СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ
ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор

свящ. Георгий Кочетков, *магистр богословия*

А. Б. Алиева, *канд. соц. наук*

Ю. В. Балакшина, *канд. филол. наук*

Д. М. Гзгзян, *канд. филол. наук*

Г. Б. Гутнер, *доктор филос. наук*

А. М. Копировский, *канд. пед. наук*

К. А. Мозгов

Л. Ю. Мусина

К. П. Обозный, *канд. ист. наук*

М.В. Шилкина, *канд. филос. наук*

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 10 · МАЙ 2014

Москва · 2014

Содержание

7 От редакции

Философия и метафизика

11 Г. Б. Гутнер
Опыт секулярной метафизики. Часть I: Декарт

35 Т. Н. Панченко
Мыслю, следовательно, существует абсолютное бытие

Биология и медицина

63 Б. А. Воскресенский
Врач как раненый Эскулап

77 Г. Л. Муравник
Библейские корни генетики

Богословские аспекты эстетики

105 А. М. Копировский
Особенности изучения и преподавания церковного искусства в Западной Европе и России в XIX–XX вв.

117 М. Б. Патрушева
Место художественного творчества в жизни церкви по иконописным и богословско-философским произведениям инокини Иоанны (Рейтлингер) (1898–1988)

134 В. А. Костромицкий
Теософские и антропософские идеи в эстетической теории Василия Кандинского

Педагогика

149 Ф. Н. Козырев
Педагогическая постановка проблемы свободы и ее классическое решение

От редакции

Очередной выпуск Альманаха Свято-Филаретовского института подготовлен кафедрой философии, гуманитарных и естественно-научных дисциплин. Он отражает научные интересы преподавателей кафедры, спектр которых, как читатель может убедиться уже из названий статей, весьма широк. Здесь представлены работы, относящиеся к разным сферам гуманитарного и естественно-научного знания. Объединяющей все эти статьи чертой можно назвать, наверное, то, что все они показывают связь христианства и светской культуры. Это в известной мере работа на границе, в точках соприкосновения разных культурных дискурсов с дискурсом христианским. Даже первое знакомство с содержанием Альманаха показывает, что соприкосновения эти разнообразны и неоднозначны. Остановимся кратко на представленных здесь работах.

Статьи Г. Б. Гутнера и Т. Н. Панченко, в известном смысле дополняя друг друга, показывают две стороны европейской метафизики Нового времени. В первой из статей раскрывается ее интеллектуалистический аспект. Описывается метод идеального конструирования как способ постижения сверхчувственной реальности, в том числе и самого Бога. Во второй же выделена интуитивная и даже мистическая составляющая, присутствующая во всей традиции европейской мысли. Автор находит интересные взаимосвязи между метафизикой Декарта и Спинозы и русской метафизикой всеединства. Особое внимание уделяется С. Л. Франку.

В рубрике «Биология и медицина» читатель найдет статьи Б. А. Воскресенского и Г. Л. Муравник. Первая представляет собой попытку рефлексии, осуществляемой врачом-психиатром по поводу своей лечебной практики. Однако этот текст выходит далеко за пределы профессиональной работы автора: это — экспликация глубокого экзистенциального опыта, связанного с темами жизни и смерти, страдания и исцеления. Статья Г. Л. Муравник представляет собой интереснейшую попытку интерпретации текстов Ветхого завета в контексте современной генетики. В ней читатель найдет краткий, но емкий и точный обзор истории генетики, анализ связи научной деятельности основателя генетики Грегора Менделя с его церковной жизнью. Эта работа — как

и многие другие тексты автора — представляет собой вклад в изучение связи науки и христианства, весьма актуальный для нашего времени.

Тема «Богословские аспекты эстетики» представлена в сборнике тремя статьями. В работе А. М. Копировского проанализирована одна из попыток специфицировать церковное искусство, его изучение и преподавание, предпринятая в XIX веке. Автор помещает изучение церковного искусства в общий контекст философских, искусствоведческих и педагогических идей исследуемой эпохи.

Две другие работы рассматривают изобразительное искусство XX века в связи с влиятельными идейными течениями своего времени. Статья М. Б. Патрушевой посвящена выдающемуся художнику-иконописцу и церковному деятелю эпохи — инокине Иоанне (Рейтлингер). Выявлена связь ее искусства с богословием прот. Сергия Булгакова. Совершенно иные сферы культуры раскрываются в статье В. А. Костромицкого, где речь идет о влиянии на искусство XX века теософии и антропософии.

Единственная работа, представляющая рубрику «Педагогика», обсуждает тему свободы как важнейшего понятия для образования и воспитания. Выявляется труднейшая проблема современной педагогики. Она состоит в том, что педагог не должен впадать в одну из двух равно недопустимых крайностей. Традиционные подходы тяготеют к воспитанию в жестком доктринерском духе, приучающем к воспроизведению готовых мыслительных и поведенческих штампов и подавляющем всякое самостоятельное мышление. С другой стороны, многие современные подходы подменяют свободу вседозволенностью, воспитывают индивидуализм и безответственность. Автор обсуждает эту проблему, опираясь на продуманные педагогические и философские концепции.

ФИЛОСОФИЯ
И МЕТАФИЗИКА

Г. Б. Гутнер

Опыт секулярной метафизики Часть I: Декарт

В статье исследуется феномен «секулярной метафизики» как особого предприятия разума, стремящегося к совершенной ясности. С помощью анализа метафизических построений Р. Декарта показано, что попытка достичь ее с помощью идеального конструирования приводит к построению тотальных систем.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: метафизика, идеальное конструирование, ясность, тотальность.

В этой работе будет предпринята попытка описать один из захватывающих сюжетов в истории европейской мысли — создание новоевропейской метафизики. Оговорюсь сразу, моя задача здесь исключительно философская, а не историческая. Я не буду пытаться выяснять, кто что в действительности думал или кто на кого повлиял. Тем более далека эта работа от всяких оценок. Ни одно из описываемых предприятий духа не будет рассматриваться как плохое или хорошее, вредное или полезное, греховное или благочестивое. Единственная моя задача состоит в том, чтобы проследить определенные ходы мысли, выразительно продемонстрированные в XVII столетии, однако имеющие, я полагаю, универсальный смысл, воспроизводимые в той или иной форме, в разное время и при разных обстоятельствах.

Речь пойдет об одной из самых сильных человеческих мотиваций, действующих постольку, поскольку человек вообще есть мыслящее существо: о стремлении к ясности. Не берусь говорить обо всех людях, но история европейской мысли демонстрирует это стремление с удивительным постоянством. Оно явно присутствует в теоретическом знании, родившемся практически одновременно с античной цивилизацией. Им проникнуто и христианское богословие, одна из задач которого в том, чтобы ясно (насколько возможно) понять,

во что мы верим[1]. Следует признать, что эти устремления к ясному пониманию могут быть весьма рискованными. Человеческий разум нередко забредает в разные тупики. Иногда он создает всеобъемлющие теории, претендующие на абсолютную и окончательную ясность и нередко вырождающиеся в идеологии. Иногда он, напротив, впадает в отчаяние, выражающееся то в иррационализме, то в скептицизме. Призывы к трезвости и умеренности, как ни странно, не достигают цели именно по отношению к разуму[2]. Ему всякий раз нужно дойти до конца.

Предприятие мысли, которое я обозначил здесь как «секулярная метафизика», есть одна из таких попыток. Я не буду сразу отвечать на вопрос: «Что такое метафизика?». Последующее исследование, надеюсь, даст один из возможных ответов. Но одну характеристику дать, по-видимому, необходимо. Речь идет о своеобразной трансформации теологии, т. е. о том, что Кант назвал «рациональной теологией». Та метафизика, о которой пойдет здесь речь, пытается говорить о Боге только рационально. Это подразумевает, в частности, что она не пытается, в отличие от теологии традиционной, опираться ни на Писание, ни на Предание Церкви. В этом смысле она и является секулярной. Сразу заметим, что такая метафизика находится в тесной связи с наукой Нового времени, которая появляется практически одновременно с ней. Далее мы покажем, что они используют очень близкие методологические схемы и решают тесно связанные задачи.

В этой статье все названные ходы мысли будут рассмотрены на примере философии Декарта. В дальнейшем планируется продолжение исследования, где мы обратимся к метафизическому проекту Б. Спинозы. Оба мыслителя, опираясь на естествознание, расширяют его методы на умопостигаемую сферу, стремясь достичь совершенного понимания мира, человека и Бога. При этом Декарт закладывает основы подхода, Спиноза же доводит конструкцию до завершения, создавая образец метафизической ясности.

1. Оба эти заявления, конечно, весьма рискованны и нуждаются в долгом обсуждении. Пусть читатель не воспринимает их как провозглашение известных истин. Это лишь предположения, сделанные автором в расчете на дальнейшее размышление.

2. Возможно потому, что такие призывы сами чаще всего исходят от приверженцев определенных идеологий.

Метод познания и вопрос о началах

Математическое естествознание, родившееся на рубеже XVI и XVII столетий, представляет собой одну из впечатляющих попыток достичь ясности в понимании природы. При этом оно вырабатывает определенный идеал ясности и соответствующий этому идеалу метод. Ясное понимание, согласно этому идеалу, достигается благодаря сведению к исходным принципам, к аксиомам или постулатам, которые ясны по своей природе. Метод, соответственно, заключается в последовательной дедукции объекта познания из этих постулатов. Я подробно рассмотрел эту процедуру в одном из предыдущих номеров Альманаха [*Гутнер, 51–73*]. Для дальнейшего вникания нам будет полезно кратко сформулировать существо этого дедуктивного (или конструктивного) метода. При этом представляется уместным использовать терминологию, введенную современными отечественными исследователями. Основная идея, на мой взгляд, весьма точно отражена в понятии о генетически-конструктивном методе, описанном в работах В. Смирнова и В. Степина. Согласно этим описаниям в основе теории лежит *фундаментальная теоретическая схема*, которая устанавливает связь между исходными понятиями теории («фундаментальными абстрактными объектами» [*Степин, 108*]). Эта схема фиксируется в основных постулатах теории, которые можно рассматривать как исходные правила конструирования. Затем введением уточняющих условий конструируются новые объекты, устанавливаются связи между ними [*Степин, 127*]. Заметим, что такое развертывание теории не связано непосредственно с опытом.

Для конструктивного подхода, развитого в соответствии с этим методом, весьма важен вопрос о началах. Исходя из некоторых исходных положений можно, производя геометрические и алгебраические построения, конструировать новые идеальные объекты, устанавливать связи между ними и таким образом приходить к новым знаниям. Возникающие теоретические конструкции должны объяснить существующие наблюдения. Однако если они будут только объяснять эти наблюдения, то полученная конструкция может претендовать лишь на статус гипотезы, выдвинутой ради спасения явлений. Новая наука претендует на большее: она хочет достичь истинного представления о реальности, найти сущность наблюдаемых явлений. Чтобы достичь этого, необходимо найти такие исходные положения, которые были бы безусловно истинны, не вызывали ни у кого никаких сомнений.

Эту задачу и берется решать Декарт. Именно он прежде всего взялся систематически описать метод. Те подходы, которые вчерне уже были опробованы его предшественниками и современниками, Декарт пытается описать в полноте не только как ученый, но и как философ. Он намерен предпринять всеобъемлющее исследование природы. Однако чтобы это исследование было последовательным и систематическим, ему необходимо предпослать общее учение о методе. Исследователь должен получить исчерпывающее руководство по отысканию истины. Выстраивая это руководство, Декарт создает развернутую философскую концепцию. Оказывается, что учение о методе есть лишь часть философской системы, включающей теорию познания и метафизику. Попробуем проследить, как вырастает эта философская система.

Описывая метод познания, Декарт различил абсолютное и относительное знание. Первое не нуждается ни в чем для удостоверения своей истинности. Оно просто и очевидно. Его абсолютность заключается в том, что оно совершенно понятно само по себе. Понятия, выражающие абсолютное знание, не нуждаются в определениях, не требуют других понятий для их раскрытия. Относительное знание опирается на что-то другое, т. е. зависит от другого знания. Оно требует определений и доказательств. Оно сложно, поскольку включает в себя много различных понятий и связей. Оно не ясно само по себе. Его истинность зависит от истинности другого знания.

Введенное Декартом различие между двумя типами знания вполне оправдано при систематическом рассмотрении метода. Мы только что говорили, что при конструктивном подходе принципиален вопрос о началах. Декарт, вводя понятие об абсолютном знании, уточняет, каковы должны быть исходные положения, с которых начинается конструирование. Они должны быть именно абсолютным знанием. Метод в таком случае есть путь от абсолютного знания к относительному. Вчерне можно представить его так. Сначала необходимо зафиксировать абсолютные принципы, то, что не вызывает никакого сомнения. Эти принципы, как и в евклидовой геометрии, должны иметь конструктивный характер. Исследование представляет собой последовательность конструктивных шагов, в результате которых возникает достаточно сложная рациональная конструкция. Это будет уже относительное знание. Поскольку такая процедура контролируется на каждом шаге, то истинность и обоснованность полученного результата гарантируется абсолютным характером исходных положений.

Каким же должно быть это абсолютное знание? Декарт постоянно использует оборот «ясное и отчетливое», который, однако, не определяет с достаточной ясностью. По-видимому, это знание должно быть таким, что, имея его, мы уже не будем задавать вопросов о его абсолютности. Коль скоро оно ясно само из себя, то его убедительность не требует дальнейших определений.

Первый кандидат на абсолютность — это, конечно, геометрические аксиомы. Тот факт, например, что через две точки можно провести единственную прямую или что прямую можно продолжить сколь угодно долго, представляется вполне «ясным и отчетливым» и как будто не вызывает сомнений. Впрочем, сам Декарт после некоторых рассуждений находит возможность усомниться в геометрических аксиомах. Мы скоро обсудим, какой он тут нашел повод для сомнений. Сейчас же можно обратить внимание, что одних геометрических знаний по меньшей мере недостаточно. Из них мы можем получить лишь геометрию, а нам предстоит исследовать природу, т. е. найти достоверное знание о физических, а не математических объектах.

Физические объекты даны нам в опыте. Мы их видим, осязаем, проделываем с ними разные манипуляции. Исследуя природу, мы должны как-то обращаться к опыту, поскольку через него мы получаем доступ к предмету исследования. Однако мы не можем рассчитывать, что опыт даст нам исходные принципы. Ведь в наблюдениях нам все предстает весьма неясно. Мы наблюдаем вокруг себя многообразие вещей, обладающих многочисленными свойствами. Как понять, какие из них выявляют сущность вещи? Как в этой сложности и запутанности форм, движений, качеств найти нечто простое и ясное?

Прежде чем перейти к конструктивной деятельности, т. е. к выявлению сущностей и сущностных связей вещей, представленных ясно и отчетливо, необходимо найти элементарные составляющие, простые первичные свойства и отношения. Декарт разрабатывает стратегию такого поиска. Темные и запутанные представления, возникающие из опыта, нужно разложить на простые элементы, лежащие в основе этих представлений. Разложение основано на том, что искомые элементы должны быть независимы от других составляющих опыта, тогда как от них зависит все остальное. Исходные простые представления можно мыслить сами по себе, сами же они составляют необходимые условия мыслимости всех других свойств и отношений.

Вещи предстают нам в многообразии качеств и отношений: цветов, звуков, запахов, геометрических форм, размеров, движений. Анализ этих качеств и отношений позволяет установить их неравноправие. Например, мы не можем представить себе цвет независимо от геометрической формы, размера, пространственной локализации. Все, что обладает цветом, обладает и этими свойствами. Их же вполне можно мыслить независимо от цвета, а также запаха или звука. Геометрия, механика или астрономия изучают свои предметы, не интересуясь такого рода качествами. Если же исследование какого-то предмета включает изучение его цветовых или, допустим, акустических свойств, то эти последние необходимо рассматривать в постоянной зависимости от пространственного представления.

Это рассуждение позволяет уточнить смысл понятия «ясно и отчетливо». Мы видим, что одни свойства вещей находятся в зависимости от других, не могут быть представлены без представления о последних. Эти первые свойства сложнее последних. Когда мы пытаемся представить нечто сложное, игнорируя то простое, от чего оно зависит (например, цвет без пространственных характеристик), наше представление будет темным и спутанным. Чтобы сделать его ясным и отчетливым, нужно выявить все его условия, представить его как составленное из более простых элементов.

Метод исследования выглядит теперь следующим образом. Обнаруживаемые в опыте или устанавливаемые мыслью предметы нужно расположить в ряд по мере убывания сложности. Выстраивая этот ряд, мы должны рассуждать примерно так, как рассуждали, сопоставляя цвета и запахи с пространственными характеристиками тел. Последним членом этого ряда будет самое простое, не нуждающееся ни в чем, т. е. абсолютное. Каждый следующий член ряда есть уже нечто относительное, зависимое от первого. Но построение этого ряда, выявляющего простые основания всякого возможного знания, — это лишь подготовительный этап. Дальше начинается само исследование. Начиная с полученных исходных элементов, нужно вновь вернуться к сложным предметам, представить их построенными из простых элементов. Этот этап исследования, который Декарт называет дедукцией, позволит сделать все сложное понятным, поскольку оно будет последовательно выведено из простого. Полученное так представление и будет ясным и отчетливым.

Поиск начал на пути радикального сомнения

Таким образом, необходимо предпринять методический поиск исходных принципов. Для этого нужно проанализировать наши темные и смутные знания, извлечь из них то, что представляется ясно и отчетливо, и более того, обладает абсолютной достоверностью. Декарт решает проблему радикально. Абсолютно достоверное не должно вызывать никакого сомнения. Следовательно, выявляя этот принцип, нужно отбросить все сомнительное. Метод поиска начал — это путь радикального сомнения. Декарт предлагает сомневаться во всем до тех пор, пока остается сама возможность сомнения. Ни одно положение не следует признавать истинным, если существует хотя бы малейшая возможность в нем усомниться. Только положение, которое полностью исключает сомнение, должно нас устроить.

Намеченное Декартом предприятие не следует считать проявлением скептицизма. Его задача не в том, чтобы подвергнуть всякое знание разрушительному сомнению, как это делали древние скептики. Напротив, он сомневается, чтобы найти несомненное, чтобы построить такую науку, которая была бы защищена от всякого скептицизма.

В методическом сомнении Декарта можно выделить три этапа. Первый из этих этапов состоит в отказе от всех знаний, полученных нами от учителей, авторитетов прошлого, усвоенных благодаря привычке, навязанных обществом. Мы специально обращаем внимание на этот первый шаг, хотя сам Декарт не замечает его, когда описывает методическое сомнение. Это должно быть сделано еще раньше. О знании, полученном от других, а не выведенном самостоятельно из абсолютного надежного начала, Декарт не раз высказывается в своих текстах. Отдавая дань философам прошлого, он тем не менее склонен считать их попытки по преимуществу неудачными. Прочие же источники заведомо не заслуживают доверия. В любом случае путь, ведущий к истине, нужно пройти самому с самого начала. Это намерение получать достоверное знание только самому, не принимая без проверки чужое суждение, очень важно в контексте, установленном нами выше. Результат познания должен быть проверяемым, т. е. доступен для универсального воспроизведения. Метод должен быть понятен любому человеку, независимо от частных обстоятельств его жизни. Однако мнения, навязанные учителями, почерпнутые из книг, усвоенные по привычке, как раз и составляют эти частные

обстоятельства. Опираясь на них, я не могу претендовать на универсальность своих результатов. Я составил их потому, что мне, в силу каких-то исторических или биографических случайностей, довелось где-то учиться, что-то прочитать, с кем-то общаться и т. д. Лишь отвлекшись от этих случайностей, я могу достичь универсального знания. Поэтому, описывая декартовскую процедуру радикального сомнения, мы сочли необходимым указать на сомнительность источников такого рода.

Сам Декарт начинает путь сомнения с анализа другого источника. Этот источник — мой собственный чувственный опыт. Наши чувственные восприятия кажутся нам вполне надежными. Мы, как правило, доверяем тому, что видим, слышим, осязаем. Мы, конечно, замечаем, что чувства иногда нас обманывают. Но разве не верно, что в подавляющем большинстве случаев практически невозможно усомниться в том, что они нам сообщают? К примеру, сейчас я точно знаю, рассуждает Декарт, что сижу в халате перед камином, разглаживаю рукой рукопись. Могу ли я усомниться, что эти руки и все это тело — мои? Однако, продолжает он рассуждение, несмотря на видимую достоверность происходящего, могу ли утверждать, что не вижу все это во сне? Конечно, я сознаю себя бодрствующим, владею своими членами. Но ведь когда я вижу сон, я тоже часто думаю, что бодрствую!

Итак, оказывается, что у меня нет достоверных критериев, отличающих явь от сновидения. Следовательно, есть повод усомниться во всем, что я знаю благодаря чувствам. Приходится отказаться от многого, поскольку чувственному опыту я обязан очень большой частью знаний. Однако все эти знания сомнительны. Вспомним, что эти знания также не являются ясными и отчетливыми. Возможно, мы еще восстановим их в правах, если нам удастся осуществить их дедукцию из абсолютно надежных принципов. Пока же они все сомнительны.

Усомнившись в чувственном опыте, Декарт приходит к поразительному выводу: сомнительно даже то, что у меня есть тело. Ведь о нем я знаю только благодаря чувствам. После таких заключений кажется, что в моем распоряжении уже почти ничего не остается. Однако это не так. Остаются истины, постигаемые умом. Эти истины, в отличие от чувственных восприятий, постигаются ясно и отчетливо. Они всеобщи и необходимы и не зависят от опыта. Таковы, например, истины математики. Можем ли мы положиться на них? Истинность аксиом геометрии не зависит от того, во сне или наяву мы их мыслим. Однако и здесь

находится повод для сомнения. Хотя этот повод может показаться странным, даже фантастическим, но мы не должны им пренебрегать, поскольку от нас требуется найти то, в чем вообще невозможно усомниться. Повод же Декарт находит такой. Представим, рассуждает он, что существует некий могущественный обманщик, злой демон, внушающий нам различные мысли. Он внушает их настолько умело, что они представляются нам ясно и отчетливо и мы совершенно не в состоянии помыслить иного. Тем не менее он по своему коварству обманывает нас. Поэтому, заключает Декарт, мы не можем принять математические истины в качестве искомых начал.

Мыслящее «Я» — начало познания

Что же в итоге остается? Кажется, что исчерпаны все мыслимые истины и источники познания. Тем не менее остается один несомненный факт, состоящий в том, что я мыслю. В этом невозможно усомниться, потому что само сомнение есть мысль. Никакой могущественный демон не может обмануть меня в этом. Ведь невозможно обмануть того, кто не мыслит. Даже если я только сомневаюсь и заблуждаюсь, я все равно мыслю. Если все мои мысли есть результат внушения, я все равно мыслю. Поэтому я существую. Этот знаменитый декартовский тезис — мыслю, следовательно, существую — составляет искомую очевидность. В том, что я мыслю и существую, невозможно сомневаться и обманываться. Этот тезис — образец ясности и отчетливости.

Обратим внимание на статус проведенного рассуждения. Не следует понимать его как доказательство собственного существования. Неверно, например, рассматривать тезис «Я мыслю, следовательно, я существую» как сокращенный силлогизм с опущенной большей посылкой. Силлогизм «Все мыслящее существует, я мыслю, следовательно, я существую» сомнителен. Его большая посылка совершенно неочевидна. Но дело в том, что Декарт вовсе ничего не доказывает. Смысл предложенного тезиса в том и состоит, что он не нуждается в доказательстве. Он доказывает сам себя. Он верен потому, что иного быть не может. Мысля, я не могу отрицать собственное существование. Я обнаруживаю свое существование самим фактом мышления.

В XX веке предложенный Декартом тип рассуждения был описан как трансцендентально-прагматический аргумент. Этот аргумент обосновывает некие предельные (трансцендентальные)

положения, показывая невозможность их отрицания. Сам акт отрицания возможен лишь тогда, когда такое положение истинно. Невозможно отрицать, что я мыслю и существую, поскольку такое отрицание и есть акт мысли и проявление существования.

Итак, мы нашли нечто несомненное. Такое положение может быть началом, поскольку оно просто, очевидно, представляется ясно и отчетливо. Но что я могу сказать на основании этого тезиса? Я могу установить нечто важное о себе самом, а именно то, что я есть вещь мыслящая. Моя телесность была поставлена под сомнение, и у меня нет пока никаких убедительных доводов, подтверждающих существование моего тела. Единственное, что остается при мне, — это моя мысль. Следовательно, мышление — мое сущностное свойство. Я знаю, что я существую, хотя и не знаю, есть ли у меня тело. Значит, хотя бы теоретически, я могу существовать и без тела. Но абсурдно даже предполагать мое существование без мысли. Только тот факт, что я мыслю, и свидетельствует о моем существовании. Декарт очень энергично высказывает эту мысль: «Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие» [*Декарт. Размышления*, *23*].

Существование Бога

Вернемся теперь к исходному пункту рассуждения. Решена ли задача поиска начала? Мы как будто бы нашли то, что искали: знание, не вызывающее никаких сомнений. Однако остается неясным, как двигаться дальше. Ведь искомый принцип должен стать исходным для познания природы. Из него мы должны провести дедукцию более сложных положений, касающихся физических объектов. Можно ли узнать что-либо об этих объектах, зная лишь, что я существую и я есть вещь мыслящая? Я даже не знаю, существуют ли вообще такие объекты, в том числе и мое собственное тело. Обретя единственное достоверное положение, я погрузил себя в пучину сомнений. Как убедиться в том, что я вообще не один на свете?

Так что задача еще не решена. Из одного только суждения «Я мыслю, следовательно, существую» ничего дедуцировать невозможно. Нужно двигаться дальше, к таким началам, которые позволили бы обрести достоверное знание о природе, а не только о себе самом. Для такого движения есть единственная возможность — анализ собственных мыслей. Ничего другого мне

не остается, поскольку я не знаю, что еще существует. Изучая собственные мысли, я должен теперь понять, нет ли среди них таких, которые ясно и отчетливо представляли бы что-то иное, чем я. Важно, чтобы они были не просто ясными и отчетливыми. Важно, чтобы у меня не оставалось сомнений в реальности того предмета, который они представляют.

У меня есть множество чувственных восприятий, представляющих мне предметы в пространстве и времени. Я воспринимаю различные качества: цвета, звуки и проч. Есть и более ясные мысли, представляющие математические предметы. Все это Декарт отвергает. Однако в конечном счете он находит в своем сознании такую идею, которая существенно отличается от всех остальных. Это идея Бога, т. е. самого совершенного существа, которое только можно помыслить. Отличие этой идеи от всех остальных состоит в том, что я не могу представить такое существо несуществующим. Можно, как мы видели, усомниться во всем, т. е. представить несуществующим все, что угодно. Нельзя представить несуществующим самого себя. Но я сам не могу составить идею того, что неизмеримо меня превосходит. Для моих идей должен быть какой-то источник. Для некоторых из них этот источник — я сам. Наблюдая за собой, я приобретаю идею мышления, идею сомнения, идею существования, поскольку все это у меня есть. Наблюдая за собой, я могу приобрести идею вещи, поскольку я есть некая вещь. Но я не могу, наблюдая за собой, приобрести идею самого совершенного существа, поскольку не являюсь таким существом. Убедиться в этом просто: я сомневаюсь, следовательно, я не совершенен. Самое совершенное существо все знает точно. Идея самого совершенного существа получена мной из иного источника, а именно от самого этого существа.

Рассуждая так, Декарт опирается на положение, которое представляется ему очевидным: из ничего не может ничего произойти. Другим выражением этого тезиса является то, что причина всегда превосходит следствие. Если *B* следует из *A*, то все, что содержится в *B*, содержалось ранее в *A*. В противном случае часть содержания *B* возникла бы из ничего. Применительно к проводимому рассуждению можно сказать, что причина всегда совершеннее следствия. Чтобы у меня возникла какая-то идея, нужна причина, более совершенная, чем сама идея. Но более совершенным, чем идея Бога, может быть только сам Бог.

Это рассуждение позволяет иначе взглянуть и на свое существование. Не только идея самого совершенного существа, но и я,

обладающий этой идеей, существую, поскольку существует Бог. Я не могу быть причиной собственного существования. В противном случае я был бы самым совершенным существом. Создавая себя, я придал бы себе все возможные совершенства. Более того, если бы я был причиной самого себя, то существовал бы с необходимостью, невозможно было представить меня несуществующим. Но меня можно представить несуществующим. Я существую, поскольку мыслю, а мыслю я не всегда. Например, иногда я сплю. Получается, что я как бы вновь воскресаю к существованию, обретая способность мыслить. Это значит, что есть некая сила, поддерживающая мое существование. Я сам не могу это делать, поскольку поддерживать свое существование значит снова и снова создавать себя, приводить от небытия к бытию. На такое способен лишь тот, кто есть всегда.

Декарт отмечает, что причиной существования меня как мыслящего существа может быть только Бог, т. е. самое совершенное существо. Невозможно было бы, чтобы такой причиной было другое конечное существо, само нуждающееся во внешней причине своего бытия. Здесь важно помнить, что речь идет о существовании меня как мыслящего, — это значит, что нет смысла говорить о родителях, которые суть причина моего телесного существования. Кроме того, я не только мыслю, но и обладаю идеей самого совершенного существа. Произвести меня с такой идеей может лишь само это существо.

Бог для Декарта выступает источником и гарантом познания. Некоторые исследователи полагают, что обращение к идее Бога и доказательство Его существования имеет в системе Декарта вспомогательный характер. Получив от самого совершенного существа своего рода мандат, он затем обращается к научным задачам, практически не вспоминая о нем [*Хоружий*, *35–37*]. Однако из текстов Декарта видно, что он крайне озабочен правильным рассуждением о Боге и это рассуждение имеет самостоятельную ценность. Такой вывод можно сделать даже из того количества текстов, которые Декарт посвятил доказательству существования Бога. Из содержания же этих текстов можно заключить, что эта тема имеет не только теоретико-познавательный, но и онтологический или, прибегая к словарю XX столетия, экзистенциальный смысл. В самом деле, я нахожу себя как существо мыслящее и несовершенное. Я существую, но в моем существовании нет необходимости. Я мог бы и не существовать. Поэтому возникает вопрос: благодаря чему (или Кому) я существую? Бог есть гарант

не только познания, но и бытия мыслящего существа. При этом Он не только дает мне рождение, но и поддерживает мое существование. Декарт настаивает, что продолжать существовать для меня значит как бы возникать снова и снова каждый момент. Рассматривая себя, я не нахожу в самом себе ничего, что позволило бы мне не исчезнуть в следующий момент времени. Следовательно, я существую лишь благодаря постоянному действию Бога.

Бог есть единственное начало, без которого немыслимо никакое иное существование. Поэтому Декарт замечает, что существование Бога еще более очевидно, чем мое собственное. Установив, что я существую, я с необходимостью обнаруживаю, что существует Бог. В противном случае я не мог бы существовать.

Обратим внимание на конструктивный характер этого доказательства. Оно основано на трех принципах, которые сам Декарт полагает несомненными. Они состоят в том, что я существую, и я есть вещь мыслящая. Третье начало представляет собой принцип причинности, выражаемый с помощью известной формулы: из ничего ничего не появляется. Именно этот принцип позволяет найти и прототип для идеи максимального совершенства, и исходную причину моего собственного существования. Заметим, что этот принцип Декарт проносит контрабандой, заявляя лишь, что упомянутая формула очевидна «в естественном свете разума».

Метод рассуждения Декарта, таким образом, состоит в редукции предмета к исходным принципам. Идея Бога, первоначально весьма туманная, была прояснена с помощью нескольких исходных идей, уже представших нам ясными и отчетливыми. Эти идеи суть: причина, существование, мыслящая вещь, а также сама идея (идея идеи). Все рассуждения, проводимые Декартом, устанавливают логические связи между этими идеями, что и задает их определенность. Затем, с помощью этих логических связей, из исходных (ясных и отчетливых) идей конструируется новая идея — идея максимального совершенства, т. е. Бога. Обратим внимание на этот ход мысли. Он содержит как бы возвратное движение: сначала фиксируется неясная идея, присутствующая в моем уме, затем выявляются ее элементарные составляющие, а затем эта самая идея конструируется из выявленных элементов. Конструирование в данном случае осуществляется как доказательство существования.

Сказанное позволяет уточнить задачу доказательства. Оно не только позволяет удостовериться, что Бог действительно существует. Оно позволяет понять, *что* есть Бог, выявить Его основные

атрибуты. В ходе доказательства осуществляется идеальное конструирование первоначально данного неясного понятия — максимального совершенства. Это понятие становится далее основанием для прочих рассуждений Декарта. Иными словами, Бог в философии Декарта — это идеальная конструкция, легитимирующая другие интеллектуальные построения, как в физике, так и в метафизике. Причем метод построения всегда остается одним и тем же — редукция предмета к исходным принципам. Декартовская «рациональная теология», также как и его физика (в чем мы убедимся далее), очень точно иллюстрирует «генетически-конструктивный метод», который был представлен в начале статьи.

Существование тел и достоверность их познания

Однако вернемся к исследованию природы. Установив существование Бога, я убедился, утверждает Декарт, что я в мире не один. Более того, своим существованием и мышлением я обязан самому совершенному существу. В таком случае я могу не опасаться какого-то могущественного обманщика. Обман — признак несовершенства, следовательно, Бог не обманывает. А раз так, я должен полагаться на те простые истины, которые открываются мне ясно и отчетливо. Они исходят от Бога, открывающего мне принципы, на которых Он основал мир. К этим истинам, как мы уже говорили, относятся простейшие математические положения. Их нам следует использовать в познании. Однако, поскольку речь идет об исследовании природы, требуется изучать предметы, данные нам в опыте. Но к последнему следует относиться критически, извлекая из него лишь то, что также представляется ясно и отчетливо. По отношению к опыту следует осуществить то возвратное движение мысли, которое мы описали выше. Вычленив из него простые элементы, нужно вернуться к предметам, первоначально данным в опыте, но посмотреть на них новым взглядом. Их нужно заново сконструировать, исходя из открывшихся начал. Сами эти начала известны нам не из опыта. Они, как мы только что выяснили, даны Богом. Способ их постижения Декарт называет интуицией, т. е. непосредственным интеллектуальным схватыванием, прямым видением того, что исходно присутствует в нашей душе. Иными словами, анализ опыта должен привести к своего рода узнаванию. Докопавшись до простых элементов, мы обнаружим нечто известное.

Что же это за простые элементы? В опыте перед нами предстают тела, обладающие разнообразными качествами. Однако

эти качества, как мы уже убедились, неравноправны. Среди них можно обнаружить первичные, без которых не существуют никакие другие. К первичным качествам Декарт относит все те, которые связаны с протяженностью. Всякое тело имеет протяжение в длину, в глубину и в ширину. Без протяжения тело вообще немыслимо. Протяженность поэтому составляет исходную характеристику всех предметов опыта. Заметим, что все характеристики, связанные с протяженностью, доступны математическому рассмотрению. Как протяженные, тела обладают размерами, формой и движением, т. е. перемещением в пространстве. Все три характеристики можно анализировать средствами геометрии и арифметики. В мире физических объектов можно теперь искать геометрические фигуры и числовые отношения. Математика оказывается законным средством для конструирования этих объектов.

Образ мира в декартовской физике

Каким же предстает мир, если принять протяженность и связанные с ней характеристики за исходные свойства? Все, что дано лишь чувственным восприятием, а потому не предстает перед нами ясно и отчетливо, не учитывается более в описании мира. Цвета, звуки, запахи должны быть, по крайней мере вначале, оставлены без внимания. Возможно, впоследствии мы перейдем к их изучению. Однако это изучение должно будет состоять в дедукции названных характеристик из простейших свойств, т. е. из размеров, форм и движений. Ясно, что задача эта очень сложна и ее следует оставить до тех пор, пока не будут решены более простые задачи. Последние же связаны с исследованием движения.

Мир есть совокупность тел, т. е. протяженных объектов, движущихся по различным траекториям. Декарт называет протяженность атрибутом тела, т. е. таким свойством, которое определяет сущность тела. Это ведет его к важному выводу. Тело и протяжение тождественны. Телесность есть протяженность, и наоборот. Получается, что там, где есть протяжение, т. е. пространство, там есть и тело. Так Декарт заключает, что не существует пустого пространства. Все заполнено разными телами. Последние могут быть твердыми, жидкими или газообразными, т. е. более плотными или более разреженными. Плотность или разреженность также можно объяснить, исходя из протяженности, т. е. по существу из геометрической структуры тела.

Другой важный вывод состоит в том, что тела делимы до бесконечности. Любой протяженный объект можно разделить на части, если не физически, то мысленно, как геометрический объект. Поэтому Декарт отрицает существование атомов, неделимых частиц, составляющих другие тела. Иными словами, материя по Декарту непрерывна.

Тела разных размеров и форм постоянно движутся относительно друг друга. Для этого движения Декарт формулирует два закона, которые, как он считает, мыслятся нами ясно и отчетливо. Первый — закон инертности, или косности, тел. Всякое тело стремится пребывать в том состоянии, в каком оно находилось ранее. Изменить свое состояние оно может лишь под воздействием других тел. Если бы такого воздействия не было, тела двигались бы только по прямой с постоянной скоростью. Декарт заново формулирует принцип, согласно которому тело, если оно не подвергается действию других тел, будет бесконечно совершать такое движение. Его он считает простейшим видом движения. Таким образом Декарт формулирует важнейший принцип механики, известный как закон инерции. При этом он считает необходимым объяснить этот принцип не физическими, а метафизическими (или, если угодно, теологическими) соображениями. В самом теле, по мысли Декарта, нет ничего, что позволило бы ему сохранять свое движение. Не может поддерживать его и какое-либо другое тело. Поэтому сохранение движения тела обеспечивается только действием Бога. Здесь можно усмотреть аналогию с тем рассуждением, которое Декарт проводит, говоря о мыслящем существе, которое также не может поддерживать свое существование самостоятельно.

Изменение направления и скорости движения может быть вызвано лишь воздействием других тел. Поскольку мы не видим в природе бесконечно продолжающихся равномерных и прямолинейных движений, мы должны заключить, что тела постоянно действуют друг на друга. Такое действие, по Декарту, возможно лишь при соприкосновении тел. Гипотезу тяготения Декарт категорически отрицал. Здесь очень важна мысль о невозможности пустоты. Невозможно объяснить движение тела в пустом пространстве, если это движение не является прямолинейным и равномерным. Механическое взаимодействие тел происходит повсеместно. Мир есть система тел, не только перемещающихся друг относительно друга, но и действующих друг на друга. Такой мир уместно уподобить часам, где движения различных частей вызваны постоянным их взаимодействием, пружины, валики, шестеренки

постоянно толкают или тянут друг друга. Также и в мире: видимые и невидимые тела, пребывая в постоянном соприкосновении, заставляют друг друга совершать разнообразные движения.

Аналогию с часами можно продолжить. Чтобы движение валиков и шестеренок в часовом механизме сохранялось, необходимо его как-то поддерживать. Часы остановятся, когда кончится завод. Чем же поддерживается движение в мире? Тела не могут поддерживать движение друг друга. Они, как мы видели, могут только изменять это движение. Поддерживает же его Бог. Он исходно задал неизменное количество движения в мире и не позволяет ему измениться. Тела, действуя друг на друга, влияют лишь на скорость и форму траекторий. Но они не могут изменить общее количество движения. Уменьшение его в одном месте (например, при замедлении или остановке тела) приведет к его увеличению в другом — другое тело ускорится или перейдет от покоя к движению.

Закон сохранения количества движения — это второй принцип, описывающий (наряду с законом косности) взаимодействие тел. Его Декарт использовал, например, пытаясь установить, как будут двигаться тела после столкновения или как продолжит движение тело, столкнувшееся с неподвижным препятствием. Впрочем, здесь его исследования оказались по большей части неудачными. Во всяком случае, его результаты были отвергнуты более поздними исследователями.

Определенную сложность представляет для декартовской физики движение планет. Они, как свидетельствуют наблюдения, не совершают прямолинейного движения. Значит, согласно логике Декарта, на них оказывают воздействие другие тела. Однако найти какие-либо тела, соприкасающиеся с планетами и действующие на них, кажется весьма затруднительным. Вернуться к аристотелевской концепции сфер также невозможно, поскольку их круговое движение потребовалось бы чем-то объяснять. Декарт находит выход в концепции космической жидкости, заполняющей пространство между планетами. Эта жидкость, совершая вихреобразное движение вокруг Солнца, увлекает и планеты. Движение планет, следовательно, оказывается круговым. Декарт здесь солидарен с Коперником и Галилеем и расходится с Кеплером. Объяснить эллиптические орбиты, исходя из теории вихрей, в самом деле затруднительно. Движение жидкости, увлекающее планеты, Декарт объясняет взаимодействием ее частиц, которые, сталкиваясь друг с другом, постоянно меняют скорость и направление движения, создавая вихри.

В этом описании возникает еще одна интересная идея. Чтобы описать круговое движение жидкости, Декарт, как мы только что видели, прибегает к мысли о частицах, эту жидкость составляющих. Эта мысль, с одной стороны, очень естественна для декартовской физики. Коль скоро все, что происходит в мире, должно быть сведено к движению тел в пространстве, весьма удобно представить многочисленные природные явления как результат взаимодействия движущихся частиц. Видимое перемещение тел в пространстве составляет лишь часть наблюдаемых природных явлений. Но даже и его, как, например, движение планет, оказывается, как мы только что видели, довольно трудно объяснить. Но есть ведь еще тепловые явления, химические превращения, есть, наконец, живые тела с их физиологией. Как свести все это многообразие к механическому перемещению и столкновениям тел? Решение было предвосхищено еще древними атомистами. Можно представить, что все тела состоят из маленьких, невидимых частиц, находящихся в постоянном движении и механическом взаимодействии. Все наблюдаемые природные явления есть лишь видимое проявление скрытых от глаза механических движений. То, что представляется нам как нагревание и остывание тел, превращение веществ, жизнь организмов, есть в действительности перемещение корпускул. Все в конечном счете сводится к размеру, форме и движению, иными словами, к модусам протяженности.

Такой ход мысли выглядит весьма привлекательным для Декарта. Он и его последователи постоянно обращаются к корпускулярной концепции для решения различных задач физики, химии, физиологии. Однако здесь возникает некоторая трудность. Корпускулярная теория, как мы только что упомянули, близка к атомизму. Последний же предполагает два постулата: существование неделимых частиц и существование пустоты, в которой движутся эти частицы. Ни то, ни другое, как мы видели, невозможно в декартовской физике. Как совместить мысль о непрерывности материи с мыслью о том, что эта материя состоит из частиц, остается вопросом.

Мы нащупали одну из трудностей декартовской физики. Как мы увидим позже, эта трудность не единственная. По-видимому, она вытекает из самого философского метода Декарта и является в определенной мере обратной стороной достоинств его философии. Чтобы прояснить это обстоятельство, вернемся к рассмотрению научного и философского метода Декарта.

Интеллектуальное конструирование как способ познания

Мы уже описали в основных чертах тот способ познания, которого придерживается Декарт. Если речь идет об исследовании природы, то познание основывается на некоторых простых положениях, описывающих пространственные характеристики тел: их размеры, формы и движение. Эти положения не возникают из опыта. Они являются врожденными, т. е. известными человеку постольку, поскольку он разумен. На этих положениях основывается дальнейшая конструкция разума, которая должна представить мир в его истине. Получается, что познание представляет собой чисто рациональную деятельность. Истины, открываемые сообразно предлагаемому методу, полностью умозрительные. На долю опыта, наблюдений остается крайне мало. Конечно, предмет исследования первоначально известен нам благодаря опыту. Мы, например, наблюдаем падающие на Землю тела или движущиеся вокруг нее светила. Но из этих наблюдений необходимо извлечь лишь то, что согласуется с нашим умозрением, т. е. с исходными интуициями ума и его математическими построениями. Полученная теоретическая конструкция должна, конечно, объяснять имеющиеся наблюдения. Но принципы и выработанные на их основе теоретические положения существуют вне всякой зависимости от опыта. Декарт как бы создает особый, рационально выстроенный мир, в котором эмпирические данные присутствуют в качестве второстепенных деталей конструкции. Эта познавательная стратегия отчасти напоминает спасение явлений, о котором мы писали выше. В самом деле, всю создаваемую Декартом теоретическую конструкцию можно считать лишь предположительной, рассматривать ее как гипотезу, объясняющую наблюдения, но не претендующую на истинное описание мира. Сам Декарт в некоторых текстах дает повод для такой оценки его трудов[3]. Остается, впрочем, гадать, раскрывают ли

3. Наиболее красноречивое высказывание мы находим в третьей части «Первоначал философии», где объясняется движение планет: «…ввиду того что разбираемые здесь вещи имеют значение немаловажное и что показалось бы, пожалуй, дерзновенным, если бы я стал утверждать, что нашел истины, которые не были открыты для других, — я предпочитаю ничего по этому поводу не решать, а для того чтобы всякий был волен думать об этом, как ему угодно, я все, о чем буду писать далее, предлагаю лишь как гипотезу, быть может, и весьма отдаленную от истины; но все же и в таком случае я вменю себе в большую заслугу, если все в дальнейшем из нее выведенное будет согласоваться с опытом, ибо тогда она окажется не менее ценной для жизни, чем если бы была истинной, так как ею можно будет с тем же успехом пользоваться, чтобы из естественных причин извлекать желаемые следствия» [*Декарт. Первоначала*, *389*]. Приведенный отрывок очень выразительно представляет идею спасения явлений.

эти пассажи действительные намерения автора или они написаны им из осторожности[4]. Мы уже видели, однако, что Декарт озабочен прежде всего абсолютной достоверностью знания. Такую озабоченность трудно совместить с признанием предположительности, даже, возможно, ложности своих исходных суждений. Стоило ли предпринимать мучительный поиск очевидных принципов и добывать их ценой радикального сомнения, чтобы потом так легко согласиться, что они, возможно, весьма далеки от истины?

Заметим, что такой перевес в сторону умозрения рождает естественные сложности. Мы видели, что опыт, согласно Декарту, играет весьма незначительную роль в построении научной теории. Но из-за этого оказываются несостоятельными надежды, что следствия, полученные из умозрительных гипотез, будут, как рассчитывал Декарт, всегда совпадать с наблюдениями. Созданная им физика и в самом деле разошлась с наблюдаемыми фактами. Наиболее заметно это в космологических построениях. В теории Декарта движение планет может быть только круговым. Однако постепенно научное сообщество убедилось в правоте Кеплера, эллиптическая форма орбит стала общепризнанной. Произошло это, впрочем, спустя много лет после смерти Декарта. Однако для многих это было несомненным, эмпирически достоверным фактом уже к концу XVII века. Именно из этого факта, например, исходил Ньютон. Великий британский ученый весьма резко критиковал декартовскую физику именно за ее умозрительный характер, настаивая на опытном происхождении научного знания.

Две субстанции

Усилия Декарта не сводятся к исследованию природы и построению физической картины мира. Его физическая теория оказывается встроена в целостную метафизическую концепцию. Эту последнюю традиционно принято именовать дуалистической. В самом деле, мы уже видели, что рассуждения Декарта приводят к представлению о двух типах вещей, о двух различных сферах сущего. С одной стороны, есть Бог и есть я. Я, как мы видели, есть

4. Нелишне вспомнить, что в 1633 г. Галилей был осужден церковью за его коперниканские убеждения, т. е. за обоснование вращения Земли и светил вокруг Солнца. Как раз к этому времени Декарт завершил собственный труд, в котором также обосновывалась гелиоцентрическая концепция. Под влиянием церковного определения, вынесенного по поводу Галилея, Декарт отказался от публикации своего трактата.

вещь мыслящая. Мышление составляет мое главное свойство, им определяется мое существование. Бог также есть вещь мыслящая. Это ясно из того, что Он является причиной моего существования, а причина содержит в себе все, что есть в следствии. С другой стороны, есть мир физических объектов. Им не присуще мышление. Их определяющее свойство — протяженность. Этот атрибут, присущий всем телам, не присущ Богу и не присущ мне. Бог не может быть протяженным в силу своего совершенства. Все протяженное делимо, а делимость свидетельствует о несовершенстве. Самое совершенное существо не может распадаться на части. Следовательно, Бог не есть нечто протяженное. Я также не обладаю протяженностью, хотя и по другой причине. Я в состоянии мыслить себя без этого свойства. Обнаружив себя как вещь мыслящую, я не нахожу никаких оснований приписывать себе протяженность, поскольку всё, что я нахожу в себе с очевидностью (т. е. без всяких сомнений), связано только с мышлением. При этом мышление следует понимать достаточно широко, оно имеет различные виды, или, как выражается Декарт, модусы. К этим модусам, в частности, относится и чувственное восприятие, и желание, и воображение, и рассуждение.

Итак, все, что мне удается обнаружить, может быть либо мыслящим, либо протяженным. Первое открывается мне с большей ясностью и отчетливостью, чем второе. Описывая эту двойственность, Декарт пишет о двух субстанциях, обладающих двумя различными атрибутами. Под субстанцией он подразумевает то, что существует самостоятельно, не нуждаясь для своего бытия ни в чем другом [5]. Атрибут же составляет сущностное свойство субстанции, то, что определяет ее. Вводя эту терминологию, Декарт следует традиции, восходящей к Аристотелю. Согласно этой традиции субстанция есть то, что нужно отличать от свойств и отношений. Именно ради такого отличия и указывается на самостоятельное существование. Свойства и отношения не могут существовать сами по себе, они нуждаются в чем-то другом, поскольку они всегда свойства чего-то и отношения между чем-то. То, в чем они в конечном счете нуждаются, и есть субстанция. Она не характеризует что-то иное, а просто существует сама по себе.

5. «Под *субстанцией* мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [*Декарт. Первоначала, 334*].

Отдавая дань традиции, Декарт, однако, придает этому определению собственный смысл. Прежде всего, введя определение субстанции, он должен оговориться, что независимость эта относительная. «Субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чем другом, может быть только одна, а именно Бог» [*Декарт. Первоначала*, *334*]. Все прочее нуждается в Боге и постигается при Его содействии. Однако эта относительная независимость очень важна в контексте декартовской философии. Субстанция мыслящая и субстанция протяженная независимы прежде всего друг от друга. Каждая субстанция существует и познается только на основании своего атрибута. Мышление разворачивает свои модусы без участия вещей протяженных, и для описания этих модусов вовсе не нужно прибегать к понятиям, относящимся к протяженности. То же самое можно сказать и о протяженных вещах. Мыслящая субстанция и протяженная субстанция существуют каждая по своим законам.

Есть, однако, место, где две субстанции взаимодействуют. Это место — человек. В нем соединяются душа и тело. Душа — это мыслящая субстанция, а тело человека, как и всякое тело, естественно, протяженно. Тем не менее между ними существует теснейшая связь. Мы помним, что в поиске очевидных начал познания Декарт поставил существование тела под сомнение. Однако это сомнение, как и многие другие, снимается, когда мы убеждаемся в существовании Бога. Тот факт, что у меня есть тело, утверждает Декарт, я устанавливаю ясно и отчетливо. Следовательно, поскольку Бог не обманывает, тело у меня действительно есть. Более того, моя душа (т. е. я как вещь мыслящая) находится с ним во взаимодействии. Я ощущаю те воздействия, которые оказывают на мое тело другие тела. Я чувствую различные движения, которые совершает мое тело или которые происходят внутри него. Благодаря такой связи души и тела возможен чувственный опыт. Конечно, этот опыт не является надежным источником знания. Представления, возникающие благодаря ему, не являются ясными и отчетливыми, а потому чаще всего ведут к заблуждениям. Однако я ясно и отчетливо знаю, что этот опыт у меня есть. Хотя его роль в познании весьма скромная, вовсе сбросить его со счетов невозможно.

Из сказанного, между прочим, следует, что только мыслящее существо может обладать душой. Поэтому не следует обманываться видимым сходством между человеком и другими живыми существами. Неспособные мыслить животные души не имеют.

Они суть чисто телесные создания, все их свойства следует описывать в терминах протяженности. Понять, что представляет собой живой организм, можно, редуцировав его жизнь к механическим движениям. Иными словами, животное есть хитро устроенный автомат, функционирующий благодаря механическому взаимодействию составляющих его деталей. Обманувшись сходством тел животных с телом человека, мы приписываем им чувства, подобные нашим. Но для этого нет никаких оснований.

В заключение заметим, что в рассуждениях Декарта о душе и теле есть весьма заметная непоследовательность. Она вызвала в свое время весьма оживленную критику этого аспекта декартовской философии. Мы специально остановимся на ней, поскольку здесь обнаруживается серьезная проблема, решение которой искали почти все философы, так или иначе воспринявшие идеи Декарта. Было замечено, что дуализм мыслящей и протяженной субстанций не преодолевается так легко. Конечно, нам кажется вполне очевидным, что наши переживания и наши мысли тесно связаны с жизнью нашего тела. Однако как может протяженная субстанция, которой является наше тело, воздействовать на субстанцию мыслящую, в частности на душу? Протяженная субстанция может совершать механические движения, может толкать, тянуть, ударять. Но все это не имеет никакого отношения к мысли. Между физическими процессами, происходящими в теле, и мыслительными процессами, происходящими в душе, невозможно установить причинную зависимость. Поэтому воздействие тела на душу, равно как и воздействие души на тело остается необъяснимым. Эту трудность заметили многие философы уже в XVII столетии. Среди них были и ученики Декарта, пытавшиеся решить возникшую проблему, оставаясь в рамках его идей. Отметим особо движение, известное как окказионализм. Его приверженцы (Кордемуа, Гейлинкс, Мальбранш и др.) связывали взаимодействие между душой и телом с прямым действием Бога. Он как бы синхронизирует два совершенно независимых процесса. Благодаря такой синхронизации нам кажется, что чувство, возникшее в нашей душе, вызвано воздействием на наше тело. Однако возникновение чувств и мыслей, с одной стороны, и взаимодействие тел, с другой, суть лишь два непересекающихся процесса. Только постоянное действие Бога как на нашу душу, так и на наше и другие тела позволяет нам созерцать происходящие в телах физические взаимодействия. Мысль о постоянном действии Бога в мире важна и для Декарта. Мы видели, что этим

действием определяется как существование мыслящего существа, так и движение материальных объектов. Окказионализм лишь усиливает эту тенденцию декартовской философии.

Литература

1. *Гутнер* = Гутнер Г. Б. Идеальное конструирование и генезис математического естествознания // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2013. Вып. 7. С. 51–73.
2. *Декарт. Первоначала* = Декарт Р. Первоначала философии // Он же. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 297–422.
3. *Декарт. Размышления* = Декарт Р. Размышления о первой философии // Он же. Соч. в 2 т. Т. 2. 1994. С. 3–72.
4. *Степин* = Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000. 743 с.
5. *Хоружий* = Хоружий С. С. Фонарь Диогена : Критическая ретроспектива европейской антропологии. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 688 с.

G. B. Goutner

An Experience of Secular Metaphysic

The phenomenon of “secular metaphysics” is considered as special entertainment of reason seeking perfect clarity. It is demonstrated, that an attempt to reach the clarity by means of ideal constructing results in the creation of total systems. This is shown by means of analysis of metaphysical system of R. Descartes.

KEYWORDS: Metaphysics, Ideal Constructing, Clarity, Totality.

Т. Н. Панченко

Мыслю, следовательно, существует абсолютное бытие

Семен Франк относит себя к традиции христианского платонизма; он уверен, что всякая истинная философия начинается с мистического опыта Божественного всеединства. Философия и есть собственно исповедь о пережитом, попытка рационального выражения сверхрационального опыта. Концепция Всеединства С. Франка выросла из мистической интуиции, которую он испытал, работая над своей первой книгой «Предмет знания». Последующие почти сорок лет жизни были посвящены попыткам углубиться в открывшееся ему Непостижимое. В статье прослеживаются основные вехи духовного пути великого философа.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: русская религиозная философия, христианский платонизм, мистическая интуиция, онтологическое доказательство бытия Божия, теодицея, философия Всеединства.

Мистическая интуиция

У каждого крупного философа есть своя тема, моноидея, нечто открывшееся ему, то, что сделало его философом и что он пытается поведать миру. Философия — это своего рода исповедь о пережитом и попытка выразить его в рациональной форме. Такая моноидея, проходящая через все труды, была и у С. Л. Франка. Он пишет работы по гносеологии, онтологии, этике, религиозной философии и социальной философии, множество статей по истории философии и литературы. Современник двух русских революций и двух мировых войн, дважды вынужденный эмигрировать, он не мог избежать и тем актуальной жизни. Но о чем бы он ни писал, по сути он писал об одном и том же. У него был свой духовный опыт, нечто ему открылось, и он всю жизнь пытался передать это знание.

Франк называл свой опыт мистическим, хотя его опыт не был похож на то, что обычно имеют в виду, говоря так. Он не был похож ни на опыт прп. Андрея Юродивого, которому явилась Богородица во Влахернском храме, ни на явление Богородицы прп. Сергию

Радонежскому, ни на свидания Владимира Соловьева с Софией. Непосредственный мистический опыт нельзя передать другому, хотя существуют различные мистические практики. О нем можно только свидетельствовать, как, например, это сделал Вл. Соловьев в «Трех свиданиях» — в такой-то день, в таком-то месте, при следующих обстоятельствах явилась София.

По собственному определению Франка, он имеет в виду особую мистику — «мистику созерцательного познания» [*Франк. Основная идея, 64*]. В поздних работах он часто называет ее метафизической интуицией. Она сродни опыту Декарта, который в акте радикального сомнения нашел несомненное: «Мыслю, следовательно, существую» (*Cogito ergo sum*). Такой мистический опыт передаваем. Интеллектуальная интуиция Декарта стала культурным достоянием; была повторена вслед за ним многими и многими другими. Известен путь, который надо пройти, чтобы увидеть открытое Декартом. Не нужно влезать в печь и закрываться заслонкой, чтобы чувства не отвлекали от видения истины, но нужно совершить опыт радикального сомнения. Однако, по мнению Франка, Декарт «не досмотрел» или не вполне адекватно выразил то, что ему открылось. Да, «я существую», но не «я» в своей индивидуальной ограниченности и замкнутости, а «Я» как абсолютная Сущность, Бытие и Истина. Мое малое человеческое «я» существует лишь в силу причастности к Абсолютному «Я». Если попытаться определить интеллектуальную интуицию Франка, надо сказать: «Мыслю, следовательно, абсолютная реальность существует».

Именно эта интеллектуальная интуиция сделала Франка философом. Он уверен, что вообще всякая философская система исходит из первичной интуиции [*Франк. Основная идея, 64*]. «Философ руководится всегда первичной интуицией и никогда не исходит из каких-либо готовых, до него существовавших идей; скорее он только приходит к последним» [*Франк. О философской интуиции, 33*].

Интуиция, которую он имеет в виду, не частная, у одного — одна, у другого — другая. Это всегда интуитивное постижение Абсолютного, Всеединства. Погружаясь внутрь себя, в глубины духовной жизни, человек выходит за пределы своего малого, частного «я» и попадает в бездонную божественную глубину Всеединства.

В статье о Спинозе Франк пишет, что тот «упоен и захвачен интуицией мистического всеединства Божия» [*Франк. Основная идея, 65*]. Эту характеристику вполне можно отнести к самому

Франку. Хорошо известны его слова из записной книжки: «Я всю жизнь блаженно промечтал». Каждому, кто хоть немного знаком с жизнью С. Франка, они кажутся невероятными. Его жизнь меньше всего располагала к мечтательности. Ему было сорок лет, когда произошла русская революция; сорок пять, когда он был выслан из России. Спустя еще пятнадцать лет, в шестьдесят, ему пришлось снова эмигрировать — из фашистской Германии во Францию, а в шестьдесят пять лет он прятался в лесах от облав на евреев в оккупированной Франции. Как же можно было в таких условиях «блаженно мечтать»? Только благодаря ощущению близости Божьей, благодаря интуиции мистического всеединства. «Весь внешний жизненный опыт, — писал он в 1941 г. во время Второй мировой войны, — в конце концов имеет лишь побочное значение, в лучшем случае он служит для того, чтобы вызвать к жизни внутреннюю интуицию» [*Письма Бинсвангеру*, *33*].

Не ощущая (первооснову бытия), как бы не дыша этой невидимой атмосферой, нельзя вообще философствовать, а можно только произносить праздные «философские» слова или нанизывать пустые, неосуществленные, внутренне непонятные и ненужные, мнимо-философские, по существу чисто-словесные «мысли». Не обращаясь в сторону абсолютного, не возносясь всем существом к нему, нельзя вообще быть философом, *иметь* философию; можно только изображать философа, «заниматься» философией, т. е. нагружать свою голову словесными понятиями из философских книг. Чтобы увидеть предмет философии, надо, как говорил Платон, «повернуть глаза души». Надо осуществить какой-то целостный духовный поворот, в силу которого достигается первичное просветление всего духа, и с духовного взора спадает затуманивающая его пелена. Философское творчество предполагает, таким образом, религиозную настроенность и религиозную устремленность духа; в основе всякого философского знания лежит религиозная интуиция [*Франк. Философия и религия*, *9*].

Франк уверен в том, что в философии принципиально новое не возникает. Есть воспроизводящийся мистический опыт Абсолютного и множество попыток рационализации этого опыта. Любая попытка его рационального описания в некотором смысле обречена на провал. Это то, что нельзя выразить словом и нельзя объять понятием. Философия — рациональное выражение сверхрационального опыта. Его собственные попытки выразить свой опыт тоже претерпели некоторую эволюцию. Сначала это было, скорее, «Мыслю, следовательно, есть металогическое сверхвременное

бытие», затем — «Мыслю, следовательно, Бог существует» и, наконец, — «Мыслю, следовательно, есть абсолютная реальность». Это не случайные различия, а попытки углубиться в Непостижимое.

Основные идеи Франка были сформулированы в книге «Предмет знания», вышедшей в 1914 г. Следующие почти сорок лет жизни он продолжал описывать свое откровение и пытался выразить его в рациональной форме.

До появления книги было много интересных статей — о Ницше, Спинозе, Гете, Бергсоне; в них можно найти много идей и даже формулировок, которые вошли в позднейшее учение. Но все-таки это был некий подготовительный этап, путь к видению.

Откровение случилось во время работы над книгой «Предмет знания». Много лет спустя он рассказал сыну Виктору, как это было.

У меня было одно настоящее философское откровение. Это было в 1913 г. в Мюнхене, когда я писал «Предмет знания». Я дошел до известного предела и попал в тупик. Я бросил писать и целую неделю ходил по комнате и думал. Потом у меня было прилитие крови к голове, и я решил бросить все и отдохнуть. И вот, ночью голос мне сказал: «Неужели ты не понимаешь простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!» «*Sum ergo cogito?*» — спросил я. Нет, — ответил папа. — Скорее, «*cogito ergo est esse absolutum*» (мыслю, следовательно, есть абсолютная сущность) [*Буббайер, 103–104*].

Эта беседа отца и сына произошла в 1950 г., за несколько месяцев до смерти Семена Людвиговича.

Кроме этого личного рассказа есть еще один в книге «Предмет знания». Франк описывает интуицию вообще, но в его словах ясно слышен личный опыт. Интуиция — это такое «проникновение в мыслимое содержание», которое «имеет форму внезапного “просветления”, как бы неожиданного “дара свыше”» [*Франк. Предмет знания, 307*]. Происходит «подъем сознания на высоту, на которой оно не может длительно пребывать», которой оно «может достигать лишь на мгновения» [*Франк. Предмет знания, 307*]. В момент интуитивного постижения мы воспринимаем бесконечное разнообразие как единое целое. Потом этот опыт остается в памяти; на мгновение актуализировавшись, он затемняется, возвращается в область потенциального. Мы опять спускаемся в нормальную для нас сферу дискурсивности и, пытаясь описать то, что постигли в интуиции Всеединства, строим «систему отвлеченных определенностей» [*Франк. Предмет знания, 308*].

«Предмет знания»

Благодаря этому откровению все, что он раньше знал, обдумывал, писал, осветилось новым светом. Само название книги, над которой он работал, прозвучало почти вызовом — «Предмет знания». Ведь со времен Декарта важнейшей задачей философии считалось рассмотрение вопроса: как возможно познание? Почему же в названии работы постулируется то, что должно быть доказано? Почему Франк пишет о предмете знания, а не предмете *по*знания? В начале XX века казалось несомненным, что любая философская система должна быть основана на гносеологии. Начинать рассуждение с того, что мир реально существует, могут, по выражению Д. Юма, лишь дети и профаны. Философы же начинают с достоверности сознания. И заходят в тупик, потому что весь мир тогда предстает как содержание сознания; и мир за пределами сознания, т. е. мир как таковой, либо превращается в кантовскую трансцендентную (непознаваемую) вещь в себе, либо становится моментом саморазвития понятия (как у Гегеля).

Этот гносеологический тупик связан, считает Франк, с тем, что сфера сознания изначально понимается как замкнутая, субъект (носитель сознания) противопоставляется миру объектов. Франк уверен, что начинать надо с непосредственной достоверности бытия. Нельзя просто постулировать бытие, независимое от сознания, чтобы не стать при этом ни профаном, ни младенцем. Надо уловить бытие в тот момент, когда оно само себя раскрывает. Есть несколько моментов = сущностей = вещей (трудно подобрать нужное слово, поскольку все они обременены множеством ложных в данном контексте ассоциаций), которые нельзя помыслить и усомниться в их реальности. Декарт первым в новоевропейской традиции указал на самодостоверность нашего «я». Если о каждой отдельной вещи эмпирического мира мы можем иметь знание, даже самое подробное, не будучи уверены в том, что эта вещь реально существует, то в «*cogito ergo sum*» найдена особая реальность, в которой совпадают бытие и мышление; это бытие, которое само себя обнаруживает, и сомнение в бытии мыслящего уже не возникает. Найдено по меньшей мере одно несомненно достоверное знание. Это знание не о чем-то, находящемся в мире сознания, не идеальное знание, не логическое. Это знание о реальности как таковой. Реальность обнаруживает себя в нас, поскольку мы сами есть эта реальность. Потому обычное

логическое различение между идеей и реальностью здесь невозможно. Здесь мысль совпадает с реальностью.

Но кто тот «я», «мыслящий», бытие которого достоверно? Уже у Декарта «я» понимается не как эмпирическая личность, а как гносеологический субъект. Потом в немецком классическом идеализме Фихте преобразует «я» в «чистую мысль», ви́дение как таковое; Гегель — в Абсолютную идею. Но Франка не устраивает онтологический идеализм Фихте, Гегеля и Шеллинга, в котором мир становится тенью сознания. В книге «Предмет знания» он показывает, что при продумывании до конца абсолютный идеализм превращается в абсолютный реализм.

К самоочевидности абсолютной реальности Франк пришел через анализ гносеологических проблем, по форме близкий к рассуждениям неокантианцев. Недаром Н. Лосский поставил книгу «Предмет знания» в один ряд с работами Когена, Риккерта и Гуссерля. Франк рассматривает природу и условия возможности знания. Бо́льшая часть книги посвящена анализу логического знания, т. е. знания, подчиненного законам тождества, противоречия и исключенного третьего. Он рассматривает знание в его обычной научной форме как систему понятий, знание-суждение. И спрашивает: как возможно самое обычное суждение «*А есть В*»? Каковы условия возможности суждения? В каком смысле из одного понятия следует другое? Логически *В* не выводимо из *А*. Либо суждение «*А есть В*» является простой тавтологией, т. е. *В* содержится в *А* (*АВ* есть *В*), либо это синтетическое суждение. Кант считал источником синтетического знания деятельность нашего рассудка. Франк с таким решением абсолютно не согласен. Сознание, считает он, есть направленность внимания на нечто иное, чем сам акт сознания; внимание ищет синтез в самом предмете. Скрупулезным анализом он показывает, что любому логическому познанию необходимо предшествует потенциальное обладание предметом. А это потенциальное обладание возможно только при условии, что субъект и объект знания укоренены в металогическом абсолютном бытии.

Франк доказывает в «Предмете знания», что логическое знание не есть нечто самостоятельное. Оно возможно только в связи с интуицией, направленной на металогическую целостность. Подлинным предметом знания всегда является Всеединство. Предмет знания одновременно трансцендентен и имманентен сознанию. Имманентен, поскольку принадлежит тому же абсолютному бытию, что и сознание. Трансцендентен, поскольку

самим актом рационального познания мы трансцендируем его, вычленяя из первоначальной целостности. Всеединство является условием всех логических, рациональных определений, но само не может быть описано рациональным способом. Всеединство непостижимо в том, как оно есть. Но его бытие — условие любого знания. «Нет гносеологии вне онтологии», — заявляет Франк [*Франк. Предмет знания, V*]. Онтология необходимо должна предшествовать гносеологии. Но это должна быть новая онтология, не онтологический идеализм Фихте, Шеллинга и Гегеля. Бытие — не развертывание абсолютной идеи, не логическое, а сверх-логическое основание. «Абсолютное всеединство есть… живая вечность или вечная жизнь — вечность как единство покоя и творчества, завершенности и неисчерпаемости» [*Франк. Предмет знания, 372*].

Мы погружены в бесконечное бытие Всеединства, окружены им, всякий акт познания предполагает его. То, что как объект познания трансцендентно мне, как реальность мне имманентно; объект и субъект познания принадлежат одному и тому же Всеединству.

Абсолютное бытие находится вне противоположности субъекта и объекта и является тем основанием, внутри которого только и возможно это противопоставление. Абсолютное бытие первично и самоочевидно. Всякое наше знание имеет своей основой самообнаружение абсолютной реальности.

Абсолютное первее, очевиднее всего относительного и частного, которое мыслимо только на его основе. Когда мы спрашиваем, истинно ли то или иное содержание сознания, мы спрашиваем, принадлежит ли оно составу бытия. Но вопрос «существует ли само бытие?» не имеет смысла.

«Вся трудность проблемы знания, загнавшая нас в тупик идеализма, основана на предвзятой предпосылке о *замкнутости сознания*. Кажется очевидным, что либо действительность находится *вне* сознания, и тогда она ему недоступна, либо она находится *внутри* сознания, и тогда она не есть “подлинная” действительность, а растворена в идеальной сфере сознания, есть лишь “идея”, “представление”, “мысль”. Но здравый смысл говорит нам иное: мы непосредственно сознаем возможность для сознания овладевать трансцендентным ему бытием. Этот факт должен быть положен в основу теории знания». Есть «абсолютное единство, объемлющее сознание и бытие» [*Франк. Введение в философию, 35–36*].

Книгу «Предмет знания» С. Франк представил к защите как свою магистерскую диссертацию. Защита прошла в Петроградском университете 15 мая 1916 г. Его работу оценили так высоко, что обсуждался вопрос, не присвоить ли автору сразу докторскую степень вместо магистерской. Один из официальных оппонентов, проф. А. И. Введенский, в шутливой форме отверг это предложение, сказав, что Франк прекрасно сумеет написать еще одну книгу.

В дискуссии, которую вызвала книга, приняли участие Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Гессен, И. Лапшин, Н. Лосский. Интересно, что практически все высказанные замечания раньше или позже отозвались в последующем развитии идей Франка. Замечания С. Н. Булгакова как бы предопределили ближайшее направление его размышлений. Булгаков упрекал Франка за неясность понятия абсолютного металогического всеединства. В одних случаях, писал Булгаков, ему «приписываются явно божественные черты, и оно почти сливается с Божественным Ничто “отрицательного богословия”, а в других случаях оно почти сближается с миром, с ним отождествляясь, как его ноумен». Это «неопределенное оно, не имеющее ни лика, ни индивидуальности». Булгаков призывал Франка к «более решительному и глубокому *религиозному* самоопределению» [*Булгаков*, *152*, *153*].

Онтологическое доказательство бытия Божия

Это самоопределение скоро произошло[1]. Франк опознал Бога в абсолютном бытии.

Особенно четко этот вывод прозвучал в работе «Онтологическое доказательство бытия Божия». Собственно, уже в книге «Предмет знания» есть приложение, которое называется «К истории онтологического доказательства». Но в этом приложении онтологическое доказательство рассматривается в своей чисто логической форме: возможна ли самоочевидность реальности вне сознания? Мыслимо ли что-то, существование чего является логически необходимым? Когда Франк пришел к заключению, что бытие абсолютного является фактом и первичной истиной нашей мысли, то тем самым онтологическое доказательство в своей

1. Трудно определенно датировать эту перемену, выпавшую на смутные годы революции и гражданской войны, но уже в 1922 г. на открытии Религиозно-философской академии в Москве С. Франк заявил, что единственным предметом философии является Бог. Бог — первооснова бытия, источник и жизнь мира.

логической форме было спасено. «…*Общая логическая природа* онтологического доказательства не имеет в себе той логической порочности, которая ей обычно приписывается» [*Франк. Онтологическое доказательство, 123*].

Открытие Абсолюта не как абсолютного сознания, а как единства, объемлющего бытие и сознание, дало Франку возможность реабилитировать традиционное онтологическое доказательство бытия Божия, которое со времен Канта казалось безнадежно скомпрометированным. Более того, Франк показал, что онтологическое доказательство возникло задолго до Ансельма Кентерберийского и продолжало существовать в философской традиции, несмотря на «всеразрушительную» критику Канта.

Первые намеки на онтологическое доказательство Франк находит еще у Парменида в утверждении: «Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем». Похожее рассуждение использует Платон в «Федоне», доказывая бессмертие души. Но истинным творцом онтологического доказательства является Плотин. Он впервые представляет это доказательство в систематической форме. У Плотина разум тождественен абсолютному бытию, так как является единством мыслимого и мыслящего. После Плотина история онтологического доказательства, утверждает Франк, «почти совпадает с историей платонизма в средневековой и новой философии» [*Франк. Онтологическое доказательство, 129*]. И добавляет, что эта тема до сих пор совершенно не исследована. Онтологическое доказательство имеется у блаженного Августина и Николая Кузанского, у Декарта, Спинозы и Лейбница, у Фихте, Шеллинга и Гегеля. Большинство из этих философов реальность, открывающуюся посредством онтологического доказательства, называли Богом.

Но вот вопрос: совпадает ли Бог философов с Богом религиозного опыта? Может быть, прав Паскаль, утверждавший, что Бог философов вовсе не Бог Авраама, Исаака и Иакова? Франк ставит этот вопрос открыто и признает силу возможного сомнения. Однако в статье «Онтологическое доказательство бытия Божия» он утверждает, что Паскаль преувеличил различие. «Между “Богом философов” и “Богом Авраама, Исаака и Якова” есть существенное различие, но нет противоположности, основанной на несовместимости признаков» [*Франк. Онтологическое доказательство, 139*]. В философии Бог открывается как Абсолютная сущность, Абсолютное сознание, Абсолютная идея, Абсолютное бытие, Первопричина, Первосущее, Единое, Вечное и Вездесущее начало. Все эти характеристики присутствуют и в богословии.

Конечно, есть пределы, дальше которых не может пойти философия. Онтологическое доказательство не противоречит религиозному опыту, но не может исчерпать всей его глубины. Нельзя молиться Абсолютной идее или Первопричине. Однако значительную часть пути богопознания философия может пройти. Можно прийти к вере через философский Абсолют. Именно таким был путь Аврелия Августина.

До сих пор малоизвестен факт, что истинным творцом формулы "*cogito ergo sum*" является не Декарт, а Августин. Это отметил еще в XVII веке янсенист Антуан Арно сразу после появления картезианских «Медитаций». «…Мне ничуть не страшны аргументы… говорящих: "А что если ты заблуждаешься?" Ведь если я и заблуждаюсь, то я есть. Ибо кто не существует, тот не может заблуждаться. Но если мое бытие следует из того, что я заблуждаюсь, могу ли я заблуждаться в том, что я есть?»*[1,2]. Звучит удивительно похоже на Декарта, но это слова Августина. Декарт буквально повторил размышления Августина спустя 1200 лет. Однако есть очень важное различие. Декарт начинает с самодостоверности индивидуального сознания. А потом переходит к доказательству бытия Бога. Есть некоторый зазор между первым и вторым шагом. Можно сделать второй шаг, а можно и остановиться на первом. Внутри этого зазора возникает вся новоевропейская культурная традиция с ее пафосом индивидуализма.

*[1] *Aug. De civ. Dei. 11. 26*

В отличие от Декарта Августин сразу видит непосредственное Божье присутствие в своем самосознании. Я «вошел в самые глубины свои… и увидел оком души моей… <…> …Я скорее усомнился бы в том, что живу, чем в том, что есть Истина» *[2].

*[2] *Aug. Confess. 7. 10. 16*

Опыт блж. Августина очень важен для С. Л. Франка как свидетельство отца церкви о том, что онтологическое доказательство есть путь ума к Богу, причем не к абстрактному «Богу философов», а к живому, личному Богу христианской веры.

Статья «Онтологическое доказательство бытия Божия», написанная в 1930 г., одна из самых оптимистических работ Франка. Он уверен, что имманентно присутствующее в нашей жизни Трансцендентное есть непостижимый и бесконечный Бог. Бытие Бога более достоверно, чем «мое» собственное бытие. Можно сказать, что в это время мистическая интуиция Франка приняла форму: «Мыслю, следовательно, Бог существует».

2. Цит. по: [*Франк. Онтологическое доказательство, 141*].

Сверхрациональное Всеединство или Непостижимое

Одновременно с этой статьей Франк начинает работать над самой известной своей книгой «Непостижимое». В ней он дает систематическое изложение своей философской концепции, которая к этому времени приняла открыто религиозный характер. Недаром подзаголовок книги: «Онтологическое введение в философию религии». Франк работал над книгой пять лет и закончил ее в конце 1935 г. Книга была написана по-немецки, но издать ее в Германии не получилось — там в то время не было спроса на работы не-арийских авторов. Когда удалось перебраться во Францию, Франк перевел книгу на русский язык и издал в 1939 г. в Париже.

По мнению самого автора, в книге «Предмет знания» он заложил основы всей последующей работы, создал онтологию знания, но не касался этических, религиозных и персоналистических вопросов. В «Непостижимом» он пошел «гораздо дальше в направлении трансрационально-*персоналистической* онтологии»[3]. Если бóльшая часть первой книги посвящена анализу логического знания, то в книге «Непостижимое» он подробно исследует сверхлогическую реальность. Она начинается словами исламского мистика IX–X вв. Хусейна аль-Халладжа: «Познавать — значит видеть вещи, но и видеть, как они все погружены в абсолютное».

В «Непостижимом» представлена самая разработанная в русском религиозно-философском ренессансе концепция Всеединства. Всеединство значит «всё во всем»; или можно сказать «всё в одном». Чтобы понять, что это значит, обратимся опять к Августину.

Я представлял себе так, Жизнь жизни моей, что Ты, Великий, на бесконечном пространстве отовсюду проникаешь огромный мир и что Ты разлит и за его пределами по всем направлениям в безграничности и неизмеримости: Ты на земле, Ты на небе, Ты повсюду, и всё оканчивается в Тебе, — Тебе же нигде нет конца. И как плотный воздух, воздух над землей не мешает солнечному свету проходить сквозь него и целиком его наполнять, не разрывая и не раскалывая, так, думал я, и Тебе легко пройти не только небо, воздух и море, но также и землю: Ты проникаешь все части мира, самые большие и малые, и они ловят присутствие Твое; Своим таинственным дыханием изнутри и извне управляешь Ты всем, что создал *[1].

*[1] *Aug. Confess. 7. 1. 2*

3. Письмо С. Франка Л. Бинсвангеру от 30 сентября 1937 г., цит. по: [*Буббайер*, *191*].

Мы слушаем Августина и готовы, кажется, согласиться с каждым словом. Но он неожиданно продолжает:

Так предполагал я, не будучи в силах представить себе ничего иного. И это была ложь *[1].

*[1] *Aug. Confess. 7. 1. 2*

Такое представление о Боге возникает, когда мы рационально думаем о сверх-рациональном. И дальше Августин объясняет, почему это ложь.

В таком случае бóльшая часть земли получила бы бóльшую часть Тебя, а меньшая — меньшую. Ты наполнял бы Собою все, но в слоне Тебя было бы больше, чем в воробье, и настолько, насколько слон больше воробья и занимает большее место. Таким образом, Ты уделял бы Себя отдельным частям мира по кускам: большим давал бы много, малым — мало. На деле это не так… *[2].

*[2] *Aug. Confess. 7. 1. 2*

Августину здесь удивительно точно и просто удалось сформулировать проблему Всеединства. Господь весь присутствует в каждой самой малой части мира. Господь целиком в слоне и целиком в воробье; Он целиком в каждом из нас. И когда мы причащаемся, в каждой частице присутствует Христос — весь целиком. Мы знаем это из церковного учения и принимаем на веру, не понимая. Понять это рассудком невозможно. И вместе с тем это одна из важнейших философских проблем. Монадология Лейбница, возникшая в XVII веке, — учение о Всеедином: каждая монада есть весь мир целиком; этих монад множество, и каждая есть все. Об этом же таинственном Всеединстве писал немецкий мистик Ангелиус Силезиус: «Я знаю: без меня не может жить и Бог; коль превращусь в ничто, испустит дух и Он».

Целая плеяда русских философов от Вл. Соловьева до П. Флоренского и С. Булгакова разрабатывала концепцию Всеединства. Франка часто называют последователем Вл. Соловьева на том основании, что он пишет о Всеединстве. Однако Франк стал употреблять этот термин в связи с идеями Спинозы и Гете. Он осознал свою близость с Соловьевым, когда его собственные идеи уже вполне сформировались.

Франк описывает Всеединство так:

Бытие не есть только общий фон, объемлющий все частное, или общая почва, в которой укоренено все частное; оно вместе с тем как бы прони-

зывает все сущее, присутствует как таковое в мельчайшем отрезке реальности. <…> …Именно поэтому переливающаяся через край, избыточная полнота бытия или та его глубина, в которой она выходит за пределы всего законченного и определенного… *присутствует во всяком его отрезке, во всякой частной реальности*, сколько бы малой или ничтожной она ни казалась по своему объему или содержанию. *Во всякой точке бытия* внимательному, проникающему в подлинное существо взору *открывается неизмеримая и неопределимая бездна трансфинитного* [*Франк. Непостижимое, 244*] [4].

Каким образом можно попытаться описать это сверхвременное, металогическое Всеединое, если все способы логического описания оказываются непригодны? Единственно возможный путь его познания — углубление в собственное незнание, «умудренное неведение» апофатического богословия. Франк следует по этому пути вслед за Псевдо-Дионисием Ареопагитом и Николаем Кузанским. Особенно ценит он кардинала Николая Кузанского, называя его своим «единственным учителем философии». И добавляет, что целью его книги является лишь систематическое развитие — «на новых путях, в новых формах мысли, в новых формулировках старых и вечных проблем — основного начала его [Николая Кузанского] мировоззрения, его умозрительного выражения вселенской христианской истины» [*Франк. Непостижимое, 183–184*].

Во Всеединстве два полюса — Бог и мир. Франк сам называет свою систему «антиномическим монодуализмом» или антиномическим двуединством. Всеединство постижимо лишь мистической интуицией, в которой всякое взаимоисключающее «или-или» превращается во всеобъемлющее «и-и». Его часто упрекают в пантеизме («всё есть Бог»), он отвечает, что пантеизм для него неприемлем. И не потому, что он противоречит христианству; философ не имеет права в своих рассуждениях исходить из христианских догматов, он может к ним только прийти. Пантеизм неприемлем потому, что «он разбивается о горький факт грехопадения» [*Франк. Философия Гегеля, 47*].

4. Трансфинитность у Франка — это еще одно имя Всеединого; бытие, выходящее за пределы всякой определенности; то, что «больше всякой данной, т. е. определенной, величины, сколь бы большой или объемлющей мы ни мыслили эту величину» [*Франк. Непостижимое, 242*].

Франк считает, что его система скорее заслуживает названия «панентеизм» («всё в Боге»). Кстати, так же называл свое учение и о. Сергий Булгаков.

Мир не является ни Богом, ни чем-то чуждым Ему. Мир — это «одеяние» Бога, то «иное», в котором открывается Бог [*Франк. Непостижимое, 525*]. Творец и творение образуют единство, пытаясь мыслить которое, человек вступает в «рай совпадения противоположностей»[5].

«Тот, кто заподозрит в этом “пантеизм”, тот лишь засвидетельствует этим, что он совсем не понял, о чем идет речь» [*Франк. Непостижимое, 510*]. Однако надо сказать, что многие оказались «не способными к пониманию». В их числе Н. Бердяев, Н. Лосский, В. Зеньковский, Г. Флоровский. Все они сочли панентеизм Франка разновидностью пантеизма со всеми вытекающими отсюда проблемами и, прежде всего, с недооценкой силы зла и умалением человеческой свободы.

Теодицея

Франк прекрасно понимал, сколь важна в системе его рассуждений проблема теодицеи и уделял ей много внимания. Если Бог есть всё во всем, то Он ответственен за зло мира. Вся история философской и религиозной мысли полна попыток разрешения проблемы: как согласовать Божье всемогущество с Его всеблагостью?

Франк считает, что «проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима» [*Франк. Непостижимое, 531*]. Любая попытка понять зло обречена на провал, ибо понять — значит обосновать и тем самым оправдать то, что по сути своей лишено основания и смысла. Зло — это чистая потенция бытия.

Реальность Бога «обладает предельной и совершенно непосредственной самоочевидностью для нас» [*Франк. Непостижимое, 543*]. Но так же несомненна реальность зла в мире. Бог и зло — два аспекта вселенского бытия. Нужно признать, что мы «стоим здесь перед *абсолютно неразрешимой тайной*, которую

5. Выражение заимствовано у Николая Кузанского: рай — место, где ты видишь Бога; там совпадают противоположности. «У дверей совпадения противоположностей, которые стережет ангел, встав у входа в Твой рай, я начинаю теперь видеть Тебя, Бога моего: Ты там, где говорить, слышать, вкушать, осязать, рассуждать, знать и понимать — одно и то же, где совпадает видеть и быть видимым, слышать и быть услышанным, вкушать и быть вкушаемым, осязать и быть осязаемым, говорить и слышать, творить и говорить» [*Кузанский, 54*].

мы должны и можем только просто констатировать, увидать как таковую, во всей ее *непостижимости*» [*Франк. Непостижимое*, *543*]. На языке мысли мы можем только «пролепетать» что-то: «…ответственность за зло лежит на той, тоже исконной и первичной инстанции реальности, которая *в Боге* (ибо все без исключения есть в Боге) есть *не сам Бог* или есть нечто *противоположное* самому Богу. *Место безосновного перворождения* зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, *перестает быть Богом*. Зло зарождается из несказанной *бездны*, которая лежит как бы как раз *на пороге* между Богом и “не-Богом”» [*Франк. Непостижимое*, *546*].

В «Непостижимом» впервые встает проблема повреждения Всеединого в земном плане. В конце книги, в главах, посвященных теодицее, вдруг проскальзывают слова о «трещинах» во Всеединстве. «Через гармоническое, божественное всеединство бытия проходят глубокие трещины, зияют бездны небытия — бездны зла. Всеединство, каким оно является эмпирически, есть некое надтреснутое единство» [*Франк. Непостижимое*, *533*]. Н. А. Бердяев реагирует немедленно — если есть трещина, то нет Всеединства. «С. Франк, — пишет он, — признает существование “трещины” во всеединстве. Зло есть “трещина” во всеединстве. Но что может означать это признание для философии всеединства? Это есть прежде всего “трещина” в самой философии всеединства, в сознании самого философа. Философия всеединства “трещит”, когда она поставлена перед проблемой зла» [*Бердяев. О «Непостижимом»*, *654*].

Семен Людвигович понимает серьезность обвинения. Его следующая книга «Свет во тьме» (1937) посвящена прежде всего природе зла. Впервые он делает акцент на «таинственной силе греха в мире» [*Франк. Свет во тьме*, *15*]. Дух зла «…искони таится в душе человечества; есть некая сверхчеловеческая сила, неодолимая никакими чисто-человеческими усилиями» [*Франк. Свет во тьме*, *38*]. И тем не менее он не сомневается в «укорененности человеческой жизни в *свете Божественного Логоса*» [*Франк. Свет во тьме*, *138*]. После тонкого глубокого анализа Франк подтверждает то, о чем уже писал раньше: проблема зла рационально необъяснима. Возможно только феноменологическое описание. Свет во тьме светит. Свет не может победить тьму, но и тьма не может поглотить Свет. Бог терпит поражение в порядке эмпирического бытия. Но вопреки эмпирической достоверности мы знаем, что Он всемогущ, Он побеждает в наших сердцах.

Теодицея достигается жизнью, через опыт страдания и преодоления зла. Есть проблемы, которые не решаются с позиции отвлеченного внешнего наблюдателя. Они не решаемы логически. Но мы опытно знаем: «Когда сквозь жгучую боль сознания греха просвечивает нежный, утешающий и примиряющий, свет Бога, — тогда то, что испытывается как непонятное разделение, обособление, извращение, испытывается *вместе с тем* как ненарушимое и неповрежденное бытие с Богом и в Боге; непримиримо противоборствующее воспринимается одновременно как исконно согласованное и гармоничное» [*Франк. Непостижимое*, *548*]. В последней, рационально недостижимой нами глубине бытия всемогущество Божие совпадает с Его всеблагостью. Зло, будучи эмпирически реальным, не имеет подлинных онтологических корней в бытии. В глубочайшей первооснове жизни Бытие и Добро совпадают. Непреодолимый для рационалистического сознания дуализм бытия и добра гасится в «рае совпадения противоположностей».

«О невозможности философии»

Однако бывало, что мыслителя не удовлетворяло это решение, он отчаивался в возможности «нерациональной теодицеи». Свидетельством такого отчаяния стало письмо, написанное в августе 1944 г. До сих пор не выяснено, кому оно было адресовано. С. Л. Франк обращается к молодому другу, написавшему трактат о философии. Франк хочет доказать, что философия как таковая в принципе невозможна. Философия всегда стремится замазать «трещины бытия». Но сколько ни замазывать, они все равно проступают. Или другой печальный образ: философия — игра ума, «детская забава складывания домика из кубиков, с мечтой, что из этого выйдет “настоящий дом”».

«Все философы, мнящие в системе мысли охватить все и все привести в порядок — “понять”, “объяснить” и значит привести в порядок, — или лгуны, или дураки (чаще — то и другое вместе)». И добавляет, что это относится и к нему самому, поскольку он тоже не избежал соблазна «объяснения». Но теперь на старости лет ищет «не философии, а мудрости», «правды ума и сердца».

После тщательного обдумывания я пришел к ясному сознанию, что в христианской религиозной мысли и богословии есть *два* совершенно *различных*

понятия Бога, которые — если не замазывать и не затушевывать противоречия, а мыслить абсолютно честно — *совершенно непримиримы.* Назову их «философским» и «религиозным» понятием Бога. Первое идеально последовательно развито Фомой Аквинским, — второе есть то, что Паскаль называл «Бог Иисуса Христа». У Фомы — Бог есть Абсолютное — абсолютная первопричина, первоисточник и всеобъемлющая и всеопределяющая сила *всего вообще*. <…> Все остальные, обычные, религиозные атрибуты Бога — любовь, милосердие, Бог как личность etc. — есть уже только результат нечестного «приспособления» к традиции, жульничества мысли (конечно, бессознательного, но это не меняет дела). Такой Бог необходим чистой философской мысли, но молиться ему, уповать на него, утешаться им — при строгой честности мысли — нельзя. Совсем другое существо — «Бог Иисуса Христа», Бог человеческого сердца, Бог как любовь и предмет любви, Бог как святыня, Радость, Утешение… <…> Оба «Бога» несомненно *существуют* — один открывается умом, другой — сердцем. Но свести их обоих… к одному Богу — повторяю, абсолютно невозможно, по крайней мере *рационально*. <…>

Я, конечно, достаточно философ, чтобы не претендовать, что нашел точное понятие Бога. <…> Поэтому я не пускаюсь в гностические фантазии, не представляю себе, что есть реально два Бога, — скажем «злой», или «равнодушный», и «добрый» и т. п. Я знаю только то, что я тут ничего не знаю. Как-то, где-то, уже за пределами человеческой мысли, все загадки должны разрешиться, и уповаем, что тогда мы поймем то, что остается теперь непонятным, и «узрим» истинного Бога. Но пока здесь, с моим человеческим умом (и сердцем), я знаю одно: именно Иисус Христос открыл (и явил) нам того Бога, который нам нужен, и *этот Бог*, т. е. это понятие Бога, ближе к истинному Богу, чем всякое иное. Словом, к этому Богу обращена моя душа и каждый день жизни, и особенно — на пороге смерти [*Франк. О невозможности философии*, *91–93*].

Это письмо датировано 13–14 августа 1944 г. К этому времени уже около года Семен Людвигович с женой жили в деревушке в окрестностях Гренобля. Шли последние дни немецкой оккупации. Через десять дней американцы освободили эту территорию. Как позже писала его жена: «Мы были как затравленные звери, голодные, одинокие» [*Буббайер*, *211*]. Когда немцы устраивали облавы на евреев, они бежали прятаться в лес. Мне кажется, что это письмо и было написано во время одной из таких облав. Карандашом, на какой-то неровной поверхности, может быть, лежа на земле.

Понятно, что Франк спорит здесь с самим собой, и, конечно, это исповедь. Тридцать лет он был уверен, что «существуют не две истины, а только одна» [*Франк. Философия и религия*] и что Бог

философов и Бог веры — единый Бог, к которому можно прийти разными путями. Он думал, что Паскаль преувеличил различие между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова. Теперь он понял, что Паскаль был прав. Франк возвращается к образу «трещины» в бытии и признает, что Всеединство погибло. Казалось бы, это последнее слово философа. Отчаяние. Дело всей жизни не удалось. Он «играл в кубики»… Философия Бога не постигает.

«Последний синтез»

Окончилась война. Семен Людвигович с женой перебрались жить в Лондон, к дочери, у которой во время войны погиб муж и она одна воспитывала сыновей. Жизнь продолжалась, и тот, кто, по выражению Гегеля, был обречен быть философом, не мог изменить своему призванию. Франк продолжает обдумывать и обсуждать те же проблемы, что и в письме «о невозможности философии», но уже совсем с другим акцентом. Он пишет Людвигу Бингсвангеру 28 марта 1946 г. о двойственности своей философской и религиозной установки; о том, что он не преодолел дуализм и лишь предчувствует «последний синтез» как недостижимый идеал. Совсем недавно, уже закончив книгу «С нами Бог»[6], он понял, что между чистым мышлением и живым религиозным опытом лежит такая же пропасть, как между мышлением и материальным бытием. «Многие из моих трудов страдают от нечеткости в отношении этой пропасти, хотя моя основоположная интуиция… содержит возможность действительно перекинуть мост через эту пропасть» [*Письма Бинсвангеру*, *32*]. Искушение необоримо. Он понимает, что это искушение, и добавляет: «я сам рассматриваю это как некий духовный соблазн», но справиться с ним не может: «перед моим умом носится образ последнего синтеза, написать который у меня, вероятно, не будет ни времени, ни сил» [*Письма Бинсвангеру*, *32*]

Так — как «последний синтез» — замышляется последняя работа Франка «Реальность и человек»[7]. Книга посвящена тем же вопросам, о которых он думал всю жизнь. Он подводит итоги, повторяет то, что было уже сказано, и доводит до конца ранее только намеченные идеи.

6. Написана во время немецкой оккупации во Франции в 1941 г., издана на английском языке в 1946 г.

7. С. Франк работал над книгой с 1945 по 1949 г.; впервые опубликована в Париже в 1956 г.

Прежде всего Франк «выясняет отношения» с Паскалем. Теперь в его словах он находит лишь «частичную» правду: «какая бы “бездна” ни отделяла область веры от области разума, эта бездна не может быть непроходимой» [*Франк. Реальность и человек, 136*]. Религиозный опыт как опыт личной встречи с Богом инороден всему остальному опыту, но в его состав входит элемент мистического опыта Всеединого. В религиозном опыте Бог воспринимается не только как единичная конкретная Личность, но и как вечное, всеобъемлющее существо, абсолютная основа всякого бытия. Здесь у Франка уже не прежняя оптимистическая версия непосредственного опознания в Боге философов Бога веры, но осторожный путь к тому же самому утверждению.

Вторая важнейшая проблема — происхождение зла. Можно ли объяснить его так, чтобы Всеединое не пошло трещинами? Еще в первой статье Н. Бердяева о Франке, написанной в связи с книгой «Предмет знания», было сказано, что Франк слишком оптимистичен. «Всеединство у Франка не имеет никакой в себе темной природы, темной основы, в нем нет никакой бездны, из которой вечно бьют темные источники» [*Бердяев. Два типа миросозерцания, 312*]. Теперь, чтобы «замазать трещины», Франк ищет бездну. Как и Бердяев, он обращается к учению Беме и Шеллинга об *Ungrund*. *Ungrund* «есть некое сущее ничто, бездна небытия, хаос как реальная могущественная сила» [*Франк. Реальность и человек, 265*]. Это «начало чистой *безосновности*… некое призрачное, мнимое бытие, как бы псевдобытие» [*Франк. Реальность и человек, 265*], которое тем не менее не является ни иллюзией, ни чистым вымыслом, а входит в состав реальности.

Откуда же берется «безосновность» в системе Всеединства, где все обосновано в Боге? В отличие от Беме и Шеллинга Франк не включает *Ungrund* в существо Бога, а видит его только в отрыве от Бога. Он не согласен признать вместе с Бердяевым *Ungrund* первичнее Бога и считать его источником свободы. Для Франка *Ungrund* — источник греха, стихия «темная, разрушительная, демоническая». Чтобы объяснить, как возможна эта стихия, он углубляется в описание отношений между Богом и реальностью. Реальность есть собственно иное имя Абсолюта или Всеединства. Различение Бога и реальности появилось уже в книге «Непостижимое»; в последней работе оно стоит в центре внимания автора.

Бог — «глубочайшая и высшая инстанция реальности», «ее первоисточник» [*Франк. Реальность и человек, 158*]. Бог не абсолютно завершенное и неподвижное бытие, чистая форма,

как думал Аристотель и вслед за ним Фома Аквинский. Бог есть всегда «иное и большее, чем Он Сам» [*Франк. Реальность и человек, 175*]. Бог есть становление, единство актуальности и потенциальности.

Первый акт творения — не хронологически, а онтологически — состоит в том, что «Бог полагает вне себя *реальность*», излучая ее или, другими словами, «актом саморасчленения полагает внешнюю себе сферу» [*Франк. Реальность и человек, 316*]. Отношение Бога к реальности, по мнению Франка, аналогично отношению трансцендентной сущности Бога к Его энергиям у Григория Паламы [*Франк. Реальность и человек, 315*]. Бог «пронизывает всю реальность, как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте» [*Франк. Реальность и человек, 175*]. О реальности, как и о Боге, можно сказать, что это нераздельное единство актуальности и потенциальности, сущее становление, самотворчество [*Франк. Реальность и человек, 125*].

Реальность — божественная основа вселенского бытия и одновременно сфера промежуточная, связывающая Творца и творение [*Франк. Реальность и человек, 243*]. Франк считает, что реальность — это то же самое, что Платон и его школа называли душой мира [*Франк. Реальность и человек, 315*].

Реальность — это *инобытие* Бога. Отождествление реальности и Бога составляет сущность пантеизма. «Реальность есть и источник того, что мы воспринимаем как зло… и уже потому никак не может быть просто отождествлена с Богом» [*Франк. Реальность и человек, 132*]. «“Бог”… не совпадает с идеей реальности» [*Франк. Реальность и человек, 139*].

Чтобы найти место для *Ungrund* в божественном Всеединстве, надо ввести иерархию слоев реальности. В разных формах бытия, — пишет Франк, — «обнаруживается или меньшая степень прочности, полноты, глубины, правомочности или “основности” реальности» [*Франк. Реальность и человек, 120*]. Есть реальность приближенная к Богу, и есть реальность удаленная от Него.

Чтобы понять, как происходит «умаление, ослабление бытия» [*Франк. Реальность и человек, 270*], Франк предлагает символический образ пуповины, связывающей человека с Богом. Эта пуповина настолько эластична, что допускает неограниченную свободу движения. Человек может отходить от Бога как угодно далеко, пуповина сохраняется, но при этом она так сужается, что «приток питательной силы» ослабевает. Связь с Богом сводится к минимуму, становится скорее потенциальной.

Франк слишком последовательный и честный мыслитель, чтобы не назвать это «умаление реальности» эманацией. Ведь именно эманация есть «не только частное и производное проявление Божества, но также (уже в новоплатоническом учении) проявление, качественно умаленное и видоизмененное» [*Франк. Реальность и человек, 227–228*].

Сначала Франк говорит об эманации в связи с творением человека. Человек — тварь и не-тварь одновременно. «…Глубинный слой человеческого духа есть в отношении Бога не Его “творение”, а Его “эманация” — то, что из Него “рождается” или “проистекает”» [*Франк. Реальность и человек, 227*].

«Так ли “еретично” это воззрение, так ли противоположно оно церковно-признанному учению о существе человека, как это кажется на первый взгляд?» — продолжает он, предвидя возражения. «…Отношение, что мы только что выразили в понятии “эманативного”, богосродного и богослитного существа человека (в его глубинном слое), может… быть выражено и во вполне ортодоксальной форме. Человек как таковой есть тварное существо. Но Бог… внедряется в глубине этого тварного духа… …Человек становится в силу этого не только творением, но по “усыновлению” “сыном” или “чадом” Божиим. Эти освященные Писанием термины выражают именно “эманационный” момент в существе человека — его “происхождение” или “рождение от Бога”» [*Франк. Реальность и человек, 229*].

Но не только «божественная искорка»[8] в глубинах человеческих возникает посредством эманации. Сама реальность есть не творение из ничего, а эманация божественной сущности. То, что обычно называют творением из ничего, есть, считает Франк, творение из «Божьего иного», из начала, которое Бог противопоставляет Себе как «иное». «Всякое “иное, чем Бог”, есть “иное в составе самого Бога”, “Божье иное”, момент “инаковости”, вырастающий из самораскрытия Бога» [*Франк. Реальность и человек, 327*]. Онтологически первичное творение — реальность — «первоначальный субстрат вселенского бытия». Это *материал*, из которого Бог творит. Вопреки тому, что казалось бы логичным с точки зрения теории эманации или излучения, этот материал оказывается у Франка «чистой потенциальностью, бесформенным динамизмом и пластичностью» [*Франк. Реальность и человек, 327*]. Он требует «обуздания». Бог, «этот Вселенский Гений, должен считаться

8. Выражение Мейстера Экхарта.

с анархическими, беспорядочными силами формируемого им материала» [*Франк. Реальность и человек, 328*]. «Творец мира не может сразу и сполна… воплотить Свой творческий замысел» [*Франк. Реальность и человек, 329*]. Божий замысел реализуется в ряде отдельных творений или в неустанном исправлении, переделке творения. Франку кажется, что можно буквально понять замечание Гете: «Я предвижу наступление времени, когда Бог, снова неудовлетворенный Своим творением, опять смешает все, чтобы начать творить сначала». Франк допускает даже возможность того, что творение, начатое на Земле, будет продолжено где-то в другом месте Вселенной[9].

Франк писал книгу «Реальность и человек» в семидесятилетнем возрасте, но, как и в других работах, в ней поражает напряжение религиозного поиска, глубина мысли и интеллектуальная честность. Однако нужно признать, что «последний синтез» не удался. Как ни пытается Франк углубиться и на «последней глубине» примирить все «или-или», проблемы не разрешаются, а воспроизводятся в новой, еще более утонченной форме.

В течение многих лет Семен Людвигович считал, что философия и богословие идут разными путями к одной Истине. В последней работе видно, что его религиозная философия все больше расходится с богословием — не только по методу, но и по содержанию.

Пределы христианского платонизма

Известный историк русской философии протоиерей Василий Зеньковский считает С. Л. Франка самым выдающимся русским философом XX века, а его философию высшей точкой в развитии системы Всеединства. И тем не менее он выдвигает целый ряд очень серьезных замечаний, в частности отмечая, что неясно отношение между Абсолютом и миром, что Франк пытается соединить взаимоисключающие понятия творения и эманации, что проблема зла остается ахиллесовой пятой метафизики Всеединства.

Так же высоко работы Франка оценивает Н. Бердяев. Он пишет, что Франк создал «лучший образец онтологии», но тут же добавляет, что «онтологическая мысль С. Франка еще раз наводит на мысль о невозможности онтологии» [*Бердяев. О «Непостижимом», 651*]. Буквально к тому же выводу приходит о. Георгий Флоров-

9. См.: [*Франк. Реальность и человек, 334*].

ский: «Система С. Л. Франка, именно в силу своей последовательности и как бы законченности, заставляет весьма серьезно поставить вопрос о пределах онтологии» [*Флоровский*, *155*]. Правда, в вопросе о том, где пределы онтологии и как возможно не-бытие, Н. Бердяев и Г. Флоровский едва ли могли бы прийти к согласию. Н. А. Бердяев, наверно, говорил бы о «пред-мирной» свободе. А для о. Георгия Флоровского пределы онтологии — в признании свободы Божьего творения, в возможности помыслить бытие Бога без мира.

Оба они, Бердяев и Флоровский, уверены в том, что в недостатках построения Франка меньше всего виновата его личная слабость. В них виноват платонизм; Франку мешает «узость платонического мировосприятия». Франк — платоник и никогда сознательно не выходит за пределы платонизма. Именно потому, по мнению Н. Бердяева, он не в состоянии даже по-настоящему поставить проблемы личности, свободы и зла. «Идеализм должен быть преодолен», — заключает Бердяев. Георгий Флоровский также против платонизма, ибо платонизм несовместим с христианством. Это одна из любимых тем Флоровского. В проблемах, с которыми не может справиться С. Франк, он видит внутреннюю противоречивость христианского платонизма.

Действительно ли христианский платонизм исчерпал себя? Или в лоне этой великой традиции, к которой с гордостью относил себя С. Франк, возможно еще новое развитие философии — вопрос открытый. Будущее покажет. Но что видно уже сейчас — это то, что в рамках системы христианского платонизма (системы Всеединства) Франку удалось с удивительной ясностью показать, что мир без Бога безосновен; мир просто не мог бы быть, если бы Бога не было.

Конец пути

В письме другу Франк как-то написал, что философия — своего рода исповедь. Именно так, как исповедь, мы и попытались прочитать его работы и посмотреть на духовный путь великого философа. И в заключение я хочу рассказать о мистическом опыте его последних дней, о котором он успел поведать своим близким. Он умирал в Лондоне, в доме дочери, от рака легких, диагностированного летом 1950 г. Болезнь протекала мучительно, Семен Людвигович чувствовал, что умирает. Рядом постоянно находилась жена и записывала то, что он говорил. Одна из записей

звучит так: «Философия для меня уже устарела». «По его словам, он как будто взошел на вершину горы и обнаружил, что вид с нее совсем не тот, какого он ожидал» [*Буббайер*, *253*].

За несколько дней до смерти он рассказал брату, Льву Заку, о ночном переживании:

Я лежал и мучился и вдруг почувствовал, что… в моих страданиях я приобщился к какой-то Литургии и в ней соучаствовал, и в наивысшей ее точке я приобщился не только ко страданиям Христа, а, как ни дерзновенно сказать, к самой сущности Христа. Земные формы вина и хлеба — ничто в сравнении с тем, что я имел; и я впал в блаженство. Как странно, что я пережил: ведь это вне всего того, о чем я всю жизнь размышлял. Как это вдруг пришло ко мне? [*Буббайер*, *254*].

Семен Людвигович удивился Божьей милости, явленной ему. А ведь он сам писал о религиозном смысле страдания: «Страдание есть как бы раскаленный зонд, очищающий и расширяющий наши духовные дыхательные пути и тем впервые открывающий нам свободный доступ к блаженной глубине подлинной реальности» [*Франк. Непостижимое*, *551*]. Соборовал его перед смертью незадолго до того приехавший в Лондон иеромонах Антоний (Блум).

Литература

1. *Бердяев. Два типа миросозерцания* = Бердяев Н. А. Два типа миросозерцания : По поводу книги С. Л. Франка «Предмет знания» : Рецензия // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 134 (4). С. 302–315.
2. *Бердяев. О «Непостижимом»* = Бердяев Н. А. О книге С. Л. Франка «Непостижимое» // Он же. Собрание сочинений. Т. 3 : Типы религиозной мысли в России. Париж : YMCA-Press, 1989. С. 650–654.
3. *Буббайер* = Буббайер Ф. С. Л. Франк : Жизнь и творчество русского философа, 1877–1950 / Пер. с англ. Л. Ю. Пантиной. М. : РОССПЭН, 2001. 328 с. (Люди России).
4. *Булгаков* = Булгаков С. Н., прот. Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский вестник. 1916. Т. 1. № 1. С. 136–154.
5. *Кузанский* = Кузанский Н. Трактат о видении Бога // Он же. Сочинения : В 2 т. М. : Мысль, 1979–1980. Т. 2. С. 33–94. (Философское наследие; Т. 82).
6. *Письма Бинсвангеру* = Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен : б. и., 1954. С. 25–39.

7. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Религиозная метафизика С. Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен : [б. и.], 1954. С. 145–156.
8. *Франк. Введение в философию* = Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. Спб. : Академия, 1922. 84 с.
9. *Франк. Непостижимое* = Франк С. Л. Непостижимое // Он же. Сочинения. М. : Правда, 1990. С. 183–559.
10. *Франк. О невозможности философии* = Франк С. Л. О невозможности философии // Он же. Русское мировоззрение. Спб. : Наука, 1996. С. 88–95. (Слово о сущем).
11. *Франк. О философской интуиции* = Франк С. Л. О философской интуиции // Русская мысль. 1912. № 3. С. 31–35.
12. *Франк. Онтологическое доказательство* = Франк С. Л. Онтологическое доказательство бытия Божия // По ту сторону «правого» и «левого» : Сб. статей. Париж : YMCA-Press, 1972. С. 107–151.
13. *Франк. Основная идея* = Франк С. Л. Основная идея философии Спинозы // Путь. 1933. № 37. С. 61–67.
14. *Франк. Предмет знания* = Франк С. Л. Предмет знания. Пг., 1915. 504 с.
15. *Франк. Реальность и человек* = Франк С. Л. Реальность и человек : Метафизика человеческого бытия. Минск : Белорус. правосл. церковь, 2009. 559 с.
16. *Франк. Свет во тьме* = Франк С. Л. Свет во тьме : Опыт христианской этики и социальной философии. Париж : YMCA-PRESS, 1949. 403 с.
17. *Франк. Философия Гегеля* = Франк С. Л. Философия Гегеля : К столетию со дня смерти Гегеля // Путь. 1932. № 34. С. 39–51.
18. *Франк. Философия и религия* = Франк С. Л. Философия и религия. URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/frank_sl/frank_sl_filosofiya_i_r/ (дата обращения: 15.04.2014).

Список сокращений

Aug. De civ. Dei. — *Aurelius Augustinus. De civitate Dei ad Marcellinum* (Августин Гиппонский. О граде Божьем).

Aug. Confess. — *Aurelius Augustinus. Confessionum libri tredecim* (Августин Гиппонский. Исповедь).

T. N. Panchenko

Cogito ergo est esse absolutum

Semion Frank considers himself to the tradition of Christian Platonism; he is sure that every true philosophy begins with the mystical experience of the Absolute Unity of being in God. Phylosophy is actually the confession of the past, the try of rational expression of superrational experience. Frank's consept of the Absolute Unity grew out of his mystical intuition, he felt working on his first book "The Object of Knowledge". Afterwards almost forty years of his live were devoted to attempts to delve into the opend to him Inknowable. The article traces the basic milestones of the spiritual path of the great philosopher.

KEYWORDS: Russian religious philosophy, Christian Platonism, mystical intuition, ontological proof of God's existence, theodicy.

БИОЛОГИЯ
И МЕДИЦИНА

Б. А. Воскресенский

Врач как раненый Эскулап

С привлечением мифологических и культурно-исторических данных обсуждается проблема становления рефлексивного самосознания. Подчеркивается его трагичность, поскольку оно несет в себе знание о конечности человека — его смертности. Поэтому в некотором смысле деятельность врача — борьба со смертью — обречена на поражение. Указываются трагические коллизии этого плана — и общественные, и раскрывшиеся через личные судьбы врачей-психиатров. Вводится понятие «крест психиатра». Делается вывод о христианском по сути призвании врача — умереть за другого.

ключевые слова: мифология, противоположности, сопряженность, психика, развитие, психиатрия.

Болезни — это больше докторов.
И. Бродский [1]

Наверное, не случайно дошел до нашего времени этот мифологический образ, восходящий к античности, а в другой форме выступающий как обращенный к врачу категорический императив «Исцелись сам». В нем выражены некоторые значимые коллизии общественных отношений, становления человека и человечества.

История Асклепия (и греческим, и римским именем этого персонажа мы будем пользоваться наравне) разворачивается в контексте эпохи героев. Ее важнейшее содержание — передача божественных функций детям богов — героям, а потом людям (в данном случае асклепиадам — земным ученикам и последователям Асклепия). В этот же период закладываются основы перехода от цикличности как принципа устройства мира к однонаправленной организации, к историчности. Судьба героев этого времени всегда противоречивая и трагическая.

Асклепий — сын и в то же время ипостась Аполлона — блюстителя гармонии, искусства, но одновременно и демона жертвопри-

1. См.: [*Бродский. Горбунов и Горчаков, 229*].

ношений и смерти. В Асклепии преобладает созидательное начало, он бог врачевания. Но за попытку воскрешать мертвых Зевс убивает Асклепия. В язычестве и боги, и люди смертны, смерть присуща миру, восстание против нее наказуемо и бесполезно[2]. (Здесь уместно упомянуть и о воспитателе Асклепия — кентавре Хироне. Это полуконь-получеловек, судьба которого, по некоторым мифологическим версиям, искупительно-страдательная. Он отказался от бессмертия в обмен на освобождение Зевсом Прометея.)

В образе Асклепия (как и Аполлона) сосуществуют два начала — светлое и темное-хтоническое. Последнее также, причем более ярко, более очевидно воплощается в облике мифологического змия, змеи, иногда даже Асклепия и змею отождествляют. Но чаще она оказывается атрибутом Асклепия. И в этом сочетании, как и в некоторых других случаях, она получает другой, жизнеутверждающий, смысл. Так, змея, свернувшаяся в кольцо и при этом кусающая свой хвост, — символ цикличности и вечности; обвившаяся вокруг жезла Асклепия — врачевания; змея, возлежащая на жертвеннике или пребывающая в руках бога, — здоровья. Такова и современная эмблема медицины — змея и чаша. Змеи-ужи выполняли и реальные лечебные функции — облизывали открытые раны у больных.

Другой персонаж, сопряженный с Асклепием, — петух. Он символ смерти, существо и хтоническое (поскольку это своеобразная птица, почти исключительно разгуливающая по земле), и вместе с тем несущее в себе (в каждой из традиций свои акценты) потенцию подъема вверх, жизни, возрождения, пробуждения, возвещения утра — процесса, по-особому важного для обсуждаемой темы.

Еще один неизменный атрибут Асклепия — жезл. Это и собственно посох, и стержень для распрямляющейся змеи и даже для двух зеркально симметричных змей (иногда они сосуществуют и без опоры, что представляется еще более выразительным в контексте последующих наших размышлений)[3]. Это и, как любая священная вертикаль, мировое дерево, по сути — то же самое

2. Эта трагическая неизбежность очевидна не только по отношению к материальному, чувственному миру. Она зафиксирована и в формах идеальных, психических, точнее говоря, языковых. В «естественном семантическом метаязыке» Анны Вежбицкой, упрощенно говоря, базовом, универсальном языке всех народов, насчитывающем всего около 60 слов, имеется глагол «умирать» (так же как и «жить»). См.: [*Вежбицкая*].

А вот поэтическая констатация этого закона бытия: «От всего человека нам остается часть / речи. Часть речи вообще. Часть речи» [*Бродский. И при слове*]. И другая строка этого же автора: «…сам я считать не начну едва ли / будто тебя “умерла” и звали» [*Бродский. Памяти*].

3. Уместно вспомнить о двойной спирали ДНК.

стремление вверх[4]. Змея (змий) и жезл по-своему проявляют себя и в Священном Писании, а в повседневности — как принадлежность иерархов высокой степени священства.

Таким образом, в сюжетах, касающихся и неодушевленных объектов (дерево — посох — жезл), и животных и птиц, воплощены одни и те же мотивы — сочетание противоположных начал, предназначений — темных и одновременно светлых, общая тенденция к «выпрямлению», подъему вверх, — что, по нашему мнению, правомерно расценивать как выраженное посредством разных образов усложнение психики, становление сознания и самосознания. Особенно выразительно это прослеживается в эволюции «культурного» (может быть, точнее будет сказать культурального, мифологического) змея: его удвоение (кадуцей, кубок Гудеа, змей-дерево, змей, смотрящийся в зеркало, соединенное с ним же самим), змей-искуситель с головой Евы (миниатюра «Искушение» в «Роскошном часослове герцога Беррийского»). По-особому, но вполне в русле концепции усложнения сознания представлены змей и женщина на одном из рисунков Ганса Бальдунга Грина. Также уместно вспомнить «Лампу философа» Р. Магритта.

Предложенный мифологический экскурс призван показать: 1) неразрывную сопряженность противоположностей — прежде всего жизни и смерти; говоря шире — светлого и темного начал[5] (основатель кафедры психиатрии Российского национального исследовательского медицинского университета им. Н. И. Пирогова — первоначально медицинского факультета Московских высших женских курсов, один из их учредителей профессор Н. Н. Баженов писал: «За каждой армией должен следовать свой Красный Крест»), 2) движение от нездешнего мира, от богов — к животным и человеку, проявляющееся, в частности, а, может быть, в первую очередь как 3) процесс формирования сознания, высшей формой организации которого (здесь мы делаем новый шаг в размышлениях) является рефлексия, но не простое отражение, отслеживание, выражаясь современным наукообразным жаргоном, психических душевных процессов (вот я делаю, чувствую то-то и то-то), а, так сказать, высшая, страдательная форма рефлексии — осознание, переживание своей конечности, смертности, а говоря шире

4. В психоанализе жезл, будучи фаллическим символом, в более широком смысле также выражает активное жизненное начало.

5. Психологи отмечают, что в целом дихотомически поляризованные человеческие переживания, прежде всего эмоциональные, имеют тенденцию (культурно-историческую) сдвигаться в сторону положительного полюса.

и не столь устрашающе, — своего несовершенства, равно как и несовершенства мира. Однако, в отличие от всех иных тягостно, негативно окрашенных переживаний, в рефлексивном чувстве недостаточности и недостоинства наличествует (хотя бы потенциально) созидательный компонент — стремление (и всегда в той или иной мере имеющаяся возможность) стать лучше [6].

Развернутое в полной мере, что присуще прежде всего христианству, это чувство несовершенства порождает сострадание, страдание за ближнего (коим оказывается каждый, кому трудно, кому плохо, кто страдает). Ма́ксима христианского сострадания — умереть за ближнего. В этом полнота подражания Христу, в этом оправдание смерти и смертности человека, обретение им смысла смерти, а значит, и жизни (точнее говоря, это сам человек таким образом оправдывает существование смерти, до какой-то степени примиряется с ней) [7].

Грехопадение — не осознание наготы телесной, анатомических различий между мужчиной и женщиной — это внешняя, наиболее простая сторона события, — а взгляд каждого человека на себя самого как немощного и тленного. Может быть, действительно было бы лучше не есть ничего с древа?

Теперь становится понятным, что врачевание есть и деятельность сострадания, и дерзкий вызов бытию, поскольку всегда и везде, рано или поздно человек обречен смерти [8]. Но Библейский Бог возглашает: «Жизнь и смерть предложил Я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» *[1]. Жизнь священна, поэтому «Почитай врача честью по надобности в нем; ибо Господь создал его и от Вышнего врачевание» *[2, 9].

*[1] Втор 30:19

*[2] Сир 38:1–2

Эскулап ранен и своим природно-человеческим, и профессиональным несовершенством (поскольку конец всех, и больных, и здоровых, известен заранее).

В современной отечественной психотерапии, в одном из ее психологических направлений, находим прямые указания на необходимость следовать этой страдательной позиции. Так, известный российский психолог профессор Ф. Е. Василюк пишет:

6. Даже в случаях эмоциональных психических расстройств депрессия считается прогностически более благоприятной, чем мания.

7. «…Жажда слиться с Богом, как с пейзажем, /в котором нас разыскивает, скажем, /один стрелок» [*Бродский. Разговор*, *323*].

8. В связи с этим весьма спорной представляется тенденция ставить оплату врача в зависимость от эффективности лечения. Добросовестность и профессионализм воспитываются не экономикой, а этикой.

9. Именно поэтому в Средние века, указывает в одной из работ Жак ле Гофф, врачебная помощь и образование (учителя — также от Бога) в идеале понимались как бесплатные.

…Чистое восприятие, т. е. отвлеченное от личностных факторов, влияющих на перцепцию терапевта, является не только научной абстракцией, упрощением, нужным для анализа, но идеалом, к которому терапевт должен стремиться, желая полноценного понимания фразы пациента и постижения сквозь эту фразу, через нее и в ней экзистенции пациента. Движение к этому идеалу может быть названо психотерапевтическим кенозисом, самоуничижением, самоумалением, отказом от «своего» в пользу той возникающей на глазах у терапевта смысловой реальности, которую являет собой начавшаяся и разворачивающаяся речь пациента.

Во всякой профессии есть своя аскетика. Понимающая психотерапия требует от терапевта решения духовно-профессиональной задачи «очищения ума». От чего? Повторим: в процессе понимания психотерапевт не должен «искать своего». Современные психология и психотерапия склонны усмотреть здесь лишь проблему проекции и переноса-контрпереноса, т. е. видеть проблему лишь в недолжной, неосознаваемой, ложной адресовке чувств терапевта. В действительности же проблема глубже — в недолжных, онтологически ложных чувствах, ложь которых не упраздняется от того, что они будут осознаны. Это может быть страсть сребролюбия, блуда, тщеславия — и дело вовсе не в том, что они неуместны, неадекватны терапевтической ситуации, а в том, что они вводят душу психотерапевта в ложное сострадание, когда она не способна видеть реальность другого человека [*Василюк. Семиотика, 53–54*].

Методика Ф. Е. Василюка «Режиссерская постановка симптома»[10] — практика этого умаления: в специально создаваемой ситуации врач оказывается пациентом («актером»), на которого воздействует больной, являющийся хозяином положения («режиссером»), работающим со своим подопечным. Задача «режиссера» научить «актера» преодолевать то состояние (в данном случае нерешительность-неуверенность), от которого в действительности страдает он сам, будучи в реальной жизни пациентом. Так врач и пациент, меняясь местами, становятся в высшем смысле равноправными[11].

10. См.: [*Василюк. Постановка*].

11. Провозглашаемый современной медициной принцип партнерства врача и больного имеет иное содержание — гражданско-юридическое право пациента на участие в решении лечебно-диагностических вопросов. В связи с этим вспоминается консультация, на которой автору статьи посчастливилось присутствовать. Выдающийся профессор-хирург осмотрел больного и предложил сделать ему уникальную операцию. На вопрос пациента, велик ли риск, врач ответил: «Если я буду вам перечислять все, что может произойти, вы ночью спать не будете. Но я приехал к вам, я считаю, что она вам поможет». «Больному вообще ничего не нужно говорить», — учил известный московский врач-практик Д. Е. Рохман (из частной беседы. — *Б. В.*). Конечно, этот тезис не следует понимать совсем буквально. Но не менее очевидно, что больной никогда не может в полной мере понять и предусмотреть все коллизии, относящиеся к его болезни, что нелепо

Говоря о «самоумалении» врача, сделаем одно уточнение, важное и принципиально, и практически. Из вышесказанного не следует, что врач обязан быть во всех отношениях безотказным. Ведь им действительно могут пытаться манипулировать, злоупотреблять, в конце концов, эксплуатировать его. Единство с больным осуществляется во Христе, в любви, в сострадании, а не в потакании прихотям, лежащим вне границ болезни пациента. Хотя, конечно, лучше оказаться расточительно щедрым, чем недоверчиво скупым: «Прости им, Отче! Не ведают, что творят». Однако щедрость и милость врача не должны развивать и закреплять иждивенчество больного и государства.

Философ Иван Ильин говорил (словами одного из лечивших его докторов): «Диагноз осуществляется в живом художественно-любовном созерцании страдающего брата…» [*Ильин, 353*]. Очевидно, эти же взаимоотношения имел в виду Эрвин Лик — автор замечательной книги «Врач и его призвание», когда провозглашал: «Я полагаю, что истинный врач должен взять на себя лечение больного только в том случае, если между ним и ищущим помощи установлены душевные связи» [*Лик, 49*]. Несомненно, что здесь имеется в виду не сходство мировоззренческих установок, а сопереживание-сострадание с одной стороны и полное доверие — с другой.

Полагаем, что такой психотерапевтический кенозис и своеобразное единение врача и больного по-особому прослеживаются в психиатрической феноменологии — в стремлении к непредвзятой оценке психопатологических переживаний больного. При этом врач на основе своих знаний и профессионального опыта *внутренне воспроизводит* (термин наш. — *Б. В.*), но ни в коем случае не переживает сам состояние больного, преобразуя «голоса», «видения», «слежку», «преследование», «перепады настроения» в галлюцинации, бред, аффективные расстройства и т. д. И погоревать вместе с больным, и посмеяться, и изумиться необычности его переживаний, и даже огорчиться-рассердиться (конечно же, «болея» за него) из-за каких-то (по-болезненному) неразумных поступков — таков модус общения врач — душевнобольной[12]. В психиатрии *психикой врача познается психика больного*. И это,

и бессмысленно ему контролировать врача. Доверие врачу есть частный случай доверия государству, власти, социальным институтам в целом.

12. Конечно, каждый психиатр это делает по-своему. Выдающийся отечественный психиатр П. Б. Ганнушкин в одной из работ рисует портреты своих великих коллег: «Лучшие наши психиатры: Крепелин — немец, Маньян — француз, Корсаков — русский, — были большими мастерами… даже художниками, в деле разговора с больными… Корсаков вносил в беседу с больным свою необыкновенную мягкость и доброту, свою пытливость;

несомненно, также есть акт нисхождения с патерналистских врачебных высот, момент сострадания. Сравнивая диагностические подходы психиатров разных стран, ведущий специалист по этой проблеме профессор П. В. Морозов пишет об особом — интуитивно-глубинном — проникновении врача в переживания больного, характерном для психиатров восточнославянских стран (речь идет о проблеме диагностики расстройств шизофренического спектра в связи с упреками в произвольном расширении их границ). Он объясняет этот диагностический подход высокой развитостью интуитивно-эмоциональных форм общения, характерной для авторитарно-тиранических режимов. Предупреждая упреки в националистическом самодовольстве, напомним, что «первичное чувство шизофрении» — понятие, введенное немецкими психиатрами.

Но иногда «рана Эскулапа» оказывается не диагностическим приемом, а истинно душевной (и не только душевной) болезнью врача. Проявления этой «раны» могут оказаться и созидательными, когда психотический опыт переплавляется в психопатологическую (В. Х. Кандинский) или мировоззренческую (К. Г. Юнг) теорию, и разрушительными — трагическое завершение жизни того же В. Х. Кандинского и во многих отношениях близкого ему французского психиатра Г. Клерамбо.

Виктор Хрисанфович Кандинский (1849–1889) — выдающийся русский психиатр, родственник Василия Васильевича Кандинского — выдающегося художника XX века. Весь род Кандинских — замечательное явление отечественной культурной и общественной жизни. Ему посвящены многочисленные работы.

Практический врач-психиатр В. Х. Кандинский — автор значительного количества ценных и ныне научных работ по различным проблемам психиатрии, в том числе классической монографии «О псевдогаллюцинациях». Автор сам страдал душевным заболеванием и в этой работе под именем больного Долинина представил и профессионально проанализировал опыт собственных психопатологических состояний. В одном из приступов болезни он покончил с собой, приняв смертельную дозу опия. Преодолевая предсмертные мучения, он диктовал помощнику описание

у его подражателей эти качества превращались в ханжество. Крепелин бывал резок, иногда даже грубоват, Маньян — насмешлив и ворчлив. Это, однако, не мешало всем трем любить больше всего психически больного человека — больные это понимали и охотно беседовали с ними» [*Ганнушкин*, *33*].

своего состояния. Жизнь жены В. Х. Кандинского также завершилась самоубийством.

Потомок Декарта, Гаэтан-Анри-Альфред-Эдуард-Леон-Мари-Гатиан Клерамбо (1872–1934), — замечательный французский психиатр, также практический врач. Как и В. Х. Кандинский, но с других теоретических позиций, он изучал феномены так называемого психического автоматизма, тесно сопряженного с псевдогаллюцинациями.

Клерамбо прославился не только как врач, но и как художник, а также многосторонними этно-культуральными исследованиями. По душевному складу был своеобразен, эксцентричен. Как и его русский коллега, ушел из жизни, совершив суицид — застрелился. И также документировал этот акт, в данном случае с помощью заранее прилаженного фотоаппарата.

Жизненный и научный путь этих удивительных людей — психиатров-исследователей являет собой исключение из «психиатрических правил». Обычно врачи-психиатры, страдающие психическим расстройством, болеют точно так же, как «непосвященные» в науку о душевных болезнях люди. А В. Х. Кандинский и Г. Г. Клерамбо своей болезнью, своим страданием обогатили человечество, принесли себя ему в дар, в жертву [13].

Рядом с этими двумя необычными во всех отношениях личностями следует поставить великого швейцарского психиатра и психоаналитика Карла Густава Юнга (1875–1961), создателя концепции архетипов и коллективного бессознательного. В основе этих построений во многом лежал обширный и тонкий опыт собственных переживаний, частично психопатологических. В книге «Воспоминания, сны, размышления» приводятся эпизоды весьма сложных и многозначных переживаний религиозного плана. К счастью, его жизнь протекала без необратимых катастроф и завершилась естественным образом [14].

В перечисление необходимо также включить Марию Георгиевну Гальченко — преподавателя Свято-Филаретовского института, кандидата филологических наук, известного ученого-искусствоведа, страдавшую серьезным душевным расстройством.

13. Не будет преувеличением подчеркнуть, что оба эти расстройства — и псевдогаллюцинации, и психические автоматизмы — занимают одно из центральных мест в учении о проявлениях психических расстройств. Одновременно они самым непосредственным образом, хотя лишь на крайних — патологических = болезненных — образцах ставят общечеловеческую проблему свободы воли. Опасно приближаться к ней слишком близко…

14. Сложную проблему «Юнг и христианство» мы здесь не затрагиваем.

Стремясь справиться с его проявлениями, она глубоко овладела знаниями по клинической психиатрии и этот «индивидуальный аутопсихотерапевтический багаж» преобразовала в систему, ставшую одной из отправных точек курса психиатрии в СФИ. Свои болезненные переживания и их анализ она представила в очерке «Жить с болезнью», опубликованном в одном из авторитетных научных психиатрических журналов.

Приведенными биографическими справками мы вовсе не желаем посеять в читателе мистический (в обывательском смысле) ужас по отношению к психиатрии. На мгновение отклоняясь от темы настоящей статьи, заметим, что духовное, общечеловеческое значение феномена психического автоматизма определяется тем, что он по-своему ставит важнейшую, первейшую проблему человеческого существования — проблему свободы — свободы воли, свободы деяния, поступка, действия.

Несомненно, что в этот ряд могут быть включены и многие другие известные и безвестные психиатры [15]. Печальным является и факт душевной болезни родственников, в частности детей, многих известных психиатров.

Автору довелось общаться с потомками одного из основоположников отечественной психиатрии. Проявляя определенный интерес, вполне понятный в контексте настоящего сообщения, он осведомился о душевном здоровье их прославленного предка. На что получил ответ: «Наверное, он не зря ее основал». Допустимо предположить, что некоторая душевная дисгармония, присущая самому выдающемуся психиатру, оказалась одним из мотивов его научной и организаторской деятельности. Говоря другими словами, он осмыслил определенные душевные состояния (и уже к тому времени науке известные, и собственные) как нечто, требующее специальной медицинской помощи, как болезнь.

15. На обывательское замечание «Все психиатры — сами душевнобольные» в профессиональной среде существует мудрый, по нашему мнению, ответ: «Со стороны (*т. е. окружающим*) виднее». Ибо если психиатр будет самодовольно провозглашать собственное здоровье, то услышит в ответ: «У вас нет критики к болезненным переживаниям» (*т. е. оценки их именно как психических расстройств*). Если же человек открыто сообщает, что он — душевнобольной, то… Ироничны замечания по этому поводу, встречающиеся в «Маятнике Фуко» У. Эко: «Приходит время, он (психиатр. — *Б. В.*) пишет десятки страниц по бреду, потом начинает писать десятки страниц бреда. Он не ощущает, что больные его переманили» [*Эко*, *434–435*]. Но и: «Смотри, они тебя заразят. — Не слышал я, чтобы заражались санитары в психбольнице» [*Эко*, *425*].

О серьезной практической значимости обсуждаемой проблемы свидетельствует появление специальных пособий для студентов-медиков: см., например, издание, подготовленное сотрудниками кафедры психиатрии Военно-Медицинской академии им. С. М. Кирова: [*Нечипоренко*, *Лыткин*].

Здесь уместно вспомнить и опыты врачей на себе, описанные, в частности, в книге Г. Глязера «Драматическая медицина»[16]. Известный советский психиатр профессор А. Б. Александровский (1899–1961) по такой же методике проводил исследование психотропного эффекта мескалина. Запись этих самонаблюдений приводит его сын, также психиатр, член-корреспондент РАМН профессор Ю. А. Александровский в своей книге «Глазами психиатра»[17]. Сподвижник И. П. Павлова академик К. М. Быков делал записи, фиксирующие агональные процессы в собственном организме.

Другой, не менее трагичный аспект феномена раненого Эскулапа — это гибель врачей-психиатров от рук больных. Такой была участь профессора Гуддена, лечившего от душевной болезни баварского короля Людвига II[18]. Замечательного западногерманского психиатра середины XX века профессора Н. Петриловича застрелил душевнобольной. Были совершены покушения на классиков советской психиатрии академиков АМН В. А. Гиляровского и Е. А. Попова. Представляется уместным заметить, что от руки душевнобольного погиб московский городской голова Н. А. Алексеев (1893), по инициативе которого была построена крупнейшая психиатрическая больница, носившая до революции и вновь получившая в наши дни его имя (в советские времена больница им. П. П. Кащенко). В момент исполнения пастырского-врачебного долга от руки душевнобольного погиб протоиерей Павел Адельгейм — член попечительского совета Свято-Филаретовского института. Это упоминание-сопоставление представляется вполне уместным: «доктор, как говорят, что духовник», читаем у Ф. М. Достоевского [*Достоевский*, *123*]. Становится понятным, почему до последних десятилетий адреса врачей-психиатров справочными бюро не сообщались.

На территории одной из крупных психиатрических больниц ближнего зарубежья есть аллея с памятниками психиатрам, погибшим вследствие подобных ситуаций. «Умереть от руки больного — не такая уж плохая смерть для врача-психиатра», — сказал однажды известный психиатр-психотерапевт профессор М. Е. Бурно.

Внешне по-другому, а по сути так же складываются отношения врачей и пациентов (равно — общества) в сфере соматической

16. См.: [*Глязер*].
17. См.: [*Александровский*].
18. Существуют различные версии этой трагедии, но при всех вариантах Гудден оказывается жертвой именно потому, что был лечащим врачом короля.

медицины. Это — выступления против врачей в периоды эпидемий инфекционных заболеваний, «дело врачей» сталинских времен, сегодняшнее огульное (и по-человечески понятное, связанное с социо-экономическими проблемами — финансирование здравоохранения, его неразумная оптимизация, «перевод стрелок» с административно-управленческих промахов на «ошибки врачей») охаивание всей работы медиков[19]. И хотя врач всегда восстает против смерти больного (увы, принципиально неизбежной), в глазах общества он почти всегда в конкретном случае оказывается виновным в смерти пациента. Поблагодарил Господа за исцеление только самарянин.

Медицина выявляет трагическое противостояние конечности жизни, тленности материи и извечного стремления человека к бессмертию. А врач как бы становится ответственным перед обществом и каждым человеком за «несправедливость природы», ставит им границы, пределы. В этом смысле, быть может, и следует понимать утверждение К. Маркса о том, что врачи, медицина есть зло[20]. Здесь мы вновь возвращаемся к двойственной природе Асклепия — светлой и хтонической. Не случайно врачей, как и представителей других помогающих профессий — священнослужителей, юристов, — относят к психопомпам — персонажам, существующим, действующим на своеобразных водоразделах — жизни и смерти, праведности и греха, законопослушания и правонарушения.

Так, в психиатрии лишь врач-психиатр в полной мере осознает возможность болезненного распада, тленность, конечность душевных структур, столь же временных, как и телесные. Отрицание, отвержение психопатологии — одно из свойств самосознания. Поэтому положение психиатра трагично. Общество убеждено, что психиатр своевольно отбирает у человека самое дорогое — его личностную свободу, право на индивидуальность, уникальность, тогда как врач лишь старается помочь больной (разрушающейся,

19. Некоторые почти легендарные и совсем недавние трагические коллизии взаимоотношений врач-общество представлены в книге: Бобров О. Е. Антология интриг и предательства в медицине. Донецк : Заславский А. Ю., 2009. 272 с.

20. «Человеческое тело от природы смертно. Болезни поэтому неизбежны. Почему, однако, человек обращается к врачу только тогда, когда заболевает, а не когда он здоров? Потому что не только болезнь, но и самый врач уже есть зло. Постоянная врачебная опека превратила бы жизнь в зло, а человеческое тело — в объект упражнений для медицинских коллегий. Разве не желательнее смерть, нежели жизнь, состоящая только из мер предупреждения против смерти? Разве жизни не присуще также и свободное движение? Что такое болезнь как не стесненная в своей свободе жизнь? Неотступный врач уже сам по себе был бы болезнью, при которой даже не было бы надежды умереть, а оставалось бы только жить. Пусть жизнь и умирает, но смерть не должна жить» [*Маркс, Энгельс, 64*].

распадающейся) душе, нисколько не покушаясь на духовную свободу. Отсюда «естественная ненависть к психиатрам», как писалось в одной дореволюционной российской газете.

Еще в 2006 г. мы определили миссию специалиста по душевным расстройствам как крест психиатра, который дóлжно нести (т. е. делать для пациента все возможное и невозможное), не рассчитывая ни на благодарность, ни на хотя бы понимание. Не скроем, что значимость предложенного образа нас смущала и тем ценнее было встретить в недавно изданной на русском языке[21] книге выдающегося швейцарского психиатра Христиана Шарфеттера «Шизофренические личности» сопоставление: «Психиатр… уподобляется несущему крест Симону из Кирена — он не может избавить Спасителя от креста, но хотя бы может помочь этот крест нести» [*Шарфеттер*, *12*][22].

Старомодно звучащим словом «служение» называют иногда деятельность и священника, и врача. Применительно к врачам уместно напомнить, что в течение нескольких последних столетий их символом[23] была горящая свеча, окруженная надписью «Светя другим, сгораю». Ныне об этой эмблеме почти не вспоминают. Зато в конце XX в., в эпоху все низвергающего и все рядополагающего постмодернизма, эпоху преобладания в медицине товарно-денежных отношений, появилось понятие «синдром выгорания». Имеется в виду угасание «священного огня служения», нарастание безразличия к больным, к профессиональному совершенствованию, порой доходящее до цинизма, возможные поведенческие и телесные расстройства. Причины этих преобразований связывают с неблагоприятными микро- и макросоциальными воздействиями (организация труда, психологический климат в коллективе, взгляд на здравоохранение как на сферу обслуживания и резкое сокращение расходов на нее, и т. п.), которые личность определенного склада не в силах преодолеть и сохранить в себе созидательно-творческое начало. Такого рода «рана Эскулапа» губительна не только для врача, но и для пациента, ведь он в наши дни определяется также с рыночных позиций — как «потребитель психиатрических услуг». В этой концепции много

21. Первое издание на немецком языке вышло в 1982 году.

22. П. Б. Ганнушкин сравнивал клиническую (т. е. занимающуюся болезнями и больными) медицину с куполом храма, причем «сюда же, к последнему звену медицинского образования, относится, по нашему крайнему разумению, и психиатрия» [*Ганнушкин*, *29*]. «В основании здания располагаются теоретические — естественно-научные, биологические медицинские дисциплины» [*Ганнушкин*, *29*].

23. Предложен голландским врачом Ван Тюльпом, который, наверное, многим известен по картине Рембрандта «Урок анатомии доктора Тюльпа».

неубедительного, спорного, обывательского, не имеющего отношения к сути врачевания. А теперь сместим смысловые акценты предыдущего абзаца и подчеркнем, что врач все равно остается страдающим. Архетипическое, экзистенциальное, христианское по сути основание врачебной деятельности — умереть за другого — неуничтожимо.

В образе раненого Эскулапа соединяются, сливаются и свойства, присущие профессиональной деятельности врача, и определяющие его нравственный облик. В художественной форме это единство представлено в известном стихотворении Н. Заболоцкого «Смерть врача».

Закончим великими изречениями двух великих людей: «Держи ум свой во аде и не отчаивайся» — прп. Силуан Афонский, «И только верой в воскресенье / Какой-то указатель дан» — Борис Пастернак.

Литература

1. *Александровский* = Александровский Ю. А. Глазами психиатра. М. : Советская Росссия, 1985. 256 с.
2. *Бродский. Горбунов и Горчаков* = Бродский И. А. Горбунов и Горчаков // Стихотворения и поэмы : В 2 т. / Вступ. статья, сост., подг. текста, примеч. Л. В. Лосева. 2 изд., испр. СПб. : Изд-во Пушкинского Дома, Вита Нова, 2012. С. 217–246. (Новая библиотека поэта).
3. *Бродский. И при слове* = Бродский И. «…И при слове грядущее» // Он же. Сочинения : В 4 т. СПб. : Пушкинский Фонд, 1992. Т. 2. С. 415.
4. *Бродский. Памяти* = Бродский И. Памяти Т. Б. // Он же. Сочинения : В 4 т. СПб. : Пушкинский Фонд, 1992. Т. 2. С. 83.
5. *Бродский. Разговор* = Бродский И. Разговор с небожителем : Стихотворения. Поэмы. СПб. : Азбука-классика, 2002. 443, [1] с.
6. *Василюк. Постановка* = Василюк Ф. Е. Режиссерская постановка симптома : Психотерапевтическая методика // Московский психотерапевтический журнал. 1992. № 2. С. 105–144.
7. *Василюк. Семиотика* = Василюк Ф. Е. Семиотика психотерапевтической ситуации и психотехника понимания // Московский психотерапевтический журнал. 1996. № 4. С. 48–68.
8. *Вежбицкая* = Вежбицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / [Пер. с англ. А. Д. Шмелева]. М. : Языки славян. культуры, 2001. 272 с. (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия).
9. *Ганнушкин* = Ганнушкин П. Б. Избранные труды / Под ред. проф. О. В. Кербикова. М. : Медицина, 1964. 292 с.

10. *Глязер* = Глязер Г. Драматическая медицина : Опыты врачей на себе / Пер. с нем. В. Хорохордина; предисл., научн. ред. Б. Д. Петрова. 2-е изд. М. : Молодая гвардия, 1965. 215 с.
11. *Достоевский* = Достоевский Ф. М. Бедные люди : Роман. Двойник : Петербургская поэма. М. : Сов. Россия, 1998. 272 с.
12. *Ильин* = Ильин И. Путь к очевидности. М. : Республика, 1993. 430 с.
13. *Лик* = Лик Э. Врач и его призвание : Мысли еретика / Пер. с нем. Днепропетровск : Изд. журн. «Новый хирургический архив», 1928. 120 с.
14. *Маркс, Энгельс* = Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : В 50 т. Изд. 2-е. Т. 1. М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. 698 с.
15. *Нечипоренко, Лыткин* = Нечипоренко В. Н., Лыткин В. М., Синченко А. Г. Влияние профессиональной деятельности на личность врача-специалиста : Учебные материалы. СПб. : Семарил, 2006. 60 с.
16. *Шарфеттер* = Шарфеттер Х. Шизофренические личности = Schizophrene menshen : Диагностика, психопатология, исследовательские подходы / [Пер. с нем. Э. Л. Гушанского]. М. : Форум, 2011. 303 с. : ил.
17. *Эко* = Эко У. Маятник Фуко. СПб. : Симпозиум, 2000. 764 с.

B. A. Voskresensky

Doctor as a hurt Aesculapius

With the assistance of mythological and cultural-historical data the article examines the problem of reflexive selfconsciousness formation. The author emphasizes its tragicalness because it holds in itself the knowledge of the finiteness of a man — his mortality. That is why activity of a doctor — fight with death — is doomed. Tragic collisions of this fact are specified — both social and evident through personal fates of psychiatrists. A term “Psychiatrist cross” is introduced. The author comes to the conclusion that the calling of a doctor is Christian in its essence — to die for somebody else.

KEYWORDS: mythology, opposites, congruence, psyche, evolution, psychiatry.

Г. Л. Муравник

Библейские корни генетики

В статье представлена попытка выявить библейские корни генетики. Для этого ряд сюжетов Священного писания, в частности история Иакова в период его службы у Лавана, анализируется с позиций современной генетики и ее законов. Помимо этого автором высказано предположение, отвечающее на вопрос: как могло случиться, что первооткрывателем фундаментальных законов генетики стал не ученый, а монах-августинец, не имевший даже университетского диплома. Автор полагает, что Грегор Мендель воспроизвел библейский эксперимент Иакова с той лишь разницей, что им был использован другой модельный объект.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: генетика, селекция, генотип, фенотип, Мендель, овцы Иакова, муфлон.

«Бывают странные сближения», — написал однажды А. С. Пушкин [*Пушкин. Заметка*, *155–156*]. Одним из ярких примеров такого «странного сближения» двух, как кажется, отдаленных сфер могут служить современная генетика и библейский текст, в частности, — сюжет об Иакове и его необычном договоре с Лаваном *[1]. Эту ветхозаветную историю можно интерпретировать как настоящий генетический эксперимент. А коль так, то патриарха Иакова можно было бы признать одним из первых генетиков-селекционеров. Посмотрим, есть ли для этого основания.

*[1] Быт 31:26–43

Следует отметить, что внимательный генетик может найти на страницах Священного писания немало любопытных мест. Вот лишь некоторые примеры. В книге Бытия читаем: «И сеял Исаак в земле той, и получил в тот год ячменя во 100 крат…» *[2]. О чем может свидетельствовать факт получения такого высокого, даже по современным меркам, урожая? [1] Возможно, о владении библейскими землепашцами какими-то особыми агрономическими технологиями, ныне утраченными.

*[2] Быт 26:12

1. В настоящее время при возделывании ячменя лишь передовые хозяйства России достигают 60-кратного превышения по зерну, а в среднем оно составляет 20–30 крат.

В книге Левит дается такая рекомендация: «Скота твоего не своди с иною породою; поля твоего не засевай двумя родами семян…» *[1]. Напрашивается вывод, что уже в то время существовали эмпирические представления о таких генетических понятиях, как чистая линия [2] и гибрид [3]. Более того, использовались правила поддержания чистоты линий. Нелишне отметить, что эти базовые принципы селекции не претерпели изменений до наших дней.

*[1] Лев 19:19

Генетик М. Голубовский сделал анализ наследования некоторых признаков в роду библейских патриархов начиная от Авраама. Это передающийся в поколениях синдром частичного бесплодия, перемежающийся с рождением близнецов. «Генетику интересует медико-генетическая подоплека тех описаний и событий, которые обычно в Библии окутаны или пронизаны мифологическим флером», — пишет он и так формулирует цель своей статьи: «…я хочу вкратце рассказать о генетических доводах в пользу земной реальности Авраама и об особенностях проявления среди его потомков одной редкой мутации» [*Голубовский. Библия*]. Таким образом, генетический анализ, как ни парадоксально, дает дополнительный аргумент, свидетельствующий об аутентичности событий библейской истории. Не менее интересен в контексте «странного сближения» и сюжет, описанный в 30–31 главах книги Бытия. Но об этом — далее.

А вот другой парадокс: история сравнительно молодой науки генетики [4] уходит корнями в далекий неолит. Возможно, наиболее ранними научными наблюдениями человека были наблюдения, которые вполне можно признать генетическими: каждый живой организм передает свои признаки потомкам. Благодаря этому отнюдь не тривиальному заключению на Ближнем Востоке за 5–7 тысяч лет до Р. Х. началась доместикация. В результате от диких прототипов были выведены первые породы домашних животных: собаки, козы, овцы, коровы, свиньи, ослы. Примерно в этот же период был получен и ряд культурных растений: ячмень, пшеница, рис, кукуруза, просо.

Идея о природе наследования признаков впервые была высказана Гиппократом (V век до Р. Х.). В семени родителей, считал он, собираются мельчайшие элементы всех органов и частей тела,

2. Чистая линия (термин введен В. Иогансеном в 1903 г.) — группа генотипически однородных организмов, т. е. организмов, все предки и потомки которых имеют одинаковый набор генов, или генотип.

3. Гибрид (от лат. *hybrida* — помесь) — потомство от скрещивания двух генотипически различающихся форм.

4. Годом рождения генетики считается 1900 г., когда законы Менделя были переоткрыты сразу тремя учеными независимо друг от друга.

из которых строятся новые организмы. Более того, в его работах впервые встречается идея наследования приобретенных признаков, согласно которой здоровые части тела образуют здоровый наследственный материал, а больные, травмированные — нездоровый, воспроизводящий полученную травму.

Однако столетие спустя Аристотель подверг эти взгляды резкой критике и предложил собственное объяснение. Фактически речь шла о наследовании информации в виде схем, присутствующих в мужском семени. В соответствии с этой информацией «бесформенная женская кровь» обретала нужную форму, вследствие чего появлялось потомство, похожее на родителей.

Однако эта неординарная мысль, не будучи понятой и оцененной современниками, оставалась в забвении целых двадцать три века. Ее не возродила даже эпоха Возрождения. В тот период была популярна идея преформизма, согласно которой в половой клетке присутствует крошечное существо (гомункулус), которое растет, превращаясь в зародыш человека. Споры шли лишь по вопросу о том, в чьей именно половой клетке, отцовской или материнской, находится этот человечек. К примеру, Антонио Левенгук (*Antoni van Leeuwenhoek*, 1632–1723), основоположник микроскопии, первооткрыватель сперматозоидов человека, был анималькулистом, т. е. придерживался убеждения, что гомункулус находится именно в сперматозоидах. Овисты, например Шарль Боннэ (*Bonnet Charles*, 1720–1793), полагали, что гомункулус зарождается в яйцеклетке. Лишь создание мощных микроскопов позволило решить этот многовековой спор, победу в котором не одержала ни одна из сторон.

В Новое время интерес к механизмам наследственности проявляли не только селекционеры-практики, но и многие ученые, в том числе Ч. Дарвин (*Charles Robert Darwin*, 1809–1882). Ведь наследственность, наряду с изменчивостью, борьбой за существование и естественным отбором, была одним из факторов его модели эволюции. Возможно, прояви Дарвин бóльший интерес к тому, что происходило в науке этого периода, ему не пришлось бы «изобретать велосипед» — собственную гипотезу наследования признаков. Но Дарвин так и не узнал о работах своего современника, монаха-августинца Грегора Менделя (*Gregor Johann Mendel*, 1822–1884), поэтому в 1868 году он сформулировал «временную гипотезу пангенезиса», которой, однако, суждено было стать постоянной, поскольку другой Дарвин не предложил [*Дарвин*, *544*]. Гипотеза пангенезиса во многом напоминает идеи, высказанные более двух тысячелетий назад Гиппократом, с той разницей, что

Дарвин ввел для обозначения наследственной единицы особый термин «геммула» — гипотетическая частица, представляющая собой крошечную копию (зачаток) каждой клетки организма. Эти зачатки отпочковываются, попадают в кровоток и оседают в половых клетках, где из них формируется будущий организм. Так, по мысли Дарвина, осуществляется наследование признаков[5].

Примерно в эти же годы в Альтбрюнне (ныне Чехия), в тиши монастыря святого Томаша (Фомы), принадлежащего отшельническому ордену святого Августина, никому не известный монах Грегор Мендель на небольшой делянке (7 на 35 метров) в глубине монастырского двора ставил эксперименты по гибридизации растений. Впервые он высадил там садовый горошек (лат. *Písum sativum*) в 1854 г. Цель, ради которой каноник Грегор упорно трудился десять лет, была определена так: «Проследить развитие гибридов в их потомках» [*Мендель*].

При знакомстве с работой Менделя поражает его редкое трудолюбие, научная добросовестность, тщательность, даже скрупулезность при проведении опытов. Прежде всего, он отобрал около 30 различных сортов гороха и в течение двух лет высевал их, проверяя линии на чистоту. Лишь убедившись, что имеет дело со стабильными нерасщепляющимися линиями, он приступил к гибридизации, т. е. скрещиванию растений с контрастными признаками. В первом эксперименте патер Грегор скрестил линию, имеющую желтые семена, с линией, имеющей зеленые семена. Помимо этого он проводил гибридизацию растений и с другими парами признаков: сорта с гладкими и морщинистыми семенами, с перетяжкой на стручке и без нее и прочими. На каждое исследуемое растение Мендель заводил отдельный паспорт, в котором тщательно фиксировал сведения обо всех исследуемых признаках. За восемь лет посевов он составил более 10 тысяч таких паспортов. Чтобы исключить случайный занос пыльцы, он одевал на каждый опыленный цветок бумажный колпачок. Надо отметить, что трудился на своей делянке Мендель практически в одиночку, лишь изредка ему помогали два монаха и садовник. «Сотни раз за восемь цветений своими руками ученый аккуратно обрывал пыльники и, набрав на пинцет пыльцу с тычинок цветка другого сорта, наносил ее на девственное рыльце пестика» [*Госмар*].

5. Дарвин, скрещивая разновидности львиного зева, получил во втором поколении соотношение форм, близкое к менделевскому расщеплению 3:1, но он не увидел в этой статистике закона наследования, а счел ее лишь игрой сил наследственности.

Исследовав несколько поколений гибридов, набрав убедительную статистику, Мендель выявил четкие математические закономерности, позволившие сформулировать правила, по которым происходит наследование признаков у гороха. Это три закона, носящие теперь его имя: закон единообразия гибридов первого поколения, закон расщепления признаков у гибридов второго поколения в соотношении 3:1 и закон независимого наследования двух пар признаков с расщеплением в соотношении 9:3:3:1. Проверив и перепроверив полученные данные, он решился представить их на суд ученых. Однако сделанный им в феврале 1865 г. доклад в Брюннском обществе естествоиспытателей не произвел на слушателей особого впечатления. Менделю не было задано ни единого вопроса. Ему лишь посоветовали провести эксперименты… более тщательно. Однако в 1866 году он все же опубликовал в очередном томе «Трудов Брюннского общества естествоиспытателей» сорокастраничный текст доклада, озаглавленный «Опыты над растительными гибридами» (*Versuche uber Pflanzenhybriden*).

О необычной судьбе открытых Менделем фундаментальных законов, которые в течение тридцати пяти лет, вплоть до 1900 года, оставались вне сферы научного внимания, написано немало [*Голубовский. Парадоксы непризнания*]. Однако интересен другой вопрос, не получивший освещения в литературе по истории менделизма: как могло случиться, что первооткрывателем фундаментальных законов генетики стал не ученый, а монах, не получивший даже университетского диплома?[6] Конечно, образованность, трудолюбие, количество лет, затраченных на исследование, — еще не гарантия успеха, и все же не вписывается скромный брюннский каноник в плеяду великих творцов науки. В чем разгадка? Попробуем сделать некоторые предположения.

Еще до принятия пострига Мендель в течение двух лет учился в Институте философии в Ольмютце. Кроме того, монастырь святого Томаша по праву считался научным и культурным центром Моравии, он располагал обширной библиотекой в двадцать семь тысяч томов, коллекцией минералов, гербарием, садом, там поощрялся интерес монахов к занятиям науками. Став послушником, Грегор не только изучал Священное писание и богословские

6. Видя у брата Грегора большие способности, а также стремление к знаниям, настоятель монастыря послал его в Венский университет, где Мендель проучился четыре семестра (1851–1853), посещая курсы по математике и естественным наукам. Однако его попытка сдать экзамены на диплом учителя не увенчалась успехом, так как он получил неудовлетворительный балл по биологии и геологии.

дисциплины, но и ходил на лекции в Философский институт в Брюнне, пытаясь путем самообразования заполнить пробелы в знаниях. Известно, что еще в школе на страницах классных журналов его фамилия всегда стояла первой[7]. Став послушником, он сдавал экзамены с *primum eminentium* — «первым отличием». Учитывая сказанное, логично предположить, что он был хорошо знаком и с библейским текстом, который к тому же имел возможность читать в оригинале, поскольку владел древними языками — халдейским, арамейским, латинским, древнегреческим (последний он даже преподавал в гимназии). Именно это обстоятельство, по нашему предположению, сыграло важнейшую, если не решающую роль в успехе его научных изысканий.

В Священном писании, как было отмечено, есть сюжет чрезвычайно любопытный в контексте проблемы наследования признаков. Поэтому человек, внимательно, вдумчиво читавший Библию и вместе с тем интересовавшийся данной научной проблемой, просто не мог не обратить внимание на рассказ о договоре между Иаковом и Лаваном. И Мендель, по сути, воспроизвел этот библейский «эксперимент». Еще одна важная деталь: в середине XIX века в Брно активно развивалась текстильная промышленность. Монахи-августинцы проявляли к ней большой интерес, пытаясь понять, как можно выводить породы овец, дающих более качественную шерсть. А для этого необходимо было проникнуть в тайну наследования признаков, и описанная в Библии «селекционная» практика Иакова на овцах буквально просилась на воспроизведение, проверку.

Итак, попробуем взглянуть на историю договора Иакова со своим тестем с генетической точки зрения. Как сообщает бытописатель, Иаков, хитростью и обманом завладевший первородством и благословением отца, вынужден по совету матери бежать от гнева брата-близнеца Исава к Лавану. Он влюбляется в младшую дочь Лавана прекрасную Рахиль и просит ее руки. Анна Ахматова в цикле «Библейские стихи» так воспроизводит этот сюжет:

Но стало в груди его сердце грустить,
Болеть, как открытая рана,
И он согласился за деву служить
Семь лет пастухом у Лавана [*Ахматова*, *212*].

7. Фамилии учеников в школах Австро-Венгрии располагали в журнале не по алфавиту, а по успешности обучения.

Однако по прошествии этого срока Иаков сам стал жертвой хитрости и расчетливости своего дяди:

Но много премудр сребролюбец Лаван,
И жалость ему незнакома.
Он думает: каждый простится обман
Во славу Лаванова дома.
И Лию незрячую твердой рукой
Приводит к Иакову в брачный покой [*Ахматова, 213*].

Выслушав справедливые претензии Иакова, Лаван предложил ему жениться также и на младшей дочери, но с условием — работать еще семь лет. Чего не сделаешь ради возлюбленной?! Иаков согласился и в совокупности почти два десятилетия усердно пас овец и коз Лавана. Однако настал момент, когда он решил вернуться в землю своих отцов и стал просить у тестя причитающееся ему вознаграждение. В качестве платы использовался мелкий рогатый скот. Почему?

Судя по сохранившимся письменным памятникам, овцы у древнееврейского народа считались благодатными, почитаемыми животными. По численности отары оценивалось благосостояние семьи, поскольку они были своего рода «валютой». Поэтому овцеводство — не только древнейшее («И был Авель пастырь овец» *[1]), но и наиболее почетное в те времена занятие. К тому же овцы неприхотливы в содержании, выносливы, плодовиты, они дают необходимые для жизни мясо, молоко, жир, смушки (шкуры), шерсть.

*[1] Быт 4:2

Итак, Иаков предлагает Лавану необычное соглашение по разделу имущества: «Я пойду сегодня по всему стаду овец твоих; отдели из него всякий скот с крапинами и с пятнами, всякую скотину черную из овец, также с пятнами и с крапинами из коз. Такой скот будет наградою мне» *[2]. Главная странность состояла в том, что Иаков предложил условия, которые казались заведомо проигрышными для него. Ведь бóльшая часть овец была белой масти, а значит и их потомство тоже будет белым, а не крапчатым и не пятнистым.

*[2] Быт 30:31

После вступления договора в силу Лаван сделал следующее: «И отделил в тот день козлов пестрых и с пятнами, и всех коз с крапинами и с пятнами, всех, на которых было несколько белого, и всех черных овец и отдал на руки сыновьям своим. И назначил расстояние между собою и между Иаковом на три дня пути. Иаков же

*[1] Быт 30:35–36

пас остальной мелкий скот Лаванов» *[1]. Этот «остальной» скот, судя по всему, был поголовно белым.

А теперь начнем генетический анализ. Как был разделен скот? По четко фиксируемому фенотипическому[8] признаку — окраске. В отдельную отару собраны черные, крапчатые, пятнистые животные. Другая группа — это белые животные, которые с точки зрения генетики могут быть как чистой линией, так и помесью. Эти две отары животных для чистоты эксперимента (и честности соблюдения договора) отделены друг от друга «на три дня пути», т. е. на расстояние в несколько десятков километров. Понятно, что подобная мера необходима, чтобы животные не вступили в нежелательные скрещивания.

А далее стало происходить нечто необычное. Белые животные, которых пас Иаков, начали давать приплод. Но какой? Продолжим чтение «протокола опыта»: «…и рождался скот пестрый, и с крапинами, и с пятнами» *[2].

*[2] Быт 30:39

Какой вывод можно сделать из этого «библейско-генетического» эксперимента? Иаков, который много лет занимался овцеводством вначале у отца, а потом у дяди, судя по всему, был не только наблюдательным, но и весьма сообразительным человеком. Он подметил, что крапчатые (гибридные) животные рождаются не так уж редко, к тому же они рождаются не только от крапчатых, но и от совершенно белых родителей. Кроме того, он обратил внимание и на такую немаловажную особенность: крапчатые животные оказывались более крепкими. То есть, как сказал бы генетик, эти два признака сцеплены между собой, т. е. наследуются совместно. Вероятно, это и было одной из причин, побудивших Иакова решиться на столь рискованные условия договора. Его в первую очередь интересовала не окраска шерсти, а жизнеспособность овец, ведь их впоследствии придется перегонять на очень большое расстояние.

Успех, очевидно, не стал для Иакова большой неожиданностью. Вот как он сам объяснил такую удачу:

…Бог отца моего был со мною; вы сами знаете, что я всеми силами служил отцу вашему, а отец ваш обманывал меня и раз десять переменял награду мою; но Бог не попустил ему сделать мне зло. Когда сказал он, что скот с крапинами будет тебе в награду, то скот весь родил с крапинами. А когда он

8. Фенотип (от греческого φαίνω — являю, обнаруживаю) — совокупность внешних и внутренних признаков организма.

сказал: пестрые будут тебе в награду, то скот весь и родил пестрых. И отнял Бог скот у отца вашего, и дал мне *[1].

*[1] Быт 31:5–9

А сыновья Лавана, как видно, не столь сведущие в овцеводстве, остались недовольны. «Иаков завладел всем, что было у отца нашего, и из имения отца нашего составил все богатство сие» *[2], — сетовали они.

*[2] Быт 31:1

И все же, как Иакову удалось так существенно увеличить поголовье пятнистого скота? Он поступил весьма своеобразно, если не сказать загадочно:

И взял Иаков свежих прутьев тополевых, миндальных и яворовых, и вырезал на них белые полосы, сняв кору до белизны, которая на прутьях, и положил прутья с нарезкою перед скотом в водопойных корытах, куда скот приходил пить, и где, приходя пить, зачинал пред прутьями. И зачинал скот пред прутьями, и рождался скот пестрый, и с крапинами, и с пятнами. И отделял Иаков ягнят и ставил скот лицем к пестрому и всему черному скоту Лаванову; и держал свои стада особо и не ставил их вместе со скотом Лавана. Каждый раз, когда зачинал скот крепкий, Иаков клал прутья в корытах пред глазами скота, чтобы он зачинал пред прутьями. А когда зачинал скот слабый, тогда он не клал. И доставался слабый скот Лавану, а крепкий Иакову *[3].

*[3] Быт 30:37–43

Как может быть истолкован этот эпизод? Познакомимся, хотя бы выборочно, с *consensus patrum* [9].

«Иаков просит у Лавана того, что по естественному порядку вещей казалось трудным или и вовсе невозможным, а Лаван, по этой самой причине, не замедлил согласиться на его требование», — пишет Иоанн Златоуст *[4]. Скорее всего, Иаков «не на жезлы, остроганные, полагался, а ожидал божественной помощи» *[5], и в совершавшемся было «много дивного и превышающего естественный порядок вещей» *[6, 10]. Таким образом, Иоанн Златоуст усматривает тут действие двух воль — благочестивой воли человека и Бога. Эту особую помощь Божью, подаваемую Иакову, заметил и Лаван: «Благословил меня Бог с приходом твоим» *[7].

*[4] *Ioan. Chrysost. In Gen. 57. 2*

*[5] *Theodoret. In Gen. 90*

*[6] *Ioan. Chrysost. In Gen. 57. 2*

*[7] Быт 30:30

Преподобный Ефрем Сирин в «Толковании на книгу Бытия» пишет:

9. Авторитетные церковные суждения; принцип «согласия отцов», сформулированный в V в. прп. Викентием Лиринским.

10. Цит. по: [*Толковая Библия*, *176–177*].

…Бог, предвидя, что Лаван лишит награды того, кому сказано Богом: «Я пойду с тобой и изведу тебя оттуда», обогатил Иакова стадами Лавановыми без всякой обиды Лавану. Ибо, как Лаван дознал самым опытом, Бог в стадах его умножил овец пестрых и с крапинами, чтобы уразумел он, что с Иаковом Бог, и не причинял ему более обид *[1].

*[1] *Ephraem Syr. In Gen. 30*

Таким образом, по мнению толкователя, причина успеха Иакова — это милость Божья, а не магическое воздействие прутьев со срезанной корой.

Святитель Кирилл, епископ Александрийский, комментирует несколько иначе:

Всегда в стадах овец и коз однообразные по цвету более приятны пастухам; а пестрые и с крапинами ставятся уже на втором месте и не в одинаковом положении с другими. Ибо шерсть на них не однообразна, но несколько разновидна, разноцветна и имеет цвета как бы перемешанными. <…>

<…> *Мы признаем свойственным пастушескому искусству знать, что овцы и козы всегда и во всяком случае рождают подобное тому, что видят, и что приплод их бывает одного цвета с тем, что им случится видеть во время зачатия. И это, кажется, совершается по естественным законам. Но это совершенно неизъяснимо, и для наших соображений непостижимо* (курсив наш. — *Г. М.*). Избрал же опять божественный Иаков пепеловидных и с крапинами овец и коз по Божественному видению. Ибо он говорит в одном месте Лии и Рахили: «Однажды в такое время, когда скот зачинает, я взглянул и увидел во сне, и вот козлы… поднявшиеся на скот… пестрые с крапинами и пятнами. Ангел Божий сказал мне во сне: Иаков! Я сказал: вот я. Он сказал: возведи очи твои и посмотри: все козлы… поднявшиеся на скот… пестрые, с крапинами и с пятнами» (Быт.31:10–12) *[2].

*[2] *Cyr. Alex. Glaph. In Pent. 5. 3*

Надо признать, что не только во времена, когда святителем Кириллом писались эти строки (IV–V в.), но и много позднее, даже в XIX–XX веках, бытовали представления о том, что зрительный образ, который видит женщина, носящая плод, отразится на ее будущем ребенке. Считалось, что беременным не следует смотреть на горбатых, увечных, безобразных, чтобы ребенок не приобрел такие же пороки. Вспомним известный эпизод из «Сказки о мертвой царевне…» А. С. Пушкина. Царица, сидя перед окном, с грустью взирает на заснеженные поля и ждет своего супруга:

Не видать милого друга!
Только видит: вьется вьюга,

Снег валится на поля,
Вся белешенька земля.
Девять месяцев проходит,
С поля глаз она не сводит…

Родившаяся красавица-царевна оказалась особенно белолицей, что стало предметом зависти ее мачехи. Как же объяснила это новая царица?

И не диво, что бела:
Мать брюхатая сидела
Да на снег лишь и глядела!

Значит, причина белой кожи — снег, на который смотрела все время беременности царица-мать. В этом, судя по всему, сомнений не было…

Что касается овец, то многие толкователи считают, что

как опытный скотовод, Иаков утилизирует известную и древним *чрезвычайную восприимчивость овец и коз к внешним впечатлениям и чувственным ощущениям во время случки* (курсив наш. — *Г. М.*), — в водопойных корытах он кладет пред глазами разгоряченных в это время маток пестрые прутья тополя, явора и миндального дерева, искусно обнажив их от коры и сделав разноцветными. Последствием этого было массовое рождение животных с разного рода и формы пятнами и крапинами, которые, согласно условию, делались собственностью Иакова [*Толковая Библия*, *177*].

Томас Манн в романе «Иосиф и его братья» называет эту историю «образцом остроумной пастушеской находчивости» Иакова и дает аналогичное объяснение:

Приходится поистине восхищаться чуткостью и догадливостью, с какими он побудил природу открыть ему одну из ее чудеснейших тайн и экспериментально проверил свое открытие. Он обнаружил *явление материнской впечатлительности. Он установил, что если во время течки животное глядит на пятнистый предмет, то это сказывается на зачинаемом потомстве, которое родится пятнисто-двуцветным* (курсив наш. — *Г. М.*) [*Манн*, *292*].

Однако следует сказать, что ни современная генетика, ни эмбриология, ни селекционная практика не подтверждают такую

точку зрения. Явления «материнской впечатлительности» попросту не существует. Это всего лишь укоренившееся бытовое суеверие. Зрительный образ, каким бы ужасным он ни был, не обладает ни мутагенным[11], ни тератогенным[12] эффектом. Поэтому белокожая мама может спокойно всю беременность смотреть на чашку кофе или плитку шоколада — ее дитя не родится чернокожим, равно как и мама-негритянка может сколько угодно взирать на молоко и даже пить его — ее новорожденный малыш ни в коем случае не приобретет от этого белую кожу.

Приведем еще некоторые аргументы, свидетельствующие против «особой впечатлительности» овец. Известно, что эти животные имеют недостаточно развитое пространственное зрение, чем объясняется их робость и, как следствие, сильно развитое чувство стадности. Из-за слабого зрения они плохо запоминают даже свою овчарню, поэтому их часто пасут вместе с козами, которые хорошо ориентируются и выступают своего рода «лидерами» в овечьей отаре. Кроме того, глаза овец лишены механизма аккомодации[13], следовательно, их зрительный анализатор не позволяет распознавать, в особенности на близкой дистанции, такие мелкие детали, как снятая полосками кора с прутьев.

Исследованиями установлено, что овцы весьма чувствительны к стрессовым факторам, таким как высокая температура, прямой солнечный свет, перенаселенность помещения или пастбища, грубое обращение и прочее. Но все же лабильность их нервной системы не дает оснований утверждать, что спаривание возле подложенных Иаковом веток могло так «впечатлить» овец, что изменился фенотип приплода.

К настоящему времени эмбриогенез овцы детально изучен. Известно, что на внутриутробное развитие влияют как наследственные, так и ненаследственные факторы, к которым относят возраст матки, размеры ее тела, качество корма, ее способность снабжать питательными веществами плод, количество одновременно развивающихся плодов и иные. В этом перечне мнимая «материнская впечатлительность» отсутствует.

11. Мутагены — химические, физические и биологические факторы, вызывающие мутации, т. е. наследуемые изменения структуры ДНК и, как следствие, приводящие к дефектам развития.

12. Тератогенный эффект (от греч. τέρας — чудовище, урод) — нарушение эмбрионального развития под воздействием некоторых физических, химических и биологических агентов, приводящее к порокам развития.

13. Аккомодация (от лат. *accomodatio*) — изменение преломляющей силы хрусталика глаза для приспособления к восприятию предметов, находящихся на различных расстояниях.

Что касается окраски шерсти будущего ягненка, то волосяные фолликулы начинают закладываться только к 60-му дню внутриутробного развития, и лишь к 85-му дню они распространяются по всему телу зародыша. Поэтому увиденные (да и то весьма нечетко) при кормлении или спаривании пестрые ветки не могут повлиять на будущее формирование фолликул и, как следствие, на окрас шерсти.

Но как же в таком случае Иакову удалось получить пестрых овец и коз, имея по условиям договора поголовье лишь белых животных? Генетика поможет найти ответ.

Итак, паслось три стада: белое — под присмотром Иакова, пестрое и черное — под надзором Лавановых сыновей, и личный скот Иакова, накопившийся у него за годы торговых дел, за которым ходили его подпаски и рабы и к которому постоянно присоединяли пятнистый приплод крапчатых и околдованных белых [*Манн*, *292*].

Патриарх Иаков был не только трудолюбивым наблюдательным человеком с развитой интуицией, он обладал, как сказали бы сейчас, пытливым научным складом ума. Вероятно, он заметил, что некоторые одноцветные овцы, спариваясь с такими же одноцветными барашками, приносят ягнят «не в мать, не в отца…» — с темными пятнами и крапинами или даже полностью черных. Чтобы понять причину этого феномена, следует кратко познакомиться с генетикой овцы и, в частности, с особенностями наследования признака окраски шерсти.

Предками домашних овец считаются несколько видов диких баранов, которые существуют и в наше время. Это европейский муфлон (*Ovis musimon*), азиатский муфлон (*Ovis orientalis*), распространенный на Ближнем Востоке, и уриал, или степной баран (*Ovis orientalis vignei*), обитающий в Центральной Азии. Окрас шерсти у этих животных далек от белого (Илл. 1):

Летом у азиатских муфлонов присутствует рыжевато-бурый или желтовато-рыжий окрас и короткий мех. Зимой окрас буроватый, со слабо развитыми рыжими и белыми тонами. Брюхо и внутренняя сторона ног более светлые, с желтоватой или белой окраской. На хребте имеется темная полоса, более выраженная у взрослых животных. Вдоль нижней стороны шеи у азиатских муфлонов обычно имеется грива из черно-бурых и белых волос [*Энциклопедия*, *471*].

Илл. 1. Азиатский муфлон

Доместикация муфлонов привела к появлению первых пород овец: грубошерстных, жирнохвостых, тонкорунных и курдючных. На Ближнем Востоке были наиболее распространены именно курдючные овцы (Илл. 2), т. е. основным селектируемым признаком был не цвет шерсти, а величина курдюка — особого жирового отложения не в хвосте, а на ягодицах. Наиболее древняя курдючная порода — авасси. Первоначальным местом ее разведения была Сирийская пустыня. В настоящее время она культивируется во многих странах Востока, таких как Иордания, Ирак, Сирия, Ливан, Палестина, Израиль. Возможно, предшественники этой породы и были овцами, которых пас Иаков. Что касается окраса тела авасси, то он варьирует: туловище может быть белым, черным или коричневым, а голова и ноги — всегда коричневые.

Генотип каждой особи возникает при объединении гамет (яйцеклетки и сперматозоида) во время оплодотворения, когда сливаются ядра, несущие хромосомы отца и матери. Так образуется новая комбинация генов и, как следствие, новая комбинация признаков в следующем поколении. При свободных скрещиваниях в популяции[14] происходит изменение ее генофонда[15], повышение генетического полиморфизма (разнообразия). Если в популяции

14. Популяция (от лат. *populus* — народ, население) — совокупность особей одного вида, длительное время обитающих на одной территории и воспроизводящих себя в поколениях.

15. Генофонд — понятие, введенное А. С. Серебровским (1928) и означающее качественный состав и относительную численность генов в популяциях того или иного вида.

Илл. 2. Курдючные овцы

есть не только гомозиготные[16], но и гетерозиготные[17] особи-носители рецессивных генов[18], создается фонд потенциальной генетической изменчивости. Этот потенциал и позволяет вести селективный отбор по нужным признакам, что дает возможность выведения новых пород.

Цвет шерсти, кожи и глаз у животных (а также у человека) — генетически детерминированный признак. Окраска шерсти зависит от присутствия в корковом веществе волокна особого темного пигмента — меланина. Меланин находится там в виде гранул, различающихся по форме, размеру и количеству. Это и вызывает большую вариативность окраски шерсти. Известно, что существует девять локусов[19], которые определяют окрас овец. Помимо этого в каждом локусе присутствуют от двух до двенадцати вариантов гена (правда, не все эти варианты есть в каждой породе), которые, комбинируясь, определяют всю гамму окрасов.

Селекционер Дж. Нэл, изучив наследование окраски у овец, пришел к выводу, что белые овцы, как правило, являются гетерозиготными [*Нэл, Мостерт, Стейн*]. При скрещивании между собой

16. Гомозигота — клетка или особь, у которой два гена, определяющие какой-либо признак, одинаковы.

17. Гетерозигота — клетка или особь, у которой два гена определяющие какой-либо признак различны.

18. Рецессивность (от лат. *recessus* — отступление) — отсутствие фенотипического проявления одного из аллелей у гетерозиготной особи. Парное понятие — доминантность (от лат. *dominans* — господствующий), т. е. участие в определении признака только одного из двух аллелей, подавление этим аллелем проявления другого, рецессивного аллеля.

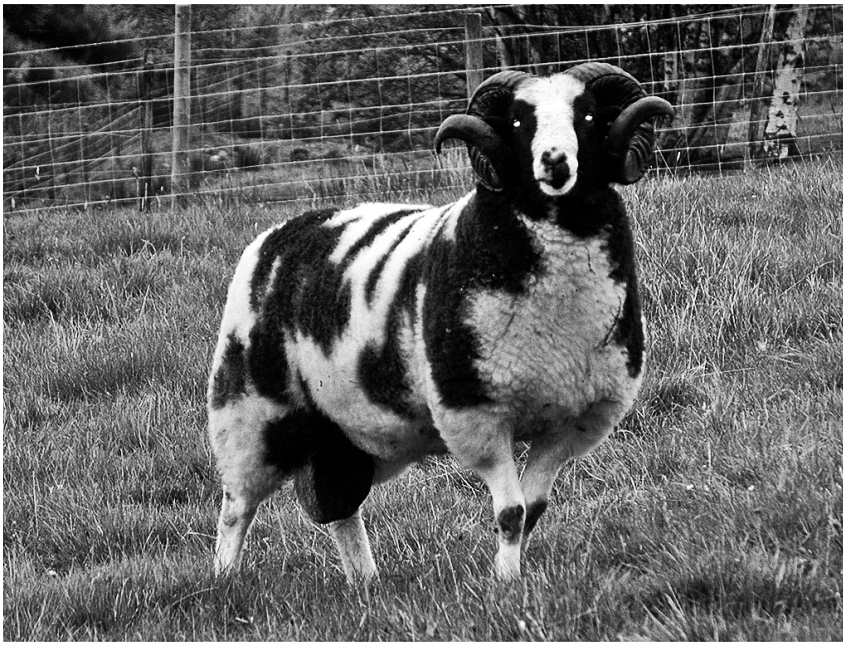
19. Локус (от лат. *locus*) — место локализации гена на генетической карте хромосомы.

они дают расщепление в потомстве на черный, обычный белый и чисто белый фенотипы в соотношении 1:2:1. Он и другие исследователи установили также, что белые овцы с отдельными темными пятнами или крапинами на голове являются гетерозиготными, тогда как у гомозиготных животных отмечается лишь слабая пигментация вокруг глаз, рта и на кромке ушей [*Омбаев, 124*]. Кстати, наблюдательный Иаков вполне мог заметить это отличие.

Но картина еще сложнее. Авторы, занимающиеся изучением признака белой окраски у овец, высказывают мнение, что она может быть и доминантной, и рецессивной. К тому же стандарт породы допускает наличие у ягнят белых животных черных пятен на мордочке, ушах и лапах. Что касается черной окраски, то она рецессивна по отношению к серой и доминантна по отношению к коричневой. Помимо этого, с возрастом животного интенсивность окраски может меняться. Так, к полутора годам, т. е. к началу вязки, бóльшая часть овец, родившихся черными, начинает седеть, и к трем-четырем годам их рунная шерсть почти наполовину состоит из черных и белых волосков, при этом седеют в равной степени ость и пух.

В целом можно отметить, что в настоящее время среди различных пород овец наблюдается большое фенотипическое разнообразие по цвету шерсти. Казахский селекционер-овцевод А. Омбаев отмечает, что для классификации по данному признаку введены такие понятия, как окраска (черная, серая, сур, гулигаз, белая, коричневая, бежевая, пепельная и т. д.), оттенок (светлый, средний, темный) и расцветка (голубая, серебристая, жемчужная, седая, перламутровая, черно-серая, стальная, молочная, свинцовая, золотистая, алмазная, сиреневая, бронзовая, платиновая, янтарная, антрацитовая, песочная и множество других) [*Омбаев, 168*]. Можно резюмировать, что окрас шерсти — это генетически детерминированный признак со сложной формой наследования, изучение которого продолжается.

Что происходит при скрещивании двух чистых линий, отличающихся по какому-либо признаку? Гибриды первого поколения, согласно первому закону Менделя, будут одинаковыми, поскольку у них проявится лишь признак, контролируемый доминантным геном. Однако рецессивный ген у потомка не исчезнет, он сохранится в генотипе, но при этом не проявит себя в фенотипе. При скрещивании двух гетерозиготных организмов, несущих и доминантный, и рецессивный гены, образуется неоднородное потомство: ¼ его будет гомозиготой по доминантному гену, ½ будет



Илл. 3. Овца Иакова

гетерозиготной, т. е. несущей оба гена, и ¼ будет гомозиготой по рецессивному гену. У этой ¼ потомства и проявится рецессивный признак, которого, казалось, не было у его родителей. Так в потомстве двух белых овец могут появиться крапчатые или черные ягнята.

Конечно, сейчас трудно судить о чистоте пород овец, разводимых во времена Иакова, равно как и о численности гомозиготных животных в стадах. Вероятно, среди фенотипически белых животных было немало носителей рецессивных генов, благодаря которым в следующих поколениях появлялись другие по окрасу шерсти фенотипы. Скрещиваясь между собой, такие «белые» овцы приносили не только белый, но и черно-белый приплод. Его и назвал Иаков «скотом с крапинами и с пятнами». При последующих скрещиваниях доля таких животных, согласно законам Менделя, будет возрастать.

Существует предание о том, что пятнистые овцы Иакова со временем выделились в отдельную породу. В XVII веке в Англии появилась новая порода, которую впоследствии назвали *The Jacob sheep* — «овца Иакова» (Илл. 3). Для этих животных характерно наличие белой (60 %) и пятнистой (40 %) шерсти, причем

пятна и крапины, разбросанные по всему телу, черного или серовато-коричневатого цвета (так называемая «сирень»). Морда этих овец получила название «барсучье лицо» за своеобразие раскраски: центральную белую часть окаймляли черные щеки.

В происхождении этой породы было много неясного. Однако в настоящее время методами молекулярной генетики установлено, что она берет начало от еще более древней породы курдючных овец, разводившихся в Месопотамии. На каменных сосудах и мозаиках, найденных на месте шумерских городов, сохранились изображения курдючных овец, относящиеся к III тысячелетию до Р. Х. В книге Левит также упоминается курдючная овца, жир которой использовался для жертвоприношений: «И пусть принесет из мирной жертвы в жертву Господу тук ее, весь курдюк, отрезав его по самую хребтовую кость» *[1]. Из Месопотамии через Северную Африку, Сицилию и Испанию пестрые «овцы Иакова» попали в Англию (поэтому вначале их называли «испанскими»). В XX веке небольшое количество этих овец было завезено в США и Канаду, где их держали в зоопарках как экзотических животных. В настоящее время порода отнесена к категории редких (популяция в мире насчитывает около 5 тысяч особей), но овцы Иакова не утрачены, их продолжают разводить. Более того, селекционеры США для сохранения и популяризации породы создали особую ассоциацию — *The Jacob Sheep Breeder's Association* [20].

*[1] Лев 3:9

А теперь сделаем небольшое отступление в область изящных искусств. Библейский рассказ об Иакове издавна вдохновлял живописцев. Как же изображались овцы на полотнах западноевропейских мастеров? Все ли они были исключительно белыми в стадах Лавана и крапчатыми в отаре, полученной Иаковом по договору? Вот некоторые примеры. Картина «Встреча Иакова с Рахилью» (1518–1519) принадлежит кисти Рафаэля (Илл. 4). Сюжет известный: Рахиль привела овец Лавана на водопой. Как же выглядят животные? Помимо белых, мастер изобразил коричневых и серых овечек. Значит, отара Лавана в представлении Рафаэля была неоднородной по окрасу. На картине Якопо Пальма Старшего (Пальма Веккио) «Иаков и Рахиль» (1520–1525) также можно видеть разномастных овец. Аналогично и на полотне Клода Желле «Пейзаж с Иаковом, Рахилью и Лией у колодца» (1666), а также у Джеймса Тиссо «Иаков и Рахиль у колодца» (1902). Хусепе

20. Сайт ассоциации: http://www.jsba.org/ (дата обращения: 09.07.2013).

Илл. 4. Рафаэль. Встреча Иакова с Рахилью. 1518–1519. Ватикан

де Рибера взял иной сюжет — «Иаков, пасущий стада Лавана», но и здесь среди белых овец отчетливо видны пятнистые. На картине Питера Пауля Рубенса «Примирение Иакова и Исава» (1624) изображена сцена возвращения Иакова, и на переднем плане можно увидеть, как ни странно, не крапчатую, а белую овцу. Фламандец Симон де Вос также запечатлел этот эпизод. На картине «Встреча Исава и Иакова» (Илл. 5) он крупным планом изобразил трогательного белого ягненка, да и несколько других овец, которых пригнал Иаков, тоже не выглядят пятнистыми. Каким образом эти белые животные попали в отару Иакова? Разве что случайно увязались за своими крапчатыми сородичами…

В 1994 году сюжет о патриархе Иакове был экранизирован американским режиссером Питером Холлом (*Peter Hall*). В снятом им фильме «Иаков. Сразившийся с Ангелом» овцы Лавана, которых много лет пас Иаков, весьма неоднородны по окрасу.

Но, как говорят французы, *revenons a nos moutons* — вернемся к нашим баранам, вернее — к необычному приплоду в отаре, которую пас по договору Иаков. Можно утверждать, что отнюдь не наивная вера в воздействие прутьев на внутриутробное развитие ягнят побудила Иакова использовать этот странный,

Илл. 5. Симон де Вос. Встреча Исава и Иакова. 1641. Эрмитаж, Санкт-Петербург

удививший даже его современников, магический по своей сути прием. Как опытный овцевод, Иаков вряд ли мог всерьез полагать, что от вида прутьев изменится окраска овец. Надежду, скорее, давала вера в помощь и защиту Божью, а также благословение отца: «…да даст тебе Бог от росы небесной» *[1].

*[1] Быт 27:27

Описанная в книге Бытия история — это, без преувеличения, древнейший генетический эксперимент, грамотно спланированный и проведенный, а потому результат оказался именно таким, на который рассчитывал Иаков. Конечно, это не означает, что патриарх знал генетические основы селекции и сознательно воспользовался ими.

Что касается Менделя, то можно высказать предположение, что он, внимательно читавший Писание, упорно размышлявший о тайне наследования признаков у гибридов, просто не мог не заметить этот эпизод книги Бытия и должным образом на него не отреагировать. Собственно говоря, что сделал Мендель? Он точно воспроизвел на садовом горошке то, что Иаков проделал на козах и овцах.

Надо сказать, что объект исследования был выбран Менделем не сразу. Он начинал опыты не на растениях, а именно на жи-

вотных, поселив в своей келье белых и серых мышей, которых пытался скрещивать. Однако от подобных, прямо скажем, странных для монаха занятий могла пострадать репутация монастыря. И канонику Грегору пришлось избрать более безобидный модельный объект — садовый горошек, который к тому же обладал рядом чисто генетических достоинств, таких как самоопыление, множество сортов с контрастными признаками, короткий период вегетации, простота возделывания.

Успех в решении непростой научной задачи, над которой в ту пору ломали голову многие маститые ученые, возможно объясняется, помимо прочего, внимательным чтением Священного писания, буквально натолкнувшим Менделя на ясный алгоритм исследования, кратчайшим путем ведущий к успеху. Проверить правильность этого сугубо интуитивного предположения теперь не представляется возможным, поскольку после смерти Менделя весь его архив был предан огню.

В монастырских печах превратились в пепел рабочие записи Менделя, дневники его опытов и расчеты — первые выкладки генетической алгебры. И даже оригинал классического труда «Опыты над растительными гибридами» ожидала такая участь, — только по чьей-то небрежности сорокастраничная рукопись, написанная идеальной, каллиграфической готикой, не попала в печь в 1884 году [*Володин*, *36*].

Впрочем, это и не удивительно. Ведь никто из братии монастыря и родственников Менделя не мог и помыслить, что он был не дилетантом-самоучкой, а настоящим большим ученым, единственная опубликованная статья которого — и это редчайший случай — заложила основы новой науки. За три месяца до кончины Мендель записал: «Мои научные труды доставили мне много удовлетворения, и я убежден, что не пройдет много времени — и весь мир признает результаты этих трудов» [*Володин*, *244*]. На могиле прелата Менделя установлена плита с его словами: «Мое время еще придет!» Так и случилось…

Но судьба его открытия складывалась непросто. В течение шестнадцати лет о нем будто забыли. Нередко высказывается мнение, что работа Менделя не была замечена и оценена его современниками, потому что он значительно опередил свое время, фактически ответив на вопрос, который еще не был задан. Однако обнаруженные в последние годы архивные материалы не позволяют принять это объяснение. В 1861 году Парижская

академия наук объявила конкурс работ, посвященных изучению законов наследственности. Уже одно это обстоятельство свидетельствует о большом интересе к данной проблеме. Победителем был признан известный ученый Шарль Нодэн (*Charles Naudin*, 1815–1899). Выводы, к которым он пришел, были чрезвычайно близки к тому, что теперь называется законами Менделя, разве что без тех четких математических закономерностей, которые впервые установил Мендель. Работа Нодэна в то время была хорошо известна в научных кругах и многократно цитировалась.

А вот Менделю не повезло. Малоизвестный журнал Брюннского общества естествоиспытателей с его статьей был разослан в сто двадцать библиотек мира, где он многие годы хранился (правильнее сказать — пылился), в большинстве случаев с неразрезанными страницами. Еще сорок экземпляров Мендель лично разослал наиболее авторитетным ученым. Однако ему ответил лишь один из них — известный мюнхенский ботаник Карл Негели (*Carl Wilhelm von Nägeli*, 1817–1891). Его совет оказался для Менделя поистине роковым. Дело в том, что Негели был крупнейшим специалистом по ястребинкам (лат. *Hieracium*) — растениям семейства астровых. Он усомнился в общебиологическом значении открытых законов наследования, поэтому рекомендовал Менделю проделать аналогичные опыты на своем излюбленном объекте. Мендель, как послушный ученик, не стал спорить с авторитетным ученым и принялся за работу.

Но тут его ждала неудача. Коварные ястребинки, которые не случайно получили название «крест ботаников», отказывались следовать законам, подтвержденным ранее, помимо гороха, на кукурузе (лат. *Zea mays*), колокольчике (лат. *Campanula*), львином зеве (лат. *Antirrhinum*), фуксии (лат. *Fuchsia*), а также на мышах. Они давали совершенно другие расщепления признаков. Причина неуспеха стала ясна спустя почти столетие. Оказалось, что у ястребинок отсутствует оплодотворение, они размножаются партеногенетически[21], поэтому гибридизация путем переноса пыльцы с одного растения на другое у них невозможна. Однако напряженная работа с мельчайшими цветками ястребинок отразилась на здоровье Менделя. С детства страдавший близорукостью, он

21. Партеногене́з (от древнегреческого παρθένος — дева, γένεσις — возникновение, зарождение), или «девственное размножение», — одна из форм полового размножения, при которой женские половые клетки (яйцеклетки) развиваются без оплодотворения.

стремительно начал терять зрение. Кроме того, в 1868 году его назначили настоятелем монастыря. Став аббатом, он вынужден был прекратить трудоемкие генетические изыскания, но науки не оставил, продолжив заниматься метеорологией, пчеловодством, лингвистикой.

Наступил 1900 год, и ситуация кардинально изменилась. Сразу трое исследователей: Х. де Фриз (*Hugo de Vries*, 1848–1935), К. Корренс (*Carl Correns*, 1864–1933) и Э. Чермак (*Erich Tschermak-Seysenegg*, 1871–1962), независимо от Менделя и друг от друга, переоткрыли менделевские законы. Однако вот что интересно. Согласно архивным материалам, обнаруженным в последние годы, де Фриз познакомился с работой Менделя еще в 1890 году, получив ее оттиск от своего друга. Корренс, кстати ученик того самого ботаника К. Негели, в одну из бессонных ночей 1899 года неожиданно вспомнил о прочитанной им работе Менделя, и ему стало понятно, как можно объяснить те результаты, которые он сам получил на горохе и кукурузе. Оказалось, что он прочитал эту статью еще в апреле 1896 года, более того — сделал ее подробный реферат и… напрочь забыл о ней.

Итак, два переоткрывателя законов Менделя читали его статью 35-летней давности, но факт ее прочтения каким-то образом выпал из их сознания. Возможно, это было проявлением описанного психологами феномена вытеснения (репрессии, подавления) информации в форме ее забывания или игнорирования. «Всплыла» же она из подсознания лишь годы спустя, когда ученые упорно искали объяснения собственным экспериментальным данным.

О чем может свидетельствовать эта история, да и не одна она, поскольку подобные прецеденты в науке встречаются нередко? Очевидно, всякий плод созревает в свое время. Работу Менделя читали (пусть и немногие), даже цитировали, но, увы, не понимали фундаментального, общебиологического характера открытых им «гороховых законов». В тот период модель слитной наследственности, согласно которой наследственная плазма [22] при скрещивании смешивается, подобно краскам на холсте, принимали как непреложную истину. Идея дискретности наследственного

22. Наследственная плазма — термин, предложенный немецкий биологом Августом Вейсманом (*Weisman August*, 1834–1914) для обозначения особой клеточной плазмы, посредством которой потомству передаются наследственные признаки.

материала, блестяще продемонстрированная Менделем, была востребована лишь после создания физиками атомно-молекулярной теории строения вещества, в основу которой также лег принцип дискретности.

И все же 35-летний латентный период созревания идеи в общественном сознании завершился рождением новой науки. Она обрела имя — «генетика» в 1906 году, благодаря английскому биологу У. Бэтсону (*William Bateson*, 1861–1926). В 1909 г. датский ученый В. Иогансен (*Wilhelm Ludvig Johannsen*,1857–1927) ввел ключевые понятия: «ген» (вместо «наследственного фактора» у Менделя), «генотип», «фенотип».

Имеет ли история науки, родившейся за монастырскими стенами в результате лишь нескольких лет работы одинокого монаха-любителя, аподиктический смысл? Конечно, современная генетика давно вышла за монастырские ограды, прочно обосновавшись в научных лабораториях. И все же ее библейские корни налагают особую ответственность на современных творцов этой науки.

«Но подлинное пробуждение начинается только тогда, когда и в прошлом, и в настоящем слышатся не только ответы, но и вопросы», — писал протоиерей Георгий Флоровский (1893–1979) [*Флоровский*, *XV–XVI*]. В библейском тексте, древнем и вместе с тем всегда актуальном, созвучном современности, а потому востребованном в любые эпохи, зачастую обнаруживаются новые смыслы, иные измерения. Текст Писания ставит вопросы, которые при внимательном его прочтении ведут сквозь столетия к отдаленным, несмежным областям человеческого знания. И генетика — лишь частный пример, но пример значимый. Поле битвы «наука *vs* религия» может и должно быть преобразовано в созидательное пространство диалога, соработничества, ведущего к совместному поиску истины. Патриарх Иаков — овцевод и первый селекционер, Грегор Мендель — монах и ученый, это яркие примеры того, что подобные *«сближения»* перестают быть *«странными»*, они, напротив, не только допустимы, но и достижимы.

Оправдана ли предпринятая попытка прочитать один из библейских сюжетов «глазами генетика», нужна ли она? Думается, этот подход обнаруживает дополнительные возможности для понимания библейского текста. Он не только помогает взглянуть на жизнь праотцов как на аутентичный рассказ, запечатлевший канву событий, повороты судеб, отношения между людьми, осо-

бенности их характеров, но и предлагает новое прочтение тех сложных мест, которые не всегда понятны читателям и толкователям слова Божьего. В этом ракурсе высвечиваются коннотации, проясняющиеся спустя тысячелетия в контексте современного научного знания.

Литература

1. *Ахматова* = Ахматова А. А. Библейские стихи : Рахиль // Она же. Бег времени : Стихотворения : 1909–1965. [М.]; [Л.] : [Сов. писатель. Ленингр. отд-ние], [1965]. С. 212–213.
2. *Володин* = Володин Б. Г. Мендель : Vita alterna. М. : Мол. гвардия, 1968. 256 с. (Жизнь замечательных людей : Серия биографий; вып. 17 (458)).
3. *Голубовский. Библия* = Голубовский М. Библия, род Авраама и генетика // Вестник. 1999. № 13 (220). URL: http://www.vestnik.com/issues/1999/0622/win/golubov.htm (дата обращения: 29.06.2013).
4. *Голубовский. Парадоксы непризнания* = Голубовский М. Парадоксы непризнания : Мендель и Мак-Клинток // Вестник. 2001. № 7 (266). URL: http://www.vestnik.com/issues/2001/0327/win/golubovsky.htm (дата обращения: 28.06.2013).
5. *Госмар* = Госмар Г. Царь гороховый // Новый Венский журнал. 2003. Июль. URL: http://www.russianvienna.com/index.php?option=com_content&view=article&id=905:2010-10-19-19-29-41&Itemid=399# (дата обращения: 28.06.2013).
6. *Дарвин* = Дарвин Ч. Изменения животных и растений в домашнем состоянии. М. ; Л. : ОГИЗ — Сельхозгиз, 1941. 612 с.
7. *Манн* = Манн Т. Иосиф и его братья : В 2 т. Т. 1. М. : Правда, 1991. 720 с.
8. *Мендель* = Мендель Г. Опыты над растительными гибридами / Ред. и комм. А. Е. Гайсиновича ; Статьи Н. И. Вавилова и Б. Л. Астаурова. М. : Наука, 1965. 160 с. (Классики науки).
9. *Нэл, Мостерт, Стейн* = Нэл Д., Мостерт Л., Стейн М. Разведение каракульских овец в Юго-Западной Африке // Каракулеводство за рубежом : Сборник пер. статей и обзоров из иностр. период. литературы / Сост. и ред. Н. С. Гигинейшвили. [Вып. 1]. М. : Сельхозиздат, 1962. С. 34–53.
10. *Омбаев* = Омбаев А. Селекция и генофонд каракульских овец. Алматы : Бастау, 2003. 198 с.
11. *Пушкин. Заметка* = Пушкин А. С. Заметка о «Графе Нулине» // Полн. собр. соч. : В 10 т. Т. 6. М. : Правда, 1981. С. 155–156.
12. *Толковая Библия* = Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Заветов / Под ред. А. П. Лопухина : В 4 т. Т. 1. СПб. : Тип. Монтвида, 1904. 276 с.

13. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Paris : YMCA-PRESS, 1988. 600, XVI с.
14. *Энциклопедия* = Млекопитающие : Полная иллюстрированная энциклопедия : В 2 кн. Кн. 2 / под ред. Д. Макдональда. М. : Омега, 2007. 504 с.

G. L. Muravnik

Biblical Roots of Geneics

The article demonstrates an attempt to elicit Biblical roots of Genetics. For this purpose several scriptural stories, particularly the story of Jacob at the time of his service at Laban's house, are analyzed from the point of view of modern Genetics and its rules. Also, the author proposes a hypothesis which answers the question of how could it become possible that the discoverer of basic laws of Genetics was not a scientist but an Augustinian who did not possess even a university diploma. The author supposes that Gregor Mendel reproduced the Biblical experiment of Jacob with the only difference in a model object.

KEYWORDS: Genetics, selection, genotype, phenotype, Mendel, Jacob's sheep, moufflon.

БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ ЭСТЕТИКИ

А. М. Копировский

Особенности изучения и преподавания церковного искусства в Западной Европе и России в XIX–XX вв.

В статье описывается и анализируется сложный процесс изучения и преподавания церковного искусства. В Европе и в России он проходил во многом сходно: история искусства выделилась из конфессиональной науки в самостоятельную дисциплину, был сформирован полисемантический подход к ее изучению, усилилось внимание к богословскому содержанию произведений искусства.

ключевые слова: история искусства, церковная археология, художественная форма, богословие, преподавание.

От художественной формы к истории и археологии

Во второй половине XIX столетия наука об искусстве под влиянием гегелевской философии постепенно находила себе место среди других наук. Но происходило это не в контексте философии или богословия, а через описание конкретных фактов, их анализ и систематизацию. Например, труды Я. Буркхардта включали в себя попытку обоснования истории искусства именно как науки об искусстве со своей методологией. Появился культурно-исторический метод И. Тэна. Р. Циммерман и К. Фидлер обратили особое внимание на художественные формы произведений искусства вплоть до утверждения, что содержание произведения искусства находится именно в форме. А. Ригль пытался обосновать положение о том, что решающий источник развития искусства заключается во внутреннем духовном стремлении («художественной воле») [*Методологические проблемы*, *105*, *106*, *110*, *112*].

Идеи А. Ригля нашли свое развитие в трудах Г. Вельфлина (1864–1945), классика искусствознания, окончательно утвердившего искусствознание «как *объективное* исследование художественного предмета, как самостоятельную и самоценную

научную дисциплину» [*Вельфлин*, *VIII*]. Г. Вельфлин предложил рассматривать развитие стиля в пяти парах понятий:

1. от линейного к живописному («обесценивание линии»);
2. от плоскостного к глубинному (не улучшение изображения пространственной глубины, а полное овладение перспективным сокращением и впечатлением пространства);
3. от замкнутой к открытой форме (принципиальное смягчение тектонической строгости);
4. от множественности к единству (через гармонию свободных частей, или отнесением элементов к одному мотиву, или подчинение второстепенных элементов безусловно руководящему);
5. от абсолютной к относительной ясности предметной сферы (композиция, свет и краска перестают служить исключительно для прояснения формы, они живут своей собственной жизнью, что, по мнению Вельфлина, «знаменует собой не прогресс и не упадок, но другое отношение к миру») [*Вельфлин*, *23–26*].

Эти положения Вельфлина по отношению к художественной форме не всеобъемлющи (они относятся только к искусству Ренессанса и барокко). Но главное очевидно: интерес к глубинным проблемам искусства в его связи с человеческим бытием, развитием человека, соответствующим, по Гегелю, саморазвитию Абсолютного Духа [*Гегель*, *14*], сменился интересом исключительно к проблемам развития художественной формы. Сам Вельфлин хотел и дальнейшего продвижения по этому пути: он мечтал о такой истории искусств, «которая не только повествовала бы об отдельных художниках, но в систематической последовательности показывала бы как из линейного стиля возник живописный, из тектонического — атектоничный и т. д.» [*Вельфлин*, *IX*]. Это означало, что сюжет, литературный источник, его интерпретация в подходе Вельфлина вообще перестали иметь принципиальное значение, поскольку он оценивал не столько содержание образа, сколько его выразительность, актуальность не для глубин сознания, а прежде всего для зрительного восприятия.

Углубляющаяся дифференциация научного знания и плюрализм разрозненных теорий в Западной Европе постепенно привели к утрате общего системного подхода к искусству [*Методологические проблемы*, *120*] начиная с церковной археологии, ранее традиционно связанной с проблемами искусства. Например, Э. Россен (*E. Reusens*) писал: «Памятники, изучаемые археологией, бывают, как правило, произведениями искусства. Итак, следует, чтобы археолог, уяснив сюжеты и идею, которую автор про-

изведения хотел передать, попытался также оценить его стиль и художественную ценность» [*Reusens*, *4*]. Однако уже с середины XIX века в ней наметилось ощутимое движение от изучения произведений искусства отдельно к включению их в общий контекст истории и археологии.

Вначале известный церковный археолог падре Марки (1795–1860) пытался вводить научные принципы систематизации произведений церковного искусства [*Беляев*, *77*]. Затем их развил его ученик и продолжатель его дела, выдающийся ученый Д. Б. де Росси (1822–1894), который увидел в катакомбах огромный материал не только по искусству, но, прежде всего, по культуре раннего христианства в целом. Непредвзятый подход к научным фактам («критический подход» — называл его сам де Росси, католик, которого за это единоверцы именовали «союзником протестантов»), прекрасное знание письменных источников и детальный анализ самих памятников позволили ему соединить основные положения церковно-археологических исследований, касающихся раннехристианского периода жизни церкви, в целостную самостоятельную науку [*Хрушкова*, *195*].

«Церковная археология становится наукой в современном смысле с момента включения механизма исторического восприятия литургики и церковного прошлого» [*Беляев*, *Чернецов*, *18*]. Это означало, в частности, что материальные памятники церковного происхождения, в том числе произведения церковного искусства, переставали восприниматься как исключительно церковные и постепенно входили в общий круг исторических источников. Так, один из современников де Росси профессор Берлинского университета протестант Ф. Пайпер в своем курсе христианской археологии представил церковные древности прежде всего в качестве иллюстраций богословских доктрин. Сам курс Ф. Пайпер назвал «Введением в монументальное богословие» [*Piper*], а под «монументальным богословием» он понимал «не только памятники искусства, но и вещественные памятники древности… с которыми связана память» [*Piper*, *1*].

В том же направлении работал один из учеников де Росси, профессор церковной истории Фрайбургского университета Ф.-К. Краус. В своем учебном курсе он предложил на основании единства обрабатываемого материала расширить предмет церковной археологии и включить в него следующие направления:

1. древности церковного управления и права;
2. древности культа;

3. древности частной жизни;
4. древности искусства;
5. древности литературы и догматики.

Эта наука во многом еще была связана с пониманием церковной археологии как части богословия, но историческая ориентация ее становилась все более очевидной. Ф. Краус, как и де Росси, считал, что «нельзя ставить христианскую археологию на службу католическим предрассудкам» [*Kraus, 12*]. Он осознавал связь христианской науки о древностях с искусством, но имел в виду только произведения античного (греческого и римского) искусства. Да и они изучались им лишь как своего рода иллюстрации жизни первых христиан. Заниматься произведениями искусства, по Краусу, должна была другая наука — история христианского искусства [*Kraus, 9*].

От истории стилей к «истории духа»

Рассмотрим теперь в общих чертах, как изучалась и преподавалась в это время история христианского искусства. В западноевропейском искусствоведении уже в работах ученых, современных основателю формально-стилистического метода Г. Вельфлину, а тем более в последующие периоды, наметилась иная по отношению к его методу тенденция. Она была выражена в 1920 г. в лозунге одного из крупнейших искусствоведов начала XX в. Макса Дворжака: «История искусства как *история духа*». Историю духа М. Дворжак понимал как историю «взаимоотношения человеческой души с Богом» [*Зедльмайр, 132*].

В полноте эту тенденцию реализовал в середине XX в. выдающийся австрийский ученый Ханс Зедльмайр (1896–1984). Он утверждал, что «невозможно… считать единственной задачей науки об искусстве изучение художественного *процесса*» [*Зедльмайр, 87*], т. е. то, что предлагал делать Г. Вельфлин. Главным в методе Зедльмайра был переход к изучению отдельного произведения, которое он мыслил «как покоящийся в себе *малый мир* особого рода» [*Зедльмайр, 90*]. В его трактовке это значило, что стоящий перед произведением искусства человек — уже не пассивный зритель, могущий лишь наслаждаться или критиковать и противопоставленный в этом смысле художнику-творцу, поскольку он прозревает в изображении следы его предыстории и зародыши будущих преобразований [*Зедльмайр, 106*]. Зрителю предлагался подход, который позволял соединить конкретные представления

о сюжете произведения, его рациональном содержании, формах, стиле и т. п. с прозрением в нем изначальных смыслов, не проявленных в самом произведении до конца, и, что еще важнее, — с выявлением в душе воспринимающего нескольких вероятных вариантов его развития. Разумеется, речь не идет о сугубо субъективных фантазиях, для которых конкретное художественное произведение — лишь формальный повод, с ними, по сути, не связанный. Предполагается, что зритель станет в прямом смысле со-творцом произведения, участником «послетворения», не просто видящим изображение, но, как пишет один из исследователей творчества Зедльмайра, «видящим правильно», вырабатывающим верную установку, постигающим через нее сущностные связи, отношения и качества [*Ванеян*, *335*]. Под словом «правильно» здесь понимается отнюдь не единственно возможное понимание произведения. Более того — сам подход, предполагающий такое понимание, в принципе исключается, поскольку по представлению Зедльмайра любому художественному творению присуща смысловая многослойность.

Чтобы эта многослойность не стала поводом для произвольных толкований, Зедльмайр возродил 4-частную схему толкования произведения, основанную на библейской экзегетической традиции, а именно — предложил последовательно применять следующие методы: исторический, аллегорический, тропологический и анагогический. Зедльмайр предлагал начинать восприятие образа с его первичного, формально-предметного, буквального слоя. Например, картину П. Брейгеля «Слепые» он рассматривал как обычную жанровую сцену. Затем переходил к аллегорическому ее толкованию, рассматривая изображение как «перевернутый мир», в котором полностью утрачен смысл существования, и в то же время видел в образе слепцов на картине заблудившихся еретиков. Тропологически же для него «слепые» — это мы, каждый (!) смотрящий на картину зритель. Наконец, он переходил к анагогическому, т. е. «возвышающему» зрителя (и требующему, в свою очередь, от него духовного возвышения) ее истолкованию. Оно предполагало уже не разглядывание, а созерцание образа, когда падение слепых в яму становится предвосхищением всеобщего Страшного Суда [*Зедльмайр*, *214*]. Известно, что эта схема упоминалась еще в V в. у св. Иоанна Кассиана в отношении к истолкованию Священного писания (например: Иерусалим исторически — город, аллегорически — образ Церкви Христовой, тропологически — душа человека, анагогически — небесный град) [*Иоанн Кассиан*, *518–520*].

Данте предлагал использовать такой подход для понимания его «Божественной комедии»[1]. Но, в конце концов, схема стала схоластическим инструментом и в XVI в. была отброшена.

Зедльмайр не предлагал воскресить ее в прежнем значении. Он применял ее лишь для того, чтобы открывать все новые и новые смыслы художественных произведений любого времени, стремясь не завершить постижение, но увидеть в них бесконечное содержание. В пределе при таком подходе никакой вывод не становится последним, поскольку он делает возможным новые и новые интерпретации в русле единой традиции. Это попытка выйти за пределы времени вообще, «дотронуться» до вечности.

Не случайно отмечается, что она предполагает выход и за пределы искусства как такового («…наступает “конец искусства”» [*Ванеян*, *345*]) — как совокупности объектов для восприятия извне, что предполагает в итоге достижение свободного и полного приобщения к искусству.

Содержание произведений церковного искусства и церковная археология

Поддерживая тезис М. Дворжака о замене истории искусства как истории стилей (А. Ригль, Г. Вельфлин) на историю искусства как историю *искусства*, а затем и как историю *духа* (см. выше), Зедльмайр призывал при анализе формы художественного произведения раскрывать неразрывно с ним и его духовное содержание. При этом он не считал обязательным соотносить искусство какого-либо художника с религиозными течениями эпохи, чтобы ощутить дух его творчества [*Зедльмайр*, *116–117*]. Однако именно он, развивая высказанную еще в середине XIX в. мысль Ф. фон Баадера о том, что отход от истинного культа или безразличие к нему есть лишь промежуточная стадия между ним и бесовским культом, назвал исходным пунктом генетического объяснения искусства отношение к Богу. Он писал:

> Там, где отношение к Богу понимается серьезно, оно выражается в культе; подобно этому и с исторической точки зрения преобладающее число всех

1. В письме XIII (к Кан Гранде делла Скала) Данте писал: «Чтобы понять излагаемое ниже, необходимо знать, что смысл этого произведения (“Божественной Комедии”. — *А. К.*) не прост: более того, оно может быть названо многосмысленным, то есть имеющим несколько смыслов… Первый называется буквальным, второй — аллегорическим, или моральным. <…> [Третий —] анагогический…» [*Данте*, *387*].

значительных художественных созданий мировой истории представляет собой культовые сооружения и культовые образы, даже если они принадлежат секуляризованным или неявным культам [*Зедльмайр*, *121*].

Эта мысль выдающегося западноевропейского искусствоведа подтверждается все возрастающим интересом к христианскому искусству в обществе, у специалистов-искусствоведов и деятелей искусства. Известны капитальные многократно переиздаваемые труды Р. Краутхаймера, К. Манго, Т. Мэтью, М. Хадзидакиса, Х. Белтинга и др. по церковному искусству, в которых широко и без искажений используются богословские материалы. Культура христианства (прежде всего, конечно, храмовая культура) интересна современному человеку не только высокими художественными качествами ее памятников, но своей целостностью, духовной и эстетической насыщенностью. Поэтому она становится для западного зрителя и читателя все более привлекательной.

Приведем в качестве примера современное отношение европейцев к храмовой архитектуре.

Религиозная западная архитектура последних десятилетий XX в., — пишет отечественная исследовательница этой проблемы, — отмечена углубленным пониманием духовной сути сакрального пространства. <…> В конце XX в. тема культовых сооружений занимает все более важное место в творчестве западных архитекторов и во многом определяет общий характер архитектуры нашего времени [*Художественные модели*, *227*].

Однако в первой половине XX в. церковная и христианская археология в Западной Европе, раньше включавшая в себя и изучение произведений раннехристианского искусства, развивалась скорее в обратном направлении. В определении науки христианской археологии слово «христианская» бледнело и превращалось в лучшем случае в хронологическую веху. Первоначальное намерение исследователей внутри христианской археологии «исследовать во всей полноте возможные подходы к материальному миру» вызвало в итоге риторический вопрос: «Нужно ли отделять христианскую археологию от всего остального? И другой вопрос (столь же риторический. — *А. К.*): возможно ли это?» [*Хрушкова*, *197*].

Тенденция к отделению науки о христианских древностях от конфессиональной принадлежности на Западе действительно явно выражена. В своем докладе на XIII конгрессе по христианской археологии ректор Понтификального института христианской

археологии священник Патрик Сен-Рок напомнил, что нельзя, подобно апологетам и полемистам XVII–XVIII вв., всякую фреску, изображающую женщину с младенцем, интерпретировать как образ Богоматери. Он призывал не путать христианскую археологию с конфессиональной и категорически отказывался от отождествления христианской и церковной археологии [*Сен-Рок*, *203*, *206*]. Как пишет об этом же современный нидерландский исследователь Х. Стопкер: «…церковная археология становится несколько старомодной». А отвечая на вопрос: «Это конец церковной археологии или ее будущее?», он, хотя и не «хоронит» церковную археологию совсем, видит ее в будущем лишь в качестве сугубо прикладной науки, поскольку «для обоснования исторических или искусствоведческих гипотез необходимы результаты раскопок» [*Stoepker*, *199–200*, *216*].

Но если задача церковной археологии как науки сводится к производству раскопок на местах древних храмов или около существующих церковных зданий, это означает, что термин «церковная археология» радикально изменил свое значение. Такая наука на раскрытие смысла найденных в раскопках вещей не влияет. От непосредственного изучения памятников церковного искусства современные западные церковные археологи окончательно отказываются: «То, что (в археологии. — *А. К.*) относится к искусству, все больше теряет интерес» [*Seeliger*, *167–187*], или: «…дни эстетическо-искусствоведческого взгляда на археологию сочтены» [*Seeliger*, *181*].

Таким образом, церковная археология в этот период окончательно превращается на Западе во внеконфессиональную вспомогательную историческую дисциплину. В учебный процесс входит лишь христианская археология, ограничивающая свой материал VII–VIII вв. и не связанная с его художественной стороной. Она изучается теперь не только в церковных (так называемых понтификальных, т. е. папских) университетах [*Сен-Рок*, *203–204*], но и на гуманитарных, архитектурных и культурно-антропологических факультетах светских университетов [*Беляев*, *398*, *403*].

Новые подходы к изучению и преподаванию церковного искусства

Итак, развитие западноевропейской науки об искусстве приводит к появлению светского, но с широким использованием богословских текстов, полисемантического подхода к изучению

произведений искусства. Этот подход предполагает открытое, незапрограммированное приобщение к искусству через постижение прежде всего отдельных его произведений. Церковная археология на Западе, когда-то инициировавшая изучение памятников церковного искусства, выполнив свою задачу, становится лишь справочной базой для истории искусства. Однако восприятие произведений искусства именно потому не мыслится абсолютно произвольным, с возможностью взаимоисключающих интерпретаций, что в науку об искусстве органично включена и церковная, каноническая традиция его восприятия.

Во многом сходный процесс переосмысления подходов к изучению церковного искусства, происходивший в России, был рассмотрен нами ранее [*Копировский*, *63–77*]. Одним из итогов этого процесса была очевидная необходимость восполнения знаний в области богословия у светских специалистов — за исключением небольшого числа высокопрофессиональных исследователей, имеющих, как правило, не только фундаментальные познания в этой области, но и непосредственное отношение к церковной традиции. Соответственно, и церковным исследователям необходимо научиться использовать достижения светской науки об искусстве, тем более что она все чаще отходит от предубеждения по отношению к церковному содержанию изучаемых произведений. Также им необходимо преодолеть предубеждение по отношению к традиции светских исследований церковных произведений искусства.

Показательны в этом плане противоречивые попытки дальнейшего возрождения церковной археологии, предпринятые в последней трети XX века. Несмотря на призыв патриарха Московского и всея Руси Алексия II (1929–2008) к братскому общению и деловому сотрудничеству всех, кто трудится в ведущих научных и церковных учреждениях России [*Церковная археология*, *1*], вновь возникла тема противопоставления, на этот раз, как ни печально, с церковной стороны. Так, на одной из первых конференций по церковной археологии прозвучал тезис о переходе «от истории христианского искусства (ею церковная археология занималась в конце XIX — начале XX в.) к подлинной археологии Церкви» [*Церковная археология*, *15*]. Это можно было бы рассматривать как попытку вернуться к исследовательскому методу известного церковного археолога графа А. С. Уварова (1824–1884), в трудах которого можно найти вполне определенное и в целом негативное отношение к включению в церковно-археологическую науку изучения христианского искусства [*Уваров*, *174*]. Однако сам

А. С. Уваров, различая археологическую и художественную сторону археологических памятников [*Уваров*, *176*], не противопоставлял их и в отличие от современных апологетов его метода не делил археологию на «подлинную» и «не-подлинную». Возвратом даже не столько к принципам исследования произведений искусства во второй половине XIX века, сколько к советским идеологическим установкам, смотрится и курьезное утверждение, что нужно уберечь церковную археологию «от подмены ее историей искусства» и ставить «функциональность и символизм предметов и памятников христианского культа… прежде художественности» [*Церковная археология*, *20*].

Сейчас перед нашим обществом по отношению к древнему искусству стоят задачи, во многом сходные с задачами начала XX века, которые Н. В. Покровский надеялся разрешить с помощью преподавания церковной археологии. Квалифицированная охрана и реставрация памятников церковного искусства, произведения которого искажались вследствие невежественных перестроек или неправильного режима эксплуатации, требовались тогда и требуются теперь. Советский период добавил к этому лишь их сознательное разрушение или варварскую эксплуатацию не по назначению.

Что же касается изучения этих памятников, то церковно-художественные произведения требуют сегодня особо внимательного изучения вследствие длительной интерпретации их с атеистических позиций.

Поэтому предполагающееся возрождение церковной археологии в нашей стране без включения в него проблематики церковного искусства, в том числе через осмысление его форм и содержания в XX веке в светской науке и культуре, представляется бесперспективным.

Литература

1. *Беляев* = Беляев Л. А. Христианские древности : Введение в сравнительное изучение : Учебное пособие для вузов. М. : Изд-во ин-та христиан. культуры средневековья, 1998. 574 с.; ил., факс.
2. *Беляев*, *Чернецов* = Беляев Л. А., Чернецов А. В. Русские церковные древности : Археология христианских древностей средневековой Руси : Учебно-методическое пособие к лекционному курсу. М. : НПБО «Фонд археологии», 1996. 88 с.

3. *Ванеян* = Ванеян С. Между гештальтом и теофанией : Методология искусствознания и метафизика искусства Ханса Зедльмайра : [Послесловие] // Зедльмайр Х. Искусство и истина : О теории и методе истории искусства. М. : Искусствознание, 1999. С. 305–363.
4. *Вельфлин* = Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств : Проблема эволюции стиля в новом искусстве. СПб. : Мифрил, 1994. XVIII, 426, [2] с.; ил.
5. *Гегель* = Гегель Г. Ф. В. Эстетика : В 4 т. Т. 1. М. : Искусство, 1968. XVI, 312 с.
6. *Данте* = Данте Алигьери. Малые произведения / Пер., прим. И. Н. Голенищева-Кутузова. М. : Наука, 1968. (Литературные памятники). 651 с.
7. *Зедльмайр* = Зедльмайр Х. Искусство и истина : Теория и метод истории искусства. СПб. : Axioma, [2000]. 271 с.
8. *Иоанн Кассиан* = Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М. : АСТ; Минск : Харвест, 2000. 799 с.
9. *Копировский* = Копировский А. М. Церковная археология и история средневекового искусства в России : От противостояния к взаимодействию // Церковное искусство, его восприятие и преподавание : Материалы Всероссийской конференции с участием зарубежных специалистов. М. : Свято-Филаретовский институт, 2007. С. 63–77.
10. *Методологические проблемы* = Методологические проблемы современного искусствознания / Отв. ред. А. Я. Зись. М. : Наука, 1986. 350 с.
11. *Сен-Рок* = Сен-Рок П. Современная христианская археология на Западе // Российская археология. 1998. № 2. С. 202–206.
12. *Уваров* = Уваров А. С. Что должна обнимать программа для преподавания Русской Археологии и в каком систематическом порядке должна быть распределена эта программа? // Он же. Сборник мелких трудов. В 3 т. Т. 3. М. : Тов-во тип. А. И. Мамонтова, 1910. С. 173–190.
13. *Хрушкова* = Хрушкова Л. Г. Археология христианская, византийская, церковная : Термины, предмет, современное состояние // Точки — Puncta. 2001. № 3–4 (2). С. 192–211.
14. *Художественные модели* = Художественные модели мироздания : XX век : Взаимодействие искусств в поисках нового образа мира : Книга вторая. М. : Пассим; НИИ теории и истории изобразительных искусств РАХ, 1999. 363 с.
15. *Церковная археология* = Церковная археология : Выпуск 4 : Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н. В. Покровского (1848–1917) : Санкт-Петербург, 1–3 ноября 1998 г. СПб. : б. и., 1998. 381 с.

16. *Kraus* = Kraus F.-X. Über Begriff, Umfang, Geshichte der christlichen Archäologie nd die Bedeutung der monumentalen Studien für die historische Theologie. Freiburg i. Br. : Herder, 1879. 55 S.
17. *Piper* = Piper F. Einleitung in die monumentale Theologie. Gotha : Verlag von Rud. Besser, 1867. 910 S.
18. *Reusens* = Reusens E. Elements d'archeologie chretienne. Tome Premier. Louvain : Tipographie de Ch. Peeters, 1871. 493 p.
19. *Seeliger* = Seeliger H. R. Christliche Archäologie oder spatantike Kunstgeschichte? Aktuelle Grundlagenfragen aus der Sicht der Kirchengeschichte // Rivista di Archeologia Cristiana. 1985. N. 1–2. S. 167–187.
20. *Stoepker* = Stoepker H. Church archaeology in the Netherlands: problems, prospects, proposals // Medieval Archaeology in the Netherlands. Assen : Van Gorcum, 1990. P. 199–218.

A. M. Kopirovsky

Special Aspects of Studying and Teaching Church Art in Western Europe and Russia in the XIX and the XX centuries

The article outlines and analyses the complicated process of studying and teaching church art. Many aspects of the process were similar for Europe and Russia, e. g. the history of art being transformed from a confessional science into an independent subject, the establishment of the polysemantic approach to studying it and more focus on the theological meaning of art works.

KEYWORDS: history of art, church archeology, artistic form, theology, teaching.

М. Б. Патрушева

Место художественного творчества в жизни церкви по иконописным и богословско-философским произведениям инокини Иоанны (Рейтлингер) (1898–1988)

На основе творческого наследия инокини Иоанны (Рейтлингер) рассматривается проблема художественного творчества в церкви. Речь идет о художественной основе иконописи, влиянии личной веры и опыта богообщения на художественное творчество, связи творчества художника-иконописца с откровением о Боге и человеке. Благодаря началу возрождения миссии и богослужения, диалога церкви и общества, восстановлению разрушенных храмов и строительству новых, вопрос о современном церковном искусстве становится особенно актуальным для церкви и общества.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: иконописный канон, свободная живопись, творческая икона, иконный живописец, монашество, прот. Сергий Булгаков, Морис Дени.

В наше время существует проблема противопоставления церковного и светского искусства, канонической и свободной живописи. Утверждается, что церковное искусство имеет исключительно религиозные формы и является неотъемлемой частью богослужения, что к светскому искусству относится та часть творчества, которая не может войти непосредственно в церковную ограду [*Успенский*, *429*]. Мы имеем, таким образом, разделение художественного творчества на две сферы, несоединимые друг с другом и неравные по объему, с преобладанием светской сферы, особенно в XX веке. Художественное творчество при таком взгляде почти целиком остается вне церкви и лишь в лице своих редких представителей прикасается к ее жизни. Но если исходить из того, что христианство призвано освятить и преобразить все стороны человеческой жизни [*Бердяев. Спасение*; *Мейендорф*, *45*;

Кочетков, 612–613], то можно утверждать, что произведения, как имеющие внешние религиозные формы, так и не имеющие их, но свидетельствующие об истине и любви, церковны по своему духу; церковное искусство может пониматься шире религиозного и включать в себя произведения, выполненные в нерелигиозной стилистике.

Сестра Иоанна, в миру Юлия Николаевна Рейтлингер, в своем творчестве предприняла попытку соединения этих разделенных сфер на церковной основе. С гимназических лет Юлия Николаевна ощущала свое призвание быть художником; в Праге начала учиться иконописи; в Париже получила регулярное художественное образование. В 1935 году приняла иноческий постриг. Сестрой Иоанной созданы росписи и иконостасы нескольких храмов во Франции, Англии, Чехии, множество небольших икон, прориси для лицевого шитья, иллюстрации к детским книгам.

Сестра Иоанна была духовной дочерью прот. Сергия Булгакова, богословские труды которого для нее олицетворяли церковное предание, и ученицей Мориса Дени (1870–1943), французского художника и главы целого направления в живописи [*Харман*]. Но ее творчество и роль в возрождении русской иконописи значительно менее известны и еще менее признаны, чем творчество ее современников — инока Григория (Круга), Л. А. Успенского, Д. С. Стеллецкого, также занимавшихся иконописью во Франции.

Творчество в канонических границах иконописи

Церковное предание традиционно рассматривает иконопись как часть богословия, раскрывающую ви́дение образов Божественного мира средствами искусства. Возможность написания иконы связывается с вочеловечением Сына Божьего, с обновлением и обо́жением человеческого естества, которое совершилось во Христе, с реальностью евангельской истории.

Святоотеческая традиция понимания иконописи была продолжена русскими богословами на рубеже XIX и XX веков в связи с открытием и началом исследования древнерусской иконы. Общий принципиальный подход прозвучал в определении иконописи как «умозрения в красках», данном Е. Н. Трубецким [*Успенский, 145*].

В русле этих представлений развивались богословие и иконопись сестры Иоанны (Рейтлингер). В своих трудах она стремилась воплотить мысль о. Сергия Булгакова о том, что смысл иконо-

писания — «узреть и явить»[1]. Отец Сергий оценивал творчество сестры Иоанны как реальное движение к внутреннему перерождению искусства в богослужение и богомыслие. Такое же высокое мнение об иконописи сестры Иоанны разделял искусствовед и критик В. В. Вейдле; в его рецензиях на иконописные выставки с участием сестры Иоанны звучало восхищение ее произведениями — их живостью и наполненностью духом [*Вейдле. Иконопись, 434–435*].

При осмыслении исторического развития иконописи русскими художниками и философами в начале прошлого века стал возможен взгляд на икону не только с богословской точки зрения, но и с общехудожественной позиции как на часть мирового художественного наследия. Поиски русских художников, занимавшихся религиозной живописью, — А. А. Иванова, В. М. Васнецова, М. А. Врубеля, М. В. Нестерова — подготовили почву для религиозно-философского осмысления иконы и возрождения ее языка. Для сестры Иоанны иконопись входит в мировое художественное наследие как ветвь цветущая, благоуханная и самая любезная Богу, но понять которую без понимания всего древа живописи невозможно[2]. Отец Сергий Булгаков определил для сестры Иоанны задачу иконописца — найти современными средствами и современным сознанием однажды найденное мастером древности [*Булгаков, 92–93*].

Вникая в живописные истоки иконописи, сестра Иоанна опиралась на исследования Н. П. Кондакова о происхождении первых изображений мучеников в мартириях из фаюмского портрета; на мнение о. Сергия Булгакова о наследовании Византией традиции иконописания, ведущей свое происхождение из дохристианской древности Египта и Эллады. Сходную точку зрения об истоках иконописи излагали церковные археологи, а также Л. А. Успенский и о. Павел Флоренский.

Особенности живописного языка иконописи были исследованы и теоретически обоснованы о. Павлом Флоренским, который в своих основных работах показал, что цель художества в преодолении чувственной видимости, натуралистической коры случайного, преображении действительности ради выявления в ней устойчивого и неизменного, общеценного и общезначимого [*Флоренский, 70–71*]. Сходным образом о пространстве иконы писал П. П. Муратов.

К этому пониманию была близка и сестра Иоанна, видевшая символичность в самой природе искусства и связь живописной

1. Цит. по: [*Янчаркова, 108*].

2. См.: [*Иоанна. Проблемы, 147*; *Кондаков, 6*].

условности иконы с догматом иконопочитания: «Икона представляет собой в себе законченный мир, несущий содержание, символом которого она является» [*Иоанна. Вторая записная книжка*, *153*].

Иконописный канон, сложившийся в Византии как целостная художественно-богословская система, фиксировал общую норму и до XVI века не был сводом жестких правил [*Голубцов*, *107*; *Муратов*, *28–29*; *Александр (Федоров)*, *25*]. Превращение канона в шаблон произошло в связи с общим кризисом духовной жизни. Поэтому в начале XX века в отношении традиции и канона существовали противоположные мнения.

Старообрядческая традиция держалась за букву канона, за доскональное соблюдение всех правил, видя в этом единственный путь сохранения иконописи. Противоположным направлением было соединение разновременной иконописной стилистики без ее критического изучения ради внешней художественной выразительности. Отношение сестры Иоанны в целом к этим направлениям в иконописи можно охарактеризовать как противостояние обоим подходам.

Правильное воспроизведение стилистических приемов и иконографической схемы не может гарантировать рождение живописного образа, наполненность иконы духом. Для того чтобы изображение не было мертвой стилизацией, необходимо соединение церковной традиции и таланта живописца. Сестра Иоанна разделяла мнение о. Сергия Булгакова об общем руководящем значении канона, оставляющем место для личного вдохновения и творчества, что соответствовало святоотеческому отношению к канону (св. Иоанна Дамаскина, св. Феодора Студита) [*Мейендорф*, *26–27*; *Копировский. Храм*, *42*]. Церковное искусство должно не подчиняться канону как внешнему закону, а принимать его и опираться на него как на древнюю традицию и внутреннюю правду, так как одно художество, как и одно богословие само по себе, не могут создать икону; требуется соединение в одном лице художника и богослова. Поэтому о. Сергий Булгаков писал, что «природа искусства — творческая свобода, а не копирование» [*Булгаков*, *93*]. Рождение новых иконографических решений существующих сюжетов и совсем новой иконографии возможно, поскольку жизнь Церкви никогда не исчерпывается прошлым. Новые иконы должны быть рождены внутри Церкви на основании глубокого знания традиции и воцерковленности жизни иконописца. Традиция, воплощающая в себе соборное творчество всего человечества, дает крылья

для творчества, освобождает от работы, на которую у художника может не хватить индивидуальных сил. Отказ от иконографического языка, от стремления к совершенству в изучении традиции сестра Иоанна сравнивала с образом «голого человека на голой земле» [*Иоанна. Вторая записная книжка*, *154*].

Таким образом, видя свое призвание в иконописании, сестра Иоанна поняла духовное и художественное содержание иконописного канона как части церковного предания, целостной живописно-композиционной системы и основы творчества и смогла критически подойти к общепринятым в ее время живописным представлениям, т. е. отказаться от пути внешнего подражания древним мастерам — стилизации, к которой ее подталкивало иконописное окружение. С другой стороны, она преодолела тяготение к эстетизму, в духе которого работали многие ее современники-эмигранты, в частности из общества «Икона». Сестра Иоанна увидела для себя путь вхождения в традицию иконописи с использованием живописного языка современного французского искусства, но с пониманием подчиненности художественной индивидуальности иконописной традиции и определила цель своего творчества: «Моя мечта — творческая икона, но — ремесло — необходимо» [*Иоанна. Автобиография*, *94*].

Поиски новой выразительности в «творческой иконе»

Для достижения цели своих трудов — «творческой иконы» — сестра Иоанна искала художественные средства, которые современному ей зрителю могли бы без разрыва с традицией передать дух древних икон.

«Чувствую, что в иконе к[а]кой-то очень основной узел всех современ[ных] проблем духа и искусства…», — писала она в дневнике [*Иоанна. Дневник духовный. Вестник РХД. № 192, 146*].

Иконопись начала XX века нуждалась в возрождении и обновлении своего языка. Положение сестры Иоанны в этом отношении было сходно с положением первых художников-христиан. Те для выражения своей веры использовали приемы и формы современной им эллинистической живописи, из которой родилась иконопись. Опираясь на древнюю иконописную традицию, сестра Иоанна обратилась к современной ей французской живописи, которая была принята в европейском мире, как когда-то эллинистическая, и попыталась на ее основе обновить иконописный язык, создать новую «иконную живопись».

О возможности иконографического исследования в области свободного художественного творчества, в котором, казалось бы, религиозная тема становится простой картиной, писал Н. П. Кондаков, подчеркивая, что иконографическое исследование останавливается, когда исчезает духовное значение произведения [*Кондаков*, *4*]. Произведения же могут создаваться в разных формах, и художники могут принадлежать к различным направлениям. Сестра Иоанна хотела, чтобы икона несла дух жизни, чтобы в ней сочеталась иконописная стилистика с внутренней экспрессией: «Мне хочется жизни!», — восклицает она в дневнике [*Иоанна. Дневник духовный. Вестник РХД. № 192*, *155*].

Перед сестрой Иоанной встал вопрос, возможно ли соединение двух стилистически разных художественных направлений, иконописи и европейской живописи. Она отдавала должное религиозным произведениям, выполненным в классической стилистике, видя в них поиск живой веры в Живого Христа. При этом она хорошо видела духовную разницу между иконой и картиной: икона не картина, а предмет молитвы, икона онтологична, картина психологична [*Иоанна. Из писем*, *200*]. Сестру Иоанну волновало, как икону одухотворить, сделать так, чтобы она не мешала молиться и была при этом художественной.

Не может икона успокаиваться на символизме, веря в него, повторять догматы линий и форм. Экспрессия символизма должна считаться с экспрессией психологизма… Потому что иначе будет бездушная форма, схоластика, успокоение, которого не знают любовь и вера [*Иоанна. Проблемы*, *151*].

Занимаясь иконописью, сестра Иоанна одновременно посещала в Париже мастерскую религиозного искусства Мориса Дени, который стремился к возрождению средневековой христианской живописи. Интересно сходство устремлений русских художников, жаждавших возрождения иконописи, и поисков Дени и его французских коллег, также видевших в церковном искусстве источник свидетельства жизни Церкви.

Морис Дени в своем творчестве руководствовался идеей о «синтетическом искусстве». Свой художественный подход он сформулировал еще в манифесте группы «Наби» 1890 года с известным определением картины, которая прежде, чем стать каким-либо сюжетом, представляет собой плоскую поверхность, покрытую красками в определенном порядке. Дени преклонялся перед произведениями Фра Анжелико и Ботичелли и свое искус-

ство определял как неотрадиционализм. Он строил композиции, исходя из цветового пятна в сочетании с линией контура, что придавало им особую ритмичность. Этот подход, дополненный чистотой цвета и обобщенностью формы, был созвучен поискам сестры Иоанны. Возможно, она находила в нем сходство европейской художественной традиции своего французского учителя с живописной традицией иконописи.

Сестра Иоанна очень ценила занятия в его мастерской и в переписке с благодарностью называла Дени своим духовником в живописи[3]. В. В. Вейдле видел причину смелости сестры Иоанны в понимании и решении иконописных задач в частности в том, что она была воспитана на современной французской живописи. В то время, по его мнению, только французское искусство могло способствовать возрождению национального искусства, оно продолжало использовать классические композиционные и живописные средства, но преобразовав их — в первую очередь в плане отношения к цвету и стилистике самой живописи [*Вейдле, 434*].

Сестра Иоанна постоянно и много работала с натуры; она восхищалась точностью линии древних иконописцев, вырабатывала в себе уверенное владение линией, твердость руки: делала огромное количество набросков тушью тонкой кистью и пером. На каникулах в деревне ходила по полям, привязав баночку с тушью к поясу, чтобы можно было делать наброски в любой момент. Она невысоко ценила результаты своих усилий, хотя отмечала, что ее наброски имели «большой успех среди французов» [*Иоанна. Автобиография, 96*].

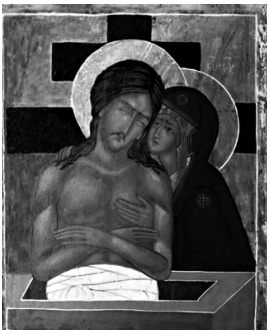
Для сестры Иоанны также была значимой проблема сохранения цельного, живого образа, рождающегося из непосредственного впечатления, переживания в эскизе или наброске, в большой завершенной работе. Она сравнивала выразительность эскиза художника и «исторического примитива» (икон-таблеток и лубков), который сохранял выразительность при полной законченности, и объясняла это духовным напряжением в работе и любовью к своему произведению[4].

Отдельные произведения сестры Иоанны

Постараемся проследить характер ее живописных и иконографических поисков в области «творческой иконы».

3. См.: [*Иоанна. Письма Морису Дени, 199*].

4. См.: [*Иоанна. Дневник духовный. Вестник РХД. № 192, 113*].



Икона «Не рыдай Мене, Мати» была написана в 1930-е годы темперой на доске для храма св. Иоанна Воина в Медоне. В прессе она была названа «русская Пьетá». В настоящее время сохранилось ее уменьшенное повторение [*Попов*, *37*].

«Не рыдай Мене, Мати» — иконографическая композиция, представляющая Христа во гробе: обнаженное тело Спасителя наполовину погружено в гроб, голова опущена, глаза закрыты, руки сложены крест-накрест. За спиной Христа крест, который в традиционной иконографии этой композиции часто бывает с орудиями страстей. Композиция образа соединяет в себе черты двух иконографий — «Царь Славы» и «Положение во гроб». В XVI веке изображение Царя Славы получает название «Не рыдай Мене, Мати» по первым словам текста ирмоса канона на утрене Великой субботы. Тогда же появляются изображения, где Богоматерь не предстоит Христу, а поддерживает Его тело, что придает дополнительный смысл Положения во гроб. В западной традиции композиция получила название «Пьетá» (итал. *pietà* — оплакивание). Иконография сложилась в балканском искусстве в XIV веке, в России получила распространение в XIV–XVII веках.

Сестра Иоанна использовала здесь лаконичную иконографическую схему с фигурами Спасителя и Богородицы на фоне Креста и в целом традиционную иконописную стилистику. Можно отметить композиционную особенность: фигура Спасителя сильнее смещена к левому краю доски, чтобы дать больше пространства для фигуры Богородицы, поддерживающей Его тело. Акцент с молитвенного предстояния Богородицы переносится на оплакивание и сопереживание. Ее фигура становится единым целым с телом Сына. Это подчеркивается и тщательно прописанным ликом Богородицы — ее глаза являются зрительным центром изображения. Через живописный акцент зритель призывается к молитвенному переживанию евангельского события.

Большие цветовые поверхности написаны недостаточно плотно для традиционной технологии, в линиях контура сделаны утолщения, своеобразные живописные акценты: таким способом привносится экспрессия в традиционную стилистику и делается попытка уйти от сухости и тяжеловесности принятой иконописной техники.

Эта же живописная стилистика в еще более свободной форме использована в иконе св. мученицы Бландины со сценами жития

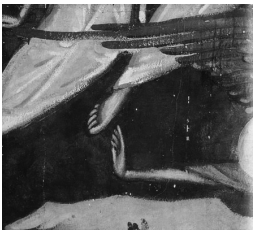
на полях [*Попов*, *38*]. Образ был написан для подруги сестры Иоанны монахини Бландины (А. В. Оболенской).

В основе иконы использована традиционная схема изображения святого в житии. Образ мученицы представлен с крестом, традиционным атрибутом для этого чина святых, и пальмовой ветвью, знаком, которым приветствовали Спасителя при Его входе в Иерусалим. Используя эту деталь в сочетании с красным фоном средника, дополняемого красным цветом в клеймах, сестра Иоанна передает живописными средствами главное в житии мученицы — ее страдания освящаются страданиями Христа, путь к Пасхе Воскресной лежит через Пасху Крестную. Зрительным центром композиции становится не столько лик святой, который живописно соединен с фоном, сколько тонкий крест, который оказывается в верхней части большого белого пятна одежды мученицы.

Образ представляет собой новое иконографическое решение — икона этой святой была написана впервые. Клейма расположены в не совсем привычной для православных житийных икон композиции: они образуют не раму, а арку. В них появляются животные, которых сестра Иоанна очень любила, ангелы держат над фигурой мученицы венец наподобие средневековых корон. Общая гамма и композиционное распределение цветов — решение художницы, чем можно объяснить нехарактерные для православных икон черные тона в облачении ангелов.

В начале 1930-х годов по благословению свящ. Андрея Сергиенко сестра Иоанна выполняет роспись храма св. Иоанна Воина в Медоне [*Попов*, *32*].

Она работала с помощниками по загрунтованной фанере краской, имитирующей фреску, создававшей матовую поверхность. При разработке сюжетов росписей была проведена большая подготовительная исследовательская работа. Центральными в духовном и живописном отношении являются композиции «Небесная литургия» и «Апокалипсис».



Лаконичность живописи — отличительная черта этих росписей. Общий колорит построен на контрасте синего, перламутрово-серых оттенков в фигурах и горках и толстого коричневого контура. Фигуры решены как большие, почти не детализированные цветные силуэты. Важное значение имеет широкий, динамичный мазок — сестра Иоанна строит форму несколькими свободными, точными движениями. Это создает уникальный ритм живописи

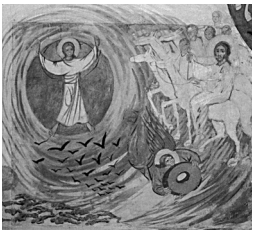
и одновременно передает высокий духовный строй богословского и живописного замысла.

Трактовка ликов построена на использовании насыщенного контура, что могло бы превратить роспись в графику. Но живописность изображения сохраняется благодаря артистичной незавершенности линии — художник берет кистью краску, проводит по стене, краска кончается, с ней кончается контур, следующий мазок имеет свою форму и механически не подгоняется к предыдущему.

По отзывам современников, свящ. Андрею Сергиенко роспись очень нравилась, а пожилые прихожане были недовольны ее слишком большим духовным напряжением, им нужны были в храме спокойствие и благостность[5].

«Медонская стилистика» получила свое развитие в росписях часовни св. Василия Великого в доме Содружества св. Албания и прп. Сергия 1945–1947 годов в Лондоне [*Попов*, *40*]. Общий замысел — развернутая история Церкви: в нижнем ярусе святые всех времен и народов, явление Церкви в истории, в верхнем ярусе — от сотворения мира до апокалипсиса.

Сохраняется обобщенность формы, точность движений кисти, соединение прозрачно и плотно положенных цветов. Большая экспрессия вносится в трактовку пространственных частей композиции. Например, в фрагменте «Ангел, стоящий на солнце», помимо фигур нужно было изобразить нематериальные стихии. Для этого сестра Иоанна пользуется длинными узкими мазками, передающими солнечное сияние, часть фигур пишет плотно, фигуру летящего ангела полупрозрачно, делая его частью пространства, птиц использует и как сюжетный элемент, и как чисто композиционный, чтобы придать материальность желтому пятну солнечного сияния.



Изображение света, сияния можно выделить как главную черту лондонской росписи. Здесь сестра Иоанна смогла передать процесс рождения новой земли и уже вневременное преображенное состояние мира. Она нашла ту живописную экспрессию, которая передает новыми средствами то, что было живописно и духовно найдено старыми мастерами и богословами.

Ансамбль часовни представляет собой пример разработки новой иконографии. Сохранился машинописный комментарий сестры Иоанны с изложением художествен-

5. См.: [*Иоанна. Автобиография*, *96*].

ной программы росписи. Значимая сторона замысла — соответствие композиционных циклов богослужению, создание не просто декорации, украшения храма, а зрительная организация литургического пространства [*Попов*, *42*].

В маленькой (9×7 см) иконе «Рождество Христово — Явление ангела пастухам» 1946 года [*Попов, 39*] с особой наглядностью виден живописный почерк сестры Иоанны: лаконичность композиционного решения и соединение плотно положенных цветов с полупрозрачными мазками, создающими живописную фактуру неба и холмов. Этот же прием использован в решении персонажей: люди написаны ярко и плотно, а фигура ангела прозрачна, это сияющий дух, который стремительно «низвергается» с небес, неся благую весть пастухам. Композиция необычна: большую часть иконы составляет пейзаж, написанный очень условно, в центре композиции — фигура ангела; святое семейство изображено мелко в самом углу. Иконописец задает зрителю строгую последовательность рассматривания: с фигуры ангела взгляд переходит на ярко-красный мафорий Богородицы, затем — на пастухов со стадом, и только потом мы видим звезду с лучами и фигурки верблюдов, на которых едут волхвы. Таким образом передается вселенский характер события: весть о Рождестве Христовом наполняет всю землю и объединяет всех живущих на ней.

Одной из лучших икон, написанных сестрой Иоанной в советский период, стала икона «Хождение по водам» начала 1980-х годов [*Попов*, *47*]. По устным сведениям — это последняя икона сестры Иоанны.

Традиционных изображений с аналогичной иконографией также нет. Источником иконографического решения могла стать икона «Воскресение — Сошествие во ад». Море трактуется сестрой Иоанной как плотная поверхность, на которой уверенно стоит Христос, апостол Петр беспомощно увяз в ней, и только рука Спасителя может выдернуть его оттуда, как Адама из адской бездны. Ритмически композиция построена на большой диагонали, противовесом для которой становится наклон в фигуре Христа и край его бирюзового гиматия. Христос с силой поднимает апостола, борется за него с темной бездной.

Особенность решения заключается еще и в точке зрения иконописца: мы смотрим на все происходящее сверху,

действие разворачивается на одной только горизонтальной поверхности, небо отсутствует. Это представляет сложность для создания целостного живописного пространства. Такое невозможно в традиционной иконографии, построенной на силуэте и низком горизонте. Столь высокая точка зрения в живописи появляется в конце XIX века (это можно проследить, например, на развитии русского пейзажа).

В «Хождении по водам» сохраняется живописный почерк сестры Иоанны: сочетаются плотный и прозрачно положенный цвет, экспрессивная линия дает ощущение личностного переживания изображенного евангельского события.

В «творческой иконе» сестра Иоанна пошла как по пути обновления иконописной стилистики (живописной техники, линии, степени деталировки), так и расширения самой иконографии, разработки новых сюжетов, необходимых для конкретных росписей. Она, подобно учителю Морису Дени, ставила целью найти синтез содержания и формы:

> К[а]к нам и неприятен Васнецов, но надо согласиться с тем, что все же он хотел дать то, что он воспринимал к[а]к *содержание* в иконах — правда, негодными средствами, потому что его глаза XIX века были закрыты на форму и на многое другое. Стелецк[ий] же и Гончарова… воспроизводили — худо ли, хорошо ли — форму (содержание их мало интересовало)… Наше же время должно найти синтез [*Иоанна. Дневник духовный. Вестник РХД. № 193, 24–25*].

В поисках языка «творческой иконы» сестра Иоанна пыталась определить для себя критерии, по которым можно судить, подходят ли живописные средства для использования их в иконописи. Иконное «творчество» не может навязывать молящемуся свои фантазии; но должно быть плодом духовного озарения и художественного вдохновения, молитвы и живописного поиска. Только в этом случае «икона не будет пуста, и в ней отобразится луч Божества» [*Булгаков, 93*].

Церковная основа освящения и преображения творческой деятельности художника

Иночество было неотделимо для сестры Иоанны от ее художественного творчества и стало подтверждением церковности ее служения «иконного живописца»:

Монастырь — нет: мое послушание — свободное творчество [*Иоанна. Автобиография, 97*].

Сестра Иоанна размышляла, нужно ли искусство, икона при ужасе больниц, болезней, греха, при наступлении общественного ужаса — войны, революции. Иконописец может слышать упреки в оторванности от жизни, но для себя в отступлении от иконописи даже в таких обстоятельствах сестра Иоанна видит отречение от веры в победу Христа. Икона страждущего Спасителя открывает людям образ Того, Кто сострадает им, отдает им Свою Любовь и дарует людям любовь и сострадание друг ко другу. Каждое художественное произведение и особенно икона должны быть свидетельством такого со-бытия Бога и человека и человека и человека. Искусство необходимо для возвышения над жизнью, в которой человек движим голодом как тварным началом в себе и любовью — как божественным. В искусстве воплощается начало любви к Божьему творению, Божьему миру. Способность к творческому усилию, противостоянию инерции, делает человека необъяснимым только лишь из природного мира и выявляет в нем приобщенность к божественному началу. И это самое большое усилие, которое человек должен сделать, но свободно, без насилия над своей душой.

Свобода и воля даны всем. <…> Значит, в моих руках направлять руль и хотеть [*Иоанна. Дневник духовный. Вестник РХД. № 192, 138*].

Размышляя над «Философией искусства» Ипполита Тэна, французского философа и теоретика искусства XIX века, сестра Иоанна писала, что представление об искусстве как об «игре», которым пользовался Тэн, можно возвести к райскому блаженству, «игре в высшем смысле», и что искусство не связано с понятием пользы.

С другой стороны, ее молитвенный опыт давал ответ, что как проекция всех наших дел произведения искусства живут в вечности[6]. Художник ответственен за свои произведения, являются ли они свидетельством его веры и жизни. Если они создаются сердцем, опаленным небесным виде́нием, тогда через них вырабатывается противоядие против ограниченности тварного естества и греха.

6. См.: [*Иоанна. Вторая записная книжка, 194*].

У каждого художника свое ви́дение — *vision* — и сегодня у него есть способность это виде́ние воплотить, а завтра эта способность может уйти. Нужно, считает она, очищать чувства и преодолевать человеческую ограниченность и отравленность грехом, которые не всегда позволяют художнику воплотить его вдохновение.

Художник вынужден терпеть хаос, предшествующий творчеству, — муки жизни и муки творчества. Но находя живописный образ, художник достигает той точки творчества, центра креста, в которой он действует под водительством Духа. Поэтому нет креста трудней, чем творчество, но оно же дарует вдохновение, воплощая красоту мира, воссоздавая целостность мира. Тогда человек может верить в Бога, жизнь, искусство. Духовную и творческую жизнь сестра Иоанна сравнивала с гидроавиацией, «где часть по воде — часть по воздуху…» [*Иоанна. Вторая записная книжка*, *253*].

Сестра Иоанна писала, что иконы можно создавать от радости и от скорби. В этом смысле искусство указывает человеку путь узнавания самого себя. Оно может быть «праздной забавой», но может стать для человека самооткровением абсолютного, открытием Красоты мира и участия человека в непрестанном сотворении мира Богом.

Для сестры Иоанны творчество равноценно исполнению воли Божьей, и ее мысль развивается в русле святоотеческого богословия:

> Делать икону Христа — нет бо́льшей конкретности, важности и реальности дела [*Иоанна. Дневник духовный. Вестник РХД. № 192*, *151*].

Православный художник должен искать Царства Божия и правды Его в живописи, тогда он сможет соединить Бога и искусство, которое так близко на самом деле к Богу, несмотря на свои болезни. Иначе творчество будет оставаться внецерковным и даже противоцерковным, а творческое отношение к жизни останется неосвященным и не соподчиненным религиозному началу жизни.

Сестра Иоанна остро чувствовала потребность для «иконного живописца» сотрудничества с теми, для кого создаются иконы и росписи:

> Я могу писать икону — с помощью Божьей и с помощью людей, и «я» неотделимо от них, и нет границ [*Иоанна. Вторая записная книжка*, *165*].

Художественный путь сестры Иоанны нельзя назвать стабильным, но он полон постоянным настойчивым поиском, преодолением человеческой слабости и ограниченности, наполнен духовными и художественными открытиями.

В годы жизни во Франции сестра Иоанна мечтала об «иконе для комнат». Она хотела пустые пространства наполнить жизнью: впустить в них ангелов, существ, Сущаго [*Иоанна. Дневник духовный. Вестник РХД. № 192, 154–155*].

Для сестры Иоанны как «иконного живописца» [*Копировский. «Иконный живописец», 136*] соединение ее веры, личной и церковной молитвы, ее служения позволило преодолеть отрыв художественного творчества от церковной жизни: «Ибо, — как писала она, — мы, художники, именно искусство хотим принести к Престолу Господню» [*Иоанна. Письма Морису Дени, 197*].

Литература

1. *Александр (Федоров)* = Александр (Федоров), игум. Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. СПб. : Сатис, 2007. 228 с.
2. *Бердяев. Смысл* = Бердяев Н. А. Смысл творчества. М. : Астрель, 2010. 416 с.
3. *Бердяев. Спасение* = Бердяев Н. А. Спасение и творчество. URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1926_308.html (дата обращения: 6.06.2012).
4. *Булгаков* = Булгаков С., прот. Икона и иконопочитание. М. : Крутицкое Патриаршее Подворье : Русский путь, 1996. 160 с.
5. *Бычков* = Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. К. : Путь к истине, 1991. 408 с.
6. *Вагнер* = Вагнер Г. К. Канон и стиль в древнерусском искусстве. М. : Искусство, 1987. 286 с.
7. *Вейдле. Иконопись* = Вейдле В. В. О русской иконописи // Общество «Икона» в Париже : В 2 т. Т. 1. М. ; Париж : Прогресс-Традиция, 2002. С. 432–435.
8. *Вейдле. Умирание* = Вейдле В. В. Умирание искусства. URL: http://predanie.ru/lib/book/73253/ (дата обращения: 7.06.2012).
9. *Голубцов* = Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб. : Сатисъ, 1995. 370 с.
10. *Дискуссия* = Дискуссия о монашестве : Из переписки отца Василия Зеньковского с сестрой Иоанной (Рейтлингер) // Вестник РХД. 2003. № 185. С. 53–64.

11. *Иоанна. Автобиография* = Рейтлингер Ю. Н. (сестра Иоанна). Автобиография // Вестник РХД. 1990. № 159. С. 84–104.
12. *Иоанна. Вторая записная книжка* = Рейтлингер Ю. Н. Духовный дневник 1935, 1936, 1937, 1938 гг. : Вторая записная книжка // Ю. Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергий Булгаков : Диалог художника и богослова : Дневники. Записные книжки. Письма / Сост. Б. Б. Попова. М. : Никея, 2011. С. 219–272.
13. *Иоанна. Из писем* = Рейтлингер Ю. Н. (сестра Иоанна). Из писем к московской молодежи // Вестник РХД. 1988. № 154. С. 198–201.
14. *Иоанна. Дневник духовный* = Рейтлингер Ю. Н. Дневник духовный // Вестник РХД. 2003. № 186. С. 59–94; 2004. № 188. С. 7–36; 2007. № 192. С. 88–159; 2008. № 193. С. 13–41.
15. *Иоанна. Письма Морису Дени* = Письма с. Иоанны (Рейтлингер) Морису Дени // Вестник РХД. 2010. № 196. С. 194–201.
16. *Иоанна. Проблемы* = Рейтлингер Ю. Н. (сестра Иоанна). Проблемы православного искусства и живописи, 1930-е гг. // Ю. Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергий Булгаков : Диалог художника и богослова : Дневники. Записные книжки. Письма / Сост. Б. Б. Попова. М. : Никея, 2011. С. 143–156.
17. *Кондаков* = Кондаков Н. П. Иконография Богоматери : В 2 т. Т. 1. М. : Паломник. 1998. 382 с.
18. *Копировский. «Иконный живописец»* = Копировский А. М. Сестра Иоанна (Рейтлингер) — «иконный живописец» : Основы творчества : Особенности иконографии // Труды Государственного музея истории религии. Выпуск 9. СПб. : Акционер и К, 2009. С. 120–127.
19. *Копировский. Иконописец* = Копировский А. М. Иконописец: индивидуальность и личность // Личность в Церкви и обществе: Материалы Международной научно-богословской конференции, Москва, 17–19 сентября 2001 г. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. С. 294–307.
20. *Копировский. Храм* = Копировский А. М. Христианский храм : Учебное пособие. 2-е изд., испр. М. : СФИ, 2007. 64 с.
21. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Идите, научите все народы : Катехизис для катехизаторов. М. : СФИ, 1999. 635 с.
22. *Мейендорф* = Мейендорф И., прот. Православие и современный мир: Лекции и статьи. Минск : Лучи Софии, 1995. 110 с.
23. *Муратов* = Муратов П. П. Русская живопись до середины XVII века : История открытия и исследование. СПб. : Библиополис, 2008. 464 с.
24. *Попов* = Попов Г. В. Художник-иконописец Ю. Н. Рейтлингер // Художественное наследие сестры Иоанны (Рейтлингер) : Альбом. М. : Русский путь, 2006. С. 20–48.

25. *Умное небо* = Умное небо : Переписка прот. Александра Меня с монахиней Иоанной (Ю. Н. Рейтлингер). М. : Фонд им. А. Меня, 2002. 548 с.
26. *Успенский* = Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж : Издательство Западноевропейского экзархата Московского патриархата, 1989. 476 с.
27. *Флоренский* = Флоренский Павел, свящ. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М. : Прогресс, 1993. 328 с.
28. *Харман* = Харман Д. Д. Творчество Мориса Дени в контексте духовных исканий европейского общества конца XIX — начала XX вв. : Автореф. дис. канд. искусств. URL: http://www.dissercat.com/content/tvorchestvo-morisa-deni-v-kontekste-dukhovnykh-iskanii-evropeiskogo-obshchestva-kontsa-xix-n (дата обращения: 1.06.2012).
29. *Янчаркова* = Янчаркова Ю. «Именно в этой точке карты земной…»: Пражские годы сестры Иоанны (Юлии Рейтлингер) // Вестник РХД. 2003. № 186. С. 95–113.

M. B. Patrusheva

Place of Artistic Creativity in the life of the Church: the Perspective of the Iconic, Theological and Philosophical Works of Nun Joanna (Reitlinger) (1898–1988)

On the basis of the creative heritage of the nun Joanna (Reitlinger), the article discusses the problem of artistic creativity in the Church: questions of the artistic basis of the iconography, the influence of personal faith and the experience of communion with God on the arts, a link to the artist-icon painter with the revelation about God and man. In connection with the rebirth of the mission and of the worship of the dialogue with the society, restoration of destroyed churches and the construction of new issue of Church art turns out to be significant for the Church and society.

KEYWORDS: icon painting canon, free painting, creative icon, icon-painter, monkhood, Archpriest Sergius Bulgakov, Maurice Denis.

В. А. Костромицкий

Теософские и антропософские идеи в эстетической теории Василия Кандинского

Статья посвящена анализу художественно-эстетической теории Василия Кандинского с целью выявления идей, прямо или косвенно связанных с оккультно-эзотерическими системами, особенно популярными во время возникновения этой теории. Поиск теософских и антропософских идей в теории В. Кандинского связан с тем, что теософия Е. Блаватской и антропософия Р. Штайнера так или иначе лежат у истоков всех оккультных систем и школ Европы рассматриваемого периода.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эстетическая теория, Василий Кандинский, абстракционизм в искусстве, теософия Блаватской, антропософия Штайнера.

Начало XX века в европейской культуре связано с расцветом разнообразных духовных течений, возрождением интереса к христианству и древним оккультно-эзотерическим учениям. Причины этого можно увидеть в глубоком духовном кризисе, вызванном разочарованием во многих аспектах культуры предшествующего столетия, а также в социально-политических катастрофах и новейших научных открытиях, вызвавших мощные культурно-цивилизационные изменения. В художественной культуре появляется множество пестрых новаторских, революционных движений, связанных с напряженным духовным поиском. Позже они будут объединены под общим термином «авангард». Одним из самых ярких и шокирующих авангардных течений стал абстракционизм.

Основоположник и главный представитель абстрактной живописи Василий Кандинский считается одной из центральных фигур среди художников и эстетиков рассматриваемой эпохи. В своей философии Кандинский пытался осознать смысл искусства, а затем стремился передать это понимание через картины. Он считал, что такое понимание является необходимым услови-

ем «для переживания человеком сначала духовной сущности в материальных вещах, а позже духовной сущности в отвлеченных вещах» [*Кандинский. Точка и линия*, *59*].

Свою эпоху Кандинский, наряду со многими современниками, осознавал как время духовного пробуждения «от долгого периода материализма» — особенно в искусстве. Весь окружающий мир предстает перед ним звучащим духовным Космосом, бесконечной симфонией Духа. В любом предмете чуткая душа художника ощущала глубинную жизнь. «Мир звучит. Он есть космос духовно действующих существ» [*Kandinsky*. *Essays*, *40*].

В своей теории Кандинский указывал и некое объективное начало в искусстве. Он обозначал его как «объективное в искусстве», которое с особым напряжением стремится проявить себя, для чего всегда ищет адекватных форм выражения. Искусство предстает у Кандинского «материализующей силой», воплощающей «созревшее для откровения Духовное». Он подробно описывает процесс воплощения Духовного в художественном творчестве.

В основу его теории закладывается «принцип внутренней необходимости» — важнейший принцип художественного творчества. Искусство, рождающееся из внутренней необходимости, способно выражать «прекрасное», или «внутреннюю красоту», которая не имеет ничего общего с внешней красивостью, считает художник. Нелишним будет вспомнить, что именно из-за отсутствия красоты в обыденном понимании многие современники оставались равнодушными к творчеству абстракционистов. Но Кандинского это не останавливало. Он был убежден в том, что «прекрасно то, что прекрасно внутренне», и то, что служит обогащению души.

Кандинский показывает, что искусство всегда содержало в себе два элемента: «чистую абстракцию» и «чистую реалистику», но в различных соотношениях. Обозначив их как «чисто художественное» и «предметное», он приходит к выводу, что второе в искусстве всегда служило первому. Отсюда следует, что главная цель искусства — «художественное», которое в чистом виде усматривается мыслителем только в абстрактном [1].

Кандинский называет Теософское общество «одним из самых величайших духовных движений», которое вскоре «дойдет до многих отчаявшихся сердец, окутанных мраком ночи». В одном из своих главных трудов он даже цитирует «Ключ к теософии»

1. Подробнее об этом см.: [*Бычков*, *380–390*].

и отсылает читателя к первоисточнику. Это дает повод некоторым теософски ориентированным исследователям говорить об очевидном влиянии творчества Елены Блаватской, основательницы Теософского общества, на миросозерцание художника, его картины и философию искусства[2].

На наш взгляд, такие утверждения не имеют под собой достаточных оснований. Чтобы в этом убедиться, мы проанализируем те положения теории Кандинского, в которых часто усматривают теософское влияние.

Почетное место в эстетике Кандинского и теософии Блаватской занимает идея духовной эволюции человечества, причем у основательницы Теософского общества она появляется намного раньше. И несмотря на то, что мысли о неминуемом духовном прогрессе можно найти у таких классиков эстетики, как Гегель и Шиллер, считается, что Кандинский вдохновлялся именно теософией. Чтобы понять, в какой степени Блаватская действительно могла повлиять на теорию Кандинского в этом вопросе, следует подробно разобрать фрагменты текстов, содержащие высказывания о таком прогрессе у обоих мыслителей.

В книге Кандинского «О духовном в искусстве» можно встретить выразительное уподобление духовной жизни большому остроконечному треугольнику, который «медленно движется вперед и ввысь». Верхний сектор — авангард, благодаря которому и происходит движение, — всегда занимают передовые люди своего времени. Из следующих цитат станет ясно, кто помещается в этот одухотворенный сектор.

Первый фрагмент — рассуждение Кандинского о деградации искусства в периоды общего духовного упадка:

> Конкуренция растет. Дикая погоня за успехом делает искания все более внешними. Маленькие группы, которые случайно пробились из этого хаоса художников и картин, окапываются на завоеванных местах. Оставшаяся публика смотрит, не понимая, теряет интерес к такому искусству и спокойно поворачивается к нему спиной. Но, несмотря на все ослепление, несмотря на этот хаос и дикую погоню, духовный треугольник в действительности медленно, но верно, с непреодолимой силой движется вперед и ввысь. Незримый Моисей нисходит с горы, видит пляску вокруг золотого тельца. Но с собой он все же несет людям новую мудрость. Его неслышную для масс речь все-таки прежде всех других слышит художник [*Кандинский. О духовном, 20*].

2. См., например: [*Крэнстон*].

В другом месте своей теории Кандинский отмечает, что «дух, ведущий в царство завтрашнего дня, может быть познан только чувством», а «путь туда пролагает талант художника» [*Кандинский. О духовном, 25*]. Понятно, что под «художником» здесь, как и в предыдущей цитате, подразумевается «человек искусства» вообще. Итак, в теории Кандинского в качестве необходимых ориентиров в духовной жизни выступают произведения искусства.

Свои мысли о духовном прогрессе Блаватская излагает в заключении к знаменитой книге «Ключ к теософии».

Оно (Теософское общество. — *В. К.*) будет постепенно влиять и распространяться на огромные массы думающих и разумных людей своими широкими и благородными взглядами на Религию, Долг, Человеколюбие. Медленно, но верно оно будет разбивать в куски железные оковы вероучений и догм, общественных и кастовых предрассудков; оно разрушит расовые и национальные антипатии и барьеры и откроет путь для практического осуществления общечеловеческого Братства. <…> Человечество будет спасено от ужасных опасностей… Умственный и психический рост человека будет происходить в гармонии с его моральным совершенствованием, в то время как его материальное окружение будет отражать мир и братскую добрую волю [*Блаватская. Ключ*].

Исходя из смысла всей книги, такое положение дел в будущем возможно только благодаря членам Общества, приобщенным к «вечной Теософии».

Сложно усмотреть в приведенных выше цитатах Кандинского и Блаватской хоть какую-нибудь существенную параллель. Идея духовной эволюции человечества видится мыслителям по-разному. Общей остается сама идея прогресса, с абстрактно-духовным смыслом, изложенным с помощью метафоры, — у Кандинского, и более конкретная, с почти революционным запалом, — у Блаватской.

Лакшми Сихаре в диссертации, посвященной исследованию влияния восточной философии, отмечает, что Кандинского в теософии особенно увлекала «доктрина иллюзорной природы материи». И не одному Сихаре казалось, что именно эта идея позволила художнику «совершить революционный скачок в абстракцию»[3]. Попытаемся проследить, вправе ли мы утверждать

3. Подробнее об этом см.: [*Крэнстон*].

преемственность во взглядах на проблему материи (и духа) у Блаватской и Кандинского.

В связи с тем, что в труде «О духовном в искусстве» довольно часто встает вопрос о соотношении материи и духа, Кандинский дает следующее разъяснение:

Здесь часто говорится о материальном и о нематериальном, и о промежуточных состояниях, которые называют «более или менее» материальными. Все ли материя? Все ли дух? Не может ли различие, которое мы делаем между материей и духом, быть только градациями или только материи, или только духа? <…> То, к чему не может прикоснуться наша телесная рука, — дух ли это? [*Кандинский. О духовном, 21*].

Духовное в теории Кандинского никогда не противопоставляется материальному. Материя для него это не только необходимая форма духовной жизни, но и ее ценное последствие и плод. В одной из статей Кандинский пишет:

Искусство всегда идет впереди всех других областей духовной жизни. Эта первенствующая роль в создании нематериальных благ естественно вытекает из большей сравнительно с другими областями необходимой искусству интуиции. Искусство, рождая нематериальные последствия, беспрерывно увеличивает запас нематериальных ценностей. А так как из нематериального рождается и материальное, то со временем из искусства истекают свободно и неуклонно материальные ценности и феномены. Вчера безумная «идея» становится сегодня действенной, а завтра из нее выливается реально-материальное [*Кандинский. О Великой утопии, 2*].

У Блаватской можно встретить едва ли не противоположный подход к проблеме соотношения духовного и материального. Убедиться в этом нам поможет одна из ее статей по практическому оккультизму. Адепты, решившие перейти от теории к практике стяжания оккультных сил, призываются к отстранению от всего, что мешает приобщению к «универсальным истинам в природе». Примечательно указание «не прикасаться даже к руке самого близкого и дорогого человека». Далее Блаватская добавляет к сказанному:

Как это противоречит западным представлениям о привязанности и доброжелательности! Каким холодным и тяжелым кажется это. Многие сказали бы, что слишком эгоистично отказываться от того, чтобы делать людям радость,

ради своего собственного развития. Хорошо, пусть те, кто думают таким образом, отложат до другой своей жизни попытку пойти по истинно серьезному пути. <…> Они дают ввести себя в заблуждение кажущимися видимостями, общепринятым понятиям, основанным на эмоциональности и сильных чувствах, или на так называемой вежливости» [*Блаватская. Оккультизм*].

В более кратком виде суждение о «кажущихся видимостях» можно обнаружить в словаре книги «Ключ к теософии». Понятие «метафизика» определяется Блаватской как «наука, которая имеет дело с реальным и перманентным бытием в противоположность нереальному, иллюзорному и феноменальному бытию» [*Блаватская. Ключ*].

Приведенные цитаты из трудов Блаватской и Кандинского позволяют увидеть, сколь различными были их подходы к проблеме взаимоотношения материальной и духовной реальности. Теософская позиция, уходящая своими корнями в средневековую индуистскую философию, категорически противопоставляет чувственное и духовное бытие. У Кандинского, напротив, мы сталкиваемся с представлениями о необходимом взаимодействии этих «противоположных» реальностей, поскольку даже границы между ними нелегко установить.

Все же учение Блаватской могло иметь влияние на будущее европейского изобразительного искусства в одном очень важном для теории абстракционизма вопросе, касающемся «звучания» предметов и цветов. Хотя не исключено, что влияние это было опосредованным. Теософские идеи могли затронуть сначала непрограммную музыку, а затем уже проявиться в живописи и теории искусства[4].

В «Инструкции для учеников» Блаватская оставила своим последователям такую пифагорейски окрашенную мысль:

В вечной музыке сфер мы находим совершенную гамму, соответствующую цвету, а в числе, обусловленном вибрациями цвета и звука, которое «лежит в основании каждой формы и управляет каждым звуком», мы обнаруживаем совокупность проявленной Вселенной. Мы можем проиллюстрировать эти соответствия, показав взаимосвязь цвета и звука с геометрическими фигурами, которые… выражают поступательные стадии в проявлении Космоса [*Блаватская. Инструкции, 110*].

4. Подробнее об этом см.: [*Ванечкина, Галеев, 131–143*].

О «звучании» геометрических форм Кандинский позже напишет:

Сама форма, даже если она совершенно абстрактна и подобна геометрической, имеет свое внутреннее звучание, является духовным существом с качествами, которые идентичны с этой формой. Подобным существом является треугольник… он есть подобное существо с присущим лишь ему одному духовным ароматом. В связи с другими формами этот аромат дифференцируется, приобретает призвучные нюансы, но по существу остается неизменным, как аромат розы… Так же обстоит дело и с квадратом, кругом и всеми возможными другими формами [*Кандинский*. *О духовном*, *48*].

Истинный художник, считает Кандинский, «слышит» внутреннее звучание Космоса и каждого отдельного предмета и «видит» его сокровенную духовную жизнь.

Но и здесь эстетике Кандинского не стоит приписывать сильную зависимость от теософии. Шеллинг и Гете «слышали» в архитектурных формах музыку еще до появления учения Блаватской. Стоит заметить, что в рассуждениях о «глубоком сродстве» музыки и живописи Кандинский ссылается именно на Гете, а не на оккультную литературу [*Кандинский*. *О духовном*, *46*].

В своей главной книге «О духовном в искусстве», в разделе «Поворот к духовному», Кандинский ссылается на работы Рудольфа Штайнера, эзотерика, возглавлявшего в то время немецкую секцию Теософского общества. Нередко можно слышать, что учение Штайнера, впоследствии получившее название «антропософия», если не определило, то имело большое влияние на мистическую составляющую теории Кандинского [*Дмитриева*, *120*]. Судя по всему, такие утверждения не лишены оснований. Попробуем разобраться, какие из идей Штайнера могли быть созвучны философии искусства Кандинского.

Между 1934 и 1944 г. Кандинский напишет:

Абстрактное искусство создает рядом с «реальным» новый мир, с виду ничего общего не имеющий с «действительностью». Внутри он подчиняется общим законам «космического мира». Так, рядом с «миром природы» появляется новый «мир искусства» — очень реальный, конкретный мир. Поэтому я предпочитаю так называемое «абстрактное искусство» называть конкретным искусством [*Биография*].

Похожие мысли можно обнаружить и в более ранних теоретических трудах художника. В известном исследовании «Точка и линия на плоскости» мы сталкиваемся с такими суждениями:

Обособившиеся и независимо существующие законы двух крупных царств — искусства и природы — приведут в итоге к осознанию всеобщего закона мировой композиции и раскроют причастность обеих сфер к высочайшему синтетическому порядку: внешнего + внутреннего.

И далее:

Этот фактор проявлялся до сих пор исключительно в абстрактном искусстве, осознавшем свои права и обязанности и не цепляющемся более за внешнюю оболочку природных явлений. Мы не отрицаем здесь, что эта внешняя оболочка в «предметном» искусстве подчинена внутреннему назначению, однако остается невозможным полностью воплотить внутреннюю сущность одного мира во внешности другого [*Кандинский. Точка и линия*, *161*].

Анализ антропософских текстов показал, что весьма важная для теории абстракционизма идея автономного мира искусства появляется у Штайнера еще в 1888 году. В лекции «Гете как отец новой эстетики», посвященной сугубо эстетической проблематике, Штайнер оставил нам такое пророчество:

Человеку необходимо новое царство между тем и другим; царство, в котором не только целое представляет идею, а уже единичное выражает ее, царство, в котором индивидуум проявляется так, что ему присущ характер всеобщего и необходимого. Такого мира, однако, не найти в пределах чувственной действительности, человек еще должен сам его себе создать. И этот мир есть мир искусства — необходимое третье царство наряду с царством внешних чувств и царством разума. И понять искусство как такое третье царство — вот в чем эстетика должна видеть свою задачу [*Штайнер*].

Эстетика авангарда, в частности эстетическая теория Кандинского, впоследствии не только осознает «искусство как такое третье царство», но и придет к обоснованию необходимости независимого существования этого царства.

Кандинский очень близок к антропософии в вопросе, касающемся значимости искусства для духовной жизни. Согласно его теории, искусство — это необходимая часть и «один из наи-

более мощных факторов» духовной жизни. Чистое искусство «служит божественному», в нем слышится «неприкрытое звучание вечности», а его содержание — мистично. «Живопись есть искусство, — пишет Кандинский, — и искусство в целом не есть бессмысленное созидание произведений, расплывающихся в пустоте, а целеустремленная сила; она призвана служить развитию и совершенствованию человеческой души… Живопись — это язык, который формами, лишь ему одному свойственными, говорит нашей душе о ее хлебе насущном; и этот хлеб насущный может в данном случае быть предоставлен душе лишь этим и никаким другим способом» [*Кандинский. О духовном, 101*].

Можно обнаружить много параллелей между воззрениями Кандинского и антропософской наукой, если внимательно посмотреть на то, каким было отношение к искусству у Штайнера.

Уделявший большое внимание эстетическим вопросам Штайнер в своей теории отводит значительную роль искусству; следуя романтической традиции и предваряя символистские учения, он возвышает искусство до уровня религии. «Развитие высших познавательных способностей человека, способствующих постижению духовной, сверхчувственной действительности» возможно в том числе и благодаря искусству. Влияние искусства, по Штайнеру, так же необходимо для развития души, как и религиозные переживания[5].

Штайнер, а впоследствии и Кандинский, в своей теории развивает учение о синтезе искусств, с еще большей силой способствующем духовному преображению жизни.

Сложно судить, насколько именно антропософия могла повлиять на ту часть теории Кандинского, в которой утверждалось мистическое содержание искусства. Подобные идеи буквально носились в воздухе переломной эпохи конца XIX — начала XX века. Русские религиозные мыслители, например, видели идеальное воплощение синтеза искусств в храме, в совершающемся там богослужении. «Храмовое действо как синтез искусств» — так называется одна из известных статей свящ. Павла Флоренского. О храме как синтезе искусств писали и другие авторы, например, Николай Федоров и Евгений Трубецкой.

Развивая тему, остановимся подробнее на идее «Великой Утопии», мысли о которой можно обнаружить в одноименной ста-

5. Подробнее об этом см.: [*Рысов*].

тье Кандинского, написанной в 1920 году. В ней мы находим высказывания о желательности созыва международного конгресса искусств. «Здесь должен будет заговорить и заговорит на одну и ту же тему живописец с музыкантом, скульптор с танцовщиком, архитектор с драматургом и т. д., и т. д.». Темой для первого конгресса деятелей всех искусств «могла бы быть постройка всемирного здания искусств и разработка его конструктивных планов. Это здание должно было бы быть обдуманным всеми родами искусств, так как оно должно быть приспособлено для всех родов искусств, как существующих реально, так и тех, о которых мечталось и мечтается в тиши, пока — без надежды на реальное осуществление этих мечтаний. Пусть бы это здание стало всемирным зданием утопии. Я думаю, что не один я был бы счастлив, если бы ему дано было и имя “Великой Утопии”. Пусть бы это здание отличалось гибкостью и подвижностью, способною дать в себе место не только сейчас живущему, хотя бы и в мечтах, но и тому, первая мечта о чем родится лишь завтра» [*Кандинский. О Великой Утопии, 2*].

Антропософам удалось воплотить символистскую мечту синтеза искусств задолго до разбираемой статьи Кандинского. Речь идет о духовно-научном антропософском центре «Гетеанум», возведенном по проекту и наброскам самого Штайнера в начале XX века в Дорнахе (Швейцария). В главном здании «Гетеанума» ставились театральные представления и драмы-мистерии, проводились художественные и медитативные занятия — одним словом, осуществлялось развитие «дремлющих душевных способностей» человека. Также здесь совершалось развитие новых искусств: эвритмии и рецитации.

Исходя из учения Штайнера о душевно-духовном совершенствовании посредством утончения чувственного восприятия, была спроектирована архитектура и интерьеры центрального сооружения «Гетеанума». Объединяющим и стилеобразующим художественным принципом здания стал принцип метаморфозы. Штайнер всегда очень интересовался законами органического преобразования в растительном мире, в котором он находил зримое воплощение идеи органического духовного развития. Сложное взаимоотношение архитектурных форм, сочетание принципиально различных материалов, органическое взаимодействие внешнего света с внутренним пространством, достигаемое благодаря применению витража, выражают важную для антропософской эстетики идею «поющих форм» (одна из центральных идей

в эстетике абстракционизма). В общую концепцию было включено и живописное оформление интерьеров.

В создании «Гетеанума» принимали участие многочисленные художники и архитекторы. По завершении строительства он превратился в своего рода коммуну-мастерскую-храм, куда съезжались, а часто и жили там долгое время, паломники-интеллектуалы со всего мира. По-видимому, Кандинский не входил в число этих паломников, но факт создания «храма искусств» не мог не произвести на него впечатления. Остается только гадать, почему художник в своей статье ни слова не говорит о том, что сооружение, очень похожее на его «Великую Утопию», уже давно существует.

Эстетическая теория Кандинского вызывала большой интерес у современников художника. Несмотря на то, что многие ее тезисы сегодня выглядят устаревшими, суждения основоположника абстракционизма до сих пор будоражат умы. На наш взгляд, это обусловлено двумя тесно связанными между собой причинами: мистической подоплекой его эстетики и блестящим теоретическим обоснованием возможности перехода к совершенно новому искусству.

В этой небольшой работе мы попытались показать, в какой степени популярные религиозные идеи конца XIX — начала XX века отразились в эстетике Кандинского. Проведенное исследование позволяет сделать вывод, что роль теософии в творчестве Кандинского сильно преувеличена. Влияние Блаватской на Кандинского можно усмотреть лишь в вопросе, касающемся «звучания» Космоса. Но, как уже было сказано, это влияние можно считать опосредованным, т. е. связанным с общекультурным процессом, поскольку вся европейская культура переживала в тот момент специфическое оккультно-духовное возрождение.

Антропософские идеи, как выяснилось, имели для Кандинского куда больший интерес. Это связано прежде всего с тем, что Штайнер развивал свою собственную эстетику, где уделял большое внимание разнообразным видам искусства, отводя им значительную роль в развитии высших способностей человека. В этом он предвосхитил мысли о назначении искусства у многих символистов и близкие к ним воззрения Кандинского.

Несмотря на все вышесказанное, Кандинский остается глубоко самостоятельным и оригинальным мыслителем. Его духовная позиция, выраженная в одном из разговоров со студентом Баухауза, открывает нам христианские аспекты его теории:

Как русский, я никогда не могу забыть своего «Христос воскресе». Но в то же время я знаю, что воскресший Христос живет в Святом Духе, со всей своей божественной и человеческой природой. <…> Говоря коротко: Христова Церковь должна обновиться силой Святого Духа. <…> Я вижу Царство Духа, исходящим из Света и требующим воплощения — чем я и занимаюсь в своем искусстве. Поэтому я не изображаю Христа как Сына Человеческого, в человеческом облике. Святой Дух нельзя передать вещественно, только беспредметно. Вот моя цель: Свет от Света, струящийся свет Божества, воплощение Святого Духа. Способны ли люди постичь это воплощение, увидеть Свет? [6]

В свете сказанного можно утверждать, что христианские идеи в теории Кандинского играют не последнюю роль. Впрочем, приведенная цитата также дает основания полагать, что оккультное влияние затронуло и самое сокровенное в творчестве художника.

Литература

1. *Биография* = Биография Кандинского. URL: http://www.wassilykandinsky.ru (дата обращения: 03.06.2011).
2. *Блаватская. Ключ* = Блаватская Е. П. Ключ к теософии. URL: http://www.theosophy.ru/lib/key-theo.htm (дата обращения: 03.06.2011).
3. *Блаватская. Оккультизм* = Блаватская Е. П. Практический оккультизм. URL: http://www.theosophy.ru/lib/hpb-prak.htm (дата обращения: 03.06.2011).
4. *Блаватская. Инструкции* = Блаватская Е. П. Инструкции для учеников Внутренней Группы / [Пер. с англ. Т. О. Сухоруковой]. М.: Сфера, 2000. 574, [14] с. : [2] л. цв. ил.
5. *Штайнер* = Штайнер Р. Гете как отец новой эстетики. URL: http://www.bdnsteiner.ru/modules/Books/files/VATERUS_EDIT.doc (дата обращения: 3.06.2011).
6. *Бычков* = Бычков В. В. Эстетика : Учеб. для гуманит. направлений и специальностей вузов России. М. : Гардарики, 2004. 556 с.
7. *Ванечкина, Галеев* = Ванечкина И. Л., Галеев Б. М. Кандинский и Скрябин : Мифы и реальность // Многогранный мир Кандинского : [Сб. ст.] / Гос. Третьяков. галерея, Науч. совет по ист.-теорет. пробл. искусствознания Отд-ния лит. и яз. РАН; Ред. Н. Б. Автономова и др. М. : Наука, 1998. 205 с. : [16] л. ил.

6. Цит. по: [*Соколов*, *101*].

8. *Дмитриева* = Дмитриева М. Художник мироздания // Наше наследие. 1990. № 3. С. 120–133.
9. *Кандинский. О Великой утопии* = Кандинский В. В. О «Великой утопии» // Бюллетени Художественной Секции Народного Комиссариата по просвещению. 1920. № 2. С. 2–4.
10. *Кандинский. О духовном* = Кандинский В. В. О духовном в искусстве. М. : Архимед, 1992. 108 с.
11. *Кандинский. Точка и линия* = Кандинский В. В. Точка и линия на плоскости. СПб. : Азбука-классика, 2005. 236, [2] с. : ил.
12. *Крэнстон* = Крэнстон С. Необыкновенная жизнь и влияние Елены Блаватской, основательницы современного теософического движения. Гл. 5 : У истоков абстракционизма. URL: http://www.theosophy.ru/lib/wl-the05.htm (дата обращения: 3.06.2011).
13. *Рысов* = Рысов С. Развитие теософской традиции : Антропософия и учение Макса Генделя. URL: http://ec-dejavu.ru/a-2/Anthroposophie.html (дата обращения: 03.06.2011).
14. *Соколов* = Соколов Б. М. «Шрамы заживают. Краски оживают» : Кандинский — теоретик искусства, мифотворец и моралист // Знамя. 1999. № 2. С. 101–122.
15. *Kandinsky. Essays* = Kandinsky W. W. Essays über Kunst und Kunstler / Hrsg. von M. Bill. Bern : Benteli, 1973. 252 S.

V. A. Kostromitsky

Theosophic and Anthroposophic Ideas in Wassily Kandinsky's Aesthetic Theory

The article analyses aesthetic theory of Wassily Kandinsky in order to find out ideas directly or implicitly connected to occult and esoteric systems, especially popular at the times when the theory appeared. Tracing theosophic and anthroposophic ideas in Kandinsky's theory stems from the fact that all the European occult sciences of that period somehow originated from E. Blavatsky's theosophy and R. Steiner's anthroposophy.

KEYWORDS: aesthetic theory, Wassily Kandinsky, abstractionism in art, Blavatsky's theosophy, Steiner's anthroposophy.

ПЕДАГОГИКА

Ф. Н. Козырев

Педагогическая постановка проблемы свободы и ее классическое решение [1]

Проблема свободы как «основного вопроса воспитания и нравственной философии», по К. Д. Ушинскому, рассмотрена в контексте современной ситуации в философии образования. В качестве ее классического решения представлена теория нравственного образования С. И. Гессена. Показаны неокантианские истоки теории и близость взглядов Гессена другому представителю русского неокантианства М. М. Бахтину. Проведен подробный анализ предложенного Гессеном решения, подчеркнут его диалектический и динамический характер. Прослежено развитие идеи перманентного самотрансцендирования человека как условия осуществления свободы в немецком трансцендентализме, экзистенциализме и феноменологии. В качестве смысловой параллели «прикладной философии» Гессена в области психологии представлена экзистенциальная антропология В. Франкла. Показано, как идея онтологизации морали, по Франклу и Гессену, связана с тенденцией «втягивания» духовности в образ человека в новейшей антропологии и педагогике.

ключевые слова: педагогика, мораль, экзистенциализм, свобода, автономия, личность, трансцендентность.

У педагогики, как и у философии, есть своя основная проблема — некоторый смысловой фронт, по сторонам которого выстраиваются соперничающие идеи, учения и системы. Эта проблема непосредственно связана с категорией свободы. «В воспитании, — как писал В. Зеньковский, — дело идет об “освобождении”, т. е. о восхождении к свободе» [*Зеньковский. Проблемы воспитания*, *34*]. Задача воспитания, по Зеньковскому, в том, «чтобы зажечь душу идеей свободы, привести к свободе, взволно-

1. Публикуется впервые. Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований «Проблема становления социальности в образовании», проект № 13-03-00276.

вать и вдохновить душу идеей свободы», но также и в том, чтобы связать эту идею с идеей добра: «Не приспособление ребенка к жизни, а развитие в нем сил добра, обеспечивание связи добра и свободы должно составлять цель воспитания» [*Зеньковский. Проблемы воспитания*, *37*]. Принятие идеала свободы, по мнению Зеньковского, столь принципиально для педагога, что «вне развития свободы нет смысла в воспитании — оно превращается… в дрессировку…». Но даже столь бескомпромиссное утверждение свободы в качестве необходимого условия и цели педагогической деятельности не дает уклониться от неизбежно возникающего вопроса, который Зеньковский ставит здесь же: «…развивать свободу не означает ли углубления в детях права выбора, возможности ухода в сторону зла?» [*Зеньковский. Проблемы воспитания*, *35*]. Это и есть педагогическая постановка проблемы свободы. Свобода рассматривается в ее отношении к двум другим базовым этико-педагогическим категориям: развитию человека и добру/злу. Это рассмотрение носит концептуальный и в тоже время в высшей степени практический характер, определяя стратегию воспитательных воздействий.

Две категории, с которыми педагогически сопряжена категория свободы, одновременно указывают на два ракурса, в которых может осуществляться подход к проблеме. Это этический и онтологический ракурсы. Пример первого дает постановка основной педагогической проблемы К. Д. Ушинским, явно перекликающаяся с приведенным выше вопросом Зеньковского:

> Мы вполне согласны, что наставник не должен навязывать своих убеждений воспитаннику, что это есть величайшее насилие, какое только можно себе представить: насилие ума взрослого и обладающего множеством средств над умом бессильным и беспомощным. <…> Однако же мы сознаем вполне и то, что невозможно развивать душу дитяти, не внося в нее никаких убеждений. <…> Таким-то образом самый основной вопрос воспитания приводит нас к самому трудному вопросу нравственной философии: каково должно быть содержание убеждения, которое бы не разрушало необходимой формы всякого истинного убеждения — не разрушало свободы? [*Ушинский*, *417*]

Как видим, у Ушинского свобода предстает условием существования человека в качестве нравственного субъекта. Постановка вопроса целиком лежит в русле центральных исканий педагогики Нового времени, вдохновленных «Эмилем», ибо до Руссо едва ли кому-то приходило в голову сомневаться в полезно-

сти морали и убеждений для становления личности. Вопрос предполагает не только возможность, но почти и нормальность того, что убеждение разрушает свободу, иначе он не был бы так труден. В то же время при таком предположении напрашивается ответ: если убеждения разрушают свободу, а свобода есть необходимое условие нравственности («форма всякого истинного убеждения», по Ушинскому), то содержание любого педагогически продуктивного и этически допустимого убеждения должно апеллировать к свободе. Эта апелляция не обязательно должна иметь форму утверждения или прямого призыва. В идеале утверждение свободы может стать сопутствующим компонентом убеждения, предваряющим последнее или «подающимся» вместе с ним в качестве своеобразного активатора или ключа, без которого возможность усвоения убеждения будет блокирована.

Одним из изводов этого направления мысли в западной философии образования второй половины XX века стала концепция *индоктринации* как этически недопустимой формы воспитательной практики. Под индоктринацией понимается как раз такое преподавание убеждений, моральных норм, идеалов и ценностей, которое наносит ущерб самостоятельности мышления воспитуемого за счет ограничения круга предметов, по отношению к которым можно иметь собственное суждение, занимать собственную позицию и применять критические оценки. Индоктринация достигается не только путем табуирования запретных тем, что в большей степени свойственно ее религиозным формам, но и множеством манипулятивных приемов. Философия образования, верная либеральной идее, рассматривает такие приемы как форму управления сознанием, лежащую за гранью педагогической деятельности. Бурное обсуждение концепции индоктринации в 1970-90 гг. не привело к выработке четких критериев ее идентификации. Зато обнажило ряд серьезных пробелов в либеральной концепции автономии личности, на защиту которой была направлена борьба с индоктринацией[2]. В частности, крайности несвободной, подавленной внешним авторитетом личности была противопоставлена другая — интеллектуально развитая, но не обремененная никакими обязанностями и связями личность, неспособная, в силу неправильно поставленного образования, не только умерить свой эгоизм, но и обратить непомерно развитое

2. Подробнее об этом см. главу «Воспитание ценностей и автономия личности: кризис либеральной идеи?» в монографии [*Козырев*].

критическое сознание на себя. В результате вопрос Ушинского не получил удовлетворительного философского разрешения, а в контексте кризиса либеральных идеалов потребовал перестановки акцентов. Сегодня актуальнее звучит перевернутая постановка: каково должно быть понимание свободы, чтобы оно не уничтожало смысла обретения свободы — убеждения?

Другой, более онтологический подход к проблеме свободы, связан с еще одним изводом руссоизма, нашедшим наиболее яркое выражение в системе Песталоцци. В интерпретации Дистервега, краеугольным камнем этой системы выступает убеждение в том, что «в природе человека лежит живое стремление к развитию; оно есть свойство органической природы… поэтому истинное воспитание должно, главным образом, устранять со своего пути препятствия, действуя более отрицательно, чем положительно» [*Модзалевский, 45*]. Следствиями этого убеждения становятся и нацеленность педагогической науки на изучение человеческой природы, и нацеленность педагогической практики на воспитание самостоятельности человека. Это убеждение, фактически возрождавшее учение Аристотеля об энтелехии, определило главную идейную коллизию педагогики XIX века: противостояние педагогического натурализма и идеализма. Появление натурализма, при всей его быстро обнаружившейся философской и педагогической несостоятельности, имело для педагогики непреходящее и необратимое значение. «Отныне, — как пишет Зеньковский, — становится невозможным строить систему воспитания как бы мимо ребенка, не считаясь с его природой, с законами его развития» [*Зеньковский. Педагогика, 12*]. Педагогика, собственно, и рождается как научная дисциплина из осознания того, что одних средств дидактики и этики для усовершенствования воспитательного процесса недостаточно. Идее формирования личности посредством социальных воздействий и «сообразно социальному идеалу» натурализм противопоставляет идею «органического саморазвития»[3], положительная сторона которого всецело определяется внутренними потребностями и возможностями человеческого естества.

Такое переосмысление онтологии становления и совершенствования личности имеет самое непосредственное отношение к проблеме свободы. Представление о внутренних источниках раз-

3. Выражения П. Ф. Каптерева, см : [*Каптерев, 179*].

вития значительно повышает ценность свободы. Понимаем ли мы под свободой следование своей природе (Спиноза) или закону, самому себе данному (Руссо), отожествляем ли мы ее с источником саморазвития или нет, очевидно, что она лежит «по одну сторону» с главным фактором совершенствования, если совершенствование — процесс эндогенный, и по разные стороны — если это процесс экзогенный. В последнем случае та самая природная сила саморазвития, на которую педагогический натурализм возлагает основную надежду, может восприниматься прямо противоположным образом, а именно как препятствие к правильному воспитанию. Наличная свобода ребенка в этом случае, скорее всего, будет ассоциирована с негативными ее проявлениями, названа своеволием и предопределена к последовательному ограничению и преодолению. Такой разворот проблема свободы может получить не только при прямом переносе в педагогическую практику богословской концепции «падшего естества», но и при сильных формах социального детерминизма и имперсонализма. Иезуитская педагогика и социальный конструктивизм Выготского представляют исторические примеры таких анти-натуралистических систем. Напротив, представление о том, что движущей силой совершенствования личности выступает органическое саморазвитие, ведет к социофобии, восприятию влияния внешних факторов, будь то культура, общество, государство или религия исключительно как негативного, в качестве источника дисгармонии и фрустраций, что мы и находим у Руссо и его прямых последователей.

Таким образом, онтологический ракурс рассмотрения проблемы свободы выводит на рассмотрение другой фундаментальной проблемы философии образования: отношений личности и общества в образовательном процессе. Разные ответы на вопрос о главной движущей силе развития человека кардинальным образом меняют диспозицию участников этого процесса. Педоцентризм может быть оправдан и удержан в качестве этико-педагогического ориентира только в связке с представлением о ребенке как о субъекте саморазвития. Более того, сама ориентация воспитания на усиление автономии и свободы теряет под собой почву в свете учения о человеке как продукте социальной среды. Если причиной превращения ребенка в нравственное существо является общество, то общество, несомненно, имеет право диктовать и ребенку, и педагогике в целом свои нравственные императивы. Свободе в этом случае отводится весьма ограниченная роль. Если

нет, то общество, как прямо заявлял Л. Н. Толстой, должно еще доказать свое право на воспитание [*Толстой*]. Так в истории педагогической мысли проблема свободы, или автономии, личности смыкается с проблемой независимости, или автономии, педагогического процесса[4], а уникальность позиции педагога начинает пониматься в терминах посредничества между личностью ребенка и обществом[5].

Итак, решение основной педагогической проблемы должно включать, как минимум, ответы на следующие вопросы:

- совместимость убеждения (принуждения) и свободы;
- сущность (смысл) свободы и автономии;
- источники и движущие силы развития человека;
- идеал развитой (совершенной) личности;
- координация интересов личности и общества (культуры) в образовательном процессе;
- позиция педагога по отношению к ребенку и обществу.

Системное решение проблемы свободы в отечественной педагогической традиции принадлежит С. И. Гессену. За прошедшие девяносто лет педагогическая теория Гессена не утратила актуальности, но продолжает получать все более широкое признание и завоевывать авторитет, что позволяет ей претендовать на статус классической. Ниже представлено краткое воспроизведение решения проблемы свободы, предложенного Гессеном, и сжатое представление основных направлений его современного развития.

Проблеме свободы Гессен целиком посвящает две первых главы труда «Основы педагогики. Введение в прикладную философию образования», возвращаясь к ней, впрочем, и в других его частях (особенно в началах третьей и седьмой глав). Он начинает изложение с критики натурализма Руссо и Толстого, и такой выбор свидетельствует о понимании автором парадигмального значения педагогического утопизма Руссо. Самое любопытное в позиции Гессена — то, что, находясь на противоположных натурализму позициях культуроцентризма, он фактически занимается апологией натуралистических идей. Внутренняя противоречивость такого предприятия им при этом вполне сознается: «Если проблема образования есть проблема культуры, то, очевидно, отрицание культуры… ведет к отрицанию образования. <…>

4. Развитие этой линии рассуждения см. : [*Каптерев*].

5. Одна из основных идей Г. Ноля.

Как же согласовать с этим тот факт, что два величайших реформатора в педагогике, Руссо и Толстой, отрицали культуру? Одно из двух: или вся постановка нами проблемы образования в корне неверна, или Руссо и Толстой в действительности не отрицали культуры» [*Гессен*, *38*]. Глубина и убедительность размышлений Гессена о свободе, по всей видимости, не в последнюю очередь связана с диалектичностью изначальной установки.

Показав внутреннюю непоследовательность и практическую несостоятельность идеала свободного воспитания, Гессен задается вопросам о причине «этого противоречия между замыслом и результатом» и находит ее в общей для Руссо и Толстого ошибке. Он определяет эту ошибку как «отрицательное понятие свободы» и «узкое понимание принуждения» [*Гессен*, *61*]. Под отрицательным понятием свободы подразумевается «свобода *от*» (в данном случае, от принуждения). Упразднение принуждения в критикуемом ходе мысли означает торжество свободы. Альтернативность же свободы и принуждения, возникает, в свою очередь, как следствие игнорирования *изначальной несвободы* ребенка, отрицания того естественного физического принуждения, в ситуацию которого поставлен каждый человек просто в силу обладания телесностью. Это и есть узкое понимание принуждения, учитывающее лишь одну, причем не главную, из существующих форм и заставляющее натуралистов ошибочно искать «подлинный корень принуждения» вне ребенка, а не в нем самом.

Нельзя сказать, что Руссо просто упустил из виду факт естественного принуждения. В первой главе «Эмиля» он различает воспитание от природы, от людей и от вещей, имея в виду под последним именно зависимость человека от физических законов и обстоятельств. Пути согласования с природой — главным воспитателем человека — двух других факторов воспитания совершенно различны. Зависимость от людей надо полностью упразднить: «Под давлением необходимости бороться или с природой, или с общественными учреждениями приходится выбирать одно из двух», зависимость же от вещей можно поставить на службу воспитания: «Держите ребенка в одной зависимости от вещей, и вы будете следовать порядку природы в постепенном ходе его воспитания» [*Руссо*, *205*, *213*]. Гессен справедливо акцентирует эту идеологическую избирательность, наносящую самый существенный урон научному качеству всех дальнейших построений Руссо.

Если признать факт изначальной несвободы ребенка, идея свободного воспитания меняется кардинальным образом, пре-

вращаясь из «воспитания *в* свободе» в «воспитание *к* свободе». Эта центральная мысль первого круга рассуждений Гессена о свободе дает ответ на первый из поставленных выше вопросов о совместимости принуждения и свободы.

…Свобода есть не факт, а цель, не данность, а задание воспитания. <…> Человек рождается рабом окружающей его действительности, и освобождение от власти бытия есть только задание жизни и, в частности, образования. <…> Мы более враги принуждения, чем Руссо и Толстой, и потому именно мы исходим из принуждения, уничтожить которое должна сама личность человека, воспитываемого к свободе [*Гессен*, *61–62*].

Соответственно, переосмысленная таким образом задача воспитания уже «не исключает, а предполагает факт принуждения» [*Гессен*, *62*]. Для раскрытия этого тезиса Гессену требуется ввести понятие *дисциплины* как «организованного принуждения», рассмотреть диалектику дисциплины и свободы и отделить от правильного понимания последней ее искаженное понимание, «личину», имя которой — *произвол*. Ключ к различению правильного и ложного понимания свободы Гессен находит в «пассивности», т. е. реактивности произвольного действия: «Произвольно действующий… определяется в своих поступках внешней средой. <…> …Сегодня он высказывал одно мнение, завтра будет защищать другое, сегодня верил в одно, завтра — в противоположное, в зависимости от того, какое внешнее впечатление пересилило в данный момент другие» [*Гессен*, *68*]. Видимость свободы в произвольности поведения на самом деле является лишь результатом нашего недостаточного умения производить расчет относительной силы внешних влияний: «Для всемогущего разума, напротив, не было бы свободных поступков, ибо, будучи в состоянии рассчитать все будущие действия среды на человека, он не затруднился бы с точностью предсказать и все его поступки» [*Гессен*, *68–69*]. Таким образом, произвол, имеющий видимость свободы, оказывается проявлением полного детерминизма.

Положительное понятие свободы выводится из этих соображений уже простым логическим путем «от обратного»:

Если произвольные поступки характеризуются неустойчивостью, пассивной зависимостью от внешнего мира и постольку случайностью и непредвидимостью, то свободные действия в подлинном смысле этого слова отличаются, напротив, устойчивостью, самобытностью по отношению

к изменчивым влияниям среды и даже отчасти возможностью предвидения. <…> …Свободные действия отличаются от произвольных поступков присущим им законом, своеобразным принуждением, дисциплиной. Выньте этот внутренний закон из свободного действия, и вы получите искаженную личину свободы — произвол [*Гессен*, *69–70*].

Так Гессен приходит к руссоистскому пониманию свободы как самозакония, или автономии («Свобода есть подчинение закону, самим себе данному»), но идет и дальше: к соединению категорий свободы и творчества, продолжая в этом отношении линию немецкого трансцендентализма. Внутренняя детерминированность определяет самобытность свободного действия, которая, в свою очередь, является необходимым условием творчества:

Свобода есть творчество нового, в мире дотоле несуществовавшего. Я свободен тогда, когда какую-нибудь трудную жизненную задачу, передо мной вставшую, разрешаю по-своему, так, как ее никто иной не смог бы разрешить. И чем более незаменим, индивидуален мой поступок, тем более он свободен. Поэтому свобода не есть произвольный выбор между несколькими *уже данными* в готовом виде, хотя и возможными только путями, но *создание* нового особого пути, не существовавшего ранее даже в виде возможного выхода [*Гессен*, *69*].

Приведенное понимание свободы как творчества нового пробрасывает первый мост между личностью и обществом, соединяя такие, казалось бы, трудно примиримые педагогические установки Гессена, как крайний культуроцентризм (культура — цель существования современного человека, индивидуальное самосохранение — лишь необходимое предусловие культуры [*Гессен*, *26*]) и безусловная приверженность идеалу автономии личности. Свобода личности в его системе оказывается предусловием творчества, а значит, и жизни культуры. Воспитание свободной личности, таким образом, преследует интересы не столько личной самореализации, как это имеет место, к примеру, в американском прагматизме, сколько *самореализации культуры*, ведущей самодовлеющее и самоценное существование («Все эти “культурные ценности” светят своим собственным светом, являются “целями в себе”» [*Гессен*, *32*]. «Материал воспитания — живой человек… Цели образования — культурные ценности» [*Гессен*, *36*] и т. п.). Проясняется и педагогическая роль принуждения: *отчеканить* «мягкую и расплывчатую материю темперамента» в «резкую

и откристаллизованную форму некоего определенного жизненного пути, дабы превратиться в личность человека», отменить природное принуждение, выковав и закалив характер, пробудить в ребенке «внутреннюю силу свободы» [*Гессен*, *73*, *85*]. Авторский «штрих» Гессена — метафора *просвечивания*, к которой он будет обращаться на протяжении всего своего труда, — здесь, применительно к решению проблемы свободы и принуждения, выражается в оправдании дисциплины через свободу — «высшее просвечивающее в ней начало» [*Гессен*, *67*]. Принуждение, по Гессену, может быть оправдано, в этом Гессен принципиально противостоит натурализму. Но оправдывается оно исключительно перспективой возрастания в свободе, и в этом Гессен находит непреходящую правоту Руссо и Толстого: после них уже «нельзя не видеть всей лжи принуждения, оторванного от свободы» [*Гессен*, *62*].

Разобравшись с понятиями свободы и принуждения, Гессен подходит к центральной для его системы теме культуры, и здесь он тоже оказывается солидарен со своими оппонентами от натурализма в большей степени, чем можно было предполагать. Как бы парадоксально это ни выглядело в свете культуроцентрической установки, Гессен вполне разделяет опасения Руссо и Толстого относительно небезобидности культуры для становления личности. В антикультурном пафосе Руссо он усматривает «борьбу за нравственный идеал свободной и целостной личности» [*Гессен*, *46*]. Культура, по убеждению Гессена, действительно может угрожать целостности и свободе, поэтому вопрос о взаимоотношении личности и окружающей ее культуры ставится им исходя из предположения о возможности конфликта двух этих безусловных начал: «Каковы внешние условия культуры, наиболее благоприятствующие развитию внутренней свободы человека?» [*Гессен*, *78*].

При решении этой задачи Гессен прибегает к оригинальной модели, сопоставляя взаимодействие личности и культуры и борьбу центростремительных и центробежных сил. Замечательно, что этот образ использовал другой представитель русского неокантианства, М. Бахтин, также оставивший значительный след в мировой философии образования, однако в противоположной системе отсчета[6]. Бахтин говорит о центробежных силах, разрушающих единство культуры. У Гессена центром системы оказывается не культура, а личность. Сначала он использует указанную метафору в контексте противопоставления свободы и произвола.

6. См. : [*Бахтин*].

Если поступки, совершенные под влиянием аффекта, можно уподобить предмету, удаляющемуся от центра притяжения, то, «напротив, свободные действия отвлекаются центростремительной силой личности от направления по касательной, по которому стремится увлечь их присущая всем нашим поступкам центробежная сила косности. Центростремительная сила личности, непрерывно воздействуя на них, не отпускает их от себя, но заставляет их как бы вращаться вокруг нашего Я, следовать закону этого Я и тем самым выражать и создавать собой нашу личность» [*Гессен*, *72*]. Уже через несколько страниц Гессен возвращается к этому образу в контексте размышлений о взаимодействии личности и культуры:

Если в данных условиях мы имеем цельную личность, проявляющую себя в индивидуальных, свободных действиях, то можно сказать, что центростремительная сила личности, сосредоточенная в центре, успешно противостоит центробежным силам, развиваемым внешними культурными содержаниями. Вместо того, чтобы оторваться от личности и вести самостоятельное существование, эти последние принуждаются центростремительной силой личности вращаться вокруг нее. Это — гармоничное отношение между личностью и внешней культурой: человек справляется с обступающими ее внешними содержаниями культуры, перерабатывает их в «свои», развивая при этом определенную силу личности и свободы [*Гессен*, *79*].

Опасение Руссо, составившее центральную мысль «Эмиля», рисуется Гессеном в не менее патетических выражениях:

Не поспевшая в своем внутреннем развитии за быстрым бегом внешней культуры личность теряется в массе сразу ее обступивших новых впечатлений. Центробежные силы внешних культурных содержаний превозмогают центростремительные силы личности, и личность как бы разрывается на части, разламывается под бременем человеком же порожденных механизмов. Наступает господство формы над духом, буквы над содержанием, механизма над свободой. Человек теряет сам себя, начинает мыслить чужими мыслями, чувствовать чужими чувствами, действовать по чужому. Самобытная личность уступает место тем бездушным автоматам, которые, по слову Руссо, не смеют «быть самими собою» и мудрость которых сводится к правилу «надо поступать так, как другие» [*Гессен*, *80*].

Но в выводе о необходимости минимизации культурных содержаний для сохранения личности Гессен не идет за Руссо:

Но кроме пути опрощения и аскетизма есть еще второй путь — *путь положительного нравственного образования, синтезирующего принуждение со свободой*. Если разложение личности и утрата человеком его свободы объясняются нарушением существовавшего ранее равновесия между центростремительной силой личности и центробежными силами внешних культурных содержаний, то очевидно, что, кроме пути возвращения назад к «нулевой точке» культуры, *может быть еще один путь к восстановлению нарушенного равновесия: путь систематического и последовательного усиления центростремительной силы личности, постепенного роста ее внутренней свободы* [*Гессен, 84*].

Итак, развивая и усиливая уже сформулированное им положение об основной ошибке Руссо, Гессен трактует развивающую роль культурных содержаний, «обступающих личность», по аналогии с принуждением. Они нужны для того, чтобы воспитывать способность личности к свободе в сопротивлении внешним воздействиям:

Центростремительная сила в человеке должна всегда превышать центробежные силы внешней культуры, но и непрерывно ощущать их возрастающий напор. Между обеими крайностями — надломленной и бедной личности — должно осторожно провести своего воспитанника трудное искусство воспитателя [*Гессен, 86*].

Этой мыслью Гессен завершает второй круг размышлений о проблеме свободы, в котором, как мы видим, проблема взаимоотношений человека и общества находит свое положительное решение.

Что по сути нового открывает нам Гессен в этой части своего учения? Ведь о том, что обилие внешних содержаний пагубно сказывается на развитии собственных сил и творческих задатков ребенка, не менее убедительно и красочно писали Эразм Роттердамский, Коменский, Монтень и Песталоцци. Нам представляется, что главной заслугой Гессена является непревзойденная степень *сформулированности* решения педагогической проблемы, под чем мы имеем в виду лаконичность, категориальную четкость, когерентность и диалектичность системы, сообщающие ей максимум смыслового содержания при минимуме выразительных средств. Верхом педагогической диалектики кантианского стиля является раскрытие вопроса о взаимоотношении личности и культуры. Четкая расстановка приоритетов в пользу

педоцентрической практики образования («центростремительная сила в человеке должна всегда превышать центробежные силы внешней культуры») нивелируется культуроцентрическим целеполаганием, при котором само повреждение личности культурой рассматривается в итоге как саморазрушение культуры[7]. Интересы личности при этом настолько прочно спаяны с интересами самосохранения культуры на всех этапах их становления, что говорить об антагонизме двух начал в образовательном процессе становится решительно невозможно. Диалектичность системы придает ей и динамичность. Гессен пытается набросить свою схему центростремительных и центробежных сил на исторический процесс и дедуцировать на этой основе динамику нравственного развития человечества. Хотя выводы Гессена в этой части представляются не столь убедительными, общая идея *соразмерности* нравственных требований постоянно возрастающему напору культурных содержаний настолько актуализирована развитием ИКТ[8], что впору говорить о пророческой значимости этой попытки. Пророческим выглядит и описание Гессеном общества, в котором произошла глубокая разбалансировка сил культуры и личности, в результате которой личность более неспособна сохранить свою целостность, а в культуре по этой причине «вместо исследователя господствует энциклопедист и вместо артиста — художественный критик» [*Гессен*, *80*].

Есть еще один элемент в системе Гессена, который хотелось бы отметить особо. Поставив задачу рассмотреть в существенных чертах понятие личности, или индивидуальности, Гессен находит первую существенную черту в *единстве* личности, и здесь, возможно, более, чем где бы то ни было, сказывается кантианская выучка. «Если я сегодня осуществляю одно, а завтра совсем другое, — пишет Гессен, — если у меня нет определенного жизненного пути, но каждый раз я как бы начинаю жить сызнова, то нет и почвы для образования личности человека» [*Гессен*, *73*]. Как это похоже на размышление Канта о трансцендентальном единстве апперцепций, образующем почву для самосознания и объективации опыта! У Гессена, как мы видели, основанием самотождественности личности выступает автономия. Идея личности — это «индивидуальный закон» [*Гессен*, *75*]. Но закон может быть разный. Есть, например, закон троллей из пьесы Ибсена: «Будь

7. Ход рассуждений см. в [*Гессен*, *80*].

8. Информационно-коммуникационные технологии. — *Прим. ред.*

сам собой, живи лишь для себя». Гессен показывает, как герой Ибсена Пер Гюнт, поддавшийся чарам троллей, в конце концов гибнет именно от того, что в нем «ничего другого, кроме Пера и только Пера», никогда не было. Заботившийся о себе, он внезапно с полной ясностью осознает, что он никогда не был самим собой и что теперь он должен за это разделить судьбу всех несостоявшихся людей, будучи переплавленным зловещим Пуговичником во что-то другое. Идеал свободной личности у Гессена оказывается не антитезой гетерономии, а синтезом, в котором преодолеваются две разрушительные для личности крайности: гетерономия и эгоизм. В связи с этим возникает необходимость в дополнительном критерии состоятельности личности помимо автономии — критерии, который отражал бы степень свободы от пагубной замкнутости на своих интересах. Таким критерием для Гессена становится *незаменимость* личности, которая «достигается лишь через обретение своего места в совокупном действии, направленном на разрешение сверхиндивидуальной задачи». Так раскрывается еще одна сторона диалектики личности: «Только не думая о своей индивидуальности, а работая над сверхиндивидуальными заданиями, становимся мы индивидуальностями» [*Гессен*, *75*].

Надо заметить, что антиномия общности и обособленности проецируется в педагогическую теорию как вопрос о соотношении индивидуализирующей и социализирующей функций образования. Современное представление о неразрывной связи двух этих функций опирается в основном на достижения психологии и эпистемологии. Эмпирические наблюдения привели Пиаже к идее развития как адаптации, в которой ассимиляция внешних содержаний и аккомодация к ней познавательных структур составляют две стороны единого процесса. Идея получила развитие в социальном конструктивизме, в частности в рассмотрении процесса интернализации социальной реальности[9], и приняла радикальную форму у Глазерсфельда в его представлении о мыслительных конструктах как «последней реальности», доступной человеческому познанию[10]. Гессен приходит к тому же решению с этической стороны, и этот опыт несомненно имеет и историческое, и методологическое значение, тем более что данная линия рассуждений выводит его на путь, на котором был совершен, пожалуй, самый важный прорыв в понимании личности со времен

9. См. : [*Бергер*, *Лукман*].
10. См. : [*Glasersfeld*].

Аристотеля. Имеется в виду понимание человека как самотрансцендирующего «Я».

Как дисциплина возможна через свободу, а свобода — через закон долга, так и индивидуальность возможна через сверхиндивидуальное начало. И потому, если «будь свободен» означало для нас «будь самим собою», то и подлинный смысл «будь самим собою» есть — «стремись к высшему, чем ты» [*Гессен*, *78*].

Опять интересно сопоставить этот вывод Гессена с наблюдением Бахтина: «Человек никогда не совпадает с самим собой. <…> …Подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли»[11]. Очевидная перекличка двух русских исследователей, принадлежавших одному философскому кругу, не была бы столь знаменательна, если бы не резонировала с целым массивом европейской мысли того же периода, который принято называть экзистенциализмом.

Каково значение экзистенциализма для педагогики и имеет ли он значение вообще? К великому сожалению, в отечественной учебной литературе до сих пор доминирует крайне узкое, искаженное, а порой и превратное изложение основной идеи экзистенциализма, унаследованное от эпохи борьбы с буржуазной идеологией. Экзистенциалистов в этой интерпретации интересуют более всего субъективные переживания человека, такие как страх, тревога, забота, вина, надежда; они акцентируют одиночество, а порой и абсурдность человека во враждебном ему мире; сосредоточенность на уникальности личности приводит их к отказу от позитивных наук и к агностицизму; а преувеличенное чувство индивидуальной ответственности — к отчаянию и эскапизму. Вот далеко не худший пример такого описания экзистенциализма:

Экзистенциалисты описывают путь человека, его судьбу, подчеркивая свободу и ответственность каждого. Они не верят в логику, не интересуются наукой, решительно противостоят всем подходам, для которых существенны физическая, химическая или даже органическая природа человеческого существования. Их в первую очередь интересуют душевная и духовная

11. Цит.по: [*Психология*, *255*].

жизнь личности, они не желают, чтобы судьба человека изучалась как объективный факт мира, они настаивают на уникальности жизненного пути личности, которую общество стремится превратить в бездушный автомат, дегуманизировать. Привычными темами экзистенциалистов являются непоправимое одиночество человека, абсурдность общества, разрушающего личность, мужество человека перед лицом смерти и принятие жизни [*Гусинский, Турчанинова, 124*].

Это описание, с некоторыми суждениями которого можно согласиться, замечательным образом проходит, наряду с большинством описаний подобного рода, мимо самого главного в экзистенциализме: мимо учения об экзистенции. Вместе с тем именно это учение составляет главную оптимистическую и жизнеутверждающую силу экзистенциализма, как это, в частности, прекрасно удалось показать П. П. Гайденко [*Гайденко*]. Если у Гегеля безразличие к бытию вообще («Для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем *бытие*») приводит к безразличию к *индивидуальному существованию* человека (что почувствовало уже современное ему поколение русских философов[12]), то сосредоточенность на *экзистенции* как особой форме бытия человека позволяет эффективно противостоять соблазну превращения «обычного» человека в объект господства, преобразования и использования со стороны каких бы то ни было «абсолютных субъектов». Именно экзистенциализм, как указывает Гайденко, в полном противоречии с приведенным выше школьным описанием, обозначил направление освобождения мысли от «тирании субъективности, которая характерна для новоевропейской философии» [*Гайденко, 7*], осуществив прорыв к трансцендентному. Совершив важнейший методологический перенос внимания исследователя с изучения сущностей на изучение бытия этих сущностей, экзистенциализм в учении о человеке проложил путь *от ничтожности к не-чтожности человека*. Человек есть не *что*, а *как*. Особенность человека определяется не тем, что он сущность отличная от других, а тем, что он имеет особый способ существования в мире — экзистирование,

12. В. Белинский в письме Боткину (I–III. 1841 года): «Субъект у Гегеля не сам по себе цель, но средство для мгновенного выражения общего… Смейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира… и гегелевской *Allgemeinheit*. Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом… Кланяюсь покорно, Егор Федорович (Гегель)… но если бы мне удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах живой жизни и истории… иначе я с верхней ступени лестницы бросаюсь вниз головой» (Цит. по: [*Зеньковский. История, 70*]).

по Хайдеггеру, — которое характеризуется, во-первых, имманентной объективностью, или *интенциональностью*, как стали называть, начиная с Ф. Брентано, особый способ соотноситься с наличным, а во-вторых *трансцендированием*, перманентным перерастанием себя, «набрасыванием своего бытия в направлении возможностей» [*Хайдеггер, 9*].

Во второй половине XX века идея личности как трансцендирующего начала начинает переходить из философского лона в область положительных практико-ориентированных наук. Пожалуй, самое значительное явление этого рода — школа экзистенциального анализа, или третья венская психотерапевтическая школа (после Фрейда и Адлера), как она стала называться еще при жизни основателя В. Франкла [*Франкл. Человек*]. Основным условием психического здоровья личности эта школа считает обретение смысла, и В. Франкл отчетливо связывает эту базовую установку своей школы с экзистенциалистской традицией:

Личность экзистенциальна; это означает, что она не фактична, не принадлежит фактическому. Человек как личность — не фактическое, а факультативное существо; он существует как своя собственная возможность, в пользу которой или против которой он может принять решение. Человеческое бытие, как сказал Ясперс, есть бытие «решающее»: человек всегда решает, чем он будет в следующее мгновение. <…> Тем самым, в противоположность психоанализу, личность в экзистенциальном анализе, как я пытался его очертить, понимается не как детерминированная влечениями, а как ориентированная на смысл [*Франкл. Десять тезисов, 8*].

В соответствии с экзистенциальной установкой и опять-таки вопреки превратному толкованию экзистенциализма, школа Франкла не культивирует одиночество, а ищет и находит эффективные способы его преодолеть. В этом поиске она сближается с одной из центральных мыслей Гессена о движении человека к сверхличным целям как главном условии реализации им своей свободы и своего «Я»:

Подлинно индивидуальное есть прежде всего незаменимое, т. е. единственное в своем роде, не могущее стать меновой ценностью. Но незаменимость достигается лишь через обретение своего места в совокупном действии, направленном на разрешение сверхиндивидуальной задачи. *Я тем индивидуальнее, чем больше приблизил я своим действием совокупность*

действующих к разрешению общей им всем задачи и тем самым сделал себя незаменимее [*Гессен*, *75*].

Стоит сопоставить это рассуждение Гессена с тем, что пишет последователь Франкла А. Лэнгле, чтобы увидеть конгениальность двух решений проблемы индивидуальности и свободы:

Известный императив «Стань тем, кто ты есть», в значительной степени определивший направление поисков экзистенциальной философии… открывает перед нами горизонт будущего, путь изменений и развития. <…> Такой ход мыслей приводит нас к парадоксу: чем более персонально мы себя ведем, тем в большей степени участвуем в том, что является общим для всех людей. Чем более мы аутентичны, т. е. чем больше мы идентичны самим себе, — тем в большей степени ведем себя как люди [*Лэнгле*].

Здесь уместно провести еще одно сопоставление, которое позволит разглядеть важнейшую и, возможно, уже недалекую перспективу развития и практического приложения в области нравственного воспитания личности «прикладной» философии Гессена и экзистенциальной антропологии Франкла. Речь идет о перспективе постепенного отмирания правового регулирования общественной жизни и полной персонализации морали. Очевидно, что в реализации этой перспективы, коль скоро она перестанет представляться утопией, педагогике будет отведена решающая роль. Можно предвидеть, что момент постановки такой задачи будет уже поворотным моментом в перераспределении уровня компетенций между политикой и педагогикой. Педагогике еще предстоит выработать инструментарий для осуществления массовых сдвигов в решении такой грандиозной задачи, как воспитание нравственного общества, но опыт ее положительного решения на уровне микросоциума у педагогики, в отличие от политики, есть. Есть и более четкое понимание цели, обусловленное тем особым ракурсом рассмотрения человека в *ситуации его развития*, который не позволяет отвести свободу и личность на второй план, не разрушив самой сути педагогического процесса. Если политический процесс согласования интересов далеко не всегда требует вовлечения в него «всех и каждого» и постановки перед каждым жизнеопределяющих вопросов, то в педагогическом процессе, воспринятом с предельной серьезностью, без этого не обойтись. С такой серьезностью к этому вопросу подходил Гессен, что и побудило его завершить круг онтологического

обоснования свободы эсхатологическим обобщением, возводящим педагогическую цель его системы до уровня политической программы:

Нормы права (так же, как и правила обычая и общественной морали, или нравов) представляют собой долженствование, но это долженствование гетерономно постольку, поскольку, будучи формулированы в общих понятиях, нормы права применяются однообразно ко всем лицам, имеют в виду средний случай и средний тип человека, игнорируя индивидуальный путь каждой личности и тот своеобразный долг, который вся совокупность жизненных обстоятельств выдвигает именно в данный момент перед данной личностью. <…> Как бы ни было изменчиво право и сколь ни было бы оно созданием самих ему подчиняющихся людей, оно в силу присущей ему кристалличности строения, всегда носит на себе печать чужезаконности, долженствования, возложенного на человека извне некоей чуждой самой воле подчиняющегося волей. <…> …Оно не есть чистое долженствование, но долженствование, мыслимое по образу железной необходимости природы, некий симбиоз необходимости (*Mussen*) и долженствования (*Sollen*). Напротив, нравственность есть чистое долженствование. <…> Только добровольно подчиняясь представшему пред ним его долгу, может человек исполнить веление нравственности. В этом смысле нравственность автономна: она есть подчинение закону, который человек сам на себя возложил. Природа, право и нравы отличают человеческое существование с самых ранних времен. Нравственность, напротив, возникает в своей самостоятельности позднее — тогда, когда личность перестает быть простым членом рода и освобождается от власти стихийно обхватывающего ее обычая. Поэтому ничего неправильного нет в утверждении, что человечество из чисто природного существования через посредство нравов и права возвышается до подчинения нравственности, если даже признавать спорным защищаемый некоторыми и не анархическими мыслителями взгляд о постепенной замене права нравственностью, имеющей со временем привести к полному отмиранию права [*Гессен*, *90*].

А вот что пишет Франкл в контексте размышлений над собственно педагогической проблемой — вопросом о возможности сообщения человеку смысла (ср.: убеждений у Ушинского), минуя свободу:

Попытка дать человеку смысл свелась бы к морализированию. А мораль в старом смысле слова уже доживает свой век. Через какое-то время мы уже не будем морализировать, мы онтологизируем мораль. Добро и зло будут

определяться не как нечто, что мы должны делать или соответственно делать нельзя; добром будет представляться то, что способствует осуществлению человеком возложенного на него и требуемого от него смысла, а злом мы будем считать то, что препятствует этому осуществлению [*Франкл. Человек, 38*].

Онтологизация морали по Франклу и Гессену — вот, наверное, наиболее содержательный ответ, который дала передовая этическая, педагогическая и психологическая мысль XX века на вопрос Ушинского. Убеждением, которое не разрушало бы свободы, должно стать собственное убеждение личности в правильности и незаменимости того уникального места в мироздании, которое ей удалось найти и занять в поисках самой себя. В новой экзистенциальной антропологии, рассматривающей традиционного «мыслящего субъекта» не как самодостаточную сущность, а как служителя глубинного «Я», трансцендирующего за свои пределы, романтическому конфликту индивида и общества остается меньше места. Остается конфликт между добром и злом, и путь к добру опознан одновременно как путь к свободе.

Для того, чтобы *прорыв* этико-педагогической проблематики к трансцендентному через снятие противопоставления индивида и общества не обернулся *разрывом* педагогической практики с наукой и разумом и уходом в область мистических переживаний и экзальтаций, требуется локализация в человеческой природе той области, которая могла бы служить коррелятом «онтологизированной морали» и предметом приложения воспитательных воздействий. Такой областью становится духовность. В русле современной философской и педагогической антропологии, как пишут А. П. Огурцов и В. В. Платонов, «в эмпирико-аналитический образ человека как существа биосоциального “втягивается” третье измерение — духовность, составляющая основу высшей автономии, отличающей человека…» [*Огурцов, Платонов, 120*]. Процесс этого «втягивания» составляет еще одну важнейшую составляющую исторической эволюции основной педагогической проблемы. И связана она с теми же именами и движениями. «Личность духовна», — так звучит один из десяти тезисов Франкла о человеке. «Как известно, — продолжает он, — когда-то существовала “психология без души”. Она давно преодолена, однако сегодняшняя психология все же не может избежать упрека в том, что она часто является психологией без духа. Эта без-духовная психология, как таковая, не только слепа к достоинству личности, как и к самой личности, но не видит

и ценностей — она слепа к ценностям, которые представляют собой ценностный коррелят личностного бытия, к миру смыслов и ценностей как космосу, — слепа к логосу» [*Франкл. Десять тезисов*, *7*]. У Гессена перспектива вовлечения духовности в предметное поле философско-педагогического исследования принимает еще более радикальный характер, поскольку категория духовности перерастает ценностно-смысловой уровень и захватывает область Бого-человеческих отношений. Свой следующий и основной труд «Философия воспитания» он планировал структурировать по четырем разделам, два из которых посвящались духовности: 1) воспитание как биологический процесс; 2) воспитание как социальный процесс; 3) воспитание как духовный процесс (план духовной культуры) и 4) воспитание как спасение (план благодатного бытия) [*Гессен*, *432*]. Тема духовности получила широкое освещение в русской религиозной философии начала XX века, уделившей внимание среди прочего и педагогическим вопросам (В. Зеньковский, И. Ильин). Изучение этой части национального наследия составляет одно из непреложных условий выработки стратегии духовно-нравственного образования, отвечающего интересам сохранения и развития русской культуры.

Литература

1. *Бахтин* = Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М. : Худ. лит., 1965. 527 с.
2. *Бергер, Лукман* = Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности : Трактат по социологии знания. М. : Медиум, 1995. 323 с.
3. *Гайденко* = Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному : Новая онтология XX века. М. : Республика, 1997. 497 с.
4. *Гессен* = Гессен С. И. Основы педагогики : Введение в прикладную философию. М. : Школа-Пресс, 1995. 448 с.
5. *Гусинский*, *Турчанинова* = Гусинский Э. Н., Турчанинова Ю. И. Введение в философию образования : Учебное пособие. М. : Логос, 2000. 222 с.
6. *Зеньковский. История* = Зеньковский В. В. История русской философии : В 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л. : Эго, 1991. 280 с. (Философское наследие России).
7. *Зеньковский. Педагогика* = Зеньковский В. В. Педагогика. Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2002. 164 с.
8. *Зеньковский. Проблемы воспитания* = Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М. : Школа-пресс, 1996. 272 с.

9. *Каптерев* = Каптерев П. Ф. Педагогический процесс // Он же. Избранные педагогические сочинения / Под ред. А. М. Арсеньева. М. : Педагогика, 1982. С. 163–231. (Пед. б-ка).
10. *Козырев* = Козырев Ф. Н. Религиозное образование в светской школе : Теория и международный опыт в отечественной перспективе : Монография. СПб. : Апостольский город, 2005. 636 с.
11. *Лэнгле* = Лэнгле А. Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности. М. : Генезис, 2005. 160 с. URL: http://bookitut.ru/Person-Ekzistenczialjno-analiticheskaya-teoriya-lichnosti.html (дата обращения: 15.04.2014).
12. *Модзалевский* = Модзалевский Л. Н. Очерк истории воспитания и обучения с древнейших до наших времен. В 2 ч. Ч. 2. СПб. : Алетейя, 2000. 496 с. (Библиотека русской педагогики).
13. *Огурцов, Платонов* = Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования : Западная философия образования : XX век. СПб. : РХГИ, 2004. 520 с.
14. *Психология* = Психология личности : Тексты / Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, А. А. Пузырея. М. : Изд-во МГУ, 1982. 287 с.
15. *Руссо* = Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Хрестоматия по истории зарубежной педагогики / Сост. А. И. Пискунов. Изд. 2-е. М. : Просвещение, 1981. С. 203–236.
16. *Толстой* = Толстой Л. Н. Воспитание и образование // Педагогические сочинения. М. : Педагогика, 1989. С 205–232. (Пед. б-ка).
17. *Ушинский* = Ушинский К. Д. Педагогические сочинения : [В 6 т]. Т. 2. М. : Педагогика, 1989. 496 с.
18. *Франкл. Десять тезисов* = Франкл В. Десять тезисов о личности / Пер. Е. Патяевой под ред. Д. Леонтьева // Экзистенциальная традиция : Философия, психология, психотерапия. 2005. № 2. С. 4–13.
19. *Франкл. Человек* = Франкл В. Человек в поисках смысла : [Сборник] / Пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйдмана. М. : Прогресс, 1990. 366 с.
20. *Хайдеггер* = Хайдеггер М. Бытие и время // Работы и размышления разных лет / Сост., пер. А. В. Михайлова. М. : Гнозис, 1993. С. 1–45.
21. *Glasersfeld* = Glasersfeld, Ernst von. Radical constructivism and Piaget's concept of knowledge // The Impact of Piagetian theory : On education, philosophy, psychiatry, and psychology / Ed. by F. B. Murray. Baltimore : University Park Press, 1979. P. 22–109.

F. N. Kozyrev

Pedagogical Statement of Freedom Problem and its Classical Solution

The problem of freedom as "the key question of education and moral philosophy", according to K. D. Ushinsky, is analyzed within the context of modern situation in educational philosophy. The theory of moral education of S. I. Gessen is presented as its classical solution. Neokantian roots of the theory as well as the affinity of Gessen's viewpoints to another representative of Russian neokantianism M. M. Bakhtin are demonstrated in the article. The author presents deep analysis of the Gessen's solution with the emphasis on its dialectic and dynamic nature. The article traces the development of the idea of permanent human selftranscendance as a way to exercise freedom in German transcendentalism, existentialism and phenomenology. As a semantic parallel to Gessen's "applied philosophy" in the field of psychology existential anthropology of V. Frankl is introduced. The author shows how the idea of ontologization of the morality, according to Frankl and Gessen, is linked to the tendency of "dragging" spirituality into a human character in the modern anthropology and pedagogy.

KEYWORDS: pedagogy, morality, existentialism,freedom, autonomy, personality, transcendence

Сведения об авторах

Гутнер Григорий Борисович
доктор филос. наук,
зав. кафедрой философии и гуманитарных дисциплин СФИ
goutner@yandex.ru

Воскресенский Борис Аркадьевич
канд. мед. наук,
доцент СФИ, доцент кафедры психиатрии Российского государственного медицинского университета, профессор Московского городского психолого-педагогического университета
creation3000@yandex.ru

Козырев Федор Николаевич
доктор пед. наук,
профессор Русской христианской гуманитарной академии,
директор института религиозной педагогики
fedorkozyrev@yandex.ru

Копировский Александр Михайлович
канд. пед. наук,
профессор СФИ
amkop51@gmail.com

Костромицкий Владимир Александрович
слушатель факультета религиоведения СФИ
vkostromitsky@yandex.ru

Муравник Галина Леонидовна
старший преподаватель СФИ
muravnik-gl@mail.ru

Панченко Татьяна Николаевна
канд. филос. наук,
tatiana.tatpan@gmail.com

Патрушева Мария Борисовна
студент СФИ
kuka.zpt@gmail.com

About the authors

Goutner Grigory Borisovitch
DPhil,
Head of Department of Philosophy and Humanities at St Philaret's Institute
goutner@yandex.ru

Voskresensky Boris Arkadievich
PhD in Medical Science,
Associate Professor at St Philaret's Institute, Associate Professor
at Department of Psychiatry at Russian State Medical University,
Professor at Moscow City psychology-pedagogical University
creation3000@yandex.ru

Kozyrev Fedor Nikolaevich
PhD, D. Sc. in Pedagogy,
professor at Russian Christian Academy for Humanities,
Director at Institute of Religious Pedagogy
fedorkozyrev@yandex.ru

Kopirovsky Alexander Mihailovitch
PhD in Pedagogy,
Professor at St Philaret's Institute
amkop51@gmail.com

Kostromitsky Vladimir Alexandrovich
Student at Religious Studies Faculty at St Philaret's Institute
amkop51@gmail.com

Muravnik Galina Leonidovna
Senior Lecturer at St Philaret's Institute
amkop51@gmail.com

Panchenko Tatiana Nikolaevna
PhD in Philosophy,
tatiana.tatpan@gmail.com

Patrusheva Maria Borisovna
Student at St Philaret's Institute
kuka.zpt@gmail.com

ПРЕДАНИЕ

интернет-магазин христианской литературы

www.predanie.org

Широкий выбор христианской литературы:

- Православие и современность
- Миссия и катехизация
- Проповедь и свидетельство
- Богослужение и таинства
- Христианство и искусство
- Общинно-братская жизнь
- История церкви
- Богословие
- Наследие новомучеников и исповедников российских

Среди авторов книг — новомученики и исповедники веры: свящ. Анатолий Жураковский, прпмц. Мария (Скобцова) и др., а также современные христианские богословы и мыслители: протопр. Виталий Боровой, академик Сергей Аверинцев, митр. Иоанн (Зизиулас), Христос Яннарас, свящ. Георгий Кочетков, Н. А. Струве, поэт О. А. Седакова и многие другие.

Произведения философов и богословов русского религиозного возрождения: протопр. Николая Афанасьева, прот. Сергия Булгакова, Николая Бердяева и других.

Многие издания являются уникальными:

- переводы книг, осуществленные силами преподавателей Свято-Филаретовского православно-христианского института (СФИ) (sfi.ru);
- материалы по новейшей истории церкви в многотомном издании «Христианский вестник»;
- исследования по миссиологии и катехетике, в т.ч. по истории катехизации;
- серия переводов Православного богослужения на русский язык в 7 томах (переводческая группа под руководством ректора СФИ проф.-свящ. Георгия Кочеткова);
- беседы для тех, кто готовится к вступлению в Церковь.

Православная газета «Кифа» (gazetakifa.ru)

Журнал «Православная община», основные темы:

- православие как правая вера и верное прославление Бога, как напряженный поиск внутренней и внешней правды и истинности жизни человека и исторической церкви;
- община как собирание со Христом и посильно воплощаемое единство жизни во Христе, как общение с Богом и ближними во взаимной любви.

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

www.sfi.ru

На страницах сайта Вы можете узнать
об образовательных, научных, издательских, просветительских
и других проектах Свято-Филаретовского института, а также познакомиться с хорошей богословской, философской и просветительской литературой.

Вы найдете на нашем сайте новости из жизни церкви и общества, анонсы и репортажи о научно-богословских и богословско-практических конференциях по актуальным темам современной церковной жизни, книжные новинки, интервью с богословами и общественными деятелями, материалы по вопросам биоэтики, аудио- и видеоматериалы.

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института (научный журнал)

ВЫПУСК 10

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
E-mail: sfi_journal@sfi.ru
http://www.sfi.ru

Издание подготовили
ответственный редактор
К. Мозгов
редакторы
Е. Степанова, И. Кольцова, Л.-И. Скоробогатова
корректор
М. Писаревская
макет
М. Патрушева
верстка
М. Оприщенко

Подписано в печать 29.05.2014
Формат 70×100/16. Объем 11 печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
http://www.renomespb.ru

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014