуссерль Эдмунд (1859–1938)

Гуссерль Э. Собр. соч. / пер. с нем. М., 1994.

О нем:

Габрусь И.Ф. Проблема интенциональной природы сознания в феноменологии Э. Гуссерля: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1979.

Гройс Б. Об индивидуальности // *Беседа*. 1988. № 7. С. 43–69 (Гуссерль, Хайдеггер).

Губин В.Д. Проблема интеллектуальной интуиции в философии Эдмунда Гуссерля: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1969.

Зотов А.Ф. Проблема человека у «позднего» Гуссерля // *Буржуазная философская антропология XX века*. М., 1986. С. 214–227.

Иванова Л.П. Проблема активности сознания в феноменологии Эдмунда Гуссерля: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Мн., 1984.

Ионин Л.Г. Противоречия созерцательного рационализма // *Вопросы философии*. 1986. № 3. С. 91–100.

Мотрошилова Н.В. Критика идеалистических теорий активности субъекта (на примере феноменологии Э. Гуссерля и социологии познания): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1963.

Причепий Е.Н. Гносеологический анализ феноменологической концепции сознания Э. Гуссерля: автореф. дис. ... канд. филос. наук. К., 1969.

Седов Ю.Г. Идея эгологии в философии Э. Гуссерля: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1996.

Чичнева Е.А. Проблема интерсубъективности в философии позднего Э. Гуссерля и Л. Витгенштейна: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995.

Декарт Рене (1596–1650)

Декарт Р. Метафизические размышления. М., 1901.

Он же. О методе для правильного развития разума и для изыскания истины в науках / пер. с франц. Воронеж, 1873.

Он же. Описание человеческого тела: об образовании животного // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 423–460.

Он же. Правила для руководства ума // *Там же*. С. 77–153.

Он же. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Там же*. С. 250–296.

Он же. Соч.: в 2 т. М., 1989; М., 1994.

Он же. Страсти души // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 481–572.

О нем:

Гарницев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987.

Он же. Проблема самосознания у Декарта и Августина: опыт сравнительной характеристики // *Человек, сознание, мировоззрение*. М., 1979. С. 11–23.

Он же. Философская предистория картезианского «Cogito»: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1981.

Конев В.А. Декартовы и Дантовы координаты (или проблема определения человека) // *Философия культуры: межвуз. сб.* Самара, 1995. С. 3–22.

Кузнецова А.П. Проблема субстанции в философии Декарта: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1968.

Лошаков Р.А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин—Декарт—Паскаль). Архангельск, 1999.

Юрченко А.И. К проблеме понятия «субстанция» в философии Декарта // *Историко-философский ежегодник '90*. М., 1991. С. 39–59.

Державин Гаврила Романович (1743–1816)

Державин Г.Р. О страстях // *Державин Г.Р.* Избр. проза. М., 1984. С. 360–361.

Джемс Уильям (Вильям) (1842–1910)

Джемс У. Воля к вере / пер. с англ. М., 1997.

Он же. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

Он же. О человеческом бессмертии. М., 1901.

О нем:

Бутру Э. Вильям Джемс и религиозный опыт / пер. с франц. М., 1908.

Красненкова И.П. Проблема человека в прагматизме У. Джемса // *Антропологическая проблематика в западной философии*. М., 1991. С. 47–54.

Она же. Проблема человека в прагматизме У. Джемса: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1992.

Достоевский Фёдор Михайлович (1821–1881)

Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Л., 1988–1995.

Он же. Собр. соч.: в 7 т. М., 1996.

Он же. Собр. соч.: в 20 т. М., 1998.

О нем:

Адушкин Г.Е. Этико-философская концепция человека в творчестве Ф.М. Достоевского: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1974.

С.С.Б. [Антоний (Храповицкий), архим.] Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф.М. Достоевского // *Богосл. вестник*. 1893. № 10. С. 41–79.

- Ашимбаева Н.Т. Сердце в произведениях Достоевского и библейская антропология // Достоевский и мировая культура: альманах. Вып. 6. СПб., 1996. С. 109–117.
- Белопольский В.Н. Достоевский и философская мысль его эпохи: концепция человека. Ростов-н/Д., 1987.
- Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Русская мысль. 1918. Кн. 3–4.
- Он же. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 7–150 (переизд.: Прага, 1923).
- Глазунова Н. Проблема личности и свободы, добра и зла в творчестве Ф.М. Достоевского // Философская и педагогическая антропология. Нижневартовск, 1998. С. 67–68.
- Драгунская Л.С. Маркс, Достоевский, Фрейд: три антропологических проекта // Человек. 2000. № 2.
- Дудкин В.В. Достоевский—Ницше (проблема человека). Петрозаводск, 1994.
- Евлампиев И.И. Антропология Достоевского // Вече: альманах русской философии и культуры. Вып. 8. СПб., 1997.
- Он же. Кириллов и Христос: самоубийцы Достоевского и проблемы бессмертия // Вопросы философии. 1998. № 3.
- Он же. Проблема смерти в творчестве Достоевского // Философский век: альманах. Вып. 10. СПб., 1999. С. 109–115.
- Емельянов Б.В. Человек против «сверхчеловека» (проблема ценности человеческой личности у Ф.М. Достоевского) // Историко-философские исследования. Вып. 1. Свердловск, 1973. С. 102–111.
- Живолупова Н.В. Антиномия духовного и телесного в художественном сознании русских писателей. Достоевский и И. Брячанинов: проблема смерти // Русская философия: новые решения старых проблем. Ч. 1. СПб., 1993. С. 93–95.
- Камнев В.М. Русский разговор и идея человека в творчестве Ф.М. Достоевского // Я (А. Сливин) и МЫ: к 70-летию проф. Ярослава Анатольевича Слинина. СПб., 2002. С. 197–227.
- Капилути С.М. Проблема спасения в творчестве Ф.М. Достоевского (философско-антропологический аспект): автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2006.
- Киношта Т. Антропология и поэтика творчества Ф.М. Достоевского. СПб., 2005.
- Кондратьев Б.С. Сон «как возможность другого мира» у П.А. Флоренского и Ф.М. Достоевского // Православие и культура. Н. Новгород, 2002. С. 314–323.
- Крашчалова Е.Е. Особенности антропологической концепции в творчестве Достоевского // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004. С. 155–158.
- Криницын А.Б. Исповедь подпольного человека: к антропологии Ф.М. Достоевского. М., 2001.
- Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953.
- Магницкий Ю.Г. Философские проблемы человека (на основе воззрений Ф.М. Достоевского и А. Камю): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1981.
- Марков Б.В. Философская антропология «после смерти человека» в России и на западе // Вече. 1997. Вып. 9. С. 155–172. (Достоевский, Ницше, Шестов, Фуко, Шелер, Глесснер и др.).
- Окуцова Н.А. Интерпретация проблемы человека Ф.М. Достоевского в понимании Л. Шестова // Объективное и субъективное в социальной практике. М., 1979. С. 154–167.
- Подорога В.А. Человек без кожи (мат-лы к исследованию Достоевского) // Социальная философия и философская антропология: труды и исследования. М., 1995. С. 126–160.
- Соколов Л.А. Поиски жизненного смысла в романе «Братья Карамазовы». К., 1912.
- Он же. Проблема человека и поиск социальной гармонии в философских воззрениях Ф.М. Достоевского: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2004.
- Фомина О.А. О православных основах философии личности в творчестве Ф.М. Достоевского // Православие и культура. Н. Новгород, 2002. С. 291–297.
- Широкова М.А. Педагогическое наследие Ф.М. Достоевского (психологические характеристики детских персонажей в произведениях писателя) // Вестник Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2006. № 3. С. 91–106.
- Щенников Г.К. Религиозно-мистическая концепция человека (на материале романа «Идиот») // Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 211–218.
- Щурова В.В. «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского: типология, жанр, антропология: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 2005.
- Друскин Яков Семёнович (1902–1980)**
- Друскин Я.С. Видение невидения. СПб., 1995.
- Он же. Преодоление и свобода // Новый мир. 1993. № 4. С. 205–225.
- Он же. Рассуждения о библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в «Видение невидения» // Памяти Павла Флоренского: Философия. Музыка. СПб., 2002. С. 50–59.

О нем:

Машевский А.Г. Я и ты в «теоцентрической антропологии» Якова Друскина // Памяти Павла Флоренского. Философия: Музыка. СПб., 2002. С. 107–112.

Дьюи Джон (1859–1952)

Дьюи Дж. Введение в философию воспитания / пер. с англ. М., 1921.

Он же. Психология и педагогика мышления / пер. с англ. М., 1997.

Он же. Реконструкция в философии: проблемы человека / пер. с англ. М., 2003.

Он же. Свобода и культура / пер. с англ. Л., 1968.

О нем:

Иващенко М.Г. Проблема опыта в философии Джона Дьюи: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1990.

Коробова А.Э. Концепция уникальности личности и индивидуализма Дж. Дьюи: свобода и ответственность // Человек в современных философских концепциях: мат-лы II Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2000. С. 369–372.

Зиммель Георг (1858–1918)

Зиммель Г. Фрагмент о любви // Тракаты о любви: сб. текстов. М., 1994. С. 66–76.

Зиновьев Александр Александрович (1922–2006)

Зиновьев А.А. Гомо советикус: пара беллум. М., 1991.

Он же. Запад: феномен западнизма. М., 1995.

Он же. Коммунизм как реальность: кризис коммунизма. М., 1994.

О нем:

Картышевцева Е.В. Философская антропология А. Зиновьева о самоценности человека // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 2. С. 272–284.

Ильин Иван Александрович (1883–1954)

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993.

Он же. Идея личности в учении Штирнера (опыт по истории индивидуализма) // Ильин И.А. Собр. соч.: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 71–112 (переизд.: Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 2 (106). С. 55–93).

Он же. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Ч. 2: Учение о человеке. М., 1918.

Он же. Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 2 (122).

О нем:

Борисова Н.В. Психологические идеи в наследии И.А. Ильина // Вестник университета (Гос. ун-т управления). 2008. № 12 (50). С. 29–34.

Она же. Философско-психологические аспекты духовно-нравственного становления личности в наследии И.А. Ильина // Социокультурные проблемы современного человека: мат-лы III Междунар. научно-практич. конф. (22–26 апреля 2008 г.). Ч. II. Новосибирск, 2009. С. 202–211.

Долгий А.Г. Антропологический смысл полемики о природе добра и зла в русской духовно-философской традиции: Л.Н. Толстой, И.А. Ильин, Н.О. Лосский: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2009.

Евлампиев И.И. «Драма миротворящего божества»: Бог и человек в философии Ивана Ильина // Ступени. 1992. № 3. С. 66–89.

Самохина А.А. Проблема человека в произведениях И.А. Ильина доэмигрантского периода: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1996.

Камю Альбер (1913–1960)

Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.

О нем:

Великовский С.И. Моралистика «удела человеческого» (А. Камю) // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 72–83.

Магницкий Ю.Г. Философские проблемы человека (на основе воззрений Ф.М. Достоевского и А. Камю): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1981.

Михайлова Л.П. Проблемы гуманизма в философии Альбера Камю: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1968.

Москвина Р.Р. Антропологическое обоснование отчуждения личности в философии А. Камю // Историко-философские исследования. Вып. 1. Свердловск, 1973. С. 67–73.

Человек и его мир в философской мысли А. Камю и Ж.П. Сартра / ред.-сост. Ф.Г. Овсиенко. М., 1994.

Черногорцева Г.В. Сущность человека в философии экзистенциализма (по работам М. Хайдеггера и А. Камю): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001.

Кант Иммануил (1724–1804)

Кант И. Антропология / пер. с нем. СПб., 1900.

Он же. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 349–587.

Он же. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 2002.

О нем:

Айвазов И.Г. Проблема свободы в философии Канта. М., 1910.

Андрюшенко М.Т. Гносеологический анализ веры в философии Канта: предпосылки, сущность, последствия // Кантовский сборник. Вып. 9. Калининград, 1984. С. 39–52.

Бим-Бад Б.М. Путь к спасению: педагогическая антропология Иммануила Канта сегодня. М., 1994.

Браздауска В.О. Мир человека в философии Канта: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1992.

Бурханов Р.А. Трансценденталии человеческого бытия в антропологической философии Иммануила Канта // Проблемы антропологии и антропологии в философии. Ч. 2. Екатеринбург, 2002. С. 34–56.

Васильев В.В. Неуловимая свобода: проблема оснований этической системы Канта // Х Рождественские образовательные чтения. М., 2003. С. 166–187.

Гринишин Д.М. Кант о прошлом и будущем человека // «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, 1984. С. 156–162.

Ивонин Ю.П. Правовая антропология И. Канта: взаимодействие естественного и позитивного права // Проблемы политологии. Вып. 5. М., 2004. С. 214–221.

Литвинова А.Л. Из истории философских представлений о браке и семье (Проблема брака и семьи в философии Канта, Фихте, Гегеля) // Семья как объект философского и социологического исследования: сб. статей. Л., 1974. С. 12–40.

Молчанов В. Хайдеггер и Кант: проблема сознания и проблема человека // «Антропологический поворот» в философии XX века: сб. статей. Вильнюс, 1987. С. 72–91.

Мишениерадзе Н.З. Учение Канта о человеке: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тбилиси, 1984.

Никулина О.В. Философская антропология в Германии: И. Кант, А. Шопенгауэр, Л. Фейербах, М. Шелер: уч. пособ. Нижневартовск, 2000.

Суслова Л.А. И. Кант: философия человека: спецкурс. М., 1997.

Тимофеев А.И. Становление философской антропологии от Канта до Гегеля. СПб., 2001.

Черняков А.Г. Кант и Хайдеггер: метаморфозы философской антропологии // Актуальность Канта. СПб., 2005. С. 177–192.

Чупров А.С. Концепция родовой сущности человека в философии И. Канта, А. Шопенгауэра и Л. Фейербаха: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 1996.

Шамигулин В.И. Творческое мышление человека: взгляды И. Канта и современных аналитиков на сознание // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 53–65.

Шапошников Л.Е., Фёдорова М.В. Метафизика сердца и метафизика жизни в поисках основания: П.Д. Юркевич и В.И. Несмелов о философии И. Канта // Вече. 2004. Вып. 16. С. 49–60.

Шимановский Д.С. Проблема морального самосознания в этике И. Канта // Кантовский сборник. Вып. 9. Калининград, 1984. С. 79–86.

Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 466–526 (Моск. университет. известия. 1866. № 5. С. 321–392).

Карсавин Лев Платонович (1882–1952)

Карсавин Л.П. О бессмертии души // Вансеев А.А. Два года в Абэзи. Брюссель, 1990. С. 231–269.

Он же. О личности. Каунас, 1929.

Он же. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 1–232.

Он же. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках преимущественно в Италии. Пг., 1915.

Он же. Поэма о смерти. Л., 1991.

Он же. Пролегомены к учению о личности // Путь. № 12. 1928. Август. С. 32–46.

Он же. Saligia: Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах. Пг., 1919 (перевод: П., 1978).

Он же. Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века (XII–XIII века) // Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. М., 1992. С. 158–175.

О нем:

Брусенцова Н.В. Некоторые аспекты осмысления личности в русской религиозной философии в контексте творчества Л.П. Карсавина // Русская философия: многообразие в единстве. М., 2001. С. 24–30.

Гутова С.Г. Учение Льва Платоновича Карсавина о личности в контексте философии всеединства // Вопросы философии и истории философии. Екатеринбург, 1999. С. 105–113.

Евлямпиев И.И. Проблема человека в философии XX века: А. Бергсон и Л. Карсавин о человеческой личности // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 11–19.

Лосский Н.О. Рецензия на книгу Л. Карсавина «О личности» // Вестник РХД. 1992. № 3 (166). С. 149–152.

Лысков А.П. Философская антропология Л.П. Карсавина // Вече. 1998. Вып. 11. С. 138–141.

Кассирер Эрнст (1874–1945)

Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии: сб. М., 1988. С. 3–30.

Он же. Опыт о человеке // Человек. 1990. № 3. С. 93–105.

О нем:

Свасьян К.А. Проблема человека в философии Э. Кассирера // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 227–239.

Цалко Ю.И. Проблемы антропологии Эрнста Кассирера (на примере его «Опыта о человеке») // Грани исследования человеческого бытия. СПб., 2003. С. 46–61.

Киреевский Иван Васильевич (1806–1856)

Киреевский И.В. Избр. статьи. М., 1984.

Он же. О верующем разуме. М., [1910] (Русская религиозная мысль. № 12).

Он же. О необходимости и возможности новых начал для философии. М., 1856.

Он же. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. М., 1852.

О нем:

Антонов К.М. Философия И.В. Киреевского: антропологический аспект. М., 2006.

Он же. Философское наследие И.В. Киреевского: антропологический аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1999.

Антонов М.Ф. Проблема русского нравственного идеала в трудах И.В. Киреевского. Новосибирск, 1990.

Долгушин Д.В. Антропология раннего И.В. Киреевского // Социокультурные исследования – 1997. Новосибирск, 1997. С. 118–131.

Лушников А.Г. И.В. Киреевский: очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Казань, 1918 (Правосл. собеседник. 1914–1918).

Козлов Алексей Александрович (1831–1900)

Козлов А.А. Гипнотизм и его значение для психологии и метафизики. К., 1887.

Он же. Очерки из истории философии: понятия философии и истории философии. Философия восточная. К., 1887.

Он же. Религия графа Л.Н. Толстого. СПб., 1888.

Он же. Философские этюды: в 2 ч. СПб., 1876–1880.

О нем:

Аскольдов С.А. Алексей Александрович Козлов. СПб., 1997; М., 1912.

Лосский Н. А.А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 3 (58). С. 183–206.

Кондильяк Этьен Бонно де (1714–1780)

Кондильяк Э.Б. де. Опыт о происхождении человеческих знаний // Кондильяк Э.Б. Соч.: в 3 т. Т. 1. М., 1980. С. 65–323.

Он же. Трактат об ощущениях // Кондильяк Э.Б. Соч.: в 3 т. Т. 2. М., 1982. С. 189–399.

Он же. Соч.: в 3 т. / пер. с франц. М., 1980–1983.

О нем:

Богуславский В.М. Этьенн Бонно де Кондильяк. М., 1984.

Бочоришвили Г.А. Психологическая концепция Э.Б. де Кондильяка: автореф. дис. ... канд. пед. наук. Тбилиси, 1958.

Конт Огюст (1798–1857)

Конт О. Дух позитивной философии (слово о положительном мышлении). СПб., 1910.

О нем:

Кожевников В.А. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта. Серг. Посад, 1913 (Богосл. вестник. 1913. № 4, 5).

Льюис Дж.Г., Милль Дж.С. Огюст Конт и положительная философия / пер. с англ. СПб., 1867.

Милль Дж.Ст. Огюст Конт и позитивизм / пер. с англ. СПб., 1906.

Корет Эмерих (род. в 1919 г.), австрийский философ и теолог

Coreth E. Grundfragen des menschlichen Dasein. Innsbruck; Wien; München, 1956.

Idem. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973.

О нем:

Губман Б.Л. Трансцендентальная антропология Э. Корета // Вопросы философии. 1983. № 11. С. 133–141.

Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985. (М. Шелер, Н. Плеснер, А. Гален, Г.-Э. Хенгстенберг, Ф. Хаммер, К. Ранер, Э. Корет, В. Панненберг).

Петерсоне Б. Человек и целостность бытия в трансцендентальной антропологии Э. Корета // «Антропологический поворот» в философии XX века: сб. статей. Вильнюс, 1987. С. 146–157.

Кропоткин Пётр Алексеевич (1842–1921)

Кропоткин П.А. Анархия, ее философия, ее идеал. М., 1917.

Он же. Взаимная помощь как фактор эволюции. Харьков, 1919.

Он же. Собр. соч. Т. 1–2. М., 1918.

О нем:

Вельмога Г.К. Философская антропология русского анархизма: М.А. Бакунин и П.А. Кропоткин (сравнительный анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1999.

Гошевский В.О., Закондырин Е.В., Костюкевич В.Ф. и др. Проблема человека в истории русской философии: спецкурс. Мурманск, 2003.

Кьеркегор Сёрен (1813–1855)

Кьеркегор С. Болезнь к смерти: Изложение христианской психологии ради наставления и пробуждения // *Этическая мысль*. М., 1990. С. 316–470.

Он же. Беседы / пер. с дат. А.В. Лызлова; предисл. прот. А. Уминского. М., 2009.

Он же. Евангелие страданий / пер. с дат. А.В. Лызлова; предисл. прот. А. Уминского. М., 2011.

О нем:

Кожурин А.Я. Формирование дискурсов о человеке в европейской философии XIX века // *Философский век: альманах*. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 33–40. (Штирнер, Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше).

Левичева Е.Н. Религиозная антропология Сёрена Кьеркегора: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2006.

Мудрагей Н.С. Проблема человека в иррационалистическом учении Сёрена Кьеркегора // *Вопросы философии*. 1979. № 10.

Попиашвили А.Д. Проблема индивида в философии С. Кьеркегора и Ф. Ницше: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Тбилиси, 1989.

Чернов К.Ю. Страх и вера в философии С. Кьеркегора // *Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф.* Ч. 1. Волгоград, 2004. С. 555–557.

Лавров Петр Лаврович (1823–1900)

Лавров П.Л. Личность. 1859 // *Лавров П.Л.* Избр. произв.: в 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 354–462 (Очерки практической философии. Ч. 1).

Он же. Что такое антропология. 1860 // Там же. С. 463–491.

О нем:

Вознякевич Е.Е. Антропологические основания философии истории Лаврова П.Л. и Струве П.Б.: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2005.

Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // *Современник*. 1860, Кн. 4. С. 329–336; кн. 5. С. 1–46.

Ламетри Жюльен Офре де (1709–1751)

Ламетри Ж.О. де. Анти-Сенека, или рассуждение о счастье // *Ламетри Ж.О. де.* Соч. М., 1976. С. 263–320.

Он же. Краткое изложение философских систем для облегчения понимания трактата о душе // Там же. С. 155–182.

Он же. Трактат о душе (Естественная история души) // Там же. С. 63–154.

Он же. Человек-машина // Там же. С. 183–244.

Он же. Человек-растение // Там же. С. 245–262.

О нем:

Богославский В.М. Ламетри. М., 1977.

Лапшин Иван Иванович (1870–1952)

Лапшин И.И. Вселенское чувство. СПб., М., [1911].

Он же. Законы мышления и формы познания. СПб., 1906.

Он же. Проблема чужого «я» в новейшей философии. СПб., 1910.

О нем:

Большакова В.В. Очерки истории русской психологии (XIX – начало XX вв.). Ч. 5: Иван Иванович Лапшин. Н. Новгород, 2007.

Никулина О.В. И.И. Лапшин о законах мышления и формах познания человека // *Проблемы антропологии и антропологии в философии*. Ч. 2. Екатеринбург, 2002. С. 57–72.

Лафарг Поль (1842–1911)

Лафарг П. Происхождение и развитие понятие души / пер. с нем. Пг., 1922; М., 1923.

Леви-Стросс Клод (1908–2009)

Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Он же. Структурная антропология. М., 1983; М., 2001.

О нем:

Ананьева М.И. Критика структуралистской концепции социального знания (проблема взаимодействия социальных структур и человека) // *Современная борьба идей в социальном познании*. М., 1984. С. 48–74.

Ашкерев А.Ю. Клод Леви-Стросс и структуралистская революция в антропологии // *Человек*. 2004. № 4. С. 92–103.

Казраманов Ю.М. Клод Леви-Стросс и проблема человека // *Вопросы философии*. 1976. № 10. С. 133–141.

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646–1716)

Лейбниц Г.В. Два отрывка о свободе // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 307–317.

Он же. Неизданные заметки Лейбница о душе. Казань, 1917.

Он же. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 271–281.

Он же. Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л., 1936.

Он же. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 47–545.

Он же. О предопределенности // Там же. Т. 1. М., 1982. С. 237–243.

Он же. Предварительные соображения по поводу второй книги [«Опыта...»] // Там же. Т. 2. М., 1983. С. 556–577.

Он же. Предварительные соображения по поводу первой книги «Опыта о человеческом разумении» // Там же. С. 552–554.

Он же. Размышления об «Опыте о человеческом разумении» г-на Локка // Там же. С. 546–551.

Он же. Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела // Там же. Т. 1. М., 1982. С. 318–325.

Он же. Элементы разума // Там же. Т. 3. М., 1984. С. 446–460.

О нем:

Мачавариани М.В. Воззрения Локка и Лейбница о языке: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тбилиси, 1958.

Серебренников В.С. Лейбниц и его учение о душе человека. СПб., 1908.

Фишер К. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение / пер. с нем. СПб., 1905.

Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891)

Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 1–9. [М.], [1912].

О нем:

Белугина Н.М. Роль православного мировосприятия в нравственном становлении личности (по роману К. Леонтьева «Подлипки») // Православие и проблемы воспитания. Н. Новгород, 2000. С. 314–318.

Кожурин А.Я. Антропология К.Н. Леонтьева // *Кожурин А.Я.* Проблема человека в философии русского консерватизма. СПб., 2005. С. 12–54.

Он же. Социальные аспекты антропологии К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1997.

Он же. Тема человека в полемике К.Н. Леонтьева с «розовым христианством» // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 274–288.

Он же. Человек и христианство (религиозно-антропологические воззрения К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова) // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия: мат-лы научн. конф. (12–14 июня 2000 г.). Сер. «Symposium». Вып. 5. СПб., 2000. С. 63–66.

Локк Джон (1632–1704)

Локк Дж. О противоположности веры и знания // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 2. М., 1985. С. 353–355.

Он же. Об управлении разумом // Там же. С. 202–279.

Он же. Опыт о человеческом разумении // Там же. Т. 1. М., 1985. С. 77–595.

Он же. Опыт о человеческом разумении. Кн. IV // Там же. Т. 2. М., 1985. С. 3–201.

О нем:

Захарченко М.В. Становление идеи практического разума в метафизике 17 века: Джон Локк и традиция естественного закона: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1992.

Лейбниц Г.В. Предварительные соображения по поводу второй книги [«Опыта...»] // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 556–577.

Он же. Предварительные соображения по поводу первой книги «Опыта о человеческом разумении» // Там же. С. 552–554.

Он же. Размышления об «Опыте о человеческом разумении» г-на Локка // Там же. С. 546–551.

Мачавариани М.В. Воззрения Локка и Лейбница о языке: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тбилиси, 1958.

Серебренников В.С. Учение Локка о приращенных началах знания и деятельности: Опыт установки Локкова учения на основании историко-критического исследования и критического рассмотрения его в связи с христианским учением об образе Божиим. СПб., 1892.

Успенский В.В. Индивидуализм в педагогическом учении Локка. СПб., [1905].

Ломоносов Михаил Васильевич (1711–1765)

Ломоносов М.В. Избр. филос. произв. М., 1950.

Он же. Полн. собр. соч.: в 11 т. М.; Л., 1950–1983.

О нем:

Борягин Г.И. Психологические взгляды М.В. Ломоносова // Очерки по истории русской психологии. М., 1957. С. 102–164.

Власовский И. Основные черты мировоззрения Михаила Васильевича Ломоносова // Вера и разум. 1911. № 19. С. 10–26; № 20. С. 159–178.

Кольцова В.А. Вклад М.В. Ломоносова в развитие отечественной психологической науки (к 275-летию со дня рождения) // Психологич. журнал. 1986. № 6. С. 127–142.

Соколов Л.А. Апостол русского просвещения (памяти М.В. Ломоносова). К., 1912 (Труды Киевской дух. академии. 1912. № 1. С. 51–84).

Лосев Алексей Федорович (1883–1988)

Лосев А.Ф. История античной эстетики (высокая классика). М., 1974.

Он же. История античной эстетики: последние века (III–VI века): в 2 кн. М., 1988.

Он же. История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. М., 1992.

Он же. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930; М., 1993.

О нем:

Воронова Е.М. Человек как миф — евхаристия — текст в понимании А.Ф. Лосева и французских постструктуралистов // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века: к 80-летию проф. Моисея Самойловича Кагана: мат-лы междунар. научн. конф. (Санкт-Петербург, 18 мая 2001 г.). Сер. «Symposium». Вып. 12. СПб., 2001. С. 193–197.

Гусев Д.В. Понятия «лик» и «личность» в контексте философии мифа А.Ф. Лосева // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сер. «Мыслители». Вып. 8. СПб., 2001. С. 174–175.

Он же. Проблема личности в художественно-философской прозе А.Ф. Лосева // Русская литература и философия: постижение человека: мат-лы Всерос. научн. конф. Липецк, 2002. С. 208–211.

Постовалова В.И. Бог, ангельский мир, человек в религиозной философии А.Ф. Лосева // Логический анализ языка: Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 407–418.

Резниченко А.И. Философия имени: онтологический аспект (о С. Булгаков, А.Ф. Лосев): автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1997.

Лосский Владимир Николаевич (1903–1958)

Лосский В.Н. Боговидение / пер. с франц. М., 2003 (переизд.: Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 112–272).

Он же. Богословие света в учении свт. Григория Паламы // Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 82–111 (переизд.: ЖМП. 1968. № 3. С. 76–77).

Он же. Богословское понятие человеческой личности // Там же. С. 289–302 (переизд.: Богосл. труды. Сб. 14. М., 1975. С. 114–120).

Он же. Искушение и обожение // Там же. С. 273–288 (переизд.: ЖМП. 1967. № 9. С. 65–72).

Он же. Кафолическое сознание: антропологическое приложение догмата Церкви // Там же. С. 568–580 (переизд.: ЖМП. 1969. № 10. С. 74–80).

Он же. «Мрак» и «свет» в познании Бога // Там же. С. 67–81 (переизд.: ЖМП. 1968. № 9. С. 61–67).

Он же. Образ и подобие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 87–102.

Он же. Образ и подобие // ЖМП. 1958. № 3. С. 53–64.

Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991.

О нем:

Лосский Николай, диакон. Понятие о личности по В.Н. Лосскому // Православное учение о человеке: избр. статьи. М.; Клин, 2004. С. 324–329.

Преображенская К.В. Духовная антропология Владимира Лосского: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2004.

Уильямс Роуэн, архиеп. Кентерберийский. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. М., 2009.

Федулова М.В. Богословское понятие личности в антропологии В.Н. Лосского // К историко-философским исследованиям отечественной мысли (мат-лы теоретич. семинара). М., 1997. С. 19–25.

Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965)

Лосский Н.О. Идея бессмертия души, как проблема теории знания // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 4 (104). С. 488–503.

Он же. Материя в системе органического мировоззрения. 3-е изд., перераб. и доп. М., 1916; Пг., 1922.

Он же. Мир, как органическое целое. М., 1917.

Он же. Мысли Н.А. Бердяева о назначении человека // Новый журнал. Нью-Йорк, 1956. Кн. 44. С. 208–218.

Он же. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906; М., 1908; Берлин, 1924.

Он же. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903; СПб., 1911.

Он же. Психология человеческого «я» и психология человеческого тела // Записки Русского народного ин-та в Белграде. Вып. 17. 1939.

Он же. Бердяев Н.А. О назначении человека: опыт парадоксальной этики (рец. на кн.). П., 1931 // Новый град. П., 1931. № 1. С. 39–40.

Он же. Рецензия на книгу Л. Карсавина «О личности» // Вестник РХД. 1992. № 3 (166). С. 149–152.

Он же. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 481–597 (П., [1927]).

Он же. Учение о перевоплощении // Переселение душ: сб. М., 1994. С. 357–383.

Он же. Учение о перевоплощении: интуитивизм. М., 1992.

Он же. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. П., 1938; М., 1995; 1999.

О нем:

Долгий А.Г. Антропологический смысл полемики о природе добра и зла в русской духовно-философской традиции: Л.Н. Толстой, И.А. Ильин, Н.О. Лосский: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2009.

Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. (Лосский Н.О. — с. 205–223).

Никулин А.Г. Интуитивизм Н.О. Лосского и русская философия: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1997.

Половинкин С.М. Иерархический персонализм Н.О. Лосского // Вестник Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та: Филология. Философия. История. 2004. № 3. С. 48–80.

Синельников С.П. Учение Н.О. Лосского о свободе воли и некоторые его подтверждения // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 591–595.

Старченко Н.Н. Мир, интуиция и человек в философии Н.О. Лосского. М., 1991.

Тараканова Л.И. Вклад Н.О. Лосского в развитие религиозно-философского направления психоло-

гии начала XX века: автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2008.

Маритен Жак (1882–1973)

О нем:

Василевскис Э. Антропологические принципы неомистического персонализма Ж. Маритена и К. Войтылы // «Антропологический поворот» в философии XX века: сб. статей. Вильнюс, 1987. С. 158–165.

Коларж З. Критический анализ концепции человека в философии Жака Маритена: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1980.

Коларж З. Человек в теологии Жака Маритена // Наука и религия. 1984. № 5. С. 32–33.

Мюллер Макс (1823–1900)

Мюллер М. Наука о мысле. СПб., 1891.

Он же. Наука о языке. Вып. 1–2. Воронеж, 1868–1870.

Он же. О материализме. 2-е изд. М., 1904.

Он же. Религии Китая. I: Конфуцианство. II: Даосизм. III: Буддизм и христианство / пер. с англ. СПб., 1901.

Он же. Религия как предмет сравнительного изучения. Харьков, 1887.

О нем:

Борис (Плотников), архим. О сравнительной мифологии Макса Мюллера: изложение и критика новейшей лингвистической теории мифов. СПб., 1893.

Мальбранш Никола (1638–1715)

Мальбранш Н. Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе Божества. Казань, 1914.

Он же. Разыскание истины: в 2 т. / пер. с франц. СПб., 1903–1906.

О нем:

Кротов А.А. Антропология Мальбранша // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2004. № 4. С. 25–34.

Мамардашвили Мераб Константинович (1930–1990)

Мамардашвили М.К. Возможный человек // Человек в зеркале наук. Л., 1991. С. 6–18.

Он же. Сознание и цивилизация // Человек в системе наук. М., 1989. С. 307–332.

Он же. Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 5–19.

О нем:

Исаев А.А. Проблема человека в философии М.К. Мамардашвили // Философская и педагогическая антропология. Нижневартовск, 1998. С. 47–48.

Урицкий В.М. «Предназначение человека...» (проблемы мысли и сознания в философии М.К. Мамардашвили) // Вече. 1997. Вып. 9. С. 213–227.

Чикобава К.К. Идеи антропологии в философии М.К. Мамардашвили // Человек: соотношение национального и общечеловеческого: сб. мат-лов междунар. симпозиума (Зугдиди, Грузия, 19–20 мая 2004 г.). Вып. 2. СПб., 2004. С. 288–291.

Марк Аврелий (121–180)

Марк Аврелий. К самому себе. Магнитогорск, 1994.

О нем:

Черниговский В.Б. Человек в восприятии Марка Аврелия // Марк Аврелий. К самому себе. Магнитогорск, 1994. С. 5–20.

Маркс Карл (1818–1883)

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1978–1986.

О нем и о марксизме:

Агг А. Мир человека как субъекта производства: критика К. Марксом концепции человека в буржуазной политической экономии / пер. с венг. М., 1984.

Ануфриева А.Б. Критика К. Марксом и Ф. Энгельсом спекулятивной концепции человека в период формирования марксизма (1841–1848 гг.): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1977.

Булгаков С.Н. Карл Маркс, как религиозный тип (из этюдов о религии человекобожества). СПб., 1907; П., 1929; (переизд.: Вопросы экономики. 1990. № 11. С. 136–138).

Драгунская Л.С. Маркс, Достоевский, Фрейд: три антропологических проекта // Человек. 2000. № 2.

Лобок А. Подсознательный Маркс, или Евангелие, которое не состоялось. Екатеринбург, 1993.

Любутин К.Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М., 1981.

Марголис Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма / пер. с англ. М., 1986.

Пищук Ю.Б. Становление атеизма К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1983.

Уланов Г.Г. Некоторые вопросы анализа личности и труда в работах К. Маркса // Строительство коммунизма и формирование всесторонне развитого человека. Ростов-н/Д., 1974. С. 34–45.

Фромм Э. Из плена иллюзий: как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 299–374.

Он же. Концепция человека у К. Маркса // Там же. С. 375–414.

Чернышева М.А. Учение Л. Фейербаха о человеке и его значение для формирования гуманизма

К. Маркса: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1968.

Маркузе Герберт (1898–1979)

Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / пер. с англ. М., 1994.

Он же. Эрос и цивилизация / пер. с англ. М., 2003.

О нем:

Вакульчик Н.В. Проблема человека в философии Герберта Маркузе: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Мн., 1975.

Мухачев В.В. Современный иррационализм и «новая антропология» Герберта Маркузе // Историко-философские исследования. Вып. 1. Свердловск, 1973. С. 60–66.

Марсель Габриэль (1889–1973)

Марсель Г. Трагическая мудрость философии: избр. работы / пер. с франц. М., 1995.

О нем:

Данильченко Р.Н. Мистификация личности в христианском экзистенциализме Габриэля Марселя: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1972.

Карпушин В.А. Философская антропология Габриэля Марселя // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 315–330.

Науменко Г.Л. Религиозный экзистенциализм Габриэля Марселя: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1993.

Тавризян Г.М. Экзистенция и объективность (Г. Марсель) // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 49–65.

Мен де Биран Мари Франсуа Пьер Гонтье де Биран (1766–1824)

О нем:

Кротов А.А. Религиозная антропология Мен де Бирана // Историко-философский ежегодник 1998. М., 2000. С. 104–113.

Милль Джон Стюарт (1806–1873)

Милль Дж.Ст. Избирательные права женщин / пер. с англ. М., 1905.

Он же. Подчиненность женщины / пер. с англ. СПб., 1869; СПб., 1870; О подчинении женщины. СПб., 1896.

Он же. О свободе / пер. с англ. Лейпциг, 1861 (Рус. б-ка. Т. 15); СПб., 1901; СПб., 1906.

О нем:

Покровский В.И. Личность и общество (по Миллю). Казань, 1906.

Страхов Н.Н. Женский вопрос: разбор сочинения Джона Стюарта Милля «О подчинении женщины». СПб., 1871.

Михайловский Николай Константинович (1842–1904)

Михайловский Н.К. Герои и толпа: в 2 т. М., 1998.

Он же. Полн. собр. соч. 2-е изд. Т. 1–10. СПб., 1909–1913.

О нем:

Иванов В.П. О концепции прогресса личности и общества Н.К. Михайловского // Строительство коммунизма и формирование всесторонне развитого человека. Ростов-н/Д., 1974. С. 62–45.

Мосс Марсель (1863–1937)

Мосс М. Общества, обмен, личность: труды по социальной антропологии / пер. с франц. М., 1996.

О нем:

Диденко О.Н. О понятии «личность» в социальной антропологии Марселя Мосса // Человек в современных философских концепциях: мат-лы II Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2000. С. 262–267.

Несмелов Виктор Иванович (1863–1937)

Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.

Он же. Наука о человеке: в 2 т. Казань, 1898 (Правосл. собеседник. 1896–1898); 2-е изд.: Казань, 1898–1907 (переизд.: СПб., 2000; 3-е изд., перераб. и доп.: Казань, 1905).

О нем:

Бердяев Н. Опыт философского оправдания христианства (о книге Несмелова «Наука о человеке») // Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910. С. 274–298.

Веселова Е.К. Некоторые аспекты антропологии В.И. Несмелова в контексте самореализации личности // Психологические проблемы самореализации личности. Вып. 4. СПб., 2000. С. 201–208.

Волгин М.В. Перспективы человека в истории у П.Д. Юркевича и В.И. Несмелова // Православие и культура. Н. Новгород, 2002. С. 451–456.

Гальковская И.В. Православная академическая антропология: В.И. Несмелов и М.М. Тареев. Екатеринбург, 1995.

Добин А.В. Проблема человека в философии В.И. Несмелова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1996.

Емельянов Б.В. Христианская антропология В.И. Несмелова // Рациональность иррационального. Екатеринбург, 1991. С. 207–214.

Замилов В.Н. Метафизика человека в творчестве В.И. Несмелова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003.

Константин (Горянов), еп. Жизнь и религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // Христ. чтение. 1998. № 16. С. 5–25.

Краснопольская Л.Н. Религиозное учение В.И. Несмелова и его связь с современной рели-

гиозной антропологией // Проблемы личности в религии и атеизме. М., 1969. С. 154–175.

Новиков М.В. Проблема человека в учении В.И. Несмелова: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Мн., 1996.

Соколов А.А. Библиографическая заметка о книге профессора В. Несмелова // Наука о человеке и метафизика жизни и христианское откровение. Астрахань, 1903.

Тихомиров П.В. В. Несмелов. Наука о человеке (рецензия) // Критическое обозрение. 1907. Вып. 5. С. 29–32.

Фёдорова М.В. Сравнительный анализ философской антропологии П.Д. Юркевича и В.И. Несмелова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2004.

Она же. Сущность человека: «каппадокийская» и «макарьевская» линии в философской антропологии В.И. Несмелова и П.Д. Юркевича // Проблемы взаимодействия духовного и светского образования: история и современность. Н. Новгород, 2004. С. 207–217.

Шапошиников Л.Е., Фёдорова М.В. Метафизика сердца и метафизика жизни в поисках основания: П.Д. Юркевич и В.И. Несмелов о философии И. Канта // Вече. 2004. Вып. 16. С. 49–60.

Ницше Фридрих (1844–1900)

Ницше Ф. К генеалогии морали: полемическое соч. // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 407–524.

Он же. Критика высших ценностей: О происхождении религии // Путь. 1904. № 9. С. 240–255.

О нем:

Абрамова Т.В. Богочеловек или человекобог? Вл. Соловьев против Ф. Ницше // Социальная теория и современность. 1993. Вып. 11. С. 154–159.

Авксентьев Н.Д. Сверхчеловек. Культурно-этический идеал Ницше. СПб., 1906.

Вагнер В.А. Ренан и Ницше: о звере в человеке // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 2 (57). С. 199–217.

Дудкин В.В. Достоевский—Ницше (проблема человека). Петрозаводск, 1994.

Кожурин А.Я. Формирование дискурсов о человеке в европейской философии XIX века // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 33–40. (Штирнер, Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше).

Левитский С.Д. Сверхчеловек (Übermensch) Ницше и человек Христа // Богосл. вестник. 1901. № 7–8, 9.

Марков Б.В. Философская антропология «после смерти человека» в России и на Западе // Вече. 1997. Вып. 9. С. 155–172. (Достоевский, Ницше, Шестов, Фуко, Шелер, Плеснер и др.).

Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб., 2005.

Панкратьев В.В. Феномен суверенной личности: интерпретация философских идей М. Штирнера и Ф. Ницше. Улан-Удэ, 2006.

Поппашвили А.Д. Проблема индивида в философии С. Кьеркегора и Ф. Ницше: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Тбилиси, 1989.

Протасова М. «Идеал человека — Сверхчеловек» в философии Ф. Ницше // Философская и педагогическая антропология. Нижневартовск, 1998. С. 37–38.

Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // *Соловьёв В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 610–618 (пер. изд.: Мир искусства. 1899. № 9. С. 87–91).

Шельвин Р. Макс Штирнер и Фридрих Ницше: явления современного духа и сущность человека / пер. с нем. М., 1909.

Новгородцев Павел Иванович (1866–1924)

Новгородцев П.И. Введение в философию права. М., 1996.

Он же. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве: два типических построения в области философии права. М., 1901.

О нем:

Емелькина И.В. М. Бахтин и П. Новгородцев: проблема человека // Бахтинские чтения – I: сб. мат-лов междунар. научн. конф. Витебск, 1996. С. 95–101.

Огарёв Николай Платонович (1813–1877)

О нем:

Вишникина С.Я. Философия человека в идейном наследии Н.П. Огарева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1989.

Конкин С.С. Проблема личности в размышлениях Огарёва // Н.П. Огарев от XIX к XXI веку. Саранск, 1999. С. 36.

Курносилова Е.А. Рефлексия Н.П. Огарева и Б.П. Вышеславцева о «богоподобии» в человеке // Там же. С. 39–40.

Мешков Н.И., Бреев С.И., Конакова Ж.А. Антрополого-социологическая концепция Н.П. Огарева // Там же. С. 47–48.

Оккам Уильям (ок. 1285–1349)

О нем:

Гребенюк Н.Ю. Учение Оккама о человеке // Антропологическая проблематика в западной философии. М., 1991. С. 27–32.

Ортега-и-Гассет Хосе (1883–1955)

Ортега-и-Гассет Х. Вера и разум в сознании европейского средневековья // Человек. 1992. № 2. С. 81–89.

Он же. Человек в XV веке // Там же. № 3. С. 28–39.

О нем:

Андрияускас А. Человек, культура и искусство в философии Х. Ортеги и Гассета // «Антропологический поворот» в философии XX века: сб. статей. Вильнюс, 1987. С. 129–145.

Зыкова А.Б. Критический анализ проблемы человека в философии Х. Ортеги-и-Гассета: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1973.

Она же. Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета: критический очерк. М., 1978.

Она же. Человек в философском учении Хосе Ортеги-и-Гассета // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 83–90.

Кутлюнин А.Г. Учение о человеке в философии Ортеги-и-Гассета // Историко-философские исследования. Вып. 1. Свердловск, 1973. С. 74–83.

Паскаль Блез (1623–1662)

Паскаль Б. Братство // Вестник теософии. 1909. № 1.

Он же. Мысли. СПб., 1999.

Он же. Мысли о религии / пер. с франц. М., 1892.

О нем:

Евдокимов Михаил, свящ. Сердце в восточной традиции и в «Мыслях» Паскаля // Страницы. 1996. № 1. С. 28–37.

Лошаков Р.А. Отношение разума и веры в новоевропейской метафизике (Августин—Декарт—Паскаль). Архангельск, 1999.

Пирогов Николай Иванович (1810–1881)

Пирогов Н.И. Вопросы жизни: дневник старого врача. СПб., 1887.

[Пирогов Н.И.] Письма Н.И. Пирогова о любви, о призвании женщины и проч. М., 1915. (переизд.: Голос минувшего. 1915. № 5, 6).

[Пирогов Н.И.] Религиозно-философские письма Н.И. Пирогова. Пг., 1916 (переизд.: Русская старина. 1916. № 1–2).

Пирогов Н.И., Мелехов Д.Е. Душа моя — храм разоренный: что разделяет человека и Бога. М., 2005.

О нем:

Галахов Иаков, прот. Николая Иванович Пирогов и его религиозно-философские взгляды. Томск, 1911 (переизд.: Томские епархиальные ведомости. 1911. № 1, 2).

Григорьевский М.С. Педагогические заветы Н.И. Пирогова. К., 1912.

Платон (428/7–348 до н.э.)

Платон. Федр / пер. А.Н. Егунова; ред., вступ. ст., коммент. Ю.А. Шичалина. М., 1989.

Он же. Соч.: в 3 т. М., 1968–1972.

О нем:

Васильева Т.В. Символы человека у Платона и платоническая любовь // Античная культура и современная наука: сб. М., 1985. С. 27–31.

Зеленогорский Ф.А. Учение Аристотеля «О душе» в связи с учением Сократа и Платона. СПб., 1877.

Луканин Р.К. Учение Платона о рассудке и разуме и его развитие Аристотелем // Философские науки. 1987. № 7. С. 56–64.

Михаленко Ю.П. Платон и феминизм (научно-аналитический обзор) // Феминизм: перспективы социального знания. М., 1992. С. 56–76.

Муретов М.Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью песней». Св.-Троиц. Серг. лавра, 1903 (переизд.: Богосл. вестник. 1903. № 11. С. 461–499; № 12. С. 559–612).

Платон о душе: анализ диалога «Федон», с переводом текста и объяснительными примечаниями Д. Лебедева. Ч. 1. Одесса, 1874.

Поздняков С.Н. Назначение человека в контексте политической философии Платона и Аристотеля // Acta eruditorum: научн. доклады и сообщения. СПб., 2007. С. 47–50.

Ребещенкова И. Эрос и познание: от Платона до В.С. Соловьева // Преображение—Омега. 1996. № 1. С. 22–24.

Семенова С.Г. Метаморфозы пола: Платон, Фрейд и гностицизм // Рос. психоаналитич. вестник. 1991. № 1. С. 71–84.

Сморгунова В.Ю. Человек и политика в философии Платона // Проблема человека в истории науки и философии. Л., 1990. С. 40–56.

Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 466–526 (переизд.: Моск. университет. известия. 1866. № 5. С. 321–392).

Плеснер Хельмут (1892–1985)

Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии: сб. М., 1988. С. 96–151.

Он же. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. М., 2004.

Плотин (ок. 204 – ок. 270 г. до н.э.)

Плотин. О бессмертии души // Плотин. Соч. СПб.; М., 1995. С. 619–645.

Он же. О личном демоне человека // Человек. 2003. № 1. С. 100–105.

Он же. О нисхождении души в тела // Человек. 2003. № 5. С. 102–110.

Он же. О природе, созерцании и едином [30. III, 8] // Космос и душа: Учение о вселенной и человеке

в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М., 2005. С. 497–515.

Он же. О сущности души. Трактат первый и второй // *Плотин*. Соч. СПб.; М., 1995. С. 613–618.

Он же. О трех начальных сущностях (10. V, 1). О возникновении и порядке того, что вслед за первым (11. V, 2) // *Космос и душа: Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века* (исследования и переводы). М., 2005. С. 545–576.

Он же. Против гностиков (против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох) // Там же. С. 454–481.

О нем:

Бородай Т.Ю. Плотин о природе // *Космос и душа: Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века* (исследования и переводы). М., 2005. С. 443–453.

Владиславлев М.И. Психология Плотина // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1868. № 7. С. 1–54.

Гарнцев М.А. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии (Аристотель, Плотин, Августин) // *Историко-философский ежегодник* '86. М., 1986. С. 48–68.

Захарова Т.Г. Система духовного самосовершенствования в философии Плотина: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Душанбе, 1990.

Кубицкий А.В. Учение Плотина о мысли и бытии // *Вопросы философии и психологии*. 1909. Кн. 3 (98). С. 477–493.

Месяц С.В. Проблема сознания и личности в философии Плотина // *Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та: мат-лы* (2006). Т. 1. М., 2006. С. 60–68.

Семане Т.А. К вопросу о диалектике ума и души в платоновской онтологии // *Историко-философский ежегодник* '89. М., 1989. С. 55–68.

Шичалин Ю.А. Душа и космос в 10–11 [V, 1–2] трактатах Плотина // *Космос и душа: Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века* (исследования и переводы). М., 2005. С. 516–544.

Шичалин Ю.А. По поводу названия трактата Плотина ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (Enp. V, 1) // *Вестник древней истории*. 1986. № 4. С. 118–125.

Шичалин Ю.А. Трактат Плотина «О природе, созерцании и едином» [30. III, 8] и Аристотель // *Космос и душа: Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века* (исследования и переводы). М., 2005. С. 482–496.

Прокл (412–485 гг. до н.э.)

Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.

Он же. Первоосновы теологии: гимны. М., 1993.

О нем:

Алексидзе Л.З. Орфизм в неоплатонической философии (комментарии Прокла к Платоновскому «Тимею»): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тбилиси, 1987.

Петрици Иоанн. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.

Радищев Александр Николаевич (1749–1802)

Радищев А.Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // *Радищев А.Н.* Избр. филос. и общественно-политич. произв. М., 1952. С. 287–418.

О нем:

Кондаков И.М. Метафизика души в произведениях русских мыслителей 18–19 вв. // *Психологич. журнал*. 2000. № 6. С. 89–96. (Аничков, Радищев, Галич).

Шкуринов П.С. А.Н. Радищев: философия человека. М., 1988.

Рассел Бертран (1872–1970)

Рассел Б. Искусство мыслить / пер. с англ. М., 1999.

Он же. Почему я не христианин / пер. с англ. М., 1958.

Он же. Словарь разума, материи, морали / пер. с англ. К., 1996.

О нем:

Колесников А.С. Свободомыслие Бертрانا Рассела. М., 1978.

Розанова М.С. Человеческое развитие в двадцатом веке в концепции Б. Рассела // *Человек в современных философских концепциях: мат-лы II Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2000*. С. 326–372.

Рикёр Поль (род. 1913)

Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. М.; СПб., 1999.

Он же. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / пер. с франц. М., [1996].

О нем:

Шитиков М.М. Концепция свободы человека в персонализме П. Рикёра // *Историко-философские исследования*. Вып. 1. Свердловск, 1973. С. 92–101.

Розанов Василий Васильевич (1856–1919)

Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства // *Розанов В.В.* Собр. соч. Т. 1. М., 1990. С. 5–192 (переизд.: СПб., 1912).

Он же. На чем может повернуться «религиозное сознание» // *Человек*. 1999. № 5. С. 62–72 (переизд. с: Русское слово. 1908).

Он же. Семейный вопрос в России. СПб., 1903.

Он же. Цель человеческой жизни // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 14. С. 136–164; кн. 15. С. 1–31 (переизд.: М., 1994).

Он же. Цель человеческой жизни. М., 2001.

О нем:

Голубева Л.Н. «Смысл — не в вечном; смысл в мгновениях»: В.В. Розанов о человеке, Боге и мире // Русская литература и философия: постижение человека: мат-лы Всерос. научн. конф. Липецк, 2002. С. 103–109.

Гошевский В.О., Закондырин Е.В., Костюкевич В.Ф. и др. Проблема человека в истории русской философии: спецкурс. Мурманск, 2003 (см.: Гл. 11: Проблема эроса и личности женщины. В.В. Розанов. С. 326–334).

Елисеев Н. Отто Вейнингер и Василий Розанов: проблема самоненависти // Ступени. 1997. № 10. С. 94–101.

Кожурин А.Я. Животное, человеческое и божественное в розановской неомифологии // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сер. «Мыслители». Вып. 8. СПб., 2001. С. 183–186.

Он же. Социальные аспекты антропологии К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1997.

Он же. Образ человека в «археологии религии» В.В. Розанова // Кожурин А.Я. Проблема человека в философии русского консерватизма. СПб., 2005. С. 55–118.

Он же. Социально-антропологическая катастрофа как «апокалипсис» // Социальный кризис и социальная катастрофа: сб. мат-лов конф. СПб., 2002. С. 38–42.

Он же. Человек и христианство (религиозно-антропологические воззрения К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова) // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия: мат-лы научн. конф. (12–14 июня 2000 г.). Сер. «Symposium». Вып. 5. СПб., 2000. С. 63–66.

Комлик Н.Н. Философия пола и любви в эстетических системах В.В. Розанова и Е.И. Замятина / Русская литература и философия: постижение человека: мат-лы Всерос. научн. конф. Липецк, 2002. С. 139–149.

Крикунов А.Е. Проблемы философской антропологии в сочинениях В.В. Розанова // Русская литература и философия: постижение человека: мат-лы II Всерос. научн. конф. Ч. 1. Липецк, 2004. С. 121–127.

Кудрина С.А., Филькин А.Н. Мужчина—женщина—любовь: Печать греха или тайна вечности? Ярославль, 1997. (Соловьев В., Розанов В., Бердяев Н., Флоренский П., Булгаков С.).

Кудряшов С.В. Тема пола у В.В. Розанова // Начало. 2006. № 15. С. 96–102.

Пилюгин Е.В. Религия, искусство, политика в философской антропологии В.В. Розанова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003.

Сарычев Я.В. «У человека вовсе не одна, а две головы...» (Потаенные смыслы «метафизики пола» В.В. Розанова) // Русская литература и философия: постижение человека: мат-лы II Всерос. научн. конф. Ч. 1. Липецк, 2004. С. 127–141.

Тульчинский Г.Л. Метафизика пола в учениях Соловьева и Розанова // Вече. 2003. Вып. 14. С. 34–54.

Руссо Жан-Жак (1712–1778)

Руссо Ж.-Ж. Бытие Бога и бессмертие души / пер. с франц. СПб., 1801.

Он же. Избранное / пер. с франц. М., 1996.

Он же. Избр. соч.: в 3 т. / пер. с франц. М., 1961.

Он же. Соч. / пер. с франц. Т. 1–2. К., 1904.

О нем:

Голосов А. Разбор воззрений Ж.Ж. Руссо на индивидуум и человеческое общество. Харьков, 1915.

Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М., 1995.

Зиневич И.Е. Социально-политический аспект проблемы человека в философии Жан-Жака Руссо: автореф. дис. ... канд. филос. наук. К., 1986.

Окомби А. Философская антропология Ж.-Ж. Руссо: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1985.

Сартр Жан-Поль (1905–1980)

Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык и мазохизм // Проблема человека в западной философии: сб. М., 1988. С. 207–228.

О нем:

Абдулрахман Х.Х. Проблема человека в европейском и арабском экзистенциализме (Ж.П. Сартр и Джебран Х.Д.): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1993.

Костриченко Л.Ф. Человек и его социальная обусловленность в философии Жана-Поля Сартра: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1972.

Кузьмина Т.А. Человеческое бытие и личность у Фрейда и Сартра // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 269–314.

Она же. Человеческое бытие как «ничто» (Ж.-П. Сартр) // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 65–72.

Сафонова В.А. Бытие: время или ничто? Экзистенциальная антропология М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2004. С. 583–587.

Филиппов Л.И. Философская антропология Жана Поля Сартра. М., 1977.

Черненко С.В. Концепция интенционального объекта воображения (образа) у Ж.-П. Сартра // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сер. «Мыслители». Вып. 8. СПб., 2001. С. 298–300.

Чертин Ю.Н. Проблема социально-исторического бытия человека в марксизме и экзистенциализме Ж.-П. Сартра: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1981.

Сковорода Григорий Саввич (1722–1794)

Сковорода Г.С. О познании самого себя. СПб., 1789.

Он же. Собр. соч. Т. 1 / под ред. В. Бонч-Бруевича. СПб., 1912.

Он же. Соч. / собр. и ред. Д.И. Багаля. Харьков, 1894.

Он же. Соч. Мн., 1999.

Он же. Соч.: в 2 т. М., 1973.

О нем:

Каравкин В.И. Сердце в философии Г. Сковороды и традиции русской антропологии // Русская философия: новые решения старых проблем. Ч. 1. СПб., 1993. С. 87–89.

Козарезова О.О. Человек и мир в философии Г. Сковороды. М., 2004.

Козлова О.В. Нравственный экзистенциализм в философии Г.С. Сковороды // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Вып. 27. М., 2004. С. 115–124.

Конева Л.А., Конева А.В. Философские взгляды и антропологические идеи Г.С. Сковороды // *Конева Л.А., Конева А.В.* Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара, 1995. С. 14–37.

Костюк Г.С. Психологические взгляды Г.С. Сковороды // Очерки по истории отечественной психологии (XVII–XVIII вв.): сб. статей. К., 1952. С. 160–187 (на укр. яз.).

Краснюк М. Религиозно-философские воззрения Сковороды // Вера и разум. 1901. № 16, 18, 21–22.

Софронова Л.А. Три мира Григория Сковороды. М., 2002.

Соловьёв Владимир Сергеевич (1853–1900)

Соловьёв В.С. Женский вопрос: воскресные письма. XIII // Русь. 1897. 27 апреля (9 мая). С. 2. (переизд.: *Соловьёв В.С.* Литературная критика. М., 1990. С. 356–358).

Он же. Идея сверхчеловека // *Соловьёв В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 610–618 (переизд.: Мир искусства. 1899. № 9. С. 87–91).

Он же. Необходимость божественного начала в жизни человека // Социальное значение религии

и религиозной личности: сб. 2-е изд., перераб. М., 1913. С. 7–22 (из первого чтения о Богочеловечестве).

Он же. Смысл любви // *Соловьёв В.С.* Собр. соч. 2-е изд. Т. 7. СПб., 1912. С. 1–60.

Он же. Чтения о Богочеловечестве // *Соловьёв В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 5–172.

О нем:

Абрамова Т.В. Богочеловек или человекобог? Вл. Соловьёв против Ф. Ницше // Социальная теория и современность. 1993. Вып. 11. С. 154–159.

Акулинин В.Н. Философия всеединства: от В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому. Новосибирск, 1990.

Альжанова У.К., Битюков Б.В. Человек и космос в философской концепции Вл. Соловьёва // Человек как космический феномен. Ижевск, 1993. С. 65–67.

Антонов К.М. Концепт религиозного обращения в философии Вл. Соловьёва // Вестник Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та: Филология. История. Философия. 2004. № 2. С. 159–189.

Асанбаева Г.Д. Проблема личности и общества в философии Вл. Соловьёва // Человек. Общество. Этика. М., 1990. С. 243–256.

Бакрадзе А.Т. Проблема человека в философии Вл.С. Соловьёва (критический анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тбилиси, 1973.

Беликова М.В. Культурологический анализ любви в свете работ В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. культурол. наук. Челябинск, 1998.

Бердяев Н. Повесть о небесном роде // Русская мысль. 1916. № 3. С. 5–9 (переизд.: *Бердяев Н.* Эрос и личность. М., 1989. С. 143–148).

Большакова В.В. Очерки истории русской психологии (XIX – начало XX в.). Ч. 4: Владимир Сергеевич Соловьёв. Н. Новгород, 2004.

Бондарев П. Владимир Соловьёв и Михаил Бахтин: от идеи всеединства — к философии поступка // Преображение—Омега. 1996. № 1. С. 13–16.

Глинский Б.А., Козлова О.В. Свобода в мире В.С. Соловьёва. М., 2001.

Голубев А.Н. Владимир Соловьёв о бесконечности личности // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 327–343.

Графова Е.С. Двойственная природа человека в философии В.С. Соловьёва: философско-антропологический анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2005.

Гусева А.В. Проблема сознания в философии всеединства (В.С. Соловьёв. С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1988.

Даам Х. Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьёва // Вопросы философии. 1992. № 8.

Дробжев М.И. Вл. Соловьев и русская религиозная философская антропология // Соловьевские исследования. Вып. 8. Иваново, 2004. С. 221–237.

Душина С.А. Идея теозиса в контексте нравственной философии Владимира Соловьева // Verbum. Вып. 3: Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб., 2000. С. 324–326.

Евлатиив И.И. Идея целостности человека // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 307–349 (Соловьев — с. 314, 321, 326–332, 346).

Иванов Владимир, свящ. Мистическая антропология Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М., 2005. С. 68–77.

Каланчина И.Н. Педагогическая антропология в свете идей философии «всеединства» В.С. Соловьева // Ползуновский альманах. [Барнаул], 2003. № 1/2. С. 30–33.

Козырев А.П. Русская философия в поисках антропологии единосущия // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 248–273.

Колетвинцев А.Н. Натурализм Вернадского и религиозный идеализм Вл. Соловьева о будущем человечества // Русский космизм и ноосфера. Ч. 2. М., 1989. С. 38–40.

Конева Л.А., Конева А.В. Метафизика человека Вл. Соловьева // Конева Л.А., Конева А.В. Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара, 1995. С. 37–73 (Гл. 2).

Кудрина С.А., Филькин А.Н. Мужчина—женщина—любовь: Печать греха или тайна вечности? Ярославль, 1997. (Соловьев В., Розанов В., Бердяев Н., Флоренский П., Булгаков С.).

Малая В.Г. Христианская антропология Вл. Соловьева: грани духовности личности // Соловьевские исследования. Вып. 8. Иваново, 2004. С. 237–251.

Мочалов Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России XIX–XX вв. Н. Новгород, 2002.

Николин В.В. Русский антропологический проект: А.С. Пушкин, А.С. Хомяков, В.С. Соловьев. (Сер. «Антропологические проекты»). Омск, 2007.

Павленко А.В. Человек на стыке идеального и материального в метафизике всеединства В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 6. Иваново, 2003. С. 217–223.

Пясковский Н.Я. Как мыслил Владимир Соловьев о воскресении и значение его философии для гигиены духа. М., 1901.

Ребенцова И. Эрос и познание: от Платона до В.С. Соловьева // Преображение—Омега. 1996. № 1. С. 22–24.

Сербина А.В. Миф и воображение как условия личностной идентификации в философии Вл. Со-

ловьева и А.Ф. Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М., 2005. С. 109–113.

Суворова О.С. Вопросы соотношения телесности и смертности человека в творчестве В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова // Русская философия: новые решения старых проблем. Ч. 1. СПб., 1993. С. 95–97.

Тулчинский Г.Л. Метафизика пола в учениях Соловьева и Розанова // Вече. 2003. Вып. 14. С. 34–54.

Фёдоров Ю.М. Сумма антропологии. Кн. 2: Космо-антропо-социо-природогенез Человека. Новосибирск, 1995 (Соловьев — с. 10–11, 12, 29, 32, 35, 206, 271, 282, 288, 400, 410, 414–416).

Фролов В.В. Смысл жизни человека в философии Н.А. Бердяева и П.А. Флоренского: уч. пособ. М., 1996.

Цимборска-Лебода М. Вяч. Иванов и Вл. Соловьев: концепт любви и проблема Другого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М., 2005. С. 131–139.

Спенсер Герберт (1820–1903)

Спенсер Г. Воспитание умственное, нравственное и физическое / пер. с англ. 2-е изд. СПб., 1906.

Он же. Недостаточность естественного подбора / пер. с англ. 2-е изд. СПб., 1894.

Он же. О душе и доводы против социализма / пер. с англ. Самара, 1896.

Он же. Основания психологии / пер. с англ. Т. 1–4. СПб., 1876.

Он же. Права женщин / пер. с англ. СПб., 1900.

Он же. Развитие половых отношений / пер. с англ. СПб., 1899.

Он же. Собр. соч. Т. 1–6. СПб., 1866–1869.

Он же. Формы половых отношений / пер. с англ. М., 1900.

Он же. Хорошее и дурное поведение / пер. с англ. СПб., 1899.

Он же. Целомудрие, брак и родительство (Этика половых отношений) / пер. с англ. 2-е изд. М., 1900.

Он же. Этика половых отношений / пер. с англ. М., 1902.

О нем:

Гольденвейзер А.С. Герберт Спенсер: идеи свободы и права в его философской системе. СПб., 1904.

Хохряков П.П. О происхождении человека с психологической точки зрения и критика эволюционной морали Спенсера. Вятка, 1893.

Спиноза Бенедикт (1632–1677)

Спиноза Б. О природе и происхождении души // Спиноза Б. Избр. произв. Т. 1. М., 1957. С. 402–453.

Он же. О природе и происхождении души // Спиноза Б. Соч. Т. 1. СПб., 1999. С. 289–333 (Этика. Часть вторая).

Он же. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / пер. с голланд. // Спиноза Б. Избр. произв. Т. 1. М., 1957. С. 67–172.

Он же. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / пер. с голланд. // Спиноза Б. Соч. Т. 1. СПб., 1999. С. 1–92.

Он же. Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущим к истинному познанию вещей / пер. с лат. М., 1914.

Он же. Трактат об усовершенствовании разума / пер. с лат. // Спиноза Б. Избр. произв. Т. 1. М., 1957. С. 317–356.

Он же. Трактат об усовершенствовании разума / пер. с лат. // Спиноза Б. Соч. Т. 1. СПб., 1999. С. 215–250.

О нем:

Кайдаков С.В. Человек и Бог в философии Спинозы // Человек. 2000. № 2. С. 102–111.

Чернов В.Е. Проблема человека в философии Спинозы и гуманистические аспекты его мировоззрения: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1982.

Страхов Николай Николаевич (1828–1896)

Страхов Н.Н. Вседашняя ошибка дарвинистов. СПб., 1887 (переизд.: Рус. вестник. 1887. № 11, 12).

Он же. Женский вопрос. Разбор сочинения Джона Стюарта Милля «О подчинении женщины». СПб., 1871.

Он же. Об основных понятиях психологии. СПб., 1878.

Он же. Об основных понятиях психологии и физиологии. 2-е изд. СПб., 1894; К., 1904.

Он же. Философские очерки. 2-е изд., доп. К., 1906 (СПб., 1895).

О нем:

Антонов Е.С. Антропоцентризм Николая Страхова // Человек. 2005. № 4. С. 71–78.

Введенский А.И. Общий смысл философии Н.Н. Страхова. М., 1897.

Никольский Б.В. Николай Николаевич Страхов: критико-биографический очерк. СПб., 1896.

Струве Петр Бернгардович (1870–1944)

О нем:

Вознякевич Е.Е. Антропологические основания философии истории Лаврова П.Л. и Струве П.Б.: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2005.

Соловьева Г.В. Взаимосвязь культуры и личности в «Очерках философии культуры» П. Струве и С. Франка // Проблема человека: гуманитарные аспекты. СПб., 1995. С. 44–47.

Тареев Михаил Михайлович (1867–1934)

Тареев М.М. Дух и плоть // Богосл. вестник. 1905. № 1. С. 1–27; № 2. С. 233–266; № 3. С. 435–352.

Он же. Испытания Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа. Серг. Посад, 1892.

Он же. Истина и символы в области духа. Серг. Посад, 1905.

Он же. Ортобиоз: Оптимистическая наука и нравственность. (И.И. Мечников: а) Этюды о природе человека. М., 1904; б) Этюды оптимизма. М., 1907) // Богосл. вестник. 1908. № 12. С. 560–582.

Он же. Типы религиозно-нравственной жизни // Богосл. вестник. 1902. № 9.

Он же. Цель и смысл жизни. М., 1901.

О нем:

Гальковская И.В. Православная академическая антропология: В.И. Несмелов и М.М. Тареев. Екатеринбург, 1995.

Она же. Тареев М.М.: от христологии к антропологии // Русская философия конца XIX – начала XX века. Екатеринбург, 1992. С. 145–155.

Тойнби Арнольд Джозеф (1889–1975)

Тойнби А.Д. Постигание истории / пер. с англ. М., 1996.

Он же. Цивилизация перед судом истории / пер. с англ. М.; СПб., 1996.

О нем:

Бондаренко Ю.Я. Критический анализ учения А.Дж. Тойнби о роли религии в жизни общества: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1980.

Дымова А.П. Роль и место религии в цивилизационной концепции А.Дж. Тойнби: автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 1996.

Трофимцева С.Ю. К проблеме понимания человека, его роли и места в истории (по концепциям О. Шпенглера и А.Дж. Тойнби) // Человек в современных философских концепциях: мат-лы II Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2000. С. 195–200.

Толстой Лев Николаевич (1828–1910)

Толстой Л.Н. О женщинах. М., 1911.

Он же. О любви. Одесса, 1902.

Он же. О насилии (О непротавлении злу злом). М., 1917.

Он же. О половом вопросе. 2-е изд. СПб., 1906.

Он же. О разуме, вере и молитве. М., 1911.

Он же. О самоусовершенствовании. О сознании духовного начала. М., 1906.

Он же. О смысле жизни. СПб., 1906.

Он же. Половая похоть. М., 1911.

Он же. Путь жизни. М., 1993.

Божественная природа души: мысли разных писателей / собрал Лев Толстой. М., 1908.

Евангелие Толстого: избр. религиозно-филос. произв. Л.Н. Толстого. М., 1992.

О бессмертии: мысли разных писателей / собрал Л.Н. Толстой. М., [1909].

О нем:

Анзимирова М.Н. Правда о мужчинах (по поводу брошюры гр. Толстого «Правда о женщинах»). М., 1905.

Арсений [Жадановский], архим. Граф Толстой и наше неверие. М., 1911.

Белянин М.Ю. Художественная антропология позднего Л.Н. Толстого: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2007.

Гусев А.Ф. Брак и безбрачие: о «Крейцеровой сонате» и «Послесловии» к ней гр. Л. Толстого. 3-е изд., перераб. и доп. Казань, 1901.

Гусев А.Ф. Любовь к людям в учении графа Л. Толстого и его руководителей. Казань, 1892.

Долгий А.Г. Антропологический смысл полемики о природе добра и зла в русской духовно-философской традиции: Л.Н. Толстой, И.А. Ильин, Н.О. Лосский: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2009.

Евлахов А.М. Конституциональные особенности психики Л.Н. Толстого. М., 1995.

Зеньковский В.В. Проблема бессмертия у Л.Н. Толстого // Религия Толстого: сб. второй. М., 1912. С. 27–58 (переизд.: Зеньковский В.В. Собр. соч. Т. 1. М., 2008. С. 41–69).

Клюзова М.Л. Проблема человека в нравственной философии Л.Н. Толстого // Проблема человека: мультидисциплинарный подход. М., 1998. С. 166–169.

Козлов А.А. Религия графа Л.Н. Толстого, его учение о жизни и любви. 2-е изд., перераб. и доп. СПб., 1888; СПб., 1895.

Кондратьев А.С. Религиозно-философский аспект художественной антропологии Л.Н. Толстого // Русская литература и философия: постижение человека. Липецк, 2002. С. 70–75.

Ли Со Ен. Религиозно-философская антропология Л.Н. Толстого: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1996.

Лосский Н.О. Нравственная личность Толстого. М., 1911 (переизд.: Логос. 1911. Кн. 1).

Никанор [Бровкович], архиеп. О христианском супружестве, против графа Льва Толстого. Одесса, 1890 (7-е изд. Одесса, 1894).

Николин В.В. Русский антропологический проект: И.С. Тургенев, Л.Н. Толстой. (Антропологические проекты. Вып. 4, 5). Омск, 2008.

Попов Г.А. Внутрличностные основы религиозной жизни в антропологии Л.Н. Толстого // Философские науки. 2004. № 8. С. 36–45.

Попов Г.А. Проблема жизни и смерти в религиозно-философской антропологии Л.Н. Толстого: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2006.

Порудоминский В.И. «Особо оживленная деятельность мозга»: Сны и сновидения в духовных исканиях Толстого // Человек. 1997. № 6. С. 129–149.

Струженцов М. Православно-христианское учение о браке по поводу воззрения на брак гр. Л.Н. Толстого и некоторых современных публицистов // Богосл. вестник. 1902. № 7–8. С. 385–432.

Хазурова Н.И. Проблема смысла жизни и смерти в философии Л.Н. Толстого: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995.

Харьбин В.Б. Актуальные проблемы философии любви в творчестве А.И. Герцена и Л.Н. Толстого // Вестник Моск. гос. ун-та культуры и искусств. 2006. № 4. С. 59–60.

Четвериков Сергей, прот. Религиозные переживания Л.Н. Толстого при свете православия. Полтава, 1911.

Трубецкие Евгений Николаевич (1863–1920) и Сергей Николаевич (1862–1905)

Трубецкой Е.Н. Избр. произв. Ростов-н/Д., 1998.

Он же. Свет фаворский и преображение ума // Вопросы философии. 1989. № 12.

Он же. Смысл жизни. М., 1918; М., 1994; М.; Харьков, 2000.

Он же. Умозрение в красках: Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 1916; М., 1990.

Трубецкой С. Вера в бессмертие // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 3 (63). С. 1195–1220.

Он же. История идеи Логоса в древней философии // Трубецкой С.Н. Соч. М., 1994. С. 54–231.

Он же. Метафизика в Древней Греции. М., 1890.

Он же. Собр. соч. Т. 3: Метафизика в Древней Греции. М., 1910.

Он же. Соч. М., 1994.

О них:

Гусева А.В. Проблема сознания в философии всеединства (В.С. Соловьев. С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1988.

Зеньковский В., прот. Современные учения о разуме // Правосл. мысль. Вып. 11. П., 1957. С. 73–84.

Князь С.Н. Трубецкой и С.А. Аскольдов о природе человеческого сознания / отв. ред. Э.Н. Жук. М., 1993.

Митрофанов Ю.Н. Творчество Е.Н. Трубецкого как опыт философского обоснования религиозного мировоззрения: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2007.

Мочалов Е.В. Человек в философском наследии братьев Трубецких // Православие и культура. Н. Новгород, 2002. С. 250–266.

Трубецкой Николай Сергеевич (1890–1938)

Трубецкой Н.С. Европа и человечество // *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 55–104.

Он же. К проблеме русского самопознания // Там же. С. 105–210.

О нем:

Костокович Н.В. Антропологический смысл философии культуры Н.С. Трубецкого: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2006.

Он же. Семья и ее культуротворческая роль в трудах Н.С. Трубецкого // Метафизика семьи и государственная политика: мат-лы XII Междунар. конф. «Ребенок в современном мире: семья и дети». (Санкт-Петербург, 20–22 апреля 2005 г.). СПб., 2005. С. 432–434.

Он же. Философско-антропологические взгляды Н.С. Трубецкого // Философия и будущее цивилизации: мат-лы IV Росс. филос. конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.). Т. 3. М., 2005. С. 86–87.

Тугаринов Василий Петрович (1898–1978)

Тугаринов В.П. В.И. Ленин и некоторые современные вопросы теории сознания. М., 1969.

Он же. Диалектика социального и биологического в человеке // Личность при социализме. М., 1968. С. 52–61.

Он же. Коммунизм и личность. Л., 1966.

Он же. Личность и общество. М., 1965.

Он же. О природе сознания. Л., 1955.

Он же. О смысле жизни. Л., 1961.

Он же. О современном состоянии проблемы человека // *Тугаринов В.П.* Избр. филос. труды. М., 1988. С. 326–334.

Он же. Природа, сознание, человек. Л., 1978.

Он же. Философия сознания (современные вопросы). М., 1971.

О нем:

Пименов В.А. В.П. Тугаринов об определении личности // Вестник ЛГУ. Сер. 6. 1988. № 4. С. 46–47.

Унамуно Мигель де (1864–1936)

Унамуно М. де. Избранное: в 2 т. Л., 1981.

Он же. Любовь, боль, сострадание и личность // Трактаты о любви: сб текстов. М., 1994. С. 129–146.

О нем:

Земник Е.В. Проблема человека в философии Унамуно // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979.

Кутлуни А.Г., Малышев М.А. О трагическом чувстве жизни в философии Мигеля де Унамуно // Вопросы философии. 1981. № 10.

Малышев М.А. Антиномия веры и разума в философии Мигеля де Унамуно // Философские науки. 1986. № 3. С. 91–99.

Силонасс В.Ю. Человек играющий и человек бунтующий: проблема творчества и культуры в произведениях Мигеля де Унамуно и Хосе Ортеги-и-Гассета // Западное искусство XX века. М., 1978.

Ушинский Константин Дмитриевич (1824–1870)

Ушинский К.Д. Вопрос о душе в его современном состоянии // *Ушинский К.Д.* Собр. соч. Т. 3. М., 1948. С. 339–452.

Он же. Педагогическая антропология: Человек как предмет воспитания: Опыт педагогической антропологии: в 2 ч. М., 2002.

Он же. Собр. соч. М.; Л., 1950.

Он же. Человек как предмет воспитания: Опыт педагогической антропологии. Т. 1–2. СПб., 1868–1869; СПб., 1871 (3-е изд., напеч. без перемен со 2-го изд.: СПб., 1873; 4-е изд.: СПб., 1878–1879; 5-е изд.: СПб., 1881; 6-е изд.: СПб., 1884–1885; 7-е изд.: СПб., 1890–1891; 9-е изд.: СПб., 1895–1896; 10-е изд.: СПб., 1901–1902; 11-е изд.: СПб., 1905–1907; 12-е изд.: СПб., 1911–1912; 13-е изд.: СПб., 1916).

О нем:

Ананьев Б.Г. К.Д. Ушинский — великий русский психолог // Сов. педагогика. 1945. № 12. С. 98–111.

Бельский В.Ю. Философско-антропологическая теория К.Д. Ушинского. М., 2003.

Удалов А.И. Духовно-эстетические аспекты в педагогической теории К.Д. Ушинского // Православие и культура. Н. Новгород, 2002. С. 271–279.

Человек в педагогической системе К.Д. Ушинского: Всерос. научно-практич. конф. / отв. ред. А.Г. Пашков. Курск, 1995.

Фёдоров Николай Фёдорович (1829–1903)

Фёдоров Н. Соч. М., 1995.

О нем:

Букатина Т. «Победа над смертью» в философии Н.Ф. Федорова // Философская и педагогическая антропология. Нижневартонск, 1998. С. 38–40.

Голованенко С.А. Православие и культ предков // Богосл. вестник. 1914. № 5. С. 83–109.

Голованенко С.А. [Рец.] Философия смерти и воскрешения: Федоров Н.Ф. Философия общего дела: статьи, мысли и письма. Т. 1. Верный, 1907; Т. 2. М., 1913 // Богосл. вестник. 1914. № 4.

Гошевский В.О., Закондырин Е.В., Костюкович В.Ф. и др. Проблема человека в истории русской философии: спецкурс. Мурманск, 2003.

Григорьева Т.П. Дух Эволюции: учение Федорова // Григорьева Т.П. Чарующая радость жизни. М., 1998. С. 145–184.

Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 1908.

Ломако О.М. Метаморфозы музея в антропологии Н.Ф. Федорова // Вече. 2003. Вып. 14. С. 178–191.

Риц Е.С. Природное и культурное в философии человека Н.Ф. Федорова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2004.

Суворова О.С. Вопросы соотношения телесности и смертности человека в творчестве В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова // Русская философия: новые решения старых проблем. Ч. 1. СПб., 1993. С. 95–97.

Фейербах Людвиг (1804–1872)

Фейербах Л. Антропология Якова Бёме // Фейербах Л. История философии: собр. произв.: в 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 218–223.

Он же. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии // Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. М., 1955. С. 275–441; Он же. Соч. Т. 1. М., 1995. С. 197–322.

Он же. Истинная, то есть антропологическая сущность религии // Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 2. М., 1955. С. 64–219; Он же. Соч. Т. 2. М., 1995. С. 51–173.

Он же. О дуализме и бессмертии. СПб., 1908.

Он же. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. М., 1955. С. 442–577; Он же. Соч. Т. 1. М., 1995. С. 323–426.

Он же. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Там же. С. 211–238; Он же. Соч. Т. 1. М., 1995. С. 146–167.

Он же. Пьер Бейль. К истории философии и человечества // Фейербах Л. История философии: собр. произв.: в 3 т. Т. 3. М., 1974. С. 5–318.

О нем:

Авакян Р.А. Проблема взаимоотношения субъекта и объекта в философии Л. Фейербаха: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ереван, 1986.

Булгаков М. Рецензия на «О дуализме и бессмертии» Л. Фейербаха / пер. Н. Алексеева. СПб., 1908 // Русская мысль. 1909. № 11. С. 275–276.

Булгаков С.Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. [М., 1906].

Кожевников В.А. Религия человекобожия у Фейербаха и Конта. Серг. Посад, 1913.

Ларина Т.А. Философское наследие Л. Фейербаха и формирование идеи «общечеловеческого» в русской революционно-демократической мысли

40–60 годов XIX века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1989.

Любутин К.Н. Антропологическая диалектика Л. Фейербаха // Философские науки. 1983. № 1. С. 71–77.

Он же. Человек в философском измерении: от Фейербаха к Фромму. (Филос. 6-ка учителя. Вып. 5). Псков, 1994.

Мисюров Н.Н., Попова А.В. Русский человек в зеркале «практической философии» (отечественные отклики на феьербаховский антропологизм и другие новейшие течения европейской мысли середины XIX в.) // Философия человека: сб. научн. трудов. Омск, 2004. С. 200–215.

Никулина О.В. Философская антропология в Германии: И. Кант, А. Шопенгауэр, Л. Фейербах, М. Шелер: уч. пособ. Нижневартовск, 2000.

Петренко Е.Л. Людвиг Фейербах: основоположения философской антропологии // Философия свободомыслия (к 200-летию со дня рождения Людвиг Фейербаха). М., 2004. С. 65–80.

Чернышева М.А. Учение Л. Фейербаха о человеке и его значение для формирования гуманизма К. Маркса: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1968.

Чупров А.С. Концепция родовой сущности человека в философии И. Канта, А. Шопенгауэра и Л. Фейербаха: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 1996.

Он же. Родовая сущность человека в философии Шопенгауэра и Фейербаха. Екатеринбург, 1996.

Феофраст (372–287 до н. э.)

[Феофраст]. Феофраст о свойствах нравов человеческих / пер. с лат. СПб., 1772.

Феофраст. Характеристики / пер. с греч. СПб., 1888; 2-е изд., перераб. СПб., 1893.

Он же. Характеры / пер. с греч. Л., 1974.

Фихте Иоганн Готлиб (1762–1814)

Фихте И.Г. Назначение человека / пер. с нем. СПб., 1905; СПб., 1913.

Он же. Факты сознания: Наукословие, изложенное в общих чертах / пер. с нем. СПб., 1914.

О нем:

Арлаускас С.Ю. Проблема единства воли и чувственности в философии И.Г. Фихте: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Вильнюс, 1986.

Гайденок П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.

Громыко Н.В. Проблема свободы в философии И.Г. Фихте (опыт логического анализа). М., 1988.

Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 2 (122).

Иоганн Готлиб Фихте: философия свободы: сб. М., 1997.

Литвинова А.Л. Из истории философских представлений о браке и семье (Проблема брака и семьи в философии Канта, Фихте, Гегеля) // Семья как объект философского и социологического исследования: сб. статей. Л., 1974. С. 12–40.

Лукьянов А.В. Проблема духовного «я» в философии И.Г. Фихте. Уфа, 1993.

Туровцев Т.А. Бог и человек в философии Фихте: тупики и перспективы // Начало. 2007. № 16. С. 79–86.

Флоренский Павел Александрович, свящ. (1882–1937)

Флоренский Павел, свящ. Культ и философия, 1918 // Богосл. труды. Сб. 17. М., 1977. С. 119–135.

Он же. Культ, религия и культура // Там же. С. 101–119.

Он же. Макрокосм и микрокосм // *Флоренский Павел, свящ.* Оправдание Космоса. СПб., 1994. С. 184–197 (перизд. с: Богосл. труды. Вып. 24. М., 1983. С. 233–238).

Он же. Разум и диалектика // Богосл. вестник. 1914. № 9.

Он же. Смысл идеализма. Серг. Посад, 1914.

Он же. Столп и утверждение Истины. М., 1990 (перизд. с: М., 1914).

Он же. Философская антропология // *Флоренский Павел, свящ.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 34–38.

Он же. «Человек умирает только раз в жизни...» // Тибетская книга мертвых. СПб., 1992. С. 169–170.

Он же. Homo faber // *Половинкин С.М.* П.А. Флоренский. М., 1989. С. 48–60.

Переписка П.А. Флоренского с Андреем Бельм // Контекст-1991. М., 1991. С. 23–61.

О нем:

Абрамова Т.В. Космизм в русской религиозной философии: В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков. М., 1994.

Андрюшков А.А. Философская антропология П.А. Флоренского: культ и культура в антроподицее: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2007.

Василенко Л.И. О магии и оккультизме в наследии о. Павла Флоренского // Вестник Православного Св.-Тихоновского гуманитар. ун-та: Филология. Философия. История. 2004. № 3. С. 81–99.

Иванов А.Т. Тело и телесность в гносеологии П.А. Флоренского // П.А. Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989. С. 37–38.

Он же. Топонимия мысли (телесность и язык в «конкретной метафизике» П. Флоренского) // Философские маргиналии. М., 1991. С. 4–41.

Исупов К.Г. Альтернатива эстетической антропологии: М.М. Бахтин и П.А. Флоренский // М.М. Бахтин: эстетическое наследие и современность: межвуз. сб. научн. трудов. Саранск, 1992. С. 161–168.

Йованович М. Проблема человека в автобиографической прозе свящ. П. Флоренского // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 668–677.

Кожурин А.Я. Человек в «конкретной метафизике» П.А. Флоренского // *Кожурин А.Я.* Проблема человека в философии русского консерватизма. СПб., 2005. С. 119–167.

Кудрина С.А., Филькин А.Н. Мужчина—женщина—любовь: Печать греха или тайна вечности? Ярославль, 1997. (Соловьев В., Розанов В., Бердяев Н., Флоренский П., Булгаков С.).

Марков Б.В. Метафизика лица и голоса П.А. Флоренского // Вече. 2002. Вып. 13. С. 122–143.

Панин В.С. Философская антропология Павла Флоренского // Энтелехия. [Кострома], 2000. № 2. С. 32–38.

Пономарёв Н.В. Религиозно-философская антропология П.А. Флоренского в контексте мистико-символической православной традиции: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2004.

Сергеев А.М. К проблеме сущности сознания в концепции П.А. Флоренского // П.А. Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989. С. 39–40.

Товкес И.А. Идея личности в философии П. Флоренского // Православие и проблемы воспитания. Н. Новгород, 2000. С. 369–374.

Хоружий С.С. Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели // Антропологические матрицы XX века. М., 2007. С. 111–135.

Он же. Космос—человек—смертность: Флоренский и орфики // П.А. Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989. С. 12–17.

Он же. Мирозерцание Флоренского. Томск, 1999.

Франк Семён Людвигович (1877–1950)

Франк С. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. М., 1917; СПб., 1995.

Он же. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

Он же. Реальность и человек. П., 1935; СПб., 1997.

Он же. Смысл жизни. Берлин, 1925; 1990. Вопросы философии. № 6. С. 69–131.

Он же. Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк) // Переселение душ — христианский взгляд. П., 1935. С. 7–33; М., 1994. С. 268–288; Новосибирск, 1997. С. 28–44.

Он же. Человек и Бог: Двуетное существо человека и идея Богочеловечности; Антиномизм

отношения между Богом и человеком // Человек. 1992. № 1. С. 103–113 (из гл. 4: Реальность и человек. П., 1956).

О нем:

Завольская Г.Н. Проблема личности в философии С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1993.

Зелинский В., свящ. Вера и знание в философии позднего С. Франка (с некоторыми параллелями в русской и европейской мысли) // Вестник Рус. христ. гуманит. ин-та. 2007. № 8 (1). С. 193–208.

Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 157–179 (С.Л. Франк).

Зимянина Е.В. Философия человека в системе С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2002.

Кураев А.В. Критика религиозной антропологии С.Л. Франка // Философско-методологические проблемы социально-гуманитарного познания: тезисы докладов к школе молодых ученых. Ч. 2. М., 1983. С. 51–54.

Некрасова Е.Н. Проблема человека в русском экзистенциализме (этический аспект) // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 106–117.

Она же. С.Л. Франк: метафизическая сущность любви // Русская философия: новые решения старых проблем. Ч. 1. СПб., 1993. С. 63–65.

Некрасова Е.Н. Семен Франк // Вече. 1995. Вып. 2. С. 91–179.

Соловьёва Г.В. Взаимосвязь культуры и личности в «Очерках философии культуры» П. Струве и С. Франка // Проблема человека: гуманитарные аспекты. СПб., 1995. С. 44–47.

Степун Ф.А. Вера и знание в философии С.Л. Франка // Новый журнал. 1965. № 81.

Сухоруков В.В. Вопросы антропологии в социально-философской системе С.Л. Франка // Актуальные проблемы марксистского историко-социологического исследования. М., 1986. С. 47–49.

Тимошенко С.А. Религиозно-философская антропология С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1997.

Токмакова Г.П. Проблема человека в философии С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1991.

Яновский М.И. Философская психология С.Л. Франка // Человек. 2007. № 2. С. 76–86.

Франсиско Ромеро (1891–1972)

Франсиско Р. Программа философии / пер. с исп. // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 256–271.

О нем:

Аладын В.Г. Учение о человеке Франсиско Ромеро // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 145–155.

Кудрявцев А.Ф. Концепция человека Франсиско Ромеро (критический анализ) // Латинская Америка. 1983. № 3. С. 61–63.

Он же. Критический анализ теории человека Франсиско Ромеро: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1983.

Фромм Эрих (1900–1980)

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.

Он же. Бегство от свободы. М., 1990; М., 1995.

Он же. Духовная сущность человека: способность к добру и злу // Философские науки. 1990. № 9.

Он же. Душа человека. М., 1992.

Он же. Из плена иллюзий: как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 299–374.

Он же. Концепция человека у К. Маркса // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 375–414.

Он же. Мужчина и женщина / пер. с нем. М. 1998.

Он же. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 443–482.

Он же. Человек для себя. М., 1992.

Он же. Человеческая ситуация. М., 1995.

Фромм Э., Судзуки Д. Дзен-буддизм и психоанализ. М., 1997.

О нем:

Верченев Л.Н. Человек и общество: антропологическая интерпретация общественного развития Эрихом Фроммом // Современные буржуазные теории общественного развития. М., 1984. С. 24–73.

Егорова И.В. Философская антропология Эриха Фромма: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2004.

Екентайте Л.П. Концепция человека в американском неопрейдизме (критический анализ теорий К. Хорни, Г. Салливана, Э. Фромма): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Вильнюс, 1977.

Колядко А.В. Проблема отчуждения в философии Э. Фромма: философско-антропологический анализ: автореф. дис. канд. ... филос. наук. Тула, 2006.

Курганский В.А. Неофрейдизм и проблема человека (критика идейно-методологических основ теории «Гуманистического психоанализа» Э. Фромма): автореф. дис. ... канд. филос. наук. К., 1968.

Куркин Б.А. Гуманистическая утопия Э. Фромма // Вопросы философии. 1983. № 2. С. 85–94.

Лыкова О.А. Культура и личность в гуманистическом психоанализе Эриха Фромма. СПб., 1994.

Любутин К.Н. Человек в философском измерении: от Фейербаха к Фромму. (Филос. б-ка учителя. Вып. 5). Псков, 1994.

Философская антропология и гуманизм Эриха Фромма / отв. ред. Ю.В. Сычёв. М., 1995.

Фрейдджер Р., Фрейдимен Д. Гуманистический психоанализ: К. Хорни, Э. Эриксон, Э. Фромм. СПб., 2007.

Шевченко А.Ю. М. Шелер и Э. Фромм о принципе любви // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 545–550.

Фуко Мишель Поль (1926–1984)

Фуко М. Использование удовольствий / пер. с франц. СПб., 2004.

Он же. История сексуальности – III: Забота о себе. К.; М., 1998.

Он же. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / пер. с франц. М., 1999 (Р., 1975).

Он же. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. М., 1977; СПб., 1994.

О нем:

Завьялов Б.М. Критический гуманизм Мишеля Фуко // Человек в современных философских концепциях: мат-лы II Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2000. С. 267–270.

Зарецкий Ю.П. История Европейского индивида: от Мишля и Буркхардта до Фуко и Гринблатта. М., 2005.

Марков Б.В. Философская антропология «после смерти человека» в России и на западе // Вече. 1997. Вып. 9. С. 155–172. (Достоевский, Ницше, Шестов, Фуко, Шелер, Плесснер и др.).

Хайдеггер Мартин (1889–1976)

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Он же. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 261–313.

Он же. Язык. СПб., 1991.

Он же. Прологомены к истории понятия времени / пер. Е.В. Борисова. Томск, 1998

О нем:

Баева Л.В. Антропологические и аксиологические аспекты онтологии М. Хайдеггера // Человек в современных философских концепциях: мат-лы II Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2000. С. 74–78.

Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972 (М. Хайдеггер, К. Ясперс).

Газарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия в антропологической философии Мартина Хайдеггера // Проблемы антропологии и антропологии в философии. Ч. 2. Екатеринбург, 2002. С. 73–83.

Гройс Б. Об индивидуальности // Беседа. 1988. № 7. С. 43–69. (Гуссерль, Хайдеггер).

Губин В.Д., Фаликов Б.З. Тема созерцания (медитации) в буддизме и экзистенциализме (сопоставительно-критический анализ) // Из истории философии освободившихся стран. М., 1983. С. 88–113.

Дорофеев Д.Ю. Хайдеггер и философская антропология // Мартин Хайдеггер. СПб., 2004. С. 368–396.

Завьялов Б.М. Возможностное обнаружение человека в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2004. С. 588–593.

Михайлов А.В. Мартин Хайдеггер: человек в мире. М., 1990.

Молчанов В. Хайдеггер и Кант: проблема сознания и проблема человека // «Антропологический поворот» в философии XX века: сб. статей. Вильнюс, 1987. С. 72–91.

Подорога В.А. «Фундаментальная антропология» М. Хайдеггера // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 34–49.

Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: критический очерк экзистенциального психоанализа. М., 1985.

Сафонова В.А. Бытие: время или ничто? Экзистенциальная антропология М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2004. С. 583–587.

Содейка Т. Антропология, трансцендентализм и онтология у М. Хайдеггера // «Антропологический поворот» в философии XX века: сб. статей. Вильнюс, 1987. С. 92–111.

Черногорцева Г.В. Сущность человека в философии экзистенциализма (по работам М. Хайдеггера и А. Камю): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001.

Черняков А.Г. Кант и Хайдеггер: метаморфозы философской антропологии // Актуальность Канта. СПб., 2005. С. 177–192.

Хомяков Алексей Степанович (1804–1860)

Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1–7. М., 1900–1914.

Он же. Соч.: в 2 т. М., 1994.

Он же. Сочинения богословские. СПб., 1995.

О нем:

Гошевский В.О., Закондырин Е.В., Костюкевич В.Ф. и др. Проблема человека в истории русской философии: спецкурс. Мурманск, 2003 (Хомяков, Киреевский, Аксаков, Самарин и другие славянофилы).

Конева Л.А., Конева А.В. Философско-антропологические идеи А.С. Хомякова // Конева Л.А., Конева А.В. Антропологические идеи в русской

религиозной философии. Самара, 1995. С. 76–98 (Гл. 3).

Лопин Р.А. Религиозно-философская антропология А.С. Хомякова в контексте российской культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2006.

Николин В.В. Русский антропологический проект: А.С. Пушкин, А.С. Хомяков, В.С. Соловьев. (Сер. «Антропологические проекты»). Омск, 2007.

Соловьёва С.В. Вера как этико-гносеологическое основание «цельного знания» (по материалам богословских сочинений А.С. Хомякова) // Человек в культуре России: мат-лы VIII Всерос. научно-практич. конф. Ульяновск, 2000. С. 33–34.

Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856)

Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. М., 1991.

Он же. Статьи и письма. М., 1989.

О нем:

Владимирова Т.К., Рудаков Л.И. Социально-антропологический дискурс П.Я. Чаадаева: через понимание человека — к постижению истории // Философия человека: образовательные и гуманитарные технологии. СПб., 2008. С. 371–379.

Ермичев А.А. Лады у подножия креста: проблема разума у П.Я. Чаадаева // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 171–179.

Рудаков Л.И. Мир, история, человек (П.Я. Чаадаев о соотношении необходимости и свободы в деятельности человека) // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 89–97.

Смирнова З. Проблема разума в философской концепции Чаадаева // Вопросы философии. 1998. № 11.

Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889)

Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Современник. 1860. Кн. 4. С. 329–336; кн. 5. С. 1–46.

Он же. Антропологический принцип в философии. М., 1948; М., 1987. Соч.: в 2 т. С. 146–229.

Он же. Соч.: в 2 т. М., 1987.

О нем:

Аков Б.П. Психологические взгляды Н.Г. Чернышевского: автореф. канд. дис. Уральск, 1939.

Галушко Т.Е. Психологические взгляды Н.Г. Чернышевского: автореф. канд. дис. К., 1953.

Дементьева Н.А. Вопросы общей психологии в работах Н.Г. Чернышевского: автореф. канд. дис. М., 1955.

Люшина Л.Т. Психологические взгляды Н.Г. Чернышевского: автореф. канд. дис. Иркутск, 1954.

Тишкин Г.А. Чернышевский и раскрепощение женщины // Чернышевский Н.Г. Эстетика. Литература. Критика. Л., 1979. С. 349–358.

Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Филос. произв. М., 1990. С. 104–192; Труды Киевской дух. академии. 1860. № 4. С. 367–511.

Шелер Макс (1874–1928)

Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: сб. М., 1988. С. 31–95.

Он же. Ordo amoris // Тракаты о любви: сб. текстов. М., 1994. С. 77–100.

О нем:

Веряскина В.П. Эвристический потенциал философской антропологии М. Шелера // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 529–534.

Голубева Л.Н. Макс Шелер о бытийственности человека // Человек в современных философских концепциях: III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 535–539.

Дорофеев Д.Ю. Христианско-мистические основания антропологии Макса Шелера и русской религиозной метафизики // Verbum. Вып. 2: Наследие Средневековья и современная культура. СПб., 2000. С. 52–79.

Коновалова Е.Н. Н. Бердяев и М. Шелер: обоснование философской антропологии // Человек в современных философских концепциях: мат-лы II Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2000. С. 88–93.

Марков Б.В. Философская антропология «после смерти человека» в России и на западе // Вече. 1997. Вып. 9. С. 155–172. (Достоевский, Ницше, Шестов, Фуко, Шелер, Плеснер и др.).

Никулина О.В. Философская антропология в Германии: И. Кант, А. Шопенгауэр, Л. Фейербах, М. Шелер: уч. пособ. Нижневартовск, 2000.

Хорьков М.Л. Философская антропология Макса Шелера: тема и проект // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 524–528.

Шевченко А.Ю. М. Шелер и Э. Фромм о принципе любви // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 545–550.

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854)

Шеллинг Ф.В.Й. О мировой душе, 1797 // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 89–181.

Он же. Соч.: в 2 т. М., 1987.

Он же. Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908.

Он же. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1987. С. 89–181.

О нем:

Акишин С.Б. Ипостасность в богословии и некоторые аспекты философии Шеллинга // *Начало.* 2007. № 16. С. 67–72.

Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973.

Цыганьева А. Сущность человека в философии свободы Ф.В.Й. Шеллинга // *Философия человека: образовательные и гуманитарные технологии.* СПб., 2008. С. 366–370.

Шестов Лев (1866–1938)

Шестов Л. Соч.: в 2 т. М., 1993.

О нем:

Жуков В.Д. К проблеме человека в русской иррационалистической философии на рубеже XIX–XX веков // *Диалектика социального познания: сб.* М., 1979. С. 111–118. (Шестов, Бердяев).

Курабцев В.Л. Проблема человека в философии Льва Шестова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1992.

Марков Б.В. Философская антропология «после смерти человека» в России и на Западе // *Вече.* 1997. Вып. 9. С. 155–172. (Достоевский, Ницше, Шестов, Фуко, Шелер, Плеснер и др.).

Некрасова Е.Н. Проблема человека в русском экзистенциализме (этический аспект) // *Человек как философская проблема: Восток—Запад.* М., 1991. С. 106–117.

Овсянников А.В. Бытийный статус человеческого Я в религиозном экзистенциализме Н. Бердяева и Л. Шестова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Орел, 2008.

Окуникова Н.А. Интерпретация проблемы человека Ф.М. Достоевского в понимании Л. Шестова // *Объективное и субъективное в социальной практике.* М., 1979. С. 154–167.

Шопенгауэр Артур (1788–1860)

Шопенгауэр А. Изучение человека по выражению лица. СПб., 1901.

Он же. *Метафизика половой любви.* СПб., 2005.

Он же. *О возрастах человека.* Одесса, 1894.

Он же. *Свобода воли и нравственность.* М., 1992.

О нем:

Кожурин А.Я. Формирование дискурсов о человеке в европейской философии XIX века // *Философский век: альманах.* Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 33–40. (Штирнер, Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше).

Никулина О.В. Философская антропология в Германии: И. Кант, А. Шопенгауэр, Л. Фейербах, М. Шелер: уч. пособ. Нижневартовск, 2000.

Чанышев А.А. Человек и мир в философии Артура Шопенгауэра. М., 1990.

Чупров А.С. Концепция родовой сущности человека в философии И. Канта, А. Шопенгауэра и Л. Фейербаха: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 1996.

Чупров А.С. Родовая сущность человека в философии Шопенгауэра и Фейербаха. Екатеринбург, 1996.

Штирнер Макс (1806–1856)

Штирнер Макс. Единственный и его достояние / пер. с нем. СПб., 1906; М., 1906; [М., 1907]; СПб., 1910.

Он же. *Единственный и его собственность* / пер. с нем. Лейпциг; СПб., 1906; СПб., 1907; СПб., 1907–1908; М., 1918; Харьков, 1994.

Он же. *Я и мое* / пер. с нем. СПб., 1909.

О нем:

Ильин И.А. Идея личности в учении Штирнера (опыт по истории индивидуализма) // *Ильин И.А.* Собр. соч.: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). М., 2001. С. 71–112 [переизд.: Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 2 (106). С. 55–93].

Кожурин А.Я. Формирование дискурсов о человеке в европейской философии XIX века // *Философский век: альманах.* Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 33–40. (Штирнер, Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше).

Панкратьев В.В. Феномен суверенной личности: интерпретация философских идей М. Штирнера и Ф. Ницше. Улан-Удэ, 2006.

Саводник В. Ницшеанец сороковых годов. Макс Штирнер и его философия эгоизма // *Вопросы философии и психологии.* 1901. Кн. 4 (59). С. 560–614; кн. 5 (60). С. 748–782.

Шельвин Р. Макс Штирнер и Фридрих Ницше: явления современного духа и сущность человека / пер. с нем. М., 1909.

Юм Дэвид (1711–1776)

Юм Д. Трактат о человеческой природе: в 2 т. М., 1995; Мн., 1998.

Юркевич Памфил Данилович (1826–1874)

Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // *Юркевич П.Д.* Филос. произв. М., 1990. С. 104–192; Труды Киевской дух. академии. 1860. № 4. С. 367–511.

Он же. *Мир с ближними как условие христианского общежития* // *Юркевич П.Д.* Филос. произв. М., 1990. С. 193–244; Труды Киевской дух. академии. 1861. № 3. С. 316–326.

Он же. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // *Юркевич П.Д.* Филос. произв. М., 1990. С. 466–526; Моск. университетские известия. 1866. № 5. С. 321–392.

Он же. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия // *Юркевич П.Д.* Филос. произв. М., 1990. С. 69–103; Труды Киевской дух. академии. 1860. № 1.

Он же. Язык физиологов и психологов // *Юркевич П.Д.* Филос. произв. М., 1990. С. 358–465; Вера и разум. 1862. № 4. С. 912–934; № 5. С. 373–392; № 6. С. 733–766; № 8. С. 661–704.

О нем:

Волгин М.В. Перспективы человека в истории у П.Д. Юркевича и В.И. Несмелова // Православие и культура. Н. Новгород, 2002. С. 451–456.

Емельянов Б.В. Христианская педагогическая антропология П.Д. Юркевича // Национальная идея: образование и воспитание. Вып. 1. Чита, 1998. С. 64–75.

Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 117–120 (П.Д. Юркевич).

Петрунина Т.А. Понятие духа в системе христианской антропологии П.Д. Юркевича // Россия XXI века: мировоззренческие аспекты. Нижневартовск, 2000. С. 5–7.

Соловьёв В.С. Три характеристики. М.М. Троицкий, Н.Я. Грот, П.Д. Юркевич // Вестник Европы. 1900. № 1. С. 318–335.

Фёдорова М.В. Создание метафизики и ее противоречия у П.Д. Юркевича // Православная духовность в прошлом и настоящем. Н. Новгород, 2003. С. 448–453.

Она же. Сравнительный анализ философской антропологии П.Д. Юркевича и В.И. Несмелова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2004.

Она же. Сущность человека: «каппадокийская» и «макарьевская» линии в философской антропологии В.И. Несмелова и П.Д. Юркевича // Проблемы взаимодействия духовного и светского образования: история и современность. Н. Новгород, 2004. С. 207–217.

Шапошников Л.Е., Фёдорова М.В. Метафизика сердца и метафизика жизни в поисках основания: П.Д. Юркевич и В.И. Несмелов о философии И. Канта // Вече. 2004. Вып. 16. С. 49–60.

Шпет Г. Философское наследство П.Д. Юркевича (к 40-летию со дня его смерти). М., 1915; Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 5 (125). С. 653–728; *Юркевич П.Д.* Филос. произв. М., 1990. С. 578–577.

Якоби Фридрих Генрих (1883–1969)

О нем:

Шевченко И.В. Якоби и его философия «веры и чувства» / Вестник гуманит. фак-та Санкт-Петербургского гос. ун-та телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича. 2004. № 4. С. 102–112.

Ясперс Карл (1883–1969)

Ясперс К. Собр. соч. по психопатологии: в 2 т. М.; СПб., 1992.

Он же. Философская вера. М., 1992.

Он же. Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 419–508.

О нем:

Габитова Р.М. Индивид и личность в философии Карла Ясперса // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 331–345.

Она же. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972 (М. Хайдеггер, К. Ясперс).

Григорьян Б.Т. Экзистенциальная концепция человека К. Ясперса // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 23–34.

Мошнин В.Ф. Противоречия «нового гуманизма» К. Ясперса // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984. С. 90–96.

Пашаев М.А. Проблема личности и общества в экзистенциализме Карла Ясперса: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Баку, 1980.

Скворцов В.Я. К. Ясперс и Л. Улицкая о самобытии человека // Человек в современных философских концепциях: мат-лы II Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2000. С. 292–298.

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

ОБЩИЕ РАБОТЫ

Акчурин Б.Г. Духовная и телесная организация человека. Уфа, 2001.

Антонова И.С. Религиозная антропология как архетип культуры // Философская и педагогическая антропология. Нижневартовск, 1998. С. 51–52.

Антропологический синтез: религия, философия, образование / сост. А.А. Корольков. СПб., 2001.

Антонян Ю.М. Человек и Бог, творящие друг друга. М., 2003.

Аринин Е.И., Тюрин Ю.Я. Религиозная антропология: уч. пособ. для студентов специальности «Религиоведение». Ч. 1. Владимир, 2005.

Арушанов В.З. Образ человека в мировых религиях: уч. пособ. М., 2002.

Аръес Ф. Человек перед лицом смерти / пер. с франц. М., 1992.

- Риветти-Барбо Ф.* Очерки философии человека / пер. с англ. и итал. Гатчина, 2003.
- Бог. Человек. Мир: мат-лы ежегодн. научн. конф. Рус. христ. гуманит. ин-та. СПб., 1998.
- Бог. Человек. Мир: мат-лы ежегодн. научн. конф. Рус. христ. гуманит. ин-та (24 декабря 1999 г.) / под ред. С.Ю. Трохачева. СПб., 2000.
- Бог. Человек. Мир: мат-лы ежегодн. научн. конф. Рус. христ. гуманит. ин-та. СПб., 2001.
- Бог. Человек. Мир: мат-лы ежегодн. научн. конф. Рус. христ. гуманит. ин-та (20–21 декабря 2001 г.) / под ред. С.Ю. Трохачева. СПб., 2002.
- Вальверде К.* Философская антропология. М., 2000.
- Доля В.Е.* Проблема свободы в атеизме и религии. М., 1980.
- Завьялова С.В., Зуев Ю.П., Трофимова Л.М., Шмидт В.В.* Прилож. 1: Библиография статей, изданных в ИНА—ИР—кафедре ГКО // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения: сб. / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 3: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. М., 2009. С. 355–496.
- Золин А.В.* Философская и религиозная антропология: необходимость диалога // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 236–237.
- Каримский А.М.* Проблема гуманизма и человека в современной теологической и религиозно-философской мысли США: научно-аналитич. обзор. М. 1976.
- Китриан (Керн), архим.* Русские переводы патристических текстов: библиограф. справочник / подг. к изд. В.В. Шмидта // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / сост. и общ. ред. О.Ю. Васильева, Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 4: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС. М., 2009. С. 527–584.
- Коротков Н.Д.* Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии. К., 1978.
- Медведев М.И.* Человек и его отражение в религии. Мн., 1983.
- Нагевичене В.Я.* Целостность мира и человека как основная идея религии: уч. пособ. Челябинск, 2005.
- Некрасов А.* Значение имени «человек» у разных народов (богословско-филологический анализ) // Правосл. собеседник. 1871. Ч. 2. С. 163–175.
- Никонов К.И.* Критика современной религиозной антропологии. М., 1979.
- Он же.* Критика антропологического обоснования религии. М., 1989.
- Он же.* Религиозные концепции человека в современной борьбе идей: критический анализ. М., 1986.
- Он же.* Религиозен ли человек по природе? М., 1990; Новое в жизни, науке, технике. 1990. № 5.
- Он же.* Антропология религиозная // Религиоведение: энциклопедич. словарь. М., 2006. С. 53–54.
- Он же.* Антропология теологическая // Там же. С. 54–56.
- Панкин С.Ф.* Религиозная антропология: контекст лекций. М., 2006.
- Панченко А.А.* Религиозные практики и антропология религиозности // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 5–15.
- Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе / отв. ред. П.С. Гуревич. М., 1988.
- Религиозные интерпретации проблемы человека: реферат. сб. / отв. ред. В.Я. Дудкин. М., 1985.
- Сны Богородицы: исследования по антропологии религии. СПб., 2006.
- Совершенный человек // Человек. 1995. № 6. С. 37–52.
- Совершенный человек: Теология и философия образа / отв. ред., сост. Ш.М. Шакуров. М., 1997.
- Трошина Л.А.* Человек в религиозном мировоззрении: уч. пособ. Ставрополь, 2005.
- Философическое рассуждение о Троице в человеке // Вечерняя заря. 1782. Ч. 1. Апрель. С. 265–309.
- Философическое рассуждение о Троице в человеке // Русская религиозная антропология: антология. Т. 1. М., 1997. С. 100–107 (переизд. с: Вечерняя заря. 1782. Ч. 1. Апрель. С. 265–309).
- Христианская антропология и психология в лицах: Основные авторы и работы с древнехристианского периода по настоящее время: библиограф. справочник / сост. и ред. Ю.М. Зенько. 2-е изд., перераб. и доп. СПб., 2011.
- Человек в научном и религиозном мире: сб. статей. Саратов, 2005.
- Чухина Л.А.* Проблема человека в религиозной философии: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1984.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. М.; Королев, 2005.
- Он же.* Миф о вечном возвращении. М., 2000.
- Он же.* Мифы. Сновидения. Мистерии = Myths, dreams and mysteries. М.; К., 1996.
- Язык науки и язык религии: тематич. сб. / отв. ред. В.Н. Финогентов. Уфа, 2006.

ЗАПАД—РОССИЯ—ВОСТОК

Запад

- Арнаутова Ю.Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в Средние века. СПб., 2004.
- Бачинин В.А.* «Человек-паук» и «человек-зверь»: две ипостаси «естественного человека» // Человек. 2001. № 4. С. 49–66.

Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Новый мир. 1990. № 1 (перизд. с: П., 1934).

Богданова О.А. Процесс секуляризации и кризис личности в западной культуре XX в. Ростов-н/Д., 2001.

Васильев Е.А. Христианская антропология К. Даусона // Философская и педагогическая антропология. Нижневартовск, 1998. С. 45–46.

Воронова Е.М. Человек как миф — евхаристия — текст в понимании А.Ф. Лосева и французских постструктуралистов // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века: к 80-летию проф. Моисея Самойловича Кагана: мат-лы междунар. научн. конф. (Санкт-Петербург, 18 мая 2001 г.). Сер. «Symposium». Вып. 12. СПб., 2001. С. 193–197.

Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх: от античности до Нового времени. Екатеринбург, 2001.

Гаджикурбанов Г.А. Антропология Августина и античная философия: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1979.

Гиндилис Н.Л. Человек в европейском средневековом знании // Философские науки. 2003. № 2. С. 73–80.

Гитт В. Этот удивительный мир — человек. Вилефельд, 1999.

Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М., 2000.

Дойч Э. По поводу сравнительного анализа «самости» // Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 21–29.

Кайдаков С.В. Человек и Бог в философии Спинозы // Человек. 2000. № 2. С. 102–111.

Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии: сб. М., 1988. С. 3–30.

Конов В.А. Декартовы и Дантовы координаты (или проблема определения человека) // Философия культуры: междузв. сб. Самара, 1995. С. 3–22.

Концепция человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени. М., 2008.

Луцицкая С.И. Быт, нравы и сексуальная жизнь крестоносцев // Женщина, брак, семья до начала Нового времени: сб. ст. М., 1993. С. 62–78.

Льюис Д.Г. Сердце и мозг / пер. с англ. СПб., 1866.

Ортега-и-Гассет Х. Вера и разум в сознании европейского Средневековья // Человек. 1992. № 2. С. 81–89.

Он же. Человек в XV веке // Человек. 1992. № 3. С. 28–39.

Риветти-Барбо Ф. Очерки философии человека: пути к истине / пер. с англ. Гатчина, 2003.

Роже К. Миф и человек: человек и сакральное / пер. с франц., вступ. ст. С.Н. Зенкина. М., 2003.

Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб., 1993; 2007.

Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии: Древний мир — эпоха Просвещения / сост. П.С. Гуревич. М., 1991.

Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии: XIX век / сост. П.С. Гуревич; отв. ред. И.Т. Фролов. М., 1995.

Россия

Абрамова Т.В. Богочеловек или человекобог? Вл. Соловьев против Ф. Ницше // Социальная теория и современность. 1993. Вып. 11. С. 154–159.

Антоневич А. В. Религиозно-философская антропология В. Зеньковского и вопрос о софийности мира // Философская и педагогическая антропология: сб. научн. трудов / под ред. А.А. Королькова. СПб., 2009. С. 178–187.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993; М., 2006.

Он же. О человеке, его свободе и духовности: избр. труды. М., 1999.

Он же. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Русская мысль. 1918. Кн. 3–4.

Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002.

Воловикова М., Рязова Т., Гренкова-Дикевич Л. Особенности религиозной идентификации в современной России // Развитие национальной этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков. М., 2001. С. 132–141.

Воробьева М.В. Женщина в религиях традиционных и нетрадиционных: современный российский контекст // Acta eruditorum, 2005: научн. доклады и сообщения. СПб., 2005. С. 9–14.

Воронова Е.М. Человек как миф — евхаристия — текст в понимании А.Ф. Лосева и французских постструктуралистов // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века: к 80-летию проф. Моисея Самойловича Кагана: мат-лы междунар. научн. конф. (Санкт-Петербург, 18 мая 2001 г.). Сер. «Symposium». Вып. 12. СПб., 2001. С. 193–197.

Галич А. Картина человека (опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий). СПб., 1834; М., 1997. Введение: Русская религиозная антропология. Т. 1. С. 121–137.

Глинский Б.А., Козлова О.В. Свобода в мире В.С. Соловьева. М., 2001.

Гончарова С.В. Образ человека в религиозном неомодернизме: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2011.

Дворецкая М.Я. Учение о личности в русской религиозно-философской антропологии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004. С. 303–311.

Добин А.В. Проблема человека в философии В.И. Несмелова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1996.

Дробжев М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX века. Тамбов, 2000.

Евангелие Толстого: избр. религиозно-филос. произв. Л.Н. Толстого. М., 1992.

Евламиев И.И. Антропология Достоевского // Вече: альманах русской философии и культуры. Вып. 8. СПб., 1997.

Завольская Г.Н. Проблема личности в философии С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1993.

Иоанн (Шаховской), архиеп. О назначении человека и о путях философа // Путь. № 31. 1931. С. 53–69; Вышенский паломник. 1997. № 3.

Камнев В.М. Русский разговор и идея человека в творчестве Ф.М. Достоевского // Я (А. Слинин) и МЫ: к 70-летию проф. Ярослава Анатольевича Слинина. СПб., 2002. С. 197–227.

Козырев А.П. Русская философия в поисках антропологии единосущия // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 248–273.

Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.

Он же. Мир человека в русской ментальности // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира. Вып. 1. СПб., 2001. С. 87–99.

Он же. Отражение русского менталитета в слове // Человек в зеркале наук: сб. Л., 1991. С. 106–124.

Он же. «Судьба» и «счастье» в русской ментальности // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий: к 75-летию проф. М.Я. Корнеева. Сер. «Мыслители». Вып. 11. СПб., 2002. С. 98–106.

Конева Л.А., Конева А.В. Антропологические идеи в русской религиозной философии. Самара, 1995.

Корольков А.А. Антропология и кризис духовности // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 3–12.

Он же. Духовная антропология. СПб., 2005.

Он же. Духовная антропология и тенденции современного образования // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2002. № 2. С. 58–65.

Он же. Духовная антропология и философия образования // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004. С. 390–395.

Он же. Единство духовной и телесной антропологии // Философский век: альманах. Вып. 21. Ч. 1. СПб., 2002. С. 34–37.

Крахмалова Е.Е. Особенности антропологической концепции в творчестве Достоевского // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004. С. 155–158.

Макарычев С.П., Макарычев М.С., Фёдорова О.Н. Антропологические взгляды русских религиозных философов: уч. пособ. Н. Новгород, 2001.

Маслеев А.Г. Антропологический смысл русского космизма. Екатеринбург, 2001.

Мочалов Е.В. Анализ антропологической проблематики в русской философии всеединства XIX–XX веков: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Саранск, 2003.

Он же. Антропологические темы в философии всеединства в России XIX–XX вв. Н. Новгород, 2002.

Он же. Антропология всеединства в русской философии. СПб., 2006.

Мусин Александр, диакон. «Приручение смерти» в Древней Руси (Культурная и святоотеческая антропология в изучении русской культуры) // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 16–70.

Новиков М.В. Проблема человека в учении В.И. Несмелова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Мн., 1996.

Овчинникова Е.А. «Пневматология» и «кардиогносия» в русской мысли XVIII века // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия: мат-лы научн. конф. (12–14 июня 2000 г.). Сер. «Symposium». Вып. 5. СПб., 2000. С. 54–55.

Радищев А.Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев А.Н. Избр. филос. и общественно-политич. произв. М., 1952. С. 287–418.

Тимошенко С.А. Религиозно-философская антропология С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1997.

Токмакова Г.П. Проблема человека в философии С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1991.

Флоренский П.А. Философская антропология // Флоренский П.А. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 34–38.

Чаиркин А.С. Проблема человека в философии русского космизма. Саранск, 1999.

Человек в славянской культуре: тезисы выступлений. Курск, 1992.

Чёрная Л.А. Русская мысль второй половины XVII – начала XVIII в. о природе человека // Человек и культура. М., 1990. С. 192–203.

Черноруцкая Л.И. Духовная практика самосовершенствования человека: о Пути к Человеку Совершенному в творческом наследии русских и восточных философов-космистов. М., 2001.

Чикобава К.К. Идеи антропологии в философии М.К. Мамардашвили // Человек: соотношение национального и общечеловеческого: сб. материалов междунар. симпозиума (Зугдиди, Грузия, 19–20 мая 2004 г.). Вып. 2. СПб., 2004. С. 288–291.

Широкова М.А. Религиозно-политическая антропология славянофилов // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 289–297.

Шуринов П.С. А.Н. Радищев. Философия человека. М., 1988.

Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии: критический очерк. Рига, 1980.

Гурий, еп. Богозданный человек: Опыт православной теодицеи жизни // Богосл. труды. [М.], 1974. № 12.

Восток

Альбедиль М.Ф. Зеркало традиций: Человек в духовных традициях Востока. СПб., 2005.

Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993.

Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986.

Григорьева Т.П. Человек и мир в системе традиционных китайских учений // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 6–16.

Гуйван П.Н. Проблема человека в истории философии. Ч. 1: Философия древней Индии, Китая и Греции. Барнаул, 2000.

Панфилова Т.В. Человек в мировоззрении Востока. М., 1991.

Сейфи Гудрат. Человек в религиозно-философском измерении. Восток—Запад: диалог культур. М., 2002.

Степанянц М.Т. Восточные концепции «совершенного человека» в контексте мировой культуры // Историко-филос. ежегодник '90. М., 1991. С. 96–107.

Она же. Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода) // Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 3–20.

Элиаде М. Азиатская алхимия: избр. соч. М., 1998.

ОТДЕЛЬНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

Первобытные религии, мифология

Ершова Г.Г. Женщина и ранние формы религии // Женщина и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен: мат-лы междунар. конф. М., 1994. С. 423–428.

Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997.

Мюллер М. Наука о языке. Вып. 1–2. Воронеж, 1868–1870.

Окладникова Е.А. Символы мужского и женского начал в космогонических представлениях индейцев Северной и Центральной Калифорнии // Этнические стереотипы мужского и женского поведения: сб. статей. СПб., 1991. С. 170–182.

Петренко П.П. Человек и сакральное в мифе и эпосе // Начало. 2007. № 16. С. 121–127.

Протасов Н.Д. К вопросу о религиозном элементе в посвящениях у дикарей. Серг. Посад, 1910; Богосл. вестник. 1910. № 3.

Древний Египет

Большаков А.О. Представление о двойнике в Египте Старого царства // Вестник древней истории. 1987. № 2. С. 3–36.

Он же. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001.

Книги мертвых / сост. и вст. ст. И. Стогова. СПб., 2001.

Мережковский Д. Тайна Трех: Египет и Вавилон. Прага, 1925.

Романин А.Н. Психологические аспекты религии Древнего Египта и зороастризма // Романин А.Н. Практическая психология философии и религии. М., 2006. С. 24–41.

Снегирёв И.Л. Магический жест “ка” и название “душа” и “бык” в древнеегипетском // Доклады АН СССР. Серия «В». 1930. № 3. С. 45–50.

Струве В.В. Заупокойный культ древнего Египта. СПб., 1919.

Тураев Б.А. Из истории Книги мертвых. СПб., 1904.

Уоллис Б. Путешествие души в царстве мертвых: Египетская книга мертвых. М., 1995.

Хрисанф, архим. О египетском метемпсихозе // Правосл. обозрение. 1875. № 1.

Царевский А.А. Религиозные представления древних египтян о загробной жизни. К., 1898.

Древняя Греция

Батенин С.С. Мир и человек в античной философии // Проблема человека в истории науки и философии. Л., 1990. С. 14–28.

Он же. Боги, герои, мужчины: архетипы мужественности. (Библиотека психологии и психотерапии). М., 2005.

Он же. Греческие богини: архетипы женственности. (Библиотека психологии и психотерапии). М., 2005.

Гуйван П.Н. Проблема человека в истории философии. Ч. 1: Философия древней Индии, Китая и Греции. Барнаул, 2000.

Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М., 2003.

Он же. Учение о человеке в раннегреческой философии: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Тбилиси, 1989.

Звиричев В.Т. Обожение человека в античности. Екатеринбург, 2001.

Кессиди Ф.Х. Был ли древний грек личностью? // Труды Тбилисского ун-та: Философия. 1989. Т. 292. С. 135–138.

Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлении древних греков. К., 1899.

Михаленко Ю.П. Платон и феминизм (научно-аналитический обзор) // Феминизм: перспективы социального знания. М., 1992. С. 56–76.

Страхов П. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. М., 1916; Богосл. вестник. 1913. № 3.

Он же. Пессимистическое отрицание воскресения поздним язычеством // Богосл. вестник. 1913. Октябрь. С. 286–309; Ноябрь. С. 590–609.

Он же. Эсхатология языческих мистерий // Богосл. вестник. 1913. № 7–8. С. 564–594.

Топоров В.Н. Эней — человек судьбы: к средиземноморской персонологии. М., 1993.

Чельишев П.В. Духовный опыт античного неоплатонизма в свете христианства. М., 2010.

Древний Рим

Глориантов Н. Происхождение мира и человека и последняя их судьба по изображению древних римских поэтов: Сивиллины книги // Христ. чтение. 1877. № 1–2. С. 42–78.

Дроздов Н.М. Взгляд древних римлян на загробную жизнь по эпиграфическим данным // Труды Киевской дух. академии. 1881. № 3.

Ошеров С.А. История, судьба и человек в «Энеиде» Вергилия // Античность и современность: сб. М., 1972. С. 317–329.

Буддизм

Абаев Н.А., Нестеркин С.П. Человек и природа в чаньской (дзенской) культуре: некоторые философско-психологические аспекты взаимодействия // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 57–72.

Будда. Истории о перерождениях / пер. с пали. М., 1991.

Гурий [Степанов], иером. Буддизм и христианство в их учении о спасении. Казань, 1908.

Дюранов А.А. Философско-этический анализ проблемы человека в буддизме: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1989.

Он же. Эволюция концепций о человеке в буддизме // Религиоведение и востоковедение. СПб., 2005. С. 110–115.

Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006.

Лысенко В.Г. Будда как личность или личность в буддизме // Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 121–133.

Михалев А.А. Отношение «мир—человек» в хиньяне и махаяне // Там же. С. 134–143.

Мулин Г. Смерть и умирание в тибетской традиции / пер с англ. СПб., 2001.

Рыскельдиева Л.Т. О проблеме сознания в философии буддизма // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 66–76.

Тибетская книга мертвых. СПб., 1992; М., 1999; 2000; 2001.

Фрейдджер Р., Фейдимен Дж. Религиозные теории личности. Йога. Дзэн. Суфизм. Теософские направления / пер. с англ. СПб., 2007.

Цзун-ми. О началах человека (Юань жэнь лунь): Разделы о Хиньяне и Махаяне // Историко-филос. ежегодник'89. М., 1989. С. 152–158.

Эпитавела А.Ч. Космос, бог и человек в буддийской философии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1994.

Юнг К.Г. Психологический комментарий к «Тибетской книге мертвых» // Тибетская книга мертвых. СПб., 1993. С. 7–25.

Индуизм

(Веды, брахманизм, вишнуизм, шиваизм, йога, тантризм)

Асташкевич С.А., Булгов М.И., Ватман С.В. Антропологические представления в «Бхагавад-гите» // Проблема человека: мультидисциплинарный подход. М., 1998. С. 72–76.

Баласубрамания Р. Что говорит Адвайта-веданта // Жизнь после смерти. Магадан, 1992. С. 230–251.

Кудрявский Д. Четыре стадии в жизни древнего индуса // Учен. записки Имп. Юрьевского ун-та. 1900. № 4. С. 1–23.

Мезенцева О. Статус женщины в индуизме XIX–XX вв. // Феминизм: Восток, Запад, Россия. М., 1993. С. 136–145.

Меликов В.В. Понятие «субъект» традиционного индийского общества // Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 86–105.

Патхак Чатурананд. Учение о человеке в древнеиндийской философии: Веды—Упанишады: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995.

Резник М.И. Учение о личности в современном индуизме // Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского богословского ин-та: мат.-лы. М., 1999. С. 60–62.

Свами Джотирупаианада. Веданта: природа человека // Человек. 1999. № 4. С. 125–132.

Тимошук А.С. Проблема исключительности человеческой жизни в философской школе Веданта-даршаны // Проблема человека: мультидисциплинарный подход. М., 1998. С. 175–179.

Тюлина Е.В. Человек и универсальные принципы вселенной: комментарий к Гаруда-пуране // Совершенный человек: сб. М., 1997. С. 310–330.

Она же. Человек, священные животные и растения в системе представлений «Гаруда-пураны» // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 79–104.

Зороастризм

Авеста: Избр. гимны: из Видевдата / пер. с авест. И. Стеблин-Каменского. М., 1993.

Азимов К.А., Сатыбекова С.К. У истоков гуманистической традиции общественной мысли народов советского востока (анализ зороастрийской концепции человека) // Философские науки. 1987. № 3. С. 75–76.

Паври Джал Дастур Керседжи. Зороастрийская доктрина загробной жизни: с момента собственной смерти и до моста Чинват / пер. с англ. М., 2004.

Романов Б.С. Зороастризм и христианство: в 2 ч. СПб., 1995.

Семенчиков В.В. Маздаизм или учение Заратустры о питании, дыхании и концентрации мысли. СПб., 1910.

Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1996.

Шапира Д. Совершенный человек в иранской традиции // Совершенный человек: сб. М., 1997. С. 213–232.

Китай: конфуцианство, даосизм

Алимов И.А. Представления о душе умершего (гуи) в старом Китае (по письменным источникам до XII в.) // Культуры в диалоге: Грани духовности. Ч. 1. Екатеринбург. С. 176–218.

Бурлакова М.И. Проблема человека в философско-религиозных учениях Китая // Восток: философско-культурные традиции. М., 2005. С. 19–35.

Возникновение и основные этапы эволюции концепций человека: обзор / отв. ред. В.В. Малавин. Вып. 1: Концепции человека в традиционной китайской культуре. М., 1992.

Воробьева М.В. Образ сердца в восточной традиции (на примере философии Древнего Китая) // Вестник Рус. христ. гуманит. ин-та. 2001. № 4. С. 328–334.

Григорьева Т. Женская ипостась мира (Китай, Япония, Россия) // Феминизм: Восток. Запад. Россия. М., 1993. С. 66–76.

Она же. Совершенный человек Лаоцзы и Конфуция // Совершенный человек: сб. М., 1997. С. 233–260.

Даосская алхимия бессмертия: Антология древнекитайской эзотерики / сост. Б. Виноградский. М., 2003.

Елисеев В. Тайцзицюань: искусство гармоничного действия // Наука и религия. 1989. № 8. С. 54–56.

Зайцев В.В. Конфуцианская концепция человека в философской мысли КНР // Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. М., 1985. С. 120–129.

Калкаев Е.Г. «Совершенная мудрость» в философии Чжоу Дуньи (пример неоконфуцианской антропологической концепции) // Историко-философский ежегодник – 2003. М., 2004. С. 227–245.

Кобзев А.И. Проблема природы человека в конфуцианстве (от Конфуция до Ван Янмина) // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 207–230.

Концепции человека в традиционной китайской культуре: научно-аналит. обзор / отв. ред. В.В. Малавин. М., 1991.

Лукьянов А.Е. От родового субъекта к «совершенному мудрому человеку» и «сыну правителя» // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 4–34.

Лукьянов А.Е. Человек и «очеловеченный» мир в древнекитайской философии // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. М., 1986. С. 3–41.

Малавин В.В. Молния в сердце: Духовное пробуждение в китайской традиции. М., 1997.

Она же. Совершенный человек в даосской традиции // Совершенный человек: сб. М., 1997. С. 146–172.

Она же. Человек в культуре раннеимператорского Китая // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 163–179.

Мартынов А.С. Конфуцианская личность и природа // Там же. С. 180–191.

Мартынов Д.Е. Организмическая модель личности в контексте конфуцианской персоналистической антропологии // Правосл. собеседник. [Казань], 2004. № 3. С. 40–44.

Маслов А.А. Образы маскулинности-фемининности и супружеских отношений в традиционном

Китае // Этнические стереотипы мужского и женского поведения: сб. статей. СПб., 1991. С. 56–76.

Потаиов Ф.И. Социально-этические характеристики человека в «Дао Дэ Дзин» // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. М., 1986. С. 42–53.

Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Торчинов Е.А. Даосское учение о «женственном» // Народы Азии и Африки. 1982. № 6. С. 99–107.

Он же. Даосские практики. 2-е изд. СПб., 2004.
Чэнь Кайкэ. Конфуцианский «спор о долге и выгоде» и представления о нравственной экономике на современных предприятиях Восточной Азии // Человек и духовная культура Востока: сб. статей. М., 2003. С. 19–59.

Чжу Си. О сознании (Синь): из филос. наследия Чжу Си / пер. с кит. Т. 122: Памятники письменности Востока. М., 2002.

Он же. «Син. Жень у чжи син» (Природа-син. Природа-син человека и вещей) // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 217–239.

Эймс Р. Индивид как «фокус-поле» в классическом конфуцианстве // Это человек: антология. М., 1995. С. 295–319.

Эймс Р.Т., Холл Д.Л. Китайский сексизм: пропагандистика // Феминизм: Восток. Запад. Россия. М., 1993. С. 77–106.

Gernet J. China and the Christian Impact. Cambridge, 1985.

Иудаизм

Бубер М. Веление духа / пер. с нем. Иерусалим, 1978.

Он же. Проблема человека. М., 1992.

Он же. «Я и Ты» М., 1993; отрывки из книги в: Человек. 1990. № 6. С. 148–160.

Грузенберг С.О. Глава из антропологии евреев: о распределении полов при рождении. СПб., 1887.

Думаишевский А. Положение женщины у древних и современных евреев // Б-ка для чтения. 1862. Т. 169. № 2. С. 49–71.

Ибн Гебириль. Источник жизни (фрагменты) // Антропологическая проблематика в западной философии. М., 1991. С. 11–15.

Каспина М. Восприятие сюжета о грехопадении Адама и Евы в еврейской и славянской традиции // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000. С. 116–129.

Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О.В. Белова. М., 2000.

Котенко Р.В. Вопрос о человеке в философии Мартина Бубера // Человек. 1997. № 4. С. 63–76.

Ладоренко О.О. Проблема тождества микро- и макрокосма в философии Ибн Гебириля // Антропологическая проблематика в западной философии. М., 1991. С. 4–10.

Лайтман М.С. Каббала: философское постижение человека // Философские науки. 2004. № 10. С. 5–21.

Менаше бен Израэль. Три книги о воскресении мертвых // Дакоста У. О смертности души человеческой и другие произведения. М., 1958. С. 125–128 (приложение).

Мировоззрение талмудистов / сост. С.И. Фин, Х.Л. Каценеленбоген. СПб., 1874–1876; М., 1994.

Муретов М.Д. Учение о логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи логоса в греческой философии и иудейской теософии. Вып. 1. М., 1885.

Он же. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о логосе. М., 1885.

Папюс [Анкос Ж.] Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и человеке. М., 1910; СПб., 1992.

Рынкевич В. «Антропологическая вселенная» Мартина Бубера // Человек. 1990. № 6. С. 146–147.

Стеллецкий Николай, свящ. Брак у древних евреев. К., 1892.

Титаренко Е.С. Метафизика сердца у Филона Александрийского // Acta eruditorum: научн. доклады и сообщения. СПб., 2007. С. 43–46.

Троицкий А. Антропологическое и эсхатологическое учение Филона // Вера и разум. 1904. № 18. С. 191–202.

Троицкий И.Г. Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей. СПб., 1904.

Христианство

Адрианова-Перетц В.П. Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27.

Андреев Г.Л. Христианство и проблема свободы. М., 1965.

Бессонов П. Калики переходные. М., 1861.

Бычко Б.И. Критический анализ философско-антропологических концепций католицизма: автореф. дис. ... канд. филос. наук. К., 1989.

В.К. Церковь по отношению к умственному развитию Древней Руси (по поводу книги Щапова) // Правосл. обозрение. 1870. Т. I. № 2. С. 307–337.

Васильев Е.А. Христианская антропология К. Даусона // Философская и педагогическая антропология. Нижневартовск, 1998. С. 45–46.

Вевюрко И.С. Апостол Павел: начала христианской антропологии: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2007.

- Вейдле В. Образ человека в испанском искусстве // Правосл. мысль. Вып. 11. П., 1957. С. 45–61.
- Вилните О. Т. Критика протестантских концепций человека. Рига, 1981.
- Винокуров В.В. Проблема человека в «естественной теологии» и кризис средневековой метафизики // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 34–52 (Фома Аквинский).
- Воробьева А.А. Понимание человека в богословии «неохристианских» церквей и традиционных конфессий: сравнительный анализ // Acta eruditum: научн. доклады и сообщ. Вып. 2. СПб., 2006. С. 142–147.
- Воробьева Н.В. Историко-канонические и богословские воззрения Патриарха Никона. Омск, 2008.
- Она же. Некоторые проблемы духовной жизни человека в конце XVII века // Образование и социально-экономические проблемы современного общества: сб. научн. трудов. Омск, 2002.
- Голизуов Д.В. Проблема свободы в христиански ориентированной философии XX века: социально-философский аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2006.
- Горелкина О.Д. Русские повести конца XVII – начала XVIII в. о договоре человека с дьяволом в связи с мифологическими представлениями позднего русского Средневековья // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма (археография и источниковедение Сибири). Новосибирск, 1986.
- Горичева Т. Бог как другой (между суицидом и нарциссизмом) // Ступени. 1992. № 2. С. 5–14.
- Грецкий С.В. Проблемы антропологии в философских системах Ибн Сины и Фомы Аквинского: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Душанбе, 1990.
- Гриб С.А. Антропный принцип в космологии и его богословское значение // Страницы. 2000. № 5: 3. С. 430–439.
- Гуревич А.Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков // Труды по знаковым системам. 8. Тарту, 1977. С. 3–27.
- Он же. Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005.
- Он же. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Дворецкая Е.В. Персонализм и христианство // Религия и нравственность в секулярном мире: материалы научн. конф. (Санкт-Петербург, 28–30 ноября 2001 г.). СПб., 2001. С. 163–167.
- Дебольский Г., *прот.* Недостатки человеческих познавательной и деятельной способностей // Странник. 1869. Июль. II. С. 1 и след.; Август. II. С. 43 и след.
- Он же. О правильном воспитании человека // Странник. 1867. Февраль. II. С. 31 и след.; Март. II. С. 71 и след.; Апрель. II. С. 1 и след.; Май. II. С. 39 и след.; Июнь. II. С. 93 и след.; Июль. II. С. 1 и след.
- Деменчонок Э.В. Человек и его мир в «теологии освобождения» // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе: сб. М., 1988. С. 89–101.
- Он же. Человек и история в латиноамериканской радикальной теологии // Там же. С. 70–76.
- Денисов С.Ф. Библейские и философские стратегии спасения: антропологические этюды: уч. пособ. Омск, 2004.
- Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М., 2000.
- Добромыслов В., *прот.* О непрерывной усложняемости христианина в подвигах духовной жизни // Странник. 1861. Июль. II. С. 1 и след.
- Дорофеев Д.Ю. Мистическая антропология личности // Вестник гуманит. фак-та Санкт-Петербургского гос. ун-та телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича. 2004. № 4. С. 16–31.
- Дружинин Д.А. Человек в античной и христианской мысли — микрокосм и макрокосм // Диалог культур и цивилизаций. Тобольск, 2004. С. 62–65.
- Евлампиев И.И. Антропология Достоевского // Вече: альманах русской философии и культуры. Вып. 8. СПб., 1997. С. 122–196.
- Евтухов И.О. Концепция человека в произведениях Аврелия Августина периода Тагаста (388–392) // Вестник Белорусского ун-та. 1989. № 2. С. 18–21.
- Жохов А.В. Человек в храме как предмет социально-философского исследования: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Пермь, 2000.
- Он же. Человек в храме: Храмовое действо в контексте синергийной антропологии. Пермь, 2004.
- Журавлёва И.А. Религиозная вера — разум или чувства? (Человек в современном православии) // Культурное наследие России: универсум религиозной философии. Уфа, 2004. С. 98–101.
- Забияко А.П. Категория святости: сравнительное исследование лингворелигиозной традиции. М., 1998.
- Он же. Категория святости: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1998.
- Заборских Т.П. Христианская антропология немецких гуманистов XV – начала XVI века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1999.
- Заботливость пастырей Церкви Русской об исправлении и улучшении народной жизни в России в древние времена // Рук-во для сельских пастырей. [К.], 1860. II. С. 285 и след.
- Завьялов Б.М., Завьялова Л.В. По образу и подобию Божьему: высшая инстанция ответственности человека в христианской антропологии // Человек

в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 2. Волгоград, 2004. С. 238–243.

Зенько Ю.М. Бог, человек и мир как основные методологические понятия христианской антропологии // *Acta eruditorum*: научн. доклады и сообщения. Вып. 5. СПб., 2008. С. 26–30.

Он же. Евангельское понятие любви — *ἀγάπη* и актуальные проблемы христианской антропологии и психологии // Там же. Вып. 4. СПб., 2007. С. 140–146.

Он же. Органы чувств: сенсуалистский и христианский подходы // *Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций*. СПб., 2001. С. 123–126.

Он же. Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007.

Он же. Психолого-педагогические выводы из христианского определения личности // *Служба практической психологии в системе образования*. Вып. 11. СПб., 2007. С. 21–25.

Он же. Секулярный и христианский подходы к измененным состояниям сознания // *Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций*. СПб., 2001. С. 126–128.

Он же. Современная христианская психология и антропология в России: история и библиография // *Моск. психотерапевтич. журнал*. 2008. № 3. С. 145–188.

Он же. Христианское определение понятия и феномена личности // *Служба практической психологии в системе образования*. Вып. 10. СПб., 2006. С. 108–112.

Он же. Целостность как основной методологический принцип в христианской антропологии (и пример его применения к проблеме состава человеческого существа) // *Вестник Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та*. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2006. № 2. С. 167–182.

Зеньковский В., прот. Об образе Божиим в человеке // *Правосл. мысль*. Вып. II. 1930.

Зимакова Е.В. Образ человека в православной традиции и русской религиозной философии // *Человек*. 2005. № 4. С. 99–113.

Калинин П.А. Религиозно-научные основы совершенствования человека: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ставрополь, 2006.

Каллист (Уэр), еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности // *Альфа и Омега*. 2002. № 2.

Каравашкин А.В. Свобода человека и теория «казней Божьих» в полемических сочинениях Ивана Грозного // *Литература Древней Руси*. М., 1996.

Карпеев А. Антропология христианства и социология язычества: о религиозной жизни постмодерна // *Страницы*. 2004. № 9: 2. С. 187–194.

Ключарев А., прот. Слово о душе и значении аскетизма, или христианского подвижничества // *Странник*. 1869. Сентябрь. IV. С. 148 и след.

Коблов Я. Антропология Корана в сравнении с христианским учением о человеке. Казань, 1905.

Когаленко О.Э. Антропология христианской семьи: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д., 1999.

Кожурин А.Я. Тема человека в полемике К.Н. Леонтьева с «розовым христианством» // *Антропологический синтез*: сб. СПб., 2001. С. 274–288.

Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.

Котовская Е.И. Споры современников о христианской семье и браке в России конца XIX – начала XX веков: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2001.

Котоглонова В. Женские образы Нового Завета // *Общество в гендерной перспективе*: сб. статей. В. Новгород, 2002. С. 69–73.

Кошменский С., прот. Систематический свод учения святых отцов Церкви о душе человеческой. Вятка, 1865.

Красников А.Н. Критика религиозной антропологии Б. Лонергана // *Вестник МГУ. Сер. 7: Философия*. 1986. № 1. С. 70–77.

Кривушин И.В. Из истории средневековой антропологии (проблема человека в трактате «Молот ведьм») // *Человек в культуре обществ древности, средневековья и Возрождения*. Иваново, 1999. С. 65–72.

Кузнецов В. О достоинстве русского человека // *Всерусский собор*. 2003. № 1. С. 177–182.

Кучинский С.А. Критика христианских концепций «греховности» человека (социально-психологический анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1978.

Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв.) // *Одиссей: Человек в истории*. М., 1991. С. 25–47.

Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // *Богосл. труды*. 1995. № 14.

Луговая О.А. Человек. Культура. Православие // *Бог. Человек. Мир*: мат-лы ежегодн. научн. конф. Русского христ. гуманит. ин-та. СПб., 2002. С. 114–116.

Митина В.И., Хорольский Т.А. Критика иррационалистической интерпретации личности в христианской антропологии // *Вопросы общественных наук*. Вып. 63. К., 1985. С. 103–109.

Михаленко Ю.П. Права личности в культуре запада и теология евангелического нестяжательства // *Философия человека*: сб. научн. трудов. Омск, 2004. С. 456–465.

Мысовский К. Религиозное чувство, вера и знание // Странник. 1863. Июнь. II. С. 166 и след.

Нагевичене В.Я. Целостный человек: христианская традиция: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2006.

Нагевичене В.Я., Пивоваров Д.В. Целостность человека (христианская традиция). Екатеринбург, 2005.

Недостатки в воззрении древнерусского народа на религиозно-нравственные предметы // Рук-во для сельских пастырей. К., 1866. III. С. 24 и след.; 1867. I. С. 309 и след.

Некрасов А. Слово о природе человека // Правосл. собеседник. 1869. Ч. II. С. 363 и след.; ч. III. С. 35.

Никон, Патриарх. Труды / научн. иссл., сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2004.

Никонов К.И. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиозиедение: учебник / под ред. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 488–564.

Он же. Современная христианская антропология: опыт философского критического анализа. М., 1983.

Он же. Современная христианская антропология: анализ основных направлений и методов обоснования религии: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1990.

Новотрясов Н.И. «Царский путь» — золотая середина философии православного сознания. Саранск, 2006.

О Божественно-человеческом значении Церкви // Рук-во для сельских пастырей. [К.], 1862. III. С. 461, 508, 545 и след.

О недостатках русского народа по изображению «Стоглава» // Правосл. собеседник. 1865. Ч. II. С. 16, 137 и след.

О религиозно-нравственном воспитании детей в первоначальном их возрасте // Рук-во для сельских пастырей. [К.], 1869. II. С. 269 и след.

Осипов А.А. Страдание и христианство: размышления бывшего богослова. Л., 1968.

Остапенко Г.С. Женщины в протестантских церквях (на примере Великобритании) // Христианский мир: религия, культура, этнос: мат-лы научн. конф. СПб., 2000. С. 178–182.

Остапенко М.А. Образ совершенного человека в православной антропологии. Екатеринбург, 2004.

Остроумов Н.П. Махоммеданское учение о духовном мире // Правосл. собеседник. 1872. Ч. II. С. 129, 273 и след.

Он же. Махоммеданское учение о загробной жизни человека в связи с учением о кончине мира // Правосл. собеседник. 1871. Ч. II. С. 298 и след.

Патриарх Никон: стяжание Святой Руси — созидание Государства Российского: в 3 ч. Ч. II: «Сияние славы Отчей»: Патриарх Никон в истории культуры. Исследования / сост. С.М. Дорошенко, В.В. Шмидт. М.; Саранск, 2010.

Писарев Н. Домашний быт русских патриархов. Казань, 1904.

Плеханов Е.А. Философско-педагогическая антропология «нового богословия». Владимир, 2002.

Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самоожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3: XVII – начало XVIII века. М., 1996.

Позов А. Основы древнецерковной антропологии: в 2 т. Мадрид, 1965.

Поликарпов В.С. История нравов России от Алексея Тишайшего до Николая Второго. Ростов-н/Д., 1995.

Прокофьев В.Я. Критический анализ методологических оснований христианской антропологии (на материалах католической и протестантской религиозно-философской литературы): автореф. дис. ... канд. филос. наук. К., 1989.

Рабинович В.Л. Человек в исповедальном жанре // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 298–326.

Разум христианский // Правосл. собеседник. 1862. Ч. II. С. 317 и след.

Руцинский Л.П. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI–XVII веков. М., 1871.

Сабо П. Современная католическая антропология: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1989.

Сальникова Л.И. Особенности эволюции концепции человека в протестантской философии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1980.

Семченко А.Т. Католический «опыт ориентации»: «человек массы» на пути к «спасению души» // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе: сб. М., 1988. С. 77–88.

Сержантов В.Ф., Гребеньков Г.В. Феномен человека: христианская и научная концепции природы человека. К., 1997.

Слесарев А.А. Критика христианской апологии страдания: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1981.

Соков Ю.А. Устойчивость цивилизации: в свете христианской антропологии: уч. пособ. [М.]; Пушкино, 2004.

Соколов А.М. Идеалы существования человека Средневековья // Философский век: альманах. Вып. 22. Ч. 2. СПб., 2002. С. 379–388.

Соколов Н.К. Суд духовный: о началах и формах его в виду современных потребностей // Правосл. обозрение. 1870. Т. I. № 5, 6. С. 822–853, 973–1010.

Соколова И.А. Женский статус в христианстве и исламе в преломлении феминистской философии религии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Владивосток, 2006.

Соколова М.Г. Христианская антропологическая традиция и проблема тела в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тверь, 2006.

Соколова М.В. Психологические воззрения в Древней Руси // Очерки по истории русской психологии. М., 1957.

Сокровенность жизни христианской и несомненный ее признак в человеке // Правосл. собеседник. 1861. Ч. III. С. 140 и след.

Солярский П., *прот.* Записки по нравственному православному богословию. СПб., 1860.

Топоров В.Н. Московские люди XVII века (к злобе дня) // Из истории русской культуры. Т. 3: XVII – начало XVIII века. М., 1996.

Тюрин Ю.Я. Христианская антропология. Владимир, 1997.

Уманская Т.А. Телесность как философская проблема: к постановке вопроса в западной патристике // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 7–22.

Филимонов Г.Г. Проблема неохристианской антропологии в религиозно-философской концепции Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995.

Филипович Л.А. Философско-эстетический анализ православно-богословских концепций нравственных качеств человека. К., 1989.

Фокина Л.А. Критический анализ антропологической тенденции в русском православии конца XIX – начала XX века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1987.

Она же. Критический анализ некоторых особенностей православной антропологии в период развития капитализма в России // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1986. С. 20–38.

Фортунатов В.А. Полисемантичность категориальной структуры православного сознания // Православная духовность в прошлом и настоящем. Н. Новгород, 2003. С. 140–148.

Хитрук Е.Б. Онтологический статус пола в христианской антропологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Томск, 2007.

Христианская антропология и психология в лицах: основные авторы и работы с древнехристианского периода по настоящее время: библиограф. справочник / сост. и ред. Ю.М. Зенько. 2-е изд., перераб. и доп. СПб., 2011.

Христос — свет для сокровенной глубины душ человеческих // Правосл. собеседник. 1861. Ч. I. С. 143 и след.

Чистякова О.В. Византия—Русь—Россия: философско-антропологические традиции: уч. пособ. Краснодар, 2005.

Она же. Проблема человека в восточной патристике (культурологический анализ): автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Ростов-н/Д., 1999.

Она же. Проблема человека в восточно-православной патристике. Ростов-н/Д., 1999.

Чуева И.П. Проблема человека в современном православии. Л., 1980.

Чуковенков Ю.А. Антропологическая проблематика в доникейской патристике (по сочинениям грекоязычных апологетов) // Историко-философский ежегодник'1993. М., 1994. С. 10–57.

Чуковенков Ю.А. Генезис христианской православной антропологии: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2004.

Он же. Истоки христианского человековедения (религиоведческий анализ). М., 1997.

Он же. Формирование христианского человековедения: религиоведческий анализ. М., 2002.

Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси (опыт философско-антропологического анализа): автореф. дисс. ... д-ра филос. наук. СПб., 2002.

Шевякова Е.В. Антропологическая проблематика современной католической философии // Актуальные проблемы современной западной философии. Волгоград, 2004. С. 147–220.

Ширяев В.Л. Некоторые проблемы старообрядчества в менталитете и истории русского народа: методологический аспект // Русское Средневековье: общество и церковь. М., 1997.

Шлайфер Н.Е. Проблема человека в философии американского протестантизма: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1984.

Щапов А.П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого). СПб., 1863.

Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907.

Юрченко Ю. О человеке ветхозаветном и новом // Звезда Востока. 1990. № 12. С. 112–120.

Яглом М. «Что есть человек, что Ты помнишь о нем?» // Совершенный человек: сб. М., 1997. С. 13–40.

Ислам, суфизм

Агеев И.А. Человек, вера и знание в философии «Чистых Братьев» // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. М., 1986. С. 79–87.

Аль-Хашими М.А. Личность мусульманина в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны / пер. В.А. Нириша. 3-е изд. М., 2000.

- Ахметова Ш. Женщина в исламе // Земля сибирская, дальневосточная. 1992. № 7/8. С. 44–45.
- Балтанова Г.Р. Мусульманка. М., 2005.
- Вагабов М.В. Ислам, женщина, семья. Махачкала, 1994.
- Грецкий С.В. Проблемы антропологии в философских системах Ибн Сины и Фомы Аквинского. Душанбе, 1990.
- Губин В.Д. Проблема «творческой личности» в восточной философской традиции «духовного наставничества» // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. М., 1986. С. 135–156 (Дж. Кришнамурти, Чогам Трунгпа, Г. Гюрджиев).
- Жуковский В.А. Человек и познание у персидских мистиков. СПб., 1895.
- Журавский А. Представления о человеке в Коране и Новом Завете // Страницы. 1996. № 3. С. 139–148.
- Ибн Сина [Авиценна]. Трактат о любви верховного шейха, да святится душа его! // Трактаты о любви: сб. текстов. М., 1994. С. 3–8.
- Ибрагимов Т.К. Суфийская концепция «совершенного человека» // Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991. С. 62–76.
- Игнатенко А.А. Мир — Бог в Зеркале, или как возник Совершенный Человек // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 17–47.
- Ионова А.И. Концепция личности в современном исламе // Вестник РАН. 1993. № 1. С. 18–61.
- Кирабаев Н.С. Идея совершенства человека в этике Аль-Газали // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. М., 1986. С. 88–98.
- Климович Л.И. Ислам и женщина. М., 1958.
- Коблов Я.Д. Антропология Корана в сравнении с христианским учением о человеке. Казань, 1905.
- Он же. Мухаммеданская сотериология и ее недостатки в сравнении с христианским учением о спасении человека. Оренбург, 1902.
- Он же. Мухаммеданское учение о происхождении человека. Оренбург, 1904; Оренбургские епарх. ведомости. 1904. № 1, 2.
- Он же. Первобытная райская жизнь человека по учению Корана и его толковников. Казань, 1903 (Правосл. собеседник. 1903).
- Он же. Прародительский грех по учению Корана и его толковников и по учению Библии. Оренбург, 1903 (Оренбургские епарх. ведомости. 1903. № 3–7).
- Лебедева О.С. Об эмансипации мусульманской женщины. СПб., 1900.
- Лозагова Б.Р. Канонический идеал женщин в исламе // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен: мат-лы междунар. конф. М., 1994. С. 402–411.
- Машанов М. Мухаммеданский брак в сравнении с христианским браком в отношении их влияния на семейную и общественную жизнь человека. Казань, 1876.
- Наумкин В.В. Концепция «тариката» в произведении аль-Газали «Возрождение религиозных наук» // Народы Азии и Африки. 1970. № 6. С. 123–129.
- Остроумов Н. Мухаммеданское учение о загробной жизни человека в связи с учением о кончине мира // Правосл. собеседник. 1871. № 2.
- Садыков Р.Г. Концепция человека в философии Ибн Сины. СПб., 2006.
- Сакр Ахмад Х. Ислам о браке и семейной жизни. СПб., 2008.
- Священный Коран о человеке, его жизни и бессмертии: хрест. / сост., вступ. ст. и ввод. ст. Р. Гайнутдина, Т. Саидбаева. М., 1998.
- Соколова И.А. Женский статус в христианстве и исламе в преломлении феминистской философии религии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Владивосток, 2006.
- Сукдео Р. Тайны за паранджой: ислам, женщины и Запад / пер. с англ. СПб., 2005.
- Танеева-Саломатшаева Л.З. Человек и природа в контексте суфийской поэзии // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 266–297.
- Усенова М.М. Семья и религия. Алма-Ата, 1986.
- Фрейдджер Р., Фейдимен Дж. Религиозные теории личности: Йога. Дзэн. Суфизм. Теософские направления / пер. с англ. СПб., 2007.
- Фирдуوسی М. Секс и ислам. 2-е изд. Казань, 1993.
- Флорова Е.А. Человек—мир—Бог в средневековой исламской культуре // Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 144–155.
- Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1996.
- Черняев С.И. Судьба женщин на мусульманском востоке // Отечественные записки. 1855. Т. 101. Июль. Отд. 2. С. 41–94.
- Шукуров Ш. Совершенный Человек и богочеловеческая идея в Исламе // Совершенный человек: сб. М., 1997. С. 72–110.
- Он же. Совершенство, зеркало и тайна (некоторые замечания по поводу трактата Махмуда Шабистари) // Там же. С. 331–367.

Теософия

Безант А. Изучение сознания: Вклад в психологию / пер. с англ. 2-е изд. М., 2002.

Она же. Путь к посвящению и совершенствованию человека. СПб., 1914.

- Она же.* Учение сердца. [Пг.], 1915.
- Она же.* Человек и его тела. Магнитогорск, 1996.
- Она же.* Эволюция жизни и формы: нисхождение и восхождения духа. М., 1996.
- Бейли А.* Душа и ее механизм: проблема психологии. От интеллекта к интуиции / пер. с англ. М., 2007.
- Она же.* От интеллекта к интуиции. Новочеркасск, 1994.
- Она же.* Трактакт о Космическом Огне: Психологический ключ к «Тайной Доктрине»: в 2 т. Новосибирск, 1993.
- Блаватская Е.П.* Закон причин и последствий, объясняющий человеческую судьбу. Л., 1991.
- Она же.* Перевоплощение // Переселение душ. М., 1994. С. 400–426.
- Она же.* Разоблаченная Изида: в 2 т. М., 1992.
- Она же.* Смерть и бессмертие / пер. с англ. М., 1998.
- Она же.* Тайная доктрина. Мн., 1993.
- Каменская А.А.* Задачи теософии. СПб., 1906; СПб., 1911.
- Она же.* Эволюция и революция. Калуга, 1906.
- Коллинз М.* Свет на пути. СПб., 1914; М., 1996.
- Ледбитер Ч.* Астральный план. СПб., 1908; М., 1991.
- Она же.* Жизнь после смерти / пер. с англ. Калуга, 1914.
- Она же.* Ментальный план. СПб., 1912; М., 1991.
- Тухолка С.* Философия истории: доисторическая эпоха белой расы (по Фабру д'Оливе). СПб., 1910.
- Фаликов Б.З.* Теософия: очерк истории теософского общества и его учения // Религии мира: история и современность: 1989–1990. М., 1993.
- Фрейджер Р., Фейдимен Дж.* Религиозные теории личности: Йога. Дзэн. Суфизм. Теософские направления / пер. с англ. СПб., 2007.
- Хинтон Ч.Х.* Воспитание воображения и четвертое измерение. Пг., 1915.
- Она же.* Четвертое измерение и эра новой мысли. Пг., 1915.
- Антропософия**
- Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. М., 1917.
- Бондарев Г.А.* Anthropos: Опыт энциклопедического изложения духовной науки Рудольфа Штейнера. М., 1999.
- Булгаков С.* Христианство и штейнерианство // Переселение душ. П., 1935. С. 34–64.
- Гассманн Л.* Антропософия и Библия. [Б.м.], 1997.
- Гейденбранд К. фон.* О душевной сущности ребенка. Мн., 1991.
- Германнсторфер У.* Личность и государство. Ереван, 1992.
- Гончарова С.В.* Образ человека в религиозном неомодернизме: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2011.
- Жукоцкая З.Р.* Антропософия Рудольфа Штейнера и Андрея Белого сквозь призму антропологии Н.А. Бердяева // Человек в историко-философском измерении. Екатеринбург, 2003. С. 189–193.
- Карлгрен Ф.* Антропософский путь познания. М., 1991.
- Он же.* Воспитание к свободе. М., 1993.
- Ливехуд Б.* Человек в сообществе. Калуга, 1992.
- Он же.* Человек на пороге. Калуга, 1993.
- Нассеништайн Э.* Ессе Михаил: Иисус из Назарета и воскресение Христа во плоти. Калуга, 1994.
- Прокофьев С.О.* Двенадцать Священных Ночей и духовные иерархии. Ереван, 1993.
- Он же.* Окультизм: основы прощения в свете антропософии. М., [1995].
- Он же.* Рудольф Штейнер и краугольные мистерии нашего времени. Ереван. 1992.
- Штайнер Р.* Общее учение о человеке как основа педагогики / пер. с нем. М., 1996; 1999; 2005.
- Он же.* Воспитание к свободе. М., 1993.
- Он же.* Духовное водительство человека и человечества. Калуга, 1992.
- Он же.* Краткий очерк антропософии. М., 1993.
- Он же.* О человеческой ауре // Вестник теософии. 1911. № 10–12.
- Он же.* Путь к самопознанию человека (в восьми медитациях). М., 1913; Ереван, 1991; М., 1991.
- Он же.* Человеческая и космическая мысль. СПб., 1999.
- Он же.* Эфиризация крови: Вступление эфирного Христа в земное развитие. М., 1991.
- Агни-йога**
- Абеляр Т.* Магический переход. К., 1994.
- Агни Йога:* в 6 т. М., 1992.
- Клизовский А.* Основы миропонимания новой эпохи: в 3 т. Рига, 1934; 1992; М., 2000.
- Ковалёва Н.Е.* Феномен сознания в Агни Йоге. М., 2007.
- Кураев Андрей, диакон.* Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и Православии): в 2 т. М., 1997.
- Рерих Н.К.* Человек и природа. М., 1994.
- Самохина Н.Е.* Многомерный человек в учении Агни Йоги // Человек. 2007. № 2. С. 87–97.
- Самохина Н.Е.* Проблема человека в Агни-йоге: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1994.
- Человек в Беспредельности.* Ч. 1. 3-е изд., перераб. и доп. Самара, 1998.

Интегральная йога (Ауробиндо Гхош)

- Гхош Ауробиндо (1872–1950)
Гхош А. Интегральная йога. М., 1992.
Он же. Перерождение и карма. М., 1995.
Он же. Психическое существо. Душа: ее природа, задача и эволюция / пер. с англ. М., 1994.
Он же. Супраментальное проявление на Земле: перерождение и карма. К., 1993.
Он же. Человеческий цикл. Казань, 1992.
О нем:
Величенко Е.А. Концепция нирваны и космического сознания в учении А. Гхоша и в индийской традиции // Метафизические исследования. Вып. 7. СПб., 1999. С. 82–97.
Костюченко В.С. Интегральная веданта (критический анализ философии Ауробиндо Гхоша). М., 1970.
Пурани А.Б. Вечерние беседы со Шри Ауробиндой: в 2 т. СПб., 1994.
Розин В.М. Путешествие в страну эзотерической реальности. М., 1998. С. 87–109 [Эволюционирующий человек (учение Шри Ауробиндо)].
Саттрем. Великий смысл. Шри Ауробиндо и будущее Земли / пер. с франц. СПб., 1995.
Фаликов Б.З. «Божественная жизнь»: Синтез Востока и Запада Ауробиндо Гхоша // Религия в изменяющемся мире. М., 1994. С. 104–118.
Чельишев П.В. Философия неоведантизма в свете христианства: Ауробиндо Гхош о человеческом цикле исторического развития. М., 2009.
Шустова А.М. Философско-религиозная антропология Ауробиндо Гхоша: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2000.
Этевенон М. Дорога тела: Оздоровительные упражнения в системе йоги Шри Ауробиндо. СПб., 1996.

Учение мексиканских индейцев (К. Кастанеда)

- Ашмарин С., Барабашев А. «Путь воина»: К. Кастанеда и его учение // Наука и религия. 1988. № 10.
Доннер Ф. Жизнь-в-сновидении. К., 1994.
Она же. Сон ведьмы. К., 1993.
Она же. Тень ведьмы. СПб., 1993.
Она же. Шабоно. К., 1994.
Игра в бисер: Структура сознания, антропология, развитие сознания, путь воина: Объяснение магов, философское обоснование произведений К. Кастанеды / гл. ред. Д.О. Борискина. [Б.м., б.г.].
Иларион (Соколовский), иеродиак. Католицистская драма «крошки Карлоса» (Заметки на полях Карлоса Кастанеды) // Обитель Слова: альманах. Вып. 2. Н. Новгород, 2003. С. 182–214.

Кастанеда Карлос (1935–1998)

- Кастанеда К. Второе кольцо силы. Кн. 5. К., 1992.
Он же. Дар Орла. Кн. 6. К., 1992.
Он же. Искусство сновидения. Кн. 9. К., 1993.
Он же. Навигация в неизвестное // Архетип. 1997. № 2/4. С. 20–25.
Он же. Огонь изнутри. Кн. 7. К., 1993.
Он же. Отдельная реальность: Дальнейшие беседы с доном Хуаном. Кн. 2. К., 1992.
Он же. Путешествие в Икстлан: Уроки дона Хуана. Кн. 3. К., 1992.
Он же. Сила безмолвия. Кн. 8. К., 1993.
Он же. Сказки о силе. Кн. 4. К., 1992.
Он же. Учение дона Хуана: Путь знания индейцев яки. Кн. 1. К., 1992.
Розин В. Беседы об эзотерических учениях. Беседа 2: Станный эзотерический мир Карлоса Кастанеды // Вестник высшей школы. 1991. № 10.
Он же. Путешествие в страну эзотерической реальности. М., 1998. С. 290–347 [Метаэзотерика (Карлос Кастанеда «Дон Хуан»)].
Санчес В. Учение Дона Карлоса: Практическое применение произведений Карлоса Кастанеды. М., 1995.
Уильямс Д. Пересекая границу: Психологическое изображение пути знания К. Кастанеды. Воронеж, 1994.
Черносвитов П.Ю. «Проскочить мимо клюва Орла»: читая Кастанеду // Человек. 1996. № 1. С. 100–105.

Гурджиев Георгий Иванович (1873–1949)

- Гурджиев Г.И. Беседы с учениками / пер. с франц. К., 1992.
Он же. Вестник грядущего добра. Пб., 1993.
Он же. Жизнь реальна только тогда, когда «я емь»: все и вся. Третья серия / пер. с англ. СПб., 1996.
Он же. Рассказы Вельзевула своему внуку: все и вся. Первая серия: в 3 кн. / пер. с англ. СПб., 1997.
Он же. «Человек есть множественность»: об эволюции человека // Человек. 1992. № 2. С. 47–50.
О нем:
Бертон Р. Само-Воспоминание. СПб., 1996.
Губин В.Д. Проблема «творческой личности» в восточной философской традиции «духовного наставничества» // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. М., 1986. С. 135–156 (Дж. Кришнамурти, Чогам Трунгпа, Г. Гурджиев).
Кравченко В.В. Совесть против морали в учении Г.И. Гурджиева // Философские науки. 1995. № 2–4. С. 44–54; № 5–6. С. 79–88.

Она же. Что ищет он в стране далекой? // Философские науки. 1996. № 1–4. С. 95–106.

Она же. Эгоист на пути в бессмертие // Аватара: альманах. М., 1996. С. 134–152.

Крылов В. Гениальный мистифактор или мистифицирующий гений? // Наука и религия. 1993. № 6, 7.

Крылов В. Эзотерическое христианство и аналогии Г.И. Гурджиева // Наука и религия. 1992. № 6/7, 9.

Он же. «Неопознанный» Гурджиев // Человек. 1992. № 2. С. 44–46.

Кучеренко В.А. Учение о человеке Г.И. Гурджиева в контексте духовных исканий современности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д., 2005.

Лефорт Р. Учителя Гурджиева / пер. с англ. М., 1993.

Николл М. Психологические комментарии к учению Гурджиева и Успенского: в 2 т. [Чебоксары, 2003].

Тарт Ч. Практика внимательности в повседневной жизни / пер. с англ. М., 1996.

Успенский Пётр Демьянович (1880–1947)

Успенский П.Д. В поисках чудесного. СПб., 1994; СПб., 1993. *Гурджиев Г.* Вестник грядущего добра. С. 129–256.

Он же. Внутренний круг: о «последней черте» и о сверхчеловеке. СПб., 1913.

Он же. Искания новой жизни: что такое йога. 2-е изд. Пг., 1915.

Он же. Лекция о сверхчеловеке. М., 1997.

Он же. Психология возможной эволюции человека: Космология возможной эволюции человека. СПб., 1995.

Он же. Совесть: поиск истины. СПб., 1997.

Он же. Странная жизнь Ивана Осокина: Оккультная повесть из цикла идей «Вечного возвращения». СПб., 1995.

Он же. Tertium organum: Ключ к загадкам мира. СПб., 1911; 1992.

Он же. Четвертый путь: Запись бесед и ответов на вопросы относительно учения Г.И. Гурджиева / пер. с англ. М., 1995; СПб., 1995.

О нем:

Ровнер А. Формирование концепции П.Д. Успенского // Россия и гнозис. М., 1996. С. 52–58.

Дианетика, саентология, хаббардизм

Хаббард Рон Лафайет (1911–1986)

Хаббард Р. Дианетика. М., 1993; 1995; 1996.

Он же. Дианетический семинар Хаббарда. М., 1994.

Он же. Супружество. М., [1996].

О нем:

Анти-саентология: Критика доктринальных основ и технологий хаббардизма / гл. ред. А.И. Субетто. СПб., 1999.

Ионе В.И. Феномен человека в вероучении и религиозной практике церкви саентологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Мн., 2008.

Фромм Э. «Дианетика»: искателям сфабрикованного счастья // Человек. 1996, № 2. С. 54–59 (New York Herald Tribune Book Review. 1950, 3-d sept.).

Эзотерика, оккультизм, мистицизм

Азриппа Г.К. О благородстве и преимуществе женского пола. СПб., 1784.

Он же. Магия Арбателля. СПб., 1912.

Он же. Оккультная философия. М., [1993].

Вандерхилл Э. Мистики XX века. М., 1996.

Данченко В. Принципиальные вопросы общей теории чакр и тантрическая концепция тела с приложением Элементов садханы и Трех фундаментальных схем. СПб., 2007.

Дорофеев Д.Ю. Современные философско-антропологические и мистико-антропологические модели // Антропологический синтез: сб. СПб., 2001. С. 97–120.

Задорожнюк И.Е. Антропологические основы современного мистицизма // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе: сб. М., 1988. С. 147–159.

Розин В.М. Путешествие в страну эзотерической реальности. М., 1998.

Стерледев Р.К. Эзотерический антропокозмизм: Философский анализ. Екатеринбург, 2004.

Другие направления

Айванхов О.М. Воспитание, начинающееся до рождения. М., [1995].

Он же. Гармония и здоровье. М., 1993.

Он же. Духовная гальванопластика и будущее человечества. М., 1994.

Он же. Золотое правило ежедневной жизни. М., 1992.

Он же. Йога питания. М., 1993.

Он же. К солнечной цивилизации. М., [1994].

Он же. Любовь и сексуальность. М., 1994.

Он же. Сексуальная сила, или Крылатый Дракон. М., 1993.

Андреев Д.Л. Роза Мира. М., 1992.

Баркер Э. Письма живого усопшего. Самара, 1997 (Вестник Теософии. 1915. № 2–12).

Бейнс Д. Тайная наука физического и духовного преобразования человека. Дубна, 1994.

Бергман С. Дух, освобождающий природу / пер. с нем. Архангельск, 1999.

- Бондарев Г.А. Триединный человек тела, души и духа: Опыт осмысления науки о духе. М., 1999.
- Вейник В.И. Духовные причины заболевания человека // Церковь и медицина на пороге третьего тысячелетия. Мн.; М., 1999. С. 21–51.
- Он же. Почему я верю в Бога: Исследования проявлений духовного мира. Мн., 1998.
- Выстрелков Б., Выстрелкова Н. Андрогинная формула любви: коды бессмертия. М., 2003.
- Их же. Откровения небес: веды андрогинов (Библиотека интеллектуальной элиты Новой Эры Водолея). М., 2004.
- Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения: Медицина. Космология. Антропология. Пневматология. Мания и колдовство. Алхимия. Философия и теософия. М., 1997.
- Данилевская Ю.А. Человек в метаисторической концепции Д. Андреева // Человек в современных философских концепциях: мат-лы III Междунар. научн. конф. Ч. 1. Волгоград, 2004. С. 401–403.
- Дивеев В. Радостное Утро: Божественное Откровение о Человеке. М., 2000.
- Жеребилов Г.Ю. Оправдание человека (хомоидея). Липецк, 1995.
- Зорин П. Г. Человек — это переходное существо. СПб., 2006.
- Коновалов С.С. Книга, которая лечит: Исцеление души: информационно-энергетическое учение. СПб., 2008.
- Он же. Человек и вселенная: информационно-энергетическое учение. СПб., 2007.
- Корнилов М.Н. Проблема личности в Японии. Вып. 1: Японское общество и культура. М., 1983.
- Лассаль П. Опыт Христа: Как прийти к встрече с Ним в эфирном мире / пер. с франц. СПб., 2000.
- Майнов В. Брак и положение женщины у молодкан // Знание. 1874. № 3. С. 25–46.
- Мееровский Б.В. В поисках «антропологических констант» религии // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе: сб. М., 1988. С. 18–26.
- Мердеев В.И. Человек как высший триальный элемент. М., 1999.
- Морозова О.Ф. Глубины: Космическая организация человека. СПб., 2000.
- Парацельс Т. Магический архидокс: сб. М., 1997.
- Он же. Химическая Псалтырь, или философические правила о камне мудрых. М., 1784.
- Петрунин И.Е. О единстве энергии тела и души человека. М., 2002.
- Прохоров А. Человек. Кременчуг, 1987; М., 1999; 2003.
- Райков В.Л. Вселенная в человеке. М., 2000.
- Синицын С.А. Диалектика духовности: Евангелие от лукавого. М., 2002.
- Смирнов В.С. Ключ к познанию бессмертия Вселенной и Человека — взаимодействие миров и антимиров. СПб., 1999.
- Соина О.С. «Роза Мира» Д. Андреева: антиномия морали и мистики // Человек. 1997. № 2. С. 47–61.
- Субетто А.И. Бессознательное. Архаика. Вера. Избранное: Фрагменты неклассического человековедения. СПб., М., 1997.
- Токарев В.Ф. Возвращение к первоисточкам: Человекология. Киров, 2006.
- Фёдоров Ю.М. Сумма антропологии: Расширяющаяся вселенная Абсолюта: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Тюмень, 1995.
- Он же. Сумма антропологии. Кн. 2: Космо-антропо-социо-природогенез Человека. Новосибирск, 1995.
- Он же. Сумма антропологии. Кн. 3: Антропологическая историософия. Новосибирск, 2000.
- Холл М.Г. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992; СПб., 1994.
- Человек и его видимый и невидимый состав. 2-е изд. Калуга, 1915.
- Человек и мир в японской культуре: сб. статей / отв. ред. Т.П. Григорьева. М., 1985.
- Черноруцкая Л.И. Духовная практика самосовершенствования человека: О Пути к Человеку Совершенному в творческом наследии русских и восточных философов-космистов. М., 2001.
- Штейнер Е.С. О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было // Одиссей: Человек в истории. М., 1990. С. 38–47.
- Юнг К.Г. Дух и жизнь // Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 271–292.
- Ярцев В.В. Мир души. Омск, 1999.
- Он же. Эфирное тело человека. Омск, 1997.
- Ярышкин В.П. Новая концепция человека. Русский космизм: Феномен пульсирующего бессмертия личности. Ижевск, 1998.
- Blacking J. The Anthropology of the Body. L.; N.Y., 1977.

ОТДЕЛЬНЫЕ ТЕМЫ

Смерть, бессмертие, танатология

- Александр Милеант, свящ. [еп.] На пороге жизни и смерти: Православная точка зрения на свидетельства людей, переживших клиническую смерть. СПб., 1997.
- Антоний, митр. Сурожский. Жизнь. Болезнь. Смерть. М., 1995.
- Он же. «Оживший из мертвых» // Человек. 1996. № 6; 1997. № 1.

- Антоний [Храповицкий], архиеп. О загробной жизни и вечных мучениях // Вера и разум. 1915. № 12. С. 805–812.
- Архангельский И. Смерть и бессмертие в связи с вопросом о смысле жизни. Калуга, 1914.
- Аръес Ф. Человек перед лицом смерти / пер. с франц. М., 1992.
- Афанасьева В. Представление о смерти и мифология смерти у шумеров // Фигуры Танатоса. Вып. 3. СПб., 1993. С. 30–34.
- Баласубраманиян Р. Что говорит Адвайтаведанта // Жизнь после смерти. Магадан, 1992. С. 230–251.
- Баркер Э. Письма живого усопшего. Самара, 1997; Вестник Теософии. 1915. № 2–12.
- Блаватская Е.П. Смерть и бессмертие / пер. с англ. М., 1998.
- Болотов А.Т. О душах умерших людей. СПб., 2006.
- Булгаков С.Н. Жизнь за гробом. П., 1955.
- Василиадис Н. Таинство смерти / пер. с новогреч. Серг. Посад, 1998.
- Введенский Д.И. Состояние душ после смерти до всеобщего воскресения. М., 1902; Московские церковные ведомости. 1902. № 3, 5, 7, 8.
- Вениамин (Платонов), еп. Светлая сторона смерти, примечаемая взором веры // Православный собеседник. 1862, I.
- Виноградов Андрей, свящ. Психология жизни и смерти: о бессмертии души // Знаменские чтения — 2000–2004: сб. мат.-лов. СПб., 2006. С. 280–289.
- Виноградов Н.И. Критический взгляд на римско-католическое учение о чистилище. М., 1893.
- Он же. О конечных судьбах мира и человека: критико-экзегетическое и догматическое исследование. М., 1887; 2-е изд., перераб. и доп. М., 1889.
- Волков А.Б. Ветхий Завет о жизни и смерти. М., 1996.
- Вышеславцев Б. Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Человек. 1993. № 2. С. 80–96; Переселение душ. М., 1994. С. 315–335.
- Гуревич А.Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков // Труды по знаковым системам. 8. Тарту, 1977. С. 3–27.
- Даосская алхимия бессмертия: Антология древнекитайской эзотерики / сост. Б. Виногородский. М., 2003.
- Дас Вишвамित्रа. Что за дверью? «Сознание Кришны» о потустороннем мире // Наука и религия. 1994. № 10.
- Димитрий [Муретов], архиеп. Херсонский. Успение, или Умение хорошо и по христиански умереть. 3-е изд. М., 1902.
- Доказательства существования ада: свидетельства переживших смерть / сост. А.В. Фомин. М., 2006.
- Ефрем Сирин. Разлучение души с телом // Ефрем Сирин. Творения. Т. 4. М., 1995. С. 492.
- Он же. Слово о покаянии, суде и разлучении души с телом // Там же. Т. 3. М., 1994. С. 379–384.
- Жураковский А.Е. К вопросу о вечных муках. К., 1916.
- Зубов А.Б. Победа над «последним врагом» // Богосл. вестник. 1993. Вып. 2. С. 40–53.
- Игнатий (Брянчанинов), еп. Слово о смерти // Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения: в 7 т. Т. 3. М., 1993. С. 69–184 (отд. изд.: СПб., 1863).
- Иерофей (Влахос), архим. Смерть и первородный грех: о смерти младенцев / пер. с греч. М., 2003.
- Иннокентий (Борисов), архиеп. О грехе и смерти. М., 1996.
- Он же. О последней судьбе человека и мира // Иннокентий (Борисов), архиеп. Соч. Т. 10. СПб.; М., 1875. С. 127–163.
- Как проводит душа первые сорок дней по исходе из тела: учение Православной Церкви о мытарствах, о загробном состоянии душ человеческих и о днях церковного поминовения усопших / сост. Л. Денисов. М., 2007.
- Калиновский П.П. Переход: последняя болезнь, смерть и после. М., 2005.
- Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Сеем ли мы надеяться на спасение всех? Ориген, Григорий Нисский, Исаак Ниневийский // Страницы. 2000. № 5: 1. С. 16–36.
- Он же. «Приди с миром»: тайна смерти и воскресения // Каллист (Уэр), еп. Внутреннее Царство. К., 2003. С. 39–56.
- Кириан Карфагенский. Книга о смертности // Кириан Карфагенский. Творения. Ч. 2. К., 1891. С. 250–267.
- Кирилл Александрийский. Слово на исход души и на второе пришествие // Христ. чтение. 1841. Ч. 1. С. 200–225.
- Книги мертвых / сост. и вступ. ст. И. Стогова. СПб., 2001.
- Крывелёв И.А. Критика религиозного учения о бессмертии. М., 1979.
- Кулаковский Ю. Смерть и бессмертие в представлении древних греков. К., 1899.
- Кулюкин С.Л. Можно ли отрицать личное бессмертие с точки зрения науки? [Рец.] Сабатье А. Бессмертие с точки зрения эволюционного натурализма. СПб., 1897 // Богосл. вестник. 1897. № 4.
- Ледбитер Ч. Жизнь после смерти / пер. с англ. Калуга, 1914.
- Макарий Александрийский, св. О исходе душ праведников и грешников, то есть, каким образом они разлучаются с телом, и в каком состоянии пребывают // Христ. чтение. 1831. Ч. XLIII. С. 123–131.
- Матве М.Э. Проблемы изучения «Книги мертвых». М., 1960.

- Мень А. Тайна жизни и смерти. М., 1992.
- Мефодий Патарский. О Воскресении (Против Оригена) // Мефодий Патарский. Полн. собр. творений. СПб., 1877. С. 167–244.
- Митрофан [Алексеев], мон. Как живут наши умершие и как будем жить и мы после смерти: По учению Православной Церкви, по предчувствию общечеловеческого духа и выводам науки. СПб., 1897; М., 1998.
- Моуди Р. Возвращение назад: Снова о жизнь до жизни и встречах после смерти. М., 1997.
- Он же. Жизнь после смерти. Вильнюс, 1990; Барнаул, 1990; М., 1991; Л., 1991; Кишинев, 1991.
- Он же. Размышления о жизни после жизни // Жизнь после смерти. Магадан, 1992. С. 10–62.
- Мулин Г. Смерть и умирание в тибетской традиции / пер с англ. СПб., 2001.
- Мытарства преподобной Феодоры / сост. игум. Антоний. СПб., 2001.
- Не бойся смерти. (Общедоступная правосл. б-ка). М., 1996.
- Никон (Греве), архиеп. Смерти нет! Льеж, 1957.
- Осипов А.И. Посмертная жизнь. М., 2007.
- Он же. Посмертная жизнь души. М., 1998.
- Остроумов Н. Мухаммеданское учение о загробной жизни человека в связи с учением о кончине мира // Правосл. собеседник. 1871. № 2.
- Ошо. Смерть — величайший обман / пер. с англ. М.; К., 2006.
- Паври Джал Дастур Керседжи. Зороастрийская доктрина загробной жизни: с момента собственной смерти и до моста Чинват / пер. с англ. М., 2004.
- Петров Н., свящ. Жизнь после смерти. Казань, 1915; 1916.
- Рабинович В.Л. Танатология блаженного Августина, или исповедь у последней черты // Человек. 1990. № 5. С. 89–105.
- Самохина Н. Круг вечности в «Живой Этике» // Тибетская книга мертвых. СПб., 1992; 1994. Наука и религия. № 8.
- Светлов П.Я. Христианская вера в бессмертие. СПб., 1898.
- Себоюэ Б. Вечен ли ад? // Страницы. 2000. № 5: 3. С. 335–352.
- Серафим (Роуз), иером. Душа после смерти: Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. М., 1991; 1997.
- Смирнов К.А. О бессмертии в связи с вопросом о времени и вневременном // Богосл. вестник. 1918. № 1–2.
- Софроний (Сахаров), архим. О всеобщем спасении // Софроний (Сахаров), архим. Рождение в царство непоколебимое. М., 2001. С. 188.
- Страхов П.С. Атомы жизни. Серг. Посад, 1912; Богосл. вестник. 1912. № 1. С. 1–29.
- Он же. Воскресение: Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. М., 1916; К., 2002.
- Струве В.В. Заупокойный культ древнего Египта. СПб., 1919.
- Таланкин В. Святоотеческое воззрение на смерть: Опыт систематизации религиозно-философского учения св. Григория Нисского // Вера и разум. 1908. № 10. С. 488–507; № 11. С. 631–652; № 13. С. 81–92.
- Тибетская книга мертвых. СПб., 1992; М., 2001.
- Тихомиров Е.А. Загробная жизнь: Размышление о кратковременности здешней жизни, о смерти и о вечной жизни. 4-е изд. М., 1902.
- Он же. Загробная жизнь или последняя участь человека. СПб., 1995; М., 1999.
- Троицкий И.Г. Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей. СПб., 1904.
- Тураев Б.А. Из истории Книги мертвых. СПб., 1904.
- Уоллис Б. Путешествие души в царстве мертвых: Египетская книга мертвых. М., 1995.
- Феофан Затворник, св. Болезнь и смерть. М., 1998.
- Фигуры Танатоса: филос. альманах / отв. ред. М.С. Уваров. Вып. 1: Символы в культуре. СПб., 1991; Вып. 2: Философские размышления на тему смерти. СПб., 1992; Вып. 3: Тема смерти в духовном опыте человечества: мат-лы междунар. конф. (Санкт-Петербург, 2–4 ноября 1993 г.). СПб., 1993; Вып. 5: Тема смерти в духовном опыте человечества: мат-лы II Междунар. конф. (Санкт-Петербург, 12–15 ноября 1995 г.). СПб., 1995.
- Фигуры Танатоса: Искусство умирания / под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. СПб., 1998.
- Филарет [Дроздов], митр. О бессмертии и воскресении. М., [1910].
- Флоренский П. «Человек умирает только раз в жизни...» // Тибетская книга мертвых. СПб., 1992. С. 169–170.
- Флоровский Георгий, прот. О воскресении мертвых // Переселение душ. П., 1935. С. 135–167; Переселение душ. М., 1994. С. 289–314.
- Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1996.
- Хоружий С.С. Диалектика преодоления смерти и притяжения смерти в исихастской традиции // Жизнь человека перед лицом смерти. М., 2006. С. 94–106.
- Царевский А.А. Религиозные представления древних египтян о загробной жизни. К., 1898.
- Что такое жизнь и зачем нужна смерть? М., 2007.

Чумакова Т.В. Смерть и бессмертие в древнерусской культуре // Философский век: альманах. Вып. 10. СПб., 1999. С. 256–265.

Шмеман Александр, свящ. Неизданное произведение св. Марка Ефесского «О воскресении» // Правосл. мысль. Вып. 8. [П.], 1951. С. 137–146.

К проблеме религиозной личности

Аль-Хашими М.А. Личность мусульманина, в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны. 3-е изд. М., 2000.

Бердяев Н.А. Эрос и личность: Философия пола и любви. М., 1989.

Бехтерев В.М. Бессмертие человеческой личности, как научная проблема // Вестник знания. Вып. 2. Пг., 1918. С. 2–23 (отд. изд.: СПб., 1999).

Булгаков С. Развитие личности как религиозная задача // Киносценарии. 1991. № 4. С. 167–169.

Василий Великий. К Григорию брату [О различении сущности и ипостаси] // Василий Великий. Творения. Т. 3. СПб., 1911. С. 51–58 (письмо 38).

Георгий (Шестун), игум. Понимание личности в православной педагогике // Знаменские чтения — 2000–2004: сб. мат.-лов. СПб., 2006. С. 240–258.

Он же. Православная педагогика как система духовно-нравственного становления личности // Вестник Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та. Сер. «Педагогика. Психология». 2007. Т. IV: 2(5). С. 47–51.

Григорий Палама, свт. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности / пер. К. Михайлова // Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 45–78.

Гусев А.Ф. Разбор возражений Спенсера и его единомышленников против учения о Боге, как личном существе. Казань, 1896; К., 1904.

Гутнер Г. Христианское понимание личности и современная философия сознания // Личность в Церкви и обществе. М., 2003. С. 152–164.

Дворецкая М.Я. Учение о личности в русской религиозно-философской антропологии // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. СПб., 2004. С. 303–311.

Духовное становление личности: сб. статей. Вып. 5, 6. Волгоград, 1998.

Ерохин В.Н. Проблема личности в богословской доктрине кальвинизма // Личность, творчество и современность. Вып. 3. Красноярск, 2000. С. 222–232.

Завольская Г.Н. Проблема личности в философии С.Л. Франка: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1993.

Зайденберг С. Софиологическая и неопатристическая концепция личности // Личность в Церкви и обществе: сб. М., 2003. С. 173–180.

Захария (Захару), архим. Онтологическое содержание личности: свободное самоопределение // Захария (Захару), архим. Христос как путь нашей жизни / пер. с новогреч. 2-е изд. М., 2003. С. 302–308.

Зенько Ю.М. Психолого-педагогические выводы из христианского определения личности // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 11. СПб., 2007. С. 21–25.

Он же. Христианское определение понятия и феномена личности // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 10. СПб., 2006. С. 108–112.

Зосима (Шевчук), архим. Православное учение о личности (опыт современного осмысления: компилятивный обзор) // Обитель Слова: альманах. Вып. 2. Н. Новгород, 2003. С. 8–50.

Ианнуарий (Ивлиев), архим. Концепция личности в Ветхом и Новом Завете // Церковный вестник. 2004. № 6–7.

Иоанн (Зизиюлас), митр. Личность и бытие / пер. с англ. С. Чурсанова // Богосл. сборник. 2002. Вып. 10. С. 22–50.

Он же. Личность и бытие // Начало. 1998. № 6. С. 86–116.

Он же. От маски (личины) к личности / пер. с франц. // Беседа. 1990. № 9. С. 6–48.

Ионова А.И. Концепция личности в современном исламе // Вестник РАН. 1993. № 1. С. 18–61.

Йеротич В. Понятие индивидуума и личности у Юнга и в православной святоотеческой традиции // Йеротич В. Психологическое и религиозное бытие человека / пер. с серб. М., 2004. С. 193–198.

Каллист, еп. Диоклийский. Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123.

Он же. Тайнство человеческой личности // Моск. психотерапевтич. журнал. 1997. № 1. С. 76–83.

Кессиди Ф. Х. Был ли древний грек личностью? // Труды Тбилисского ун-та: Философия. 1989. Т. 292. С. 135–138.

Киприан (Керн), архим. Русские переводы патристических текстов: библиограф. справочник / подг. к изд. В.В. Шмидта // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / сост. и общ. ред. О.Ю. Васильева, Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 4: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС. М., 2009. С. 527–584.

Клеман О. Тема личности в Священном писании // Православная община. 1992. № 4 (10). С. 55–62.

Он же. Тема личности у греческих отцов Церкви // Там же. № 5 (11). С. 42–50.

Клитин А.М., прот. Личность Божества и дис-телеология мира. Одесса, 1909.

- Кобзев А.И. О понимании личности в китайской и европейской культуре // Народы Азии и Африки. 1979. № 5. С. 43–57.
- Константин (Горянов), архиеп. Тихвинский. Становление личности и стратегия жизни св. прав. Иоанна Кронштадтского и Георгия Гапона // Моск. психотерапевтич. журнал. 2008. № 3 (58). С. 36–64.
- Концепция человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени. М., 2008.
- Корнилов М.Н. Проблема личности в Японии. Вып. 1: Японское общество и культура. М., 1983.
- Крамаренко Ю.Я. Личность человека в православном богословии и в психологической науке // Вестник Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2006. № 2. С. 132–148.
- Куликова Т.В. Границы личности // Православие и проблемы воспитания. Н. Новгород, 2000. С. 180–185.
- Кырлежев А. Проблемы богословского понимания личности // Личность в Церкви и обществе: сб. М., 2003. С. 165–172.
- Лега В.П. Проблема личности: святоотеческий и философский подходы // Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского богословского ин-та: мат-лы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 281–285.
- Летцев В.М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В.В. Зеньковского // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 140–146.
- Ли У. О Личности Христа. М., 1997.
- Личность: Внутренний мир и самореализация: идеи, концепции, взгляды / авт.-сост. Ю.Н. Кулюткин, Г.С. Сухобская. СПб., 1996.
- Личность в Церкви и обществе: мат-лы междунар. научно-богосл. конф. (Москва, 17–19 сентября 2001 г.). М., 2003.
- Лорзус Андрей, свящ. Личность человека в свете православного учения // Духовный мир человека на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. С. 8–16.
- Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 289–302 (переизд.: Богосл. труды. Сб. 14. М., 1975. С. 114–120).
- Лосский Николай, диакон. Понятие о личности по В.Н. Лосскому // Православное учение о человеке: избр. статьи. М.; Клин, 2004. С. 324–329.
- Мартынов А.С. Конфуцианская личность и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 180–191.
- Мень Александр, прот. Человек — это личность // Истина и Жизнь. 2002. № 9. С. 2–4.
- Миронова М.Н. Личность в психологии и христианской антропологии // Вестник Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2006. № 2. С. 149–166.
- Никулина Е.Н. Понятие личности в антропологии святителя Феофана Затворника // Вестник Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та. Сер. «Педагогика. Психология». 2006. Т. IV: 2 (5). С. 165–178.
- Новиков Д.В. Понятие личности в православном богословии и психологии // Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского богословского ин-та: мат-лы. М., 1999. С. 63–67.
- Новиков Д.В. Учение о личности в христианском богословии IV–VIII веков // Человек. 2000. № 2. С. 27–37; № 3. С. 64–72.
- Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. М., 1996.
- Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 2 (97). С. 165–213.
- Психология личности: новые подходы: Философско-психологический семинар, посв. памяти Г.И. Челпанова // Человек. 1995. № 5. С. 47–59; № 6. С. 15–25.
- Резник М.И. Учение о личности в современном индуизме // Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского богословского ин-та: мат-лы. М., 1999. С. 60–62.
- Свешиников Владислав, прот. Кризис личности и кризис семьи // Свешиников Владислав, прот. Прикосновение веры: проповеди, статьи, доклады. М., 2005. С. 598–601.
- Симеон (Брюшвайлер), архим. Тайна и измерение личности // Церковный вестник. 2003. № 12, 13, 14.
- Соколов А.А. Невозможность религии без представления о личном Боге. Астрахань, 1902.
- Социальное значение религиозной личности: сб. (Религиозно-философская библиотека. Вып. 4). Вышний Волочек, 1903.
- Социальное значение религии и религиозной личности: сб. 2-е изд., перераб. (Религиозно-философская библиотека. Вып. 4). М., 1913.
- Софроний (Сахаров), архим. О личностном начале в Бытии Божественном и бытии человеческом // Человек. 1993. № 6. С. 98–112; 1994. № 1. С. 80–89.
- Тимофеев Александр. Проблема соотношения понятий личности в психологии и христианской антропологии // Христ. чтение. 2000. № 19. С. 184–200.
- Тихомиров Л.А. Личность, общество и церковь. (Религиозно-философская библиотека. Вып. 5). М., 1904.
- Он же. Религиозное воспитание личности // Социальное значение религии и религиозной личности: сб. 2-е изд., перераб. М., 1913. С. 76–88.

Товкес И.А. Идея личности в философии П. Флоренского // Православие и проблемы воспитания. Н. Новгород, 2000. С. 369–374.

Топоров В.Н. Эней — человек судьбы: к среднеземноморской персонологии. М., 1993.

Уильямс Рован, (en). Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса // Соборность: сб. избр. статей из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия «Соборность». М., 1998. С. 170–188.

Фатеев А.Н. Что нового внесло христианство в созидание идеи личности и ее прав по сравнению с античной этико-политической философией. Харьков, 1906.

Федулова М.В. Богословское понятие личности в антропологии В.Н. Лосского // К историко-философским исследованиям отечественной мысли (мат-лы теоретич. семинара). М., 1997. С. 19–25.

Фомина О.А. О православных основах философии личности в творчестве Ф.М. Достоевского // Православие и культура. Н. Новгород, 2002. С. 291–297.

Фрейджер Р., Фейдмен Дж. Религиозные теории личности: Йога. Дзен. Суфизм. Теософские направления / пер. с англ. СПб., 2007.

Хоружий С.С. Проблема личности в православии // Здесь и теперь: Философия, литература, культура. 1992. № 1. С. 94–106 (Философская и социологическая мысль. 1991. № 4).

Цзун-ми. О началах человека (Юань жэнь лунь). Разделы о Хинаяне и Махаяне // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989. С. 152–158.

Чёрная Л.А. Проблема человеческой личности в русской общественной мысли второй половины XVII – начала XVIII века: автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 1980.

Четвериков И. О Боге, как личном существе. К., 1903.

Он же. Учение о личном Боге с точки зрения этической ценности. К., [1905].

Чурсанов С.А. Богословский концепт личностного образа бытия как онтологический фундамент антропологических моделей православной психологии // Моск. психотерапевтич. журнал. 2006. № 3 (50). С. 45–82.

Он же. Понятие лица (πρόσωπον) в православной триадологии XX века // Церковь и время. 2008. № 2 (43). С. 21–44.

Он же. Понятие лица (πρόσωπον) в сотериологической перспективе триадологии Великих Каппадокийцев // Церковь и время. 2007. № 4 (41). С. 46–73.

Он же. Понятие лица (πρόσωπον) как основа православной богословской терминологической системы // Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского гуманит. ун-та: мат-лы. Т. 1. М., 2005. С. 92–102.

Он же. Учение о личности у православных богословов XX в. как методологическая основа богословия и гуманитарных исследований // Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского богословского ин-та: мат-лы (2004). М., 2005. С. 106–114.

Шеховцова Л.Ф. Богословские представления о личности и современная психология // Христ. чтение. 2006. № 26. С. 130–138.

Шичалин Ю.А. К истории переосмысления термина *υποστασις* // Античная балканистика. 3. М., 1978. С. 60–61.

Он же. По поводу названия трактата Плотина ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ (Enn. V, 1) // Вестник древней истории. 1986. № 4. С. 118–125.

Штейнер Е.С. О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было // Одиссей: Человек в истории. М., 1990. С. 38–47.

Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. М., 2005.

Пол, брак, семья

Аверинцев С.С. Брак и семья: несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Правосл. община. 1997. № 5. С. 82–99 [Человек. 2004. № 4. С. 104–112; Моск. психотерапевтич. журнал. 2004. № 4 (43). С. 34–43].

Амвросий Оптинский, прп. Советы супругам и родителям. М., 2009.

Антоний, митр. Сурожский. Вопросы брака и семьи // Антоний, митр. Сурожский. Труды. М., 2002. С. 498–510.

Он же. «...Мужчину и женщину сотворил их» // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 5–14.

Он же. Таинство любви: беседа о христианском браке. СПб., 1994; Мн., 1998; 2-е изд., доп. СПб., 1999.

Ахметова Ш. Женщина в исламе // Земля сибирская, дальневосточная. 1992. № 7/8. С. 44–45.

Балашов Николай, прот. И сотворил Бог мужчину и женщину. М., 2001.

Батьянова Е.П. Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен: мат-лы междунар. конф. М., 1994. С. 416–422.

Бедненко Г.Б. Боги, герои, мужчины: архетипы мужественности. (Б-ка психологии и психотерапии). М., 2005.

Он же. Греческие богини: архетипы женственности. (Б-ка психологии и психотерапии). М., 2005.

Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Переизд. 1907. № 5–6. С. 24–36; М., 1999; Он же.

- Новое религиозное сознание и общественность. С. 213–249.
- Он же. Эрос и личность: философия пола и любви. М., 1989.
- Бронзов А.А. О христианской семье и связанных с ней вопросах. СПб., 1901.
- Булгаков С. Пол в человеке // Христ. мысль. 1916. № 11. С. 87–104.
- Варнава (Беляев), еп. Брак и разврат. М., 1997.
- Виссарион (Нечаев), еп. Святость брачного союза. 2-е изд. М., 1895.
- Воробьев Владимир, прот. Православное учение о браке // Ежегодн. богосл. конф. Православного Св.-Тихоновского богословского ин-та: мат.-лы (2004). М., 2005. С. 199–203.
- Воробьева М.В. Женский образ верховного божества в формировании традиций и стереотипов // Общество в гендерной перспективе. В. Новгород, 2002. С. 46–49.
- Вышеславцев Григорий, свящ. О семейной жизни по учению Филарета, митрополита Московского. СПб., 1894.
- Геодакян В.А. Два пола: зачем и почему? СПб., 1992.
- Он же. Теория дифференциации полов в проблемах человека // Человек в системе наук. М., 1989. С. 171–189.
- Глубоковский Н.Н. Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя. СПб., 1895.
- Григорьевский М. Учение Святителя Иоанна Златоуста о браке. Архангельск, 1902; Серг. Посад, 2000.
- Григорьева Т. Женская ипостась мира (Китай, Япония, Россия) // Феминизм: Восток. Запад. Россия. М., 1993. С. 66–76.
- Громогласов И.М. Определения брака в Кормчей и значение их при исследовании вопроса о форме христианского брака. Вып. 1. Серг. Посад, 1908.
- Державин Димитрий, диакон. Доблестная жена по изображению Соломона. Притч. 31, 10–32 // Душеполезное чтение. 1866. Июль. С. 226–243; Август. С. 273–293; Сентябрь. С. 60–79; Октябрь. С. 154–173; Ноябрь. С. 263–274; 1867. Январь. С. 71–93; Февраль. С. 189–203.
- Он же. Доблестная жена по Соломону. М., 1868.
- Джоудри П., Прессмэн М.Д. Твоя вечная половина: Обретение настоящего духовного партнера / пер. с англ. СПб., 2002.
- Думашевский А. Положение женщины у древних и современных евреев // Б-ка для чтения. 1862. Т. 169. № 2. С. 49–71.
- Евдоким (Мещерский), архиеп. О христианском браке (по поводу современных толков в печати о браке и безбрачии). [Серг. Посад,] 1901.
- Жураковский А. Тайна любви и таинство брака // Христ. мысль. 1917. № 1. С. 61–75; № 3/4. С. 34–54.
- Зеньковский В.В. Беседы с юношеством по вопросам пола // Зеньковский В.В. Педагогические сочинения. П., 1929; Саранск, 2002. С. 705–734.
- Он же. На пороге зрелости: беседы с юношеством о вопросах пола. М., 1991; М., 1992.
- Он же. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // Зеньковский В.В. Педагогические сочинения П., 1934; М., 1993; 1996; Саранск, 2002. С. 206–339.
- Знаменитые йогини: женщины в буддизме. М., 1996.
- Иларион (Алфеев), еп. О браке и монашестве // Семья в постатеистических обществах: сб. 2-е изд., перераб. и доп. К., 2003. С. 24–44.
- Иоанн Златоуст. Беседа на слова: «жена привязана есть законом в елико время живет муж ея» (1Кор. 7: 39, 40) // Иоанн Златоуст. Полн. собр. творений: в 12 т. Т. 3. Кн. 1. М., 1994. С. 214–223.
- Он же. Беседа о том, что никому не должно отчаиваться, ни молиться о вреде врагам, ни падать духом, не получая просимого; также к мужьям о сохранении мира с женами // Там же. С. 376–384.
- Он же. Похвала Максиму, и о том, каких должно брать жен // Там же. С. 223–242.
- Как создать православную семью: 250 мудрых советов мужу и жене / сост. Е.В. Щёголева. 3-е изд. М., 2007.
- Климович Л.И. Ислам и женщина. М., 1958.
- Косевич Е. Категория тела и пола в Ветхом и Новом Завете // Человек. 1996. № 5. С. 81–91.
- Он же. Раннехристианская философия и теологическая мысль в отношении проблематики тела // Философские науки. 1992. № 3. С. 83–102.
- Он же. Человек и его тело в свете Ветхого и Нового Завета // Там же. № 2. С. 49–61.
- Котовская Е.И. Споры современников о христианской семье и браке в России конца XIX – начала XX веков: автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 2001.
- Крабб Л. Мужчина и женщина / пер. с англ. СПб., 2002.
- Он же. Созидание брака: консультации по вопросам брака / пер. с англ. М., 1997.
- Он же. Счастливый брак / пер. с англ. СПб., 1996.
- Крайстенсон Л. Христианская семья. СПб., 2006.
- Круассон Ж. Призвание женщины, или Священное сердца / пер. с франц. М., 1996.
- Кудрявцев П.П. К вопросу об отношении христианства к язычеству: по поводу современных толков о браке. К., 1903 (Труды Киевской дух. академии. 1903. № 5).

Кураев Андрей, диакон. «И оставит человек отца и мать...»: Тайна пола в Православной традиции // Фома. 1999. № 7.

Он же. Мужчина и женщина в книге Бытия // Альфа и Омега. 1996. № 2–3 (9–10). С. 268–300.

Лебедева О.С. Об эмансипации мусульманской женщины. СПб., 1900.

Левитов П.В. О брачном союзе и его значении в области половых отношений // Христ. чтение. 1905. № 7. С. 65–84.

Он же. Природа половой любви: Счастье. Ека-теринославль, 1913.

Литвинова А.Л. Из истории философских представлений о браке и семье (Проблема брака и семьи в философии Канта, Фихте, Гегеля) // Семья как объект философского и социологического исследования: сб. статей. Л., 1974. С. 12–40.

Логашова Б.Р. Канонический идеал женщин в исламе // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен: мат-лы междунар. конф. М., 1994. С. 402–411.

Луцицкая С.И. Быт, нравы и сексуальная жизнь крестоносцев // Женщина, брак, семья до начала нового времени: сб. статей. М., 1993. С. 62–78.

Любовь и интимность: поиск духовного смысла: сб. работ современных авторов / сост., вступ. ст. А. Рогозянского. М., 2003.

Майнов В. Брак и положение женщины у моло-кан // Знание. 1874. № 3. С. 25–46.

Маслов А.А. Образы маскулинности-феминин-ности и супружеских отношений в традиционном Китае // Этнические стереотипы мужского и жен-ского поведения: сб. статей. СПб., 1991. С. 56–76.

Машанов М. Мухаммеданский брак в сравнении с христианским браком в отношении их влияния на семейную и общественную жизнь человека. Казань, 1876.

Мезенцева О. Статус женщины в индуизме XIX–XX вв. // Феминизм: Восток, Запад, Россия. М., 1993. С. 136–145.

Мейендорф Иоанн, прот. Брак в Православии / пер. с англ. М., 1995.

Он же. Брак и Евхаристия // Вестник РСХД. 1969. № 91–92, 93. С. 5–13, 8–15; 1970. № 95–96, 98. С. 4–15, 20–31.

Мефодий Патарский. Пир десяти дев. СПб., 1877; М., 1996.

Мефодий Олимпийский. Пир десяти дев, или о девстве // Отцы и учителя Церкви III века. Т. 2. М., 1996. С. 388–464.

Молитвы о помощи в семейных и других жи-тейских делах: Советы преподобного Амвросия Оптинского супругам и родителям. М., 1995.

Муретов М.Д. Христианский брак и Цер-ковь. Серг. Посад, 1916 (Богосл. вестник. 1916. № 10–12).

Надеждин А.Н. Христианский брак и его зна-чение особенно для женщины // Странник. 1872. № 12. С. 168–209.

Никодим [Прелатов], архим. О христианском браке, его высоте и святости. Казань, 1899.

Никольский П. Таинство брака. М., 1894.

Нильский И.Ф. Семейная жизнь в русском рас-коле: в 2 вып. СПб., 1869.

Он же. Семейная жизнь в русском расколе в настоящее царствование (Отношение к вопросу о браке заграничных раскольников-беспоповцев). СПб., 1871 (Христ. чтение. 1971. Т. 2).

Ничипоров Б.В. Таинство брака и семьи // Воп-росы психологии. 1991. № 5. С. 103–108; № 6. С. 89–96.

О женщина! Велика вера твоя: Антропология жены и спасительная тайна ее для мужа: сб. СПб., 2000.

О семейной жизни. М., 1996.

О христианской семье: сб. М., 1996.

О христианском браке и об обязанностях мужа и жены: учение св. Иоанна Златоуста. М., 1995.

Орлова Н.Х. Антропология пола и брака в хри-стианстве. СПб., 2006.

Переверзев А. Отношение Ветхого Завета к браку и девству // Христ. чтение. 1903. № 11. С. 587–598.

Пестов Н. Е. Пути к совершенной радости: сущность и цели брака. М., 2002.

Он же. Христианский брак. М., 2003.

Писарев Л.И. Брак и девство при свете древ-нехристианской святоотеческой письменности. Казань, 1904 (Правосл. собеседник. 1904).

Писмаки М.Г. Отношение религии к женщине. М., 1964.

Поляков Л. Женская эмансипация и теология пола в России XIX в. // Феминизм: Восток, Запад, Россия. М., 1993. С. 157–175.

Притчина Е.А. Женщина и религия. М., 1960.

Пяковский Н.Я. К русской молодежи о половом вопросе. М., 1913.

Семёнова С.Г. Метаморфозы пола: Платон, Фрейд и гностицизм // Рос. психоаналитич. вест-ник. 1991. № 1. С. 71–84.

Соколова И.А. Женский статус в христианстве и исламе в преломлении феминистской филосо-фии религии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Владивосток, 2006.

Софроний (Сахаров), архим. О некоторой па-раллели между браком и монашеством // Софроний (Сахаров), архим. Рождение в царство непоколеби-мое. М., 2001. С. 163–165.

Стеллецкий Николай, свящ. Брак у древних евреев. К., 1892.

Степанянц М.Т. Образ женщины в религиозном сознании // Общественные науки и современность. 1993. № 4. С. 177–183.

Она же. Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее и будущее // Феминизм: Восток. Запад. Россия. М., 1993. С. 66–76.

Страхов Н.Н. Христианское учение о браке и противники этого учения. Харьков, 1895.

Струженцов М.И. Православно-христианское учение о браке: по поводу воззрения на брак гр. Л.Н. Толстого и некоторых современных публицистов // Богосл. вестник. 1902. № 7–8. С. 385–432.

Он же. Таинство брака. М., 1904.

Сукдео Р. Тайны за паранджой: Ислам, женщины и Запад / пер. с англ. СПб., 2005.

Тайны сексуальной магии: сб. / пер. с англ. М., 2003.

Торчинов Е.А. Даосское учение о «женственности» // Народы Азии и Африки. 1982. № 6. С. 99–107.

Троицкий С.В. Христианская философия брака. П., 1931; М., 1995.

Уайт Д. Женщины и просветление // Что такое просветление? М., 1996. С. 295–300.

Усенова М.М. Семья и религия. Алма-Ата, 1986.

Фёдорова С.Г. Семья у русских староверов на Аляске // Семья у народов Америки. М., 1991. С. 297–307.

Феодорит Кирский. О браке // Феодорит Кирский. Творения. Ч. 6. М., 1859. С. 88–92.

Он же. О браке // Восточные отцы и учителя Церкви V века: антология. М., 2000. С. 215–218 (сокращенное изложение божественных догматов. 25).

Филарет [Дроздов], митр. Как создать православную семью: Наставление святителя Филарета христианам, живущим в миру. М., [1997].

Он же. О семье христианской. М., 2008.

[Филарет (Дроздов), митр.] Христианское учение о девстве и целомудрии, предложенное в слове на Успение Пресвятыя Богородицы, августа 15 дня, 1836 г., синодальным членом митр. Филаретом // Христ. чтение. 1836. Ч. 4. С. 74–88.

Фирдуси М. Секс и ислам. 2-е изд. Казань, 1993.

Хитрук Е.Б. Онтологический статус пола в христианской антропологии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Томск, 2007.

Христианская семья и брак / сост. А. Зеленцов, Л. Исакова. М., 1992.

Христианский брак. М., 1997.

Черняев С.И. Судьба женщин на мусульманском востоке // Отечественные записки. 1855. Т. 101. Июль. Отд. 2. С. 41–94.

Элиаде М. Мефистофель и андрогин / пер. с франц. СПб., 1998.

Сердце

Агни Йога. Т. 3: Сердце. М., 1992.

Ашимбаева Н.Т. Сердце в произведениях Достоевского и библейская антропология // Достоевский и мировая культура: альманах. Вып. 6. СПб., 1996. С. 109–117.

Безант А. Учение сердца. [Пг.], 1915.

Беляков С.А. Сердце, мозг и душа и основы механизма душевной деятельности. Самара, 1903.

Богословский Н. Сердце и его значение в религиозно-нравственной жизни человека по учению Священного Писания // Вера и разум. 1910. № 3. С. 287–308.

Воробьева М. В. Образ сердца в восточной традиции (на примере философии Древнего Китая) // Вестник Рус. христ. гуманит. ин-та. 2001. № 4. С. 328–334.

Вышеславцев Б.П. Сердце в индийской и христианской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 62–87; (переизд. с.: П., 1929).

Он же. Сердце в христианской и индийской мистике. П., 1929.

Горин А.В. Понятие «сердца» в антропологии Ветхого Завета // Генезис христианства: проблемы и исследования: сб. СПб., 1999. С. 23–26.

Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900. С. 300–302.

Он же. Три главы о молитве и чистоте сердца // Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 478–481 (приложение).

Доценко Е.В. Русская философия и учение православной антропологии о сердце // Православная антропология и культура: сб. тезисов и докладов. Ухта, 2002. С. 33–34.

Евдокимов Михаил, свящ. Сердце в восточной традиции и в «Мыслях» Паскаля // Страницы. 1996. № 1. С. 28–37.

Есюков А.И. Тема «сердца» в творениях Тихона Задонского // Проблемы культуры, языка, воспитания. Вып. 3. Архангельск, 1998. С. 34–40.

Зенько Ю.М. Сердце: избр. библиография // Зенько Ю.М. Психология религии. СПб., 2009. С. 336–339 (прилож. 4.1).

Он же. Феномен сердца: сравнительный анализ // Зенько Ю.М. Психология религии. СПб., 2009. С. 306–324.

Исаак Сириен. О хранении сердца и о тончайшем созерцании // Исаак Сириен. Слова подвижнические. М., 1993. С. 367–369 (Слово 72) (переизд. с: Серг. Посад, 1911).

Каравкин В.И. Сердце в философии Г. Сковороды и традиции русской антропологии // Русская

философия: новые решения старых проблем. Ч. 1. СПб., 1993. С. 87–89.

Климков Олег, иерей. Сердце в православной антропологии // Правосл. летописец Санкт-Петербурга. 2000. № 1. С. 65–77.

Лебедев А., прот. О латинском культе сердца Иисусова или Разности в способах воззрения и в учении о любви церквей восточной и западной. Варшава, 1882.

Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Сердце как орган высшего познания // Человек. 1991. № 6. С. 104–115.

Макарий Египетский. О хранении сердца // Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. М., 1998. С. 345–361; (Христ. чтение. 1821. Ч. 4. С. 3–27).

Никифор Уединенник. Слово о хранении и трезвении сердца многопольное // Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М., 1900. С. 239–251.

Ошо (Бхагван Шри Раджниш). Будда: пустота сердца. М., 1993.

Скляревская Г.Н. Сердце в Священном Писании. СПб., 2005.

Снегирёв В.А. Сердце и его жизнь (психологический очерк) // Вера и разум. 1892. № 7. С. 245–260; № 8. С. 303–328; № 12. С. 463–491.

Субъективно-идеалистическое учение Ван Шю-ужэня о сердце // История китайской философии. М., 1989. С. 371–381.

Субъективно-идеалистическое учение Лу Цзю-юаня о сердце // Там же. С. 350–356.

Титаренко Е.С. Метафизика сердца у Филона Александрийского // Acta eruditorum: научн. доклады и сообщ. СПб., 2007. С. 43–46.

Тихон Задонский, еп. О сердце человеческом // Тихон Задонский, еп. Соч. Т. 4. М., 1836. С. 212–220.

Этинген Л.Е. О символике сердца // Человек. 1998. № 5. С. 44–56.

Юк Я.И. Сердце человека: Библия и анатомия. Нью-Йорк, 1962.

Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69–103 (переизд.: Труды Киевской дух. академии. 1860. № 1).

Для заметок

Для заметок

Для заметок

Научное издание

Вопросы религии и религиоведения

Выпуск 2

Исследования

Книга 2

Религиозная и философская антропология: история и современность

Научно-теоретическое приложение к журналу «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»
Свидетельство о регистрации журнала:
ПИ № ФС 77—35090 от 23 февраля 2009 г. (Федеральная служба по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций Российской Федерации)

Учредитель, издатель и распространитель —
Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации

При публикации авторских материалов и источников учитываются нормы правописания и стилистики, принятые в соответствующих религиозных традициях.

Перепечатка материалов возможна только с письменного разрешения Редакции.

Библиографическое обеспечение журнала — Библиотека РАГС.

Над выпуском работали:

Научные редакторы: Никонов К.И., Шмидт В.В.
Редактор и корректор — Ведерникова Г.В.
Выпускающий редактор — Шмидт В.В.
Верстка, оригинал-макет — Пелипенко О.А.
Обложка — Великий П.П.

Адрес редакции:

119606, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84, каб. 2239
тел.: (495) 436-9844; тел/факс: (495) 436-9780
e-mail: william@list.ru, religion@ur.rags.ru
интернет-сайт: <http://religio.rags.ru>

Адрес издательства:

111033, г. Москва, Золотородский Вал, д. 4
тел/факс: (495) 933-2460
www.publishing-house.ru

* * *

Подписано в печать 07.06.2012. Формат 70×100 1/16. Тираж 1500 (1:300) экз. Усл. п.л. 48,5.
Уч.-изд. л. 54,1. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Original Garamond. Заказ №
Отпечатано в ООО «Вовремя». Заказ №