

ПАРАДИГМА

Философско-культурологический альманах

Издаётся с 2005 года

ВЫПУСК 38

**Санкт-Петербург
2023**

ББК 71.0
П18

“Paradigma” is an open-access, peer-reviewed journal produced by an international group of scholars. Which comes out two times a year, publishes materials based on empirical interdisciplinary research in Russian, French and English languages.

«Парадигма» – рецензируемый научный журнал в открытом доступе, поддерживается международной группой учёных. Выходит два раза в год. Публикуются результаты междисциплинарных исследований на русском, французском и английском языках.

Парадигма: Философско-культурологический альманах.
Вып. 38 / Главный редактор Н. Х. Орлова. СПб., 2023. 184 с.
ISSN 1818-734X

© Авторский коллектив, 2023
© Н. Х. Орлова, 2023

Editorial Board

Chief Editor

Nadezda Kh. Orlova, Dr. hab. (DcSc in Philosophy), Professor. St. Petersburg Rimsky-Korsakov State Conservatory; Yaroslavl-the-Wise Novgorod State University. St. Petersburg; Veliky Novgorod, Russia

Орлова Надежда Хаджимерзановна, доктор философских наук, профессор. Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н.А. Римского-Корсакова; Новгородский Государственный университет им. Ярослава Мудрого. Санкт-Петербург; Великий Новгород. Россия

Executive Secretary

Lyubov S. Moskovchuk, PhD, associate professor, Saint Petersburg Electrotechnical University. St. Petersburg, Russia.

Московчук Любовь Сергеевна, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет (ЛЭТИ). Санкт-Петербург, Россия.

Editorial Board

Darovskikh Andrey, Candidate of Sciences (C.sc.), State University of New York. Binghamton, USA.

Даровских Андрей, кандидат философских наук. Кафедра философии, Университет Штата Нью-Йорк. Бингемтон, США.

Olga R. Demidova, Dr. hab., professor, Philosophy Department, Leningrad State University after A.S.Pushkin. St. Petersburg, Russia.

Демидова Ольга Ростиславовна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ЛГУ им. А.С.Пушкина и международной программы IMARES Европейского университета в Санкт-Петербурге. Санкт-Петербург, Россия.

Anna N. Eretneeva, Dr. hab., professor, Chief Researcher, Southern Branch of Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage named after D.S. Likhachov, Krasnodar, Russia

Еремеева Анна Натановна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Южный филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачёва. Краснодар, Россия.

James Manteith, translator, writer and musician. The community of the magazine "Apraksin Blues". USA.

Джеймс Мантет, переводчик, писатель и музыкант. Журнал «Апраксин Блюз». США.

Alexander M. Melikhov, Ph.D., Russian writer, the deputy chief of the "Neva" magazine editor. St. Petersburg, Russia.

Мелихов Александр Мотелевич, писатель, кандидат физико-математических наук, заместитель главного редактора журнала «Нева». Санкт-Петербург, Россия.

Anna G. Piotowska Dr hab., professor, Instytut Muzykologii of the Jagiellonian University. Krakow, Poland.

Пиотровска Анна, доктор наук, профессор, Ягеллонский университет. Краков, Польша.

Sergei Soloviev, Ph.D., professeur émérite IRIT, Université Toulouse. Toulouse, France.

Соловьев Сергей Владимирович, кандидат физ.-мат. наук, профессор, Университет Тулузы. Тулуза, Франция.

Natalja I. Šroma, PhD, associate professor, University of Latvia. Riga, Latvia.

Шром Наталья Ивановна, кандидат наук, ассоциированный профессор, отделение русистики и славистики гуманитарного факультета Латвийского университета. Рига, Латвия.

Louis Féraud, Dr. hab., professeur émérite IRIT, Université Toulouse. Toulouse, France.

Феро Луи, доктор математики, профессор, Университет Тулузы. Тулуза, Франция.

Alexander A. Chernyshenko, PhD, Group Leader vacuum measurements D.I. Mendeleev Institute for Metrology. St. Petersburg, Russia.

Чернышенко Александр Александрович, кандидат технических наук, ФГУП «ВНИИМ им. Д. И. Менделеева». Санкт-Петербург, Россия.

Clarisse Herrenschmidt, Dr. hab., philologue et linguiste, rattachée au Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France. Paris, France.

Эреншмидт Кларисс, доктор филологии и лингвистики. Коллеж де Франс. Париж, Франция.

CONTENT

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ)

- Милорадович К.М.* Основные течения религиозно-философской мысли в современной Франции..... 7
Ksenia M. Miloradovich. The main directions of religious and philosophical thought in modern France
- Клестов А.А. Л.П.* Карсавин о рождении европейской религиозности..... 32
Alexander A. Klestov. Karsavin on the birth of European religiosity
- Кантемиров М.М.* Эсхатологическое христианство в историософии Н.А. Бердяева..... 63
Marat M. Kantemirov Eschatological Christianity in the historiosophy of N.A. Berdyayev
- Ушакова А.В.* Прагматизм: основные идеи и представители..... 82
Anna V. Ushakova. Pragmatism: main ideas and representatives
- ЕPOCHS AND NAMES**
(ВРЕМЕНА И ИМЕНА)
- James Manteith.* Civic activity of brothers Jacob and Roman Bruce in the era of Peter the Great..... 93
Мантет Д. Гражданская активность братьев Якоба и Романа Брюсов в эпоху Петра Великого
- Орлова Н.Х.* Мирра Бородина и Елизавета Дьяконова: Петербургско-Парижские совпадения..... 106
Nadezda Kh. Orlova. Mirra Borodina and Elizaveta Diakonova: Petersburg-Paris coincidences

STUDIES OF CULTURE AND ART

(ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА)

Московчук Л.С., Кравченко К.А. Бинарный архетип как структурный элемент в философии кино..... 133

Lyubov S. Moskovchuk, Karolina A. Krauchenko. Binary archetype as a structural element in the philosophy of cinema

Никифорова Е.Е. Что делает шедевром трагедию У. Шекспира «Ромео и Джульетта»..... 144

Ekaterina E. Nikiforova. What makes Shakespeare's tragedy "Romeo and Juliet" a masterpiece

URBAN STUDIES

(УРБАНИСТИЧЕСКИЕ ШТУДИИ)

Брюзгина Е.Г. Психологическое влияние визуальной рекламы..... 152

Ekaterina G. Briuzgina. Psychological Influence of Visual Advertising

Бубенкова А.Д. Предложения индустрии красоты для мужчин в современной городской культуре..... 161

Anastasia D. Bubenkova. Beauty industry offers for men in modern urban culture

POINT OF VIEW (ТОЧКА ЗРЕНИЯ)

Толстых В.Н. Когнитивистские аспекты искусственного интеллекта..... 172

Victor N. Tolstykh. The Cognitivist Aspects of Artificial Intelligence

INFORMATION ABOUT AUTHORS

(СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ)..... 183

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Основные течения религиозно-философской мысли в современной Франции¹

К. М. Милорадович²

The main directions of religious and philosophical thought in modern France

Ksenia M. Miloradovich

Предлагая в нашем сборнике наиболее, по нашему мнению, характерные образцы различных современных направлений в философии религии, мы несколько не думаем стоять на почве той объективности, которая

¹ (ред.) Статья впервые была опубликована в 1915 году в сборнике «Современные течения религиозно-философской мысли во Франции: [сб. переводов / под ред. и со вступ. статьёй К.М. Милорадович]. Пг.: Тип. Н.П. Зандман, С. 4–20. Здесь публикуется по: Милорадович К.М. Основные течения религиозно-философской мысли в современной Франции // Милорадович К.М. У меня есть моя истина... Избранное / Сост., ред., вступ. статья и примеч. Н.Х. Орловой; примеч. А.В. Вострикова. СПб.: ред. «Парадигма», 2020. С.58-74. Сохранены постраничные ссылки, которые выполнены К.М. Милорадович; описание источников в них дополнено и приведено в соответствие современным правилам. Примечания от редакции для данного издания подготовлены Н.Х. Орловой. Также добавлено приложение с уточнённым списком имён, упоминаемых в статье.

² (ред.) Ксения Михайловна Милорадович (1882- не ранее 1942) – философ, переводчица философской литературы, выпускница Высших женских (Бестужевских) курсов (1906). О ней и её творчестве см.: Орлова Н.Х. Василий Сеземан и Ксения Милорадович: пересечения тем и биографий // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. №1. С. 27-40. doi: 10.22363/2313-2302-2023-27-1-27-40; Орлова Н.Х. Ксения Милорадович и главный интерес её жизни // Милорадович К.М. У меня есть моя истина... Избранное. СПб.: ред. «Парадигма», 2020. С.5-37; Востриков А.В., Орлова Н.Х. Ксения Милорадович: судьба, письма, творчество: В 2-х ч. Ч. 1: Хроника жизни в документах и письмах. СПб.: ред. «Парадигма», 2018.

равно благосклонна ко всем точкам зрения за неимением своей собственной.

Правда, нам не чуждо желание и просто познакомиться широкую публику, заинтересованную религиозно-философскими вопросами, с современным их положением на Западе и у нас, но это цель не единственная и даже, не главная.

Если нам удастся выполнить поставленную нами себе задачу, то, как мы надеемся, точка зрения редакции выяснится сама собою, по мере выхода в свет сборников «Цельного Знания». Эта точка зрения не может, разумеется, представлять собою единого и догматического ответа на поставленные вопросы. Цельное знание является для нас только вечной задачей философии, которая, будучи сразу и наукой, и верой, – наукой о познании, о законах деятельности нашей воли и нашего эстетического чувства, и верой в смысле жизни, – в то же время не является *ни только наукой, ни только верой*.³

Таким образом, философские воззрения, которые мы надеемся выяснить впоследствии, могут быть только указанием тех путей, которыми, по нашему мнению, возможно двигаться к истине и тех опорных пунктов, в которых наши пути встречаются и перекрещиваются. Но выяснять эти пути и перекрёстки, мы намерены, критикуя существующие точки зрения, образцы которых мы, для начала, и предлагаем публике с возможным беспристрастием.

Мы начинаем с выяснения положения, занимаемого религиозным вопросом в философии современной Франции и для этого у нас есть свои основания. По научной строгости постановок проблем и их решения, по глубине одушевляющего их религиозного духа, классической страной философии была и остаётся Герма-

³ (ред.) Здесь и далее по тексту курсивы используются для тех слов и выражений, которые К. Милорадович выделяла с помощью разрезанных шрифтов.

ния. В этом отношении значение Франции совершенно иное. Её национальный характер делает её подобной чуткой фотографической пластинке, на которой, правда, не очень глубоко, но явно и отчётливо отражаются все движения европейской мысли, все её новые веяния. Найти, выяснить и сгруппировать эти явления во французской философии легче, чем во всякой другой. Она может, поэтому, служить хорошим прологом к изучению интересующих нас проблем европейской и особенно германской философии, в которой мы найдём те же мотивы, углублёнными и осложнёнными. Тогда мы будем иметь возможность не возвращаться более к группировке отдельных направлений, группировке всегда более или менее искусственной, а остановиться на наиболее характерных и глубоких явлениях.

Но если везде мы встречаемся с соответствующими направлениями мысли, то национальный характер сказывается в преобладании одних направлений над другими и в способе трактования тех же мотивов. Характеризуя грубо и самым общим образом направление французской философской мысли в течение XVII, XVIII и XIX веков, мы решимся сказать, что оно шло от рационализма Декарта через сенсуализм Кондильяка и материализм Ла Метри и Гольбаха, к позитивизму Конта. Уверенность в том, что познание логических связей, существующих между идеями, даст нам познание причинных связей, на которых построен опыт, привела путём ряда разочарований к мысли, что только связи, находимые в опыте, могут удовлетворить научно настроенный разум, что эти опытные связи не только могут дать ответ на запросы частных наук, но могут помочь построить синтез этих наук, заменяющий философию и что человеческий дух должен удовлетвориться этой положительной философией и свести до её уровня все свои запросы – научные, нравственные, эстетические и религиозные.

Правда, в XVII веке, наряду с Декартом, мы встречаем Паскаля и Мальбранша, и вплоть до XX века во Франции встречаются отдельные мыслители, которым не чужда религиозная жизнь и стремление осознать её в философском мышлении. Но, во-первых, это единицы, мало влияющие на создание философской традиции своей страны, а, во-вторых, и они по большей части ограничиваются психологическими исследованиями, делая на их основании некоторые общие выводы.

После Конта, во второй половине XIX века, дух позитивизма во Франции господствует над умами. Он приводит в конце концов к полному упадку интереса к проблемам философским в собственном смысле слова, заменившемуся усиленной работой в области частных наук. При возрождении интереса к философским и, в частности, религиозно-философским проблемам, мы присутствуем с конца XIX и начала XX века. Это возрождение отмечается всеми обозрениями, посвящёнными современной французской философии.⁴ Однако, началось оно не столько со стороны философов, сколько со стороны представителей частных наук. Последние, возмев преувеличенное мнение о значении своих методов и достигаемых ими результатов, стремятся поставить их на место философии. Философы-специалисты отказались от своей задачи, за неё принялись представители положительной науки, и это замечается не только во Франции. Философствуют химики и физики, как Лодж, Оствальд, Мах, математики, как Аррениус, Пуанкаре, Дюгейм и Планк, биологи, как Рейнке, Ферворн,

⁴ См. Boutroux É. La philosophie en France depuis 1867 // Revue de Métaphysique et de Morale, T. 16, No. 6 (Novembre 1908), pp. 683-716; Benrubi I. La renaissance de la philosophie en France // Revue de Métaphysique et de Morale, T. 19, No. 4 (Juillet 1911), pp. 499-504; Sorel G. La religion d'aujourd'hui // Revue de Métaphysique et de Morale. T. 17. No. 2 (Mars 1909), pp. 240-273; T. 17, No. 3 (Mai 1909), pp. 413-447. Chiapelli A. Les tendances vives de la philosophie contemporaine // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 69 (Janvier à Juin 1910), pp. 217-248.

де-Врис.⁵ Но наряду с ними французская философия теперь уже выдвигает и самостоятельных мыслителей – достаточно назвать Лашелье, Бутру, Бергсона, Блонделя. Она начинает интересоваться теми единицами, которые до этих пор философствовали в одиночку, как, напр[имер], Ренувье, имя которого не упоминается в редком из номеров современных французских журналов, посвящённых философии. Вместе с философией возрождается интерес к тем проблемам, которые составляют сущность религии и, в центре которых находятся проблемы Бога и смысла человеческой жизни. Положение этих-то проблем в современной французской революции нас и занимает преимущественно.

Мы должны оговориться, что, хотя мы старались дать в нашем сборнике образцы как можно более разнообразных решений религиозно-философского вопроса, однако, строгий позитивизм с его разветвлениями у нас не имеет представителей. Это не потому, чтобы последний был лишён всякого значения, а потому, что возгоревшаяся за последние годы борьба между так называемыми модернистами с одной стороны, и, с другой – представителями схоластической философии, официально признанной католической церковью, требует нашего преимущественного внимания, тем более, что теоретические основы обеих враждующих сторон мало известны русской публике. Мы увидим последствия, что вековое влияние французского позитивизма сказалось и в учении модернистов, по-видимому, ушедших от него очень далеко. Но и позитивизм в собственном смысле слова, признающий своё прямое происхождение от Конта, в настоящее время тоже пытается дать свой ответ на снова выдвинутые, и вновь заинтересовавшие общество религиозные проблемы. Мы не можем игнорировать этого направления мысли, зани-

⁵ Chiappelli A. Les tendances vives de la philosophie contemporaine // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 69 (Janvier à Juin 1910), pp. 217-248.

мающего своё определённое место в философии современной Франции, хотя и отодвинутого на второй план. Попытаемся тут дать его краткую характеристику, отсылая читателя для более подробного ознакомления с ним, к его современным представителям.

В позитивизме его родоначальника Конта можно отметить две стороны: стремление подменить философию системой частных наук, созданной при помощи их же методов и, с другой стороны, попытку удовлетворить религиозной потребности, посредством обоготворения человечества в его целом. Влияние каждой из этих двух сторон позитивизма сказалось в современной французской философии.

Наиболее характерным представителем первого вида позитивизма является Рей.⁶ Его поколение, по его собственному признанию, воспиталось на положительных взглядах, по которым наука не должна касаться природы и происхождения вещей, а философия представляет собою только метафизику, т. е. поэму об этой природе вещей. Однако, новый позитивизм противопоставляет себя старому, контовскому позитивизму, который он находит слишком робким. Новый позитивизм не считает нужным отказываться от разрешения основных проблем, до сих пор принадлежавших метафизике, проблем смысла жизни, её первых причин и конечных целей. Он полагает, что методами физики можно исследовать сущность материи, а методами психологии – сущность души. Одним словом, новый позитивизм хочет быть философией в полном значении слова. Если он все-таки остаётся позитивизмом и всячески отрекается от «немецкого идеализма», под которым, по видимому, разумеет и критическую философию, то это потому, что он желает приступить к исследованию основных метафизических проблем, не предпуская ему критического исследования наших познавательных спо-

⁶ См.: Rey, Abel. Les sciences philosophiques, leur état actuel. Paris, E. Cornély et cie. [1908].

собностей, т. е. отказываясь от главного приобретения новой философии, – от теории познания. Недаром Рей приглашает вернуться к тем эллинистическим принципам исследования, при которых философия по методу не отличалась от науки, и полагает, что разделение труда в области последней, появившееся вследствие её развития и усложнения, было единственной причиной разрыва между науками с одной стороны, и философией, как их синтезом, – с другой.

Влияние второго, не столько упрощённого вида позитивизма, пытающегося удовлетворить религиозные потребности, путём обоготворения человечества, можно рассмотреть в социологизме Дюркгейма.⁷

Как известно, социологов давно уже интересует вопрос о происхождении религии и среди них существуют школы, объясняющие её происхождение различно. Так «анимизм», поддерживаемый именами Тейлора и Спенсера, объясняет его явлениями сновидений, галлюцинаций и т. д., наталкивающими первобытного человека на мысль о существовании у каждого человека его двойника или души, что в свою очередь ведёт к культу мёртвых. «Натурализм», представителями которого являются Кун и Макс Мюллер, делает другое предположение, а именно считает источником религиозных верований необъяснимые для первобытного человека явления природы. И ту, и другую школу Дюркгейм упрекает в том, что они сводят религию к скоплению иллюзий и таким образом заранее уничтожают объект собственного исследования. Сам он надеется избежать этого недостатка, рассматривая религиозную мысль, как первоначальный факт общественной жизни и считал её источником всех форм, как умозрения, так и практической жизни, т. е. не только науки, морали и учреждений, но и всех категорий мышления. В этом отношении Дюркгейм расходится с другим современным

⁷ См.: E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris: F. Alcan, 1912.

социологом, Леви-Брюлем, который видит первоначальный факт в логике, изменяющейся, как он утверждает, с развитием общества, так что первобытная логика («prélogique») будто бы несколько не похожа на нашу и управляется другими законами. Но и для Леви-Брюля, и для Дюркгейма эти первоначальные факты целиком объясняются ещё более первоначальным фактом – фактом социальной жизни.

Мы приводим все эти, отнюдь не философские мысли, чтобы показать, как в теории Дюркгейма, желающей быть философской и пользующейся признанием в некоторых кругах, уживаются совершенно несовместимые влияния. Так, мы находим тут даже влияние Кантовского априоризма, сказавшееся в стремлении защитить категории, как основные формы мышления. Но попытка принять основные мысли критической философии теряет всякий смысл в соединении с главным направлением теории Дюркгейма, остающейся одним из видов положительной философии, совершенно непримиримой с критицизмом. Позитивизм сказался в попытке *вывести* эти категории, которые у Дюркгейма, к тому же, представляют собою смесь самых разнообразных элементов, из факта общественной жизни, т. е. исследовать не *состав* опыта, как это делает критицизм, а его *происхождение*. Это приводит Дюркгейма к таким удивительным выводам, как, напр[имер], тот, что существующие для нас направления в пространстве, т. е. верх и низ, правая и левая сторона и т. д. – имеют общественное происхождение, так что, напр[имер], африканское племя, делящееся на 7 кланов, приписывает и пространству 7 направлений. Или вывод относительно времени, по которому, выражая его словами самого Дюркгейма «разделение на дни, недели, месяцы, годы и т. д. соответствует периодичности обрядов, праздников и общественных церемоний. Календарь выражает ритм коллективной деятельности и, вместе с тем, гарантирует правильность последней. Он необходим только обще-

ству. Индивид, для удовлетворения своих личных потребностей, мог бы отлично обойтись без него...».⁸ Ни Дюркгейм, ни Леви-Брюль, ни, прибавим мы, – Рей, не остались верными их общему учителю Конту,⁹ но это в ущерб последовательности их теорий.

Если влияние априоризма сказалось в стремлении Дюркгейма защитить категории, а влияние позитивизма в его стремлении *вывести их из других фактов*, то в попытке *оправдать* их, т. е. доказать их *истинность* указанием на их практическую полезность, сказалось влияние модного во Франции прагматизма. Прагматизм и, родственные ему, гуманизм, зародившиеся в Америке под пером Джемса¹⁰ и в Англии под пером Шиллера,¹¹ редко где пользуются таким широким распространением и влиянием, как во Франции. Принцип прагматизма состоит в том, что истинность какой-нибудь идеи не отличается от её практической ценности. Её нужно судить по её последствиям. Она есть ответ на поставленный вопрос, которым предопределяется и самый ответ. У науки, как и у религии, нет других доказательств, кроме проверки их последствий и успеха их применений. Познание, поэтому, является творческим актом: оно видоизменяет реальность, которая после акта познания уже не та, что была прежде (система Коперника, по мнению Шиллера, вовсе не была и во времена Птолемея более истинной, чем система последнего). Этим определяется положение прагматизма в вопросах моральных, метафизических и религиозных. В прагматизме мы можем найти множество различных влияний.

⁸ См. предисловие в указанной выше книге Дюркгейма.

⁹ См. статью о книге Дюркгейма: Belot G. Une Théorie nouvelle de la Religion. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger T. 75 (Janvier a Juin 1913), pp. 329-379.

¹⁰ William James. Pragmatism: a new name for some old ways of thinking; popular lectures on philosophy. London; New York: Longmans, Green. 1907. 308 p.

¹¹ Schiller F. Studies in humanism, London, Macmillan and Co., limited; New York, Macmillan, 1907.

Как справедливо отмечает Пароди,¹² тут сказались и английская эмпирическая традиция – уважение к опыту и презрение к рассуждению, и позитивизм, который считается только с прямо усматриваемыми и доступными проверке фактами, и бентамовский принцип полезности в качестве единственной ценности, и принцип протагорической относительности (человек есть мера вещей). Тут же мы найдём романтическую идею о преимуществах чувства над отвлечённым мышлением, спенсеровский принцип эволюции познания в смысле приспособления к среде, некоторые антиинтеллектуалистические течения в современной психологии. Из всех этих разнообразных элементов создалась теория, которая застала Францию подготовленной к её восприятию.¹³ Те же элементы бродили в умах французских философов с того самого времени, когда вопросы философии и религии снова восстали из забвения. Учения, близкие к прагматизму, зарождались и в самой Франции, напр[имер], так называемое «учение о деятельности», созданное Блонделем,¹⁴ одним из родоначальников модернизма. Поэтому неудивительно, что прагматизм оказал глубокое влияние на французскую религиозную философию. Наряду с прагматизмом, и в своеобразном сочетании с ним, в этой философии сказалось сильное влияние Бергсона, с его смелой метафизической теорией, гораздо более поэтической, нежели научно обоснованной. Сам Бергсон не даёт философии религии, но им пользуются французские религиозные мыслители, чтобы обосновать абсолютную свободу, которая есть Бог, и преимущества интуитивно улавливаемой истины перед

¹² Parodi D. Le Pragmatisme d'après m.m. W. James et Schiller // Revue de Métaphysique et de Morale, T. 16, No. 1 (Janvier 1908), pp. 93-112.

¹³ О прагматизме см. также: André Lalande. Pragmatisme, humanisme et Verite / Revue Philosophique de la France et de l'Étranger T. 65 (Janvier a Juin 1908), pp. 1-26.

¹⁴ Blondel M. L'action. essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique Paris: F. Alcan, 1893.

логическим рассуждением. Однако эти влияния формулировались не сразу. Для этого нужно было, чтобы религиозная мысль уже достигла известной степени напряжения; а между тем к концу XIX века, даже наиболее религиозные натуры довольствуются философствованием в духе протестантизма, с его свободой исследования в делах веры, сводя всю религиозную жизнь к внутреннему мистическому общению с Богом и уступая неверию всю догматическую сторону, всё то, что составляет жизнь церкви. Гарнак сводил сущность христианской догматики к Богу-Отцу, Огюст Сабатье идёт в этом направлении ещё дальше. Современные протестанты «не разделяют более христологических идей Лютера»,¹⁵ они отрицают воплощение в Христе метафизического абсолюта, т. е. они не останавливаются больше перед тем, что было неприкосновенным для первых протестантов и компетенция рассудочного суда в делах веры для них не имеет границ.

Характерно, что, тем не менее, именно из протестантской среды был выдвинут в конце 19 века вопрос о догмате, хотя и для того, чтобы отрицать абсолютность и неизблемость последнего. Таким образом, религиозно-философская проблема сразу же была поставлена очень конкретно. Подобную постановку мы находим у Огюста Сабатье, последнюю главу книги которого,¹⁶ посвящённой философии религии, мы предлагаем в

¹⁵ См.: Ménégoz Fernand. La Certitude de la foi et la certitude historique. Étude sur le problème du fondement de la vie religieuse. Extrait d'une thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg... Paris. 1897. Bâle: E. Finckh, 1906.

¹⁶ Auguste Sabatier, Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire. [compte-rendu] ... Paris. Fischbacher 1897. 415 pp. Auguste Sabatier, Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire // Revue Philosophique de Louvain. Année 1900. №28. pp. 459-460. Прим. от ред.: Философский журнал «Revue Philosophique de Louvain» - бельгийский журнал общей философии, издаваемый Институтом философии католического университета Левена. Основан в 1894 г. под названием «Revue néo-scholastique», выходит под нынешним названием с 1946 года.

нашем сборнике. По мнению Сабатье, догмат заключает в себе три элемента: религиозный, – исходящий из благочестия, философский, – предполагающий размышление, и элемент авторитета, – исходящий от церкви и стремящийся слить отдельные доктрины в общий закон. После этого, пути протестантизма и католицизма расходятся. Католицизм делает догмат абсолютным и исповедание веры сводит к положению: «я верую в церковь». Протестант же, в самом благочестии находит принцип для критики. Сабатье полагает, что догмат необходим, но что он исторически изменяется.

Приблизительно в то же самое время, а именно в 1896 году, появляется другая, независимая от Сабатье, работа, посвящённая догмату, уже из среды католической. Аббат Морель¹⁷ профессор парижского католического института, стремится доказать, что философские и богословские науки развиваются по одному и тому же плану. И те, и другие начинают с отдельных наблюдений, роль которых в христианстве играют отдельные факты писания и предания. И те, и другие производят затем работу координирования, результатом которой с одной стороны являются физические теории, а с другой – богословие отцов церкви. И те, и другие затем превращаются в систему. На этом, однако, аналогия кончается, так как открытия продолжают пополнять науку, откровение же закончено и догмат остаётся нерушимым.

На эту тему откликнулось несколько голосов и вокруг вопроса о догмате группируются доводы, основанные на различных религиозно-философских предпосылках. Сабатье находил католический догмат бесплодным – католики должны были показать его плодотворность логическую и религиозную. Это пытается сделать Луази

¹⁷ L'Abbe G. Morel. L'Evolution des theories physique et l'evolution des dogmes. Paris. 1896.

в своей книге “L’Evangile et L’Eglise”¹⁸, отвечая, впрочем, не столько Сабатье, сколько близкому к его взглядам Гарнаку.

Выступление Луази особенно интересно тем, что в нём мы уже находим протест против интеллектуализма и протестантского индивидуализма, протест очень характерный для так называемого «модернистского» течения в современной французской религиозной философии. По мнению Луази, нет надобности выводить догмат логически и даже это было бы пагубным. Христианство считает вечную истину превышающей наше понимание и признаёт истинными такие противоречивые суждения, как: существует единый вечный Бог – Иисус Христос-Бог; спасение человека в руке Божьей – человек свободен спасти себя или погибнуть; церковь имеет власть над человеком – человек зависит только от Бога.

Луази не остаётся единственным в своём роде. В 1905 году Фонсегрив, редактор периодического издания «La Quinzaine»,¹⁹ поместил в своём издании анкету на религиозные темы и, в виде предисловия к ней поместил статью Ле Руа “Qu’est-ce du’un dogme?”²⁰ Ле Руа,

¹⁸ См. также: Loisy A. Autour d’un petit livre. 2 ed. P., 1903. От ред.: Loisy A. L’Evangile et L’Eglise. P., 1903.

¹⁹ (ред.) «La Quinzaine: revue bimensuelle» или «La Quinzaine: revue littéraire, artistique et scientifique» (1894-1907). Жорж Фонсегрив возглавил его с 1895 года. Это была публикационная площадка прежде всего для католических учёных. Видимо, журналов с таким названием было два... Второй – «Les Cahiers de la Quinzaine» - двухнедельный французский журнал, был основан и возглавлен французским поэтом, эссеистом и издателем Charles-Pierre Réguy (1873-1914). Читателям предлагались тексты по актуальным проблемам того времени: социалистический конгресс, дело Дрейфуса, народные университеты, разделение Церкви и государства; иногда номер мог целиком состоять из работ одного из авторов, как например, Анри Бергсон, Ромен Роллан и др. Первый номер журнала датируется 5 января 1900. Журнал прекратил своё существование в связи со смертью главного редактора, который погиб на фронтах Первой мировой войны.

²⁰ Эту статью, вместе с ответами на сделанные ему возражения, Ле Руа впоследствии издал в виде книги под заглавием “Dogme et cri-

который, как нам кажется, является наиболее ярким выразителем модернизма, ещё решительнее протестует против интеллектуализма в области религии, делающего из догмата нечто вроде тюрьмы. На этой почве защита догмата невозможна и не его, по мнению Ле Руа, придерживается церковь. Церковь по отношению к догмату всегда держалась отрицательной позиции, т. е. всякий раз, когда какое-нибудь еретическое учение развивало положительную систему, церковь налагала на неё своё veto, никогда не давая взамен никакого положительного принципа и таким образом нисколько не ограничивая мышления. Догмат же, по своему положительному смыслу, есть практическое правило поведения. Эту идею Ле Руа остроумно доказывает философским путём, в духе прагматизма и, основываясь на философии Бергсона, и его доказательства довольно полно изложены в предлагаемой нами его статье. Статья Ле Руа, помещённая в *Quinzaine*», вызвала оживлённую полемику.²¹ Но, несмотря на резкую критику, Ле Руа, как и Луази, вовсе не остаётся одиноким. Оба эти писателя входят в довольно многочисленную группу так называемых модернистов, т. е. писателей, считающих себя правоверными католиками, но стремящихся примирить догматы католической церкви с последними выводами философской мысли. Модернисты не являются адептами одного какого-нибудь учения; их философские пути довольно разнообразны. Тут можно найти всевозможные

tique". Paris. 1907. От ред.: Полное описание: "Dogme et critique". Paris. 1907. Article philosophique paru dans "La quinzaine" (1905), et repris dans "Dogme et critique" (1907) Qu'est-ce qu'un dogme?...In-8°, 32 p. Note: Extrait de "la Quinzaine", 16 avril 1905. La Chapelle-Montligeon (Orne): Imprimerie-librairie de Montligeon, 1905.

²¹ R.P. Allo. A la recherche d'une définition du dogme // *Quinzaine*. 1-er aout 1905. Pp. 403-424. R.P. A.-D. Sertillanges. Enquête de la *Quinzaine*. 1-er juin 1905. Pp. 412-419. R.P. Grandmaison. Qu'est ce du'un dogme? // *Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié par l'Institut catholique de Toulouse, juillet, octobre 1905. L'abbé Wehrlé. De la nature du dogme // *Revue biblique*, 1-er juillet 1905.

влияния, вплоть до влияния Канта, в сущности, довольно чуждого французской философии и довольно превратно понимаемого ею. Сильнее сказалось влияние Бергсона, а ещё сильнее влияние ближайших предшественников современного модернизма, которых отчасти можно назвать его родоначальниками – Блонделя,²² Олле-Лепрюн²³ и Фонсегрива.²⁴ Но прагматизм, учение об истине, добываемой практическим путём, а не путём теоретического мышления, является общей почвой для них всех.

Из выдающихся модернистов, помимо Луази и Ле Руа, отметим ещё Лабертоньера, напечатавшего ряд очерков в им руководимом после Ch. Denis с 1905 г. органе “*Annales de la philosophie chretienne*”.²⁵ Из этих очерков впоследствии составила́сь книга,²⁶ из которой можно познакомиться со взглядами автора на поднятые вопросы. Модернизм Лабертоньера носит умеренный характер. Он не отрицает значения за теоретическим мышлением, но присоединяется к Блонделю, отдавая предпочтение нравственному действию, теоретический смысл которого, по его мнению, открывается нам по мере роста нашей духовности. Затем следует ещё

²² Blondel M. *L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* Paris: F. Alcan, 1893. См. так же его статьи в «*Ля Канзан*» за 1904 г.

²³ Ollé-Laprune. *Le prix de la vie Le Prix de la vie [Texte imprimé]*, par Léon Ollé-Laprune,... 6e édition Paris: Belin frères, 1899.

²⁴ George-L. Fonsegrive. *Le catholicisme et la vie de l'esprit*. Paris: V. Lecoffre, 1899.

²⁵ (ред.) *Annales de philosophie chrétienne*: периодический сборник, предназначенный для распространения всех гуманитарных наук, в частности истории, древностей, астрономии, геологии, естественной истории, ботаники, физики, химии, анатомии, физиологии, медицины и юриспруденции, содержит доказательства и открытия в пользу христианства. (1830-1913).

²⁶ P. L. Laberthonnière. *Essais de philosophie religieuse*. Paris: P. Lethielleux. DL 1903 См. его же: *Positivisme et catholicisme, à propos de "l'Action française"*. Paris: Bloud et Cie, 1911-1912.

назвать Эбера,²⁷ который хотя и критикует других модернистов, однако, сам проводит модернистскую точку зрения, пожалуй, дальше всех, заявляя о несостоятельности догматического католицизма и упрекая в робости модернистов, подобных Луази.

Доктрина модернистов ещё продолжает вырабатываться, чему много способствует внутренняя критика ими друг друга. Так, например, модернист Вильбуа, статью которого мы воспользовались при характеристике этого движения,²⁸ критикует Ле Руа, обвиняя его в том, что он впадает в протестантский интеллектуализм и индивидуализм, с которым борется. Вильбуа заключает это из выдвигаемого у Ле Руа конфликта, существующего якобы между авторитетом и свободой. Ле Руа стремится сохранить абсолютную свободу индивидуальной мысли, оставляя авторитету только ограничивающую функцию. Между тем, по мнению Вильбуа, такой конфликт вовсе не вызывается философской необходимостью, а только выражает темперамент латинской расы, так как для некоторых других народов такой конфликт вовсе не возникает. Так, например, Вильбуа полагает, что для русских он не возникает потому, что церковь для них спаяна не столько авторитетом, сколько любовью, а для англичан, благодаря их своеобразному пониманию свободы, т. е. свободный человек должен добровольно подчиниться авторитету. Любви достаточ-

²⁷ l'abbé Marcel Hébert. La Dernière idole, étude sur la "personnalité divine" Paris: A. Colin, 1902. L'évolution de la foi catholique. Paris: F. Alcan, 1905; La "forme idéaliste" du sentiment religieux. Paris: É. Nourry, 1909; Le pragmatisme: étude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises, italiennes et de sa valeur religieuse. Paris: É. Nourry, 1908 (есть русский перевод З. А. Введенской).

²⁸ Wilbois, J. La pensée catholique en France au commencement du XX siècle // Revue De Métaphysique Et De Morale. vol. 15. no. 3 (Mai 1907). 1907. pp. 377–400. Joseph Wilbois La pensée catholique en France au commencement du XX siècle (Suite et fin) // Revue de Métaphysique et de Morale T. 15, No. 4 (Juillet 1907), pp. 526-558.

но, чтобы сгруппировать русских, свободного действия достаточно, чтобы сгруппировать англичан.

Вильбуа, который писал в 1907 году, с торжеством отмечает успехи католической философии и утверждает, что французская религиозная жизнь идёт от протестантизма к католицизму.²⁹ Модернисты в большинстве случаев считают себя верными сынами католической церкви. Ле Руа, например, заявляет неоднократно и на разные лады: «Чтобы ни случилось, ничто не поколеблет нашего твёрдого желания повиноваться, нашего намерения работать только для церкви и внутри церкви»³⁰ или «Я из тех, и всегда буду из тех, кто “повинуется”». Моё прямое желание – всегда принадлежать к *телу* церкви, а не только к её *духу* ... вместе с г. Луази я верую в авторитет Рима, необходимый для поддержания христианской истины в мире».³¹

Но совершенно иначе отнеслась к делу сама римская церковь. Как известно, официальной философией католической церкви да наших дней остаётся учение Фомы Аквината. Оно опять особенно оживилось с тех пор, как в 1880 г. папа Лев XIII признал обязательным его изучение в католических школах. Гений Аристотеля, приспособленный св. Фомой к потребностям католической церкви, оказался настолько живучим, что до сих пор большинство философствующих католиков искренно преданы ему. Попытка модернистов обосновать догматы церкви иначе, чем это делает фомизм, вызвала бурю среди католиков. И они с неудовольствием отмечают растущее влияние нового учения. Аббат Фонтен находит, что самую худшую услугу церкви в наше время оказывают чересчур рьяные примирители богосло-

²⁹ Кроме уже указанных, интересны следующие труды, посвящённые модернизму: Bois. Une conception modernist du dogme; Menegoz. Publications divers sur le fideisme (с точки зрения протестанта); Cremer. Le probleme religieux dans la philosophie de l'action. 1912.

³⁰ См. предисловие к книге “Dogme et critique”.

³¹ Из письма, напечатанного в журнале “Demain”.

вия и философии. Он осуждает их всех – Жюля Мартина, Эбера, Лабертоньера, Блонделя, Луази. Католики отмечают, что даже лица, преданные некогда фомизму, как, например, руководитель «Quinzaine» Фонсегрив, – слишком много уступок делают новаторам. “Revue thomiste” – орган французских доминиканцев, пишет о Луази, что последний, стремясь защитить католическую Церковь вместе со всем, что в ней находится – иезуитами, благочестием св. Антония Падуанского и т. д. защитить от Гарнака и других протестантов, сам, в сущности, следует за ними. Тот же “Revue thomiste” в 1906 г. оспаривает статью Ле Руа “Qu’est-ce du’un dogme?” и жалуется на растущее презрение прагматизма ко всякой интеллектуалистической философии.

Хотя ещё в 1903 г., после смерти папы Льва XIII, новый папа в первой же энциклике, обращённой к духовенству, рекомендует ему остерегаться известной новой науки с её лживыми аргументами, однако, он выразил свою мысль недостаточно ясно, и правоверные католики первое время опасаются, что Пий X в модернизме будет искать опоры католицизму. 4-го и 23-го декабря 1903 г. конгрегация Индекса произносит осуждение против целого ряда модернистических сочинений,³² причём эти осуждения так многочисленны, и осуждаются такие близкие к фомизму учения (как, например, сочинения Шарля Дени), что, по-видимому, конгрегация решила преследовать даже лёгкое уклонение от фомизма. Наконец 23-го января 1904 г. папа Пий X в апостольском послании к римской академии св. Фомы, высказывается ясно в пользу фомизма, который один только, по его мнению, способен бороться с опасностями рационализма. Таким образом, Пий X выразил

³² Имена писателей, сочинения которых осуждены 4-го и 23-го декабря 1903 г.: Charles Denis, Abbe Georgel, Joseph Olive, Albert Houtin (см.: Albert Houtin. La question biblique chez les catholiques de France au XIX siècle); Alfred Loisi (La religion d’Israel, L’Evangile et l’Eglise, Etudes evangeliques, Autour d’un petit livre, Le 4-e Evangile).

намерение идти в этом отношении по стопам Льва XIII. После этого ободрённые друзья фомизма в союзе с Римом принимаются за борьбу с модернизмом. 3-го июня 1904 г. конгрегация Индекса, возвещая о том, что Шарль Дени и Михаил Жоржель выразили покорность, осуждает ещё три книги.³³ В то же время отец Гардье на страницах “Revue thomiste”³⁴ ополчается против заблуждений Луази. В 1906 г. конгрегация извещает о покорности Лабертоньера и произносит новые осуждения.³⁵ А в это время против модернистов ополчаются периодические издания: “Revue thomiste”,³⁶ “Revue néo-scolastique”,³⁷ “La Pensée contemporaine”,³⁸ “L’Ami du Clergé”.³⁹

Одним из самых испытанных и могущественных оплотов фомизма является Лувенский университет в

³³ Назовем только французскую: Albert Houtin. *L’Américanisme*, Librairie Émile Nourry, Paris, 1904.

³⁴ (ред.) Речь идет о статье: Gardeil A. *La réforme de la théologie catholique. Idée d’une méthode régressive* // *Revue thomiste*, 1903, pp.5-19.

³⁵ Против: l’abbé E. Lefranc. *Les conflits de la science et de la Bible*. Paris: E. Nourry, 1906.

³⁶ (ред.) Полное название журнала было: *Revue thomiste: questions du temps présent*. Основан в марте 1893 доминиканскими отцами в ответ на призыв папы Льва XIII к возрождению томистских исследований. Журнал имел философско-теологическую направленность. Под таким названием журнал выходил до 1936 годы. Продолжает выходить в настоящее время под названием *Revue thomiste* на базе *École de théologie* в Тулузе (Toulouse).

³⁷ (ред.) *Revue néo-scolastique: Publiée par la Société philosophique de Louvain / Inst. supérieur de philosophie*. Основан в 1894 г.

³⁸ (ред.) Атрибутировать журнал с таким названием в периодике тех лет нам не удалось.

³⁹ (ред.) *L’Ami du Clergé* - еженедельный журнал на французском языке с энциклопедическим характером, издававшийся в Лангре между 1878 и 1969. Издавался большим тиражом и как указано в его задачах, был посвящён не только «всем догматическим, нравственным, литургическим, богословским вопросам, каноническому праву, Священному Писанию, патрологии, святой истории», но также научным, социальным и церковным вопросам, необходимым для борьбы с антиклерикальным движением, начавшимся с падением Второй Империи и провозглашением III Республики.

Бельгии⁴⁰ и особенно его философский факультет, имеющий даже специальный орган – упомянутый выше “Revue néo-scholastique”. Этот орган и профессора университета, из которых многим принадлежат серьёзные труды, стремятся доказать, что доктрина фомизма гармонирует с прогрессом науки и привести её в согласие с современными научными завоеваниями. В то же время они ведут борьбу по всем фронтам с врагами ортодоксальной католической философии, разнообразие которых необыкновенно возросло за последнее время. Теперь католикам приходится бороться не только с атеизмом, не только с протестантизмом, но ещё и с внутренними врагами. Директор Лувенского института де-Вульф ведёт борьбу с немецкой философией, а именно с Паульсеном и Эйкенем, утверждая, что кантианство противоречит всякой ортодоксии, как католической, так и протестантской, что если критицисты пользуются Кантом, чтобы поставить философию на высоту современного исторического развития, то фомисты точно так же пользуются св. Фомой. Затем “Revue néo-scholastique” утверждает, что и французская философия, как, например, философия Бутру, имеет корни в кантианстве, и что оно же приводит к странному антиинтеллектуализму Фулье, Бергсона и Ле Руа. Сам глава учёных фомистов Мерсье атакует самого крайнего из модернистов Эбера с его «La dernière Idole», под которым подразумевается *личный* Бог, тогда как, по мнению Эбера наши знания дают нам право говорить только о «божественном» вообще. Наконец, и новый социализм Дюркгейма находит беспощадных критиков на страницах “Revue néo-scholastique”.

Последний удар модернистам наносит папа своей знаменитой энцикликой “Pascendi Dominici gregis”,⁴¹ данной 8-го сентября 1907 г. перевод этой энциклики

⁴⁰ Эта статья была написана в дни, когда Лувен ещё не был разорён германцами.

⁴¹ Pascendi Dominici gregis – лат. «Кормление стада Господня».

мы предлагаем читателям в качестве наиболее характерного образца тех требований, какие предъявляются религиозной философии римской церковью.

После произнесённого энцикликой осуждения модернистических учений вообще, большинство католиков выразили покорность. Католические органы, пропагандировавшие новые идеи (*La Quinzaine*, *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, *Demain* и др.) должны были исчезнуть. Журналы, верные фомизму, всячески толкуют и комментируют энциклику. Однако итальянские модернисты не оставили без ответа энциклику Пия X. Их ответ вскоре был переведён на французский язык.⁴² Но за этим последовало новое осуждение. Во всяком случае фомизм сделался для католиков единственной возможной философией.⁴³ Разумеется, это не уничтожило модернизм, как религиозную философию, но она потеряла право считать себя католической.

Мы думаем, что в общих чертах мы достаточно охарактеризовали течения религиозной философии в современной Франции. Из этих течений для нас самым интересным является модернизм, несмотря на его совершенно шаткую основу, справедливо осуждаемую Римом, который встаёт на защиту незыблемой умопостигаемой истины. Интересен модернизм своим стремлением найти волевые и этические элементы в философии религии, элементы до сих пор почти не исследованные. И если модернизм забывает, что, изучая их, мы всё же можем делать это только путём теоретическим, т. е. путём чистой логики, потребности которой должны быть удовлетворены во что бы то ни стало, то за модернистами остаётся та заслуга, что они передвинули

⁴² Les bases philosophique du modernisme // *Revue augustinienne*, 15 Fevrier 1908.

⁴³ Большую часть сведений о фомическом движении последних лет мы взяли из исследования: Picavet François. *Thomisme et philosophie médiévale* // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1908. T. LXVI. pp. 631-647 и 1909. T. LXVII. Pp. 57-68.

центр внимания и открыли новый угол зрения, под которым можно вести дальнейшее исследование.

Приложение

Список упоминаемых имён

1. Алло Эрнест-Вернар (фр. Ernest-Bernard Allo; 1873-1945) – доминиканец, католический теолог, специалист по Новому Завету и истории религии.
2. Аррениус Сванте Август (швед. Svante August Arrhenius; 1859-1927) – шведский физико-химик, автор теории электролитической диссоциации, иностранный член-корреспондент Петербургской академии наук (с 1903).
3. Беду Густав (фр. Gustave Belot; 1859-1929) – французский философ. Опираясь на социологию Дюркгейма, продвигал идею коллективного "морального закона".
4. Бенруби Исаак (Benrubi Isaak; 1876-1943) – философ еврейского происхождения.
5. Бергсон Анри Луи (фр. Henri-Louis Bergson; 1859-1941) – французский философ и психолог, представитель интуитивизма и философии жизни.
6. Блондель Морис (фр. Maurice Blondel; 1861-1949) – французский религиозный философ, один из родоначальников неотомизма.
7. Бутру Эмиль (фр. Étienne Émile Marie Boutroux; 1845-1921) – французский философ, представитель спиритуалистической традиции, критик точного научного знания.
8. Верле Йоханес (фр. Johannès Wehrlé; 1865-1938) – католический богослов и священнослужитель.
9. Вильбуа Жозеф (фр. Joseph Wilbois; 1874-1952) – занимался вопросами адаптации христианства к современному миру в аспекте апологетики, отношений с православной Россией.
10. Врис/Фриз/Фрис Хуго (нидерл. Hugo de Vries; 1848-1935) – голландский ботаник, один из основателей генетики.
11. Вульф Морис (фр. Maurice De Wulf; 1867-1947) – бельгийский историк средневековой философии, называемый одним из пионеров историографии средневековой философии; философ-неотомист.
12. Гардель Амбруаз (фр. Ambroise Gardeil (ou Père Gardeil); 1859-1931) – доминиканец (с 1878/1879), профессор теологии, специалист по мистике, координатор журнала *Revue thomiste*.
13. Гарнак Карл Густав Адольф (нем. Carl Gustav Adolf von Harnack; 1851—1930) – немецкий лютеранский теолог либерального направления, церковный историк, автор фундаментальных трудов по истории раннехристианской литературы и истории догматов.
14. Гольбах Поль Анри Тири (фр. Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach; 1723-1789) – французский философ немецкого происхождения.

15. Грандмезон Леонс (фр. Léonce de Grandmaison; 1868-1927) – иезуит, поэт и музыкант, директор журнала "*Études*".
16. Декарт (фр. René Descartes, Renatus Cartesius, 1596(?)–1650) – французский философ и математик.
17. Дени Шарль (фр. Charles Denis; 1860-1905) – священнослужитель, директор журнала "*Annales de philosophie chrétienne*" (1895-1903).
18. Джеймс/Джемс Уильям (англ. William James; 1842-1910) – американский философ и психолог, один из основателей и ведущий представитель прагматизма и функционализма.
19. Дюгем Пьер Морис Мари (фр. Pierre Maurice Marie Duhem; 1861-1916) – французский физик, философ и историк науки.
20. Дюркгейм Давид Эмиль (фр. David Émile Durkheim; 1858-1917) – французский социолог и философ, основатель французской социологической школы и предшественник структурно-функционального анализа.
21. Жоржель Михаил (фр. Abbe Michel Georget (Chanoine)).
22. Кондильяк Этьенн Бонно (фр. Étienne Bonnot de Condillac; 1715-1780) – французский философ, аббат, член Французской академии.
23. Конт Исидор Мари Огюст Франсуа Ксавье (фр. Isidore Marie Auguste Francois Xavier Comte; 1798-1857) – основатель французского позитивизма.
24. Коперник Николай (польск. Mikołaj Kopernik; 1473-1543) – польский астроном, математик, каноник эпохи Возрождения.
25. Кун Эрнест Вильям Адальберт Ernst Wilhelm Adalbert Kuhn (1846–1920) – лингвист, индолог, профессор Гейдельбергского университета. Его отец – Франц Феликс Адальберт Кун (нем. Franz Felix Adalbert Kuhn; 1812-1881) – немецкий лингвист, историк, основатель сравнительной мифологии.
26. Кьяпели Алессандро (ит. Alessandro Carlo Francesco Roberto Bruno Chiappelli; 1857-1931) – историк философии, филолог и критик литературы.
27. Лабертоньер Люсьен (фр. Lucien Laberthonnière (1860-1932) – священнослужитель, преподаватель философии, редактор журнала "*Annales de philosophie chrétienne*".
28. Лаланд Пьер-Андре (фр. Pierre André Lalande; 1867-1963) – французский философ, генеральный секретарь Философского общества во Франции (1901-1937).
29. Ла-Метри (фр. Julien-Offray de La Mettrie; 1709-1751) – известный врач и философ.
30. Лашелье Жюль-Эспри-Николя (фр. Jules Lachelier; 1832-1918) – французский философ, соединивший философию Канта с французским спиритуализмом.
31. Леви-Брюль Люсьен (фр. Lucien Lévy-Bruhl; 1857-1939) – французский философ-позитивист, социолог и этнограф.

32. Леруа Эдуард (фр. Édouard Le Roy; 1870-1954) – философ, математик, профессор философии в Collège de France (1921-1941).
33. Лодж Оливер Джозеф (англ. Sir Oliver Joseph Lodge; 1851-1940) – английский физик, один из изобретателей радио, был президентом Общества психических исследований (1901-1903).
34. Луази Альфред (фр. Alfred Loisy; 1857-1940) – французский католический священник и богослов, отлучённый в 1908 г.
35. Мальбранш Николая (фр. Nicolas Malebranche; 1638-1715) – французский философ-метафизик, картезианец, приверженец и выразитель теоцентристских идей.
36. Мах Эрнст (Ernst Mach; 1838–1916) – австрийский физик, механик и философ-позитивист.
37. Менегоц Фернанд (фр. Louis Auguste Fernand Ménégoz; 1873-1945) – богослов, пастор, профессор протестантской теологии.
38. Морель Жозеф Мари Гюстав (фр. Joseph-Marie Gustave Morel; 1872-1905) – философ, богослов и историк. Активно продвигала идею сближения религиозной Франции с русским православием.
39. Мюллер Фридрих Макс (нем. Friedrich Max Müller; 1823-1900) – немецкий и английский филолог, специалист по общему языкознанию, индологии, мифологии.
40. Олле-Лапрюн Леон (фр. Léon Ollé-Laprune; 1839-1898) – философ, профессор философии, член de l'Académie des sciences morales et politiques.
41. Оствальд Вильгельм Фридрих (нем. Wilhelm Friedrich Ostwald; 1853-1932) – латышский, русский и немецкий физико-химик и философ-идеалист.
42. Папа Лев XIII (в миру – Винченцо Джоакино Раффаэле Луиджи Печчи (итал. Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci; 1810—1903) – Папа Римский (1878-1903) Католической Церкви.
43. Пароди Доменик (фр. Dominique Parodi; 1870–1955) – французский философ-спиритуалист.
44. Паульсен Фридрих (нем. Friedrich Paulsen; 1846-1908) – немецкий писатель, педагог и философ-идеалист новокантианского направления.
45. Пикаве Франсуа (фр. Francois Picavet (1851–1921) – французский философ, переводчик и комментатор Канта.
46. Планк Макс Карл Эрнст Людвиг (нем. Max Karl Ernst Ludwig Planck; 1858-1947) – немецкий физик-теоретик, основоположник квантовой физики.
47. Пуанкаре Жюль Анри (фр. Jules Henri Poincaré; 1854-1912) – французский математик, механик, физик, астроном и философ, иностранный член-корреспондент Петербургской академии наук (1895).
48. Ренувье Шарль Бернар (фр. Charles Bernard Renouvier; 1815-1903) – французский философ, представитель французского неопозитивизма.

49. Рей Абель (фр. Abel Rey; 1873–1940) – французский философ и историк науки.
50. Рейнке Иоганн (нем. Johannes Reinke; 1849-1931) – немецкий ботаник.
51. Сабатье Огюст (фр. Auguste Sabatier; 1839-1901) – пастор, доктор теологии, профессор догматики.
52. Сарто Джузеппе Мелькиоре (итал. Giuseppe Melchiorre Sarto; 1835-1914) – Папа Римский Пий X (1903-1914) Католической Церкви.
53. Сертильянж Антонен-Дальмас (фр. Antonin-Dalmace Sertillanges; 1863-1948) – доминиканец, доктор теологии, профессор философии в Католическом институте в Париже (1900-1922).
54. Сорель Жорж Эжен (фр. Georges Eugène Sorel; 1847-1922) – французский философ, публицист и политик.
55. Спенсер Герберт (англ. Herbert Spencer; 1820-1903) – английский философ и социолог, один из родоначальников эволюционизма, идеолог либерализма.
56. Тайлор Эдвард Бёрнетт /Тэйлор (англ. Edward Burnett Tylor; 1832-1917) – английский этнолог, культуролог, исследователь религиозных обрядов и церемоний.
57. Ферворн Макс (нем. Max Verworn; 1863-1921) – немецкий физиолог и биолог.
58. Фонсегрив Жорж (фр. George-Lespinasse Fonsegrive; 1852-1917) – профессор философии.
59. Хутин Альберт (фр. Albert Houtin; 1867-1926) – богослов, историк и философ, в фокусе его внимания – модернизм во французской религии.
60. Шиллер Фердинанд Каннинг Скотт (англ. Ferdinand Canning Scott Schiller; 1864-1937) – английский философ-прагматист немецкого происхождения.
61. Эбер Марсель (фр. Marcel Hébert; 1851-1916) – священнослужитель, религиозный философ, профессор религиозной философии.
62. Эйкен Рудольф Кристоф (нем. Rudolf Christoph Eucken; 1846-1926) – немецкий философ. Переводился на русский язык, начиная с 1909 г.

Л.П. Карсавин о рождении европейской религиозности¹

А.А. Клестов

В центре моих интересов находился и находится вопрос о природе религиозной жизни эпохи, об основных чертах религиозности XII-XIII веков. Правильно ли сближение ортодоксального и еретического течений, построение взаимоотношений крайнего и умеренного религиозно-моральных идеалов и характеристика различных сторон религиозной жизни [16, с. XIX-XX].

Л.П. Карсавин

Очерк посвящён становлению Европейской цивилизации в Средние века (XII-XIII вв). Тема получила обоснование в школе «Анналов» у М. Блоха и Л. Февра; затем благодаря усилиям Ж. Ле Гоффа, стала одним из фундаментальных направлений в современной исторической науке. Автор указывает на предпосылки становления Европы по работам Амабля Журдена, Чарльза Г. Гастинса, Николая Йорги. Однако, самой серьёзной предпосылкой автор считает диссертационные труды Л.П. Карсавина, посвящённые религиозности и перевод «Откровений бл. Анджелы да Фолиньо». Автор подчёркивает влияние И.М. Гревса на становление Карсавина как историка. В границах XII-XIII вв. Карсавин опреде-

¹ Данная статья основана на материалах «Откровений бл. Анджелы из Фолиньо» в переводе Л.П. Карсавина, его магистерской и докторской диссертаций [15-17]. В более развёрнутом варианте анализ трудов Карсавина на эту тему был опубликован на английском языке в 2022 г. См.: [31].

ляет в диссертациях: религиозность, верования и мистику. Апогеем исследования выступает новое религиозное движение во главе с Франциском Ассизским; исключительное значение играет здесь обращение Карсавина к этическим началам религиозности и его ввод понятия «средний человек» с опорой на Бернарда Клервоского, Бонавентуру, Фому Аквинского и Аристотеля. Последующее обращение к «Откровениям бл. Анджелы да Фолиньо» для Карсавина, своего рода, доведение исследования о религиозности до высшей точки, где он подчёркивает суть антропологического перелома эпохи и выход на рубежи Европейской цивилизации. В этом смысле автор указывает на значение Августина и исследования августинианства в университетах и академиях Православия в уходящей Российской империи, как на условия понимания и оценки ранних трудов Карсавина.

Ключевые слова: Европейская религиозность, Франциск Ассизский, Анджела да Фолиньо, Санкт-Петербургская школа истории И.М. Гревса, Л.П. Карсавин, Бернард Клервоский, Фома Аквинский

Karsavin on the birth of European religiosity

Alexander A. Klestov

The essay is dedicated to the formation of European civilization in the Middle Ages (XII-XIII centuries). The topic was substantiated in the 'Annales' School by M. Bloch and L. Fabre; then thanks to the efforts of J. Le Goff it became one of the fundamental trends in modern historical science. The author point out the prerequisites for the formation of Europe according to the works of Amable Jourdain, Charles H. Haskings and Nicolai Yorga. The author, however, considers as the most important prerequisite the early works of L. Karsavin on religiosity and his translation of the "Revelations of Bl. Angela da Foligno" which defines the beginning of the birth of Europe form

Mediterranean civilization. The author emphasizes the influence of I. M. Grevs on Karsavin's formation as a historian. Within the boundaries of the XII-XIII centuries Karsavin defines religiosity, faith and mysticism in his theses. The apogee of the study is the new religious movement led by Francis of Assisi; here, Karsavin's reference to the ethical foundations of religiosity and his introduction of the concept of the "middle man" with reference to Bernard of Clairvaux, Bonaventure, Thomas Aquinas, and Aristotle are of exceptional importance. The subsequent reference to the "Revelations of Bl. Angela da Foligno" for Karsavin, a kind of bringing the study about religiosity to its highest point, where he emphasizes the essence of the anthropological break of the epoch and the entrance to the frontiers of European civilization. In this sense, the author points to the importance of Augustine and the study of Augustinianism in the universities and academies of Orthodoxy in the outgoing Russian Empire as a necessary condition for understanding Karsavin's early writings.

Key words: European religiosity, Francis of Assisi, Angela da Foligno, Grevs's St. Petersburg School of History, Karsavin, Bernard of Clairvaux, Thomas Aquinas

Жак Ле Гофф и идея «Рождения Европы»

Наша задача состоит в том, чтобы на материале средневековой религиозности XII-XIII вв. описать изменения в христианстве на пути к единству европейской цивилизации. Важно ответить на вопросы: верно ли, что христианская Европа берет начало в Средние века, и апогеем переходного периода являются XII-XIII века? Как рождение новой Европы сочетается с ранним античным христианством, истоки которого находятся в Средиземноморской цивилизации? Наконец, какие научные труды из прошлого и какие авторы способствовали поискам ответов на эти вопросы?

Собственно, постановка проблемы становления Европейской цивилизации относится ещё к концу XIX –

началу XX века. Она окончательно оформилась в научное направление к середине XX века в кругу историков журнала «*Анналы*». Но в первую очередь следует указать на труд Жака Ле Гоффа «Рождение Европы», в котором автор призывает нас к бережному изучению Европейской цивилизации: «Это, то прошлое, которое не должно парализовать настоящего, – пишет Ле Гофф – а помочь ему быть верным наследию, но при этом быть другим и инновационным по мере своего развития» [32, с. IX].

Ле Гофф описал ряд предпосылок, которые, собственно, вели к идее становления новой цивилизации в Средние века. Приверженность европейским ценностям должна включать в себя знание настоящего и надежду на лучшее будущее. Собственно, таким условиям и был подчинён труд Жака Ле Гоффа – глубже исследовать переломные периоды истории Европы. На призыв определить истоки европейской цивилизации откликнулись университеты Парижа, Болоньи, Оксфорда, Милана, Лувена, Кембриджа, Гарварда, Американская национальная академия наук в США, Польская академия наук и другие научные центры Европы, Америки, Австралии, Азии и Африки. Люсьен Февр, говоря о роли христианства в образовании Европы, в лекции, прочитанной им в Колледж де Франс в 1944-1945 гг., заявил: «На протяжении Средних веков (которые надо признать простираются далеко в современность) христианская цивилизация, теперь оторванная от своих корней, проецировала непрерывные волны влияния через неопределенные границы калейдоскопа королевств» [32, с.2]. Но самой значительной предпосылкой к постановке проблемы становления Европейской цивилизации, безусловно, было «*Критическое исследование о времени и месте латинских переводов Аристотеля...*», выполненное в Париже Амаблем Журденом в 1814-1818 гг. [29].

Это был мощный прорыв в неизведанный мир Средневековья, поистине, явившийся поворотным моментом в исследовании данного периода времени. Журден дал обстоятельное обоснование уникальному материалу, чудом сохранившемуся в Королевской библиотеке после погромов и грабежей революционных парижан. Журден отметил востребованность Стагирита (греческой философии) в науке. У него судьба Аристотеля в полной мере осознается, как многообразие аристотелизма, вылившееся из греческого мира на Восток и Запад Средиземноморья, хотя бы в виде «Толедского прорыва переводов»² в калейдоскопе языков и *translatio studiorum*³.

«Христианская Европа, а равно и соседняя Греция, где язык Аристотеля употреблялся всегда – писал ученый – Испания, в которой науки сияли великим блеском в империи Мавров; многочисленные связи с Египтом и Сирией через Крестовые походы; знание греческого языка, сохраненное на Западе некоторыми учеными; огромное число синагог в средиземноморских областях, наконец, взятие Константинополя латинянами <...> перелагаются на столь широкое жизненное поприще, что трудно составить точное представление о том стремительном движении философии, если мы не войдем в глубины изучаемого материала» [29, с. 4-5].

Подчеркнем, что речь идет об эпохе, когда закладывалось новое видение путей Европы на основаниях рациональных конструкций мысли, выросших во многих ойкуменах Средиземноморья. Речь идет о новых и древних языковых культурах, соединенных в единое знание – речь об *Aristoteles Latinus*⁴, как интеллектуальной протяженности в его движении в новую Европу, в качестве признака Средиземноморской цивилизации.

² См.: [21].

³ Передача знаний (лат).

⁴ Латинские переводы Аристотеля (лат).

В настоящее время темы с *Aristoteles Latinus*, едва ли не доминируют в публикациях по интеллектуальной истории в Старой Европе, в Америке и Азии. Хотя в начале XX века мы знали имена ограниченного круга ученых, причастных к продолжению дела французского историка, например, К. Маркези, Ж-П. Люке, М. Штайншнайдер, М. Грабманн, У. Швалье, Т. Е. Сандис, Дж. Лакомб.

Реальное продвижение исследований в этом направлении началось после 1930 года, когда Польская Академия наук и искусств выдвинула идеи о латинском аристотелизме, как несущей конструкции в здании Европейской цивилизации и предложила опубликовать переводы Аристотеля – *Aristoteles Latinus* – в серии *Corpus Philosophorum Medii Aevi*⁵. Идея была подхвачена в Бельгии в Лувенском университете, и уже после войны в 1946 году начались интенсивные исследования в этом направлении [21].

Кроме Журдена, большое влияние на постановку идеи становления европейской цивилизации оказал американский историк-медиевист Чарльз Г. Гастинс и его произведение «*Ренессанс Двенадцатого века*». Этот фундаментальный труд открыл XII век в новых ипостасях: возрождение классической латинской литературы, рождение переводческой деятельности и литературы *in volgare*⁶, учёной литературы, хроник, сумм, компендиумов; явил взлет школьного образования в Париже, Болонье, Толедо, Тулузе, Кембридже, Падуе. Гастинс показал закономерность появления университета – нового и истинно средневекового центра учености, где знание теологии, философии (наук и искусств), медицины, права поднялось на небывалые высоты. Это время истории Гастинс называл ренессансом XII века: «тот самый век

⁵ Собрание философов Средних веков (лат).

⁶ На народном языке (итал).

св. Бернарда и его мула – был во многих отношениях веком молодой и энергичной жизни» [30, с.6].

Поскольку средние века были медлительны и скупы на фиксацию многих событий и свидетельств, современному историку следует осторожно синтезировать не только известные источники, но и комментарии к ним. Например, определение Гастинса: *ренессанс* – для XII века – если вынести его описание за пределы цивилизаций в Средневековье, становится, пожалуй, весьма искусственным обобщением. Гастинс постоянно подчёркивает связь *раннего* и *позднего* Средневековья. Он делает акцент на материальных особенностях периодов, как, например, в архитектуре – эволюция стиля церквей или укреплённых сооружений, облик города; в письме – это характер записи текста или рукописной книги; на специфике монастырских библиотек и книжных хранилищ университетов; на переводах, как виде интеллектуальной деятельности; на жанрах искусств; и наконец, в логике ученых суждений отмечает то, что характерно, например, для философско-богословского знания – обращение к Аристотелю и к интеллектуальной традиции в поисках критерия истины для настоящего и даже будущего.

Можно сказать, что Гастинс в XX веке выступает продолжателем дела Амабля Журдена. Он пишет: «*Восприятие* “Новой логики” Аристотеля к середине этого века [XII век] перевесило тяжёлый груз в сторону диалектики в балансе свободных искусств, и диспропорция увеличивалась по мере дальнейшего восстановления *corpus Aristotelis*. С таким количеством логики и философии для освоения оставалось мало времени, а ещё меньше и для не торопливого освоения литературы. Логика была в седле, и литература должна была уступить место» [30, с.98].

Нельзя не отметить и важнейший труд Николая Йорги «*История Византии*». Хотя в нем проблемы и события истории охватывают весь период Средневековья,

всю протяжённость существования Византийской империи и выходят за пределы исследований о становлении Европейской цивилизации [28, I, С. 19].

*О природе религиозной жизни XII-XIII столетий,
преимущественно в Италии*

Ле Гофф дает следующее определение для XII-XIII веков: «Я определяю этот период, как время, когда люди стали осознавать великий скачок Средних веков и изменения ценностей, как время, когда небесные ценности спустились на землю. Я думаю, что из всех возможных ответов на вызов, породивший этот прогресс перед лицом раннего Средневековья, латинское христианство – не отказываясь от учения о “презрении к миру” (*contemptus mundi*), сохранившееся надолго в будущем – предпочло обратиться к земному миру в той мере, в какой это было совместимо с христианской верой» [32, с.150]. Далее мы попытаемся развить тезис о тех самых временах по Ле Гоффу, «когда небесные ценности спустились на землю», на материалах магистерской и докторской диссертаций Л. Карсавина и его перевода «Откровений бл. Анджелы из Фолиньо» под общим названием: *рождение христианской Европы*.

Одна из самых ярких фигур Петербургской дореволюционной школы историков – Лев Платонович Карсавин, в своих диссертационных трудах описал «*новую религиозность*» XII-XIII веках. Следует уточнить, что профессор Карсавин был не первым в постановке проблемы религиозности. По крайней мере, в использовании термина «*религиозность*» в данном значении. Как известно, московский историк Владимир Иванович Герье, старший современник Карсавина, подчеркивая важность *De civitate dei*⁷ св. Августина для исторической науки, впервые обосновал идею «*Града Божьего*» как основу религиозных интенций в XII-XIII

⁷ О граде Божьем (лат). Здесь и далее пер. наш - А. К.

вв. «Религиозность Катерины – пишет Герье – носила тот же характер, как и религиозность Франциска; в основе её лежала та же идея следования за Христом (*sequela Christi*), в том буквальном и нравственном смысле, как её понимал Франциск <...>. Сквозь религиозную экзальтацию Катерины слышится девственная любовь к Христу её чистой и наивной души, что придает необыкновенную женственность её мистическому идеализму» [2, с. 9]⁸. Позднее, в 1950-х годах выдающийся теолог Клаудио Леонарди, говоря о внутреннем познании Бога как вершине периода XII в., высказал мысли, сходные с теми идеями, какие проводил в своё время Л. Карсавин: «XII век, от Ансельма Кентерберийского до Франциска Ассизского, – это время, когда Бог не был далеко или близко. Это время, когда познавался сокрытый Бог (я имею в виду его богословское открытие), время, отмеченное осознанием того, что содержится в глубинном опыте души. То, что в христианской традиции Востока мы находим у Симеона Нового Богослова в X-XI вв., осуществляется на Западе в XII веке» [27, с. 537].

Интерес к религиозному, в особенности, к францисканскому движению, зародился у Карсавина в годы обучения в Петербургском Императорском университете, на семинарах профессора Ивана Михайловича Гревса. Карсавин был историком средневековой Европы *par excellence*⁹, открывшим период религиозной активности народов на континенте. И подобно Журдену и Гастинсу, он является предшественником идей рождения Европейской цивилизации в Средние века, отмеченной учёными школы «Анналов». В «Журнале Министерства Народного Просвещения» выходит статья Карсавина об уникальном францисканском памятнике «*Speculum Perfectionis*» [14]¹⁰. Уточним, что это слож-

⁸ См. также: [18, с. 122-126].

⁹ По преимуществу (фр. яз.).

¹⁰ Зерцало Совершенства (лат).

нейший из самых важных документов истории Ордена Меньших Братьев [францисканцев], требующий от читателя кропотливой работы с источниками [7, с.1-2].

Примем во внимание также критическую аргументацию Карсавина о том, что изданное Полем Сабатье “*Зерцало Совершенства*”, представляет позднюю компиляцию и что он [Карсавин] ставит задачу: «определить характер и историческую ценность предания [францисканцев]-спиритуалов...» [13, р. 20-21]. Как известно, по рекомендации Гревса, научная тема была расширена, и Карсавин получил право готовить первый большой труд в Италии. Он прерывает работу над “*Speculum...*” и в 1910 г. принимается за историю религиозности.

Видимо, следует остановиться на некоторых положениях учителя Карсавина, которые определили характер его научных интересов. На лекциях Гревс говорил, что история развивается по своим внутренним закономерностям, и что «процесс образования исторической памяти» протекает у нас в виде «генетического сцепления» множества разрозненных элементов. Осознание единства элементов или синтез исторических событий предполагает «мыслимое соединение» сцепляющихся частей, где связь мысли и чувства идет в направлении определения «общей силы», которая побуждает нас «к видению одного и множества элементов» [5, с. 3-4]. Гревс утверждал, что человек учится «вопрошатель историю» и «искать в ней уразумения того, как сложилось настоящее из прошлого, чтобы лучше действовать на это настоящее» [5, с. 60-62]. Таким образом, он устремляется по направлению «к общей силе» прошлого, которая перед ним. Отсюда, если говорить о связи прошлого с настоящим, то, в известном смысле, прошлое пребывает впереди, перед нами, если вдохновенный историк соединяет в мысли настоящее и прошлое в нечто целое. Во вступительной статье к переводу *«История и система средневекового мирозерцания»*

Гревс утверждал, что история Средневековья у Генриха Эйкена, как «система мирозерцания», не более чем «априорное философско – теологическое» исследование», которое есть «сознательно построенная разумом идеология». Основанием её выступают средневековые *litteratores*¹¹ в науках и в богословии. Но есть «религиозные движения масс», в которых «волнующие перспективы будущего, инстинктивный опыт и народная мудрость, побуждения сердца и желания совести, коллективный энтузиазм и его императивная иллюзия» [4, с. X-XI].

В 1911 г. в сборнике «*К двадцатипятилетию учено-педагогической деятельности Ивана Михайловича Гревса*» Карсавин выступает со статьёй «*Магнаты конца Римской империи (Быт и религия)*». Он описывает единство «религиозного сознания» клира церкви, магнатов – наследников Римской империи и «религиозных масс» народа. В период IV-VIII вв. складываются церковные догматы и «часть противоречивых мнений выделяется и кристаллизуется в догму, становясь под защиту соборов и традиции» [12, с.1].

Карсавина интересуется внутренняя религиозно-мировоззренческая сторона жизни христиан конца Римской империи. Когда церковь охватывается влиянием высшие слои полуязыческих обществ, тогда жизнь магнатов перетекает в формы религиозной умеренности и довольства своим положением. Показателен портрет римского магната и епископа Сидония Аполлинария, описанный Карсавиным: «Мировоззрение его светло, жизнерадостно, не затуманено и тенью мистики. Вера его – вера отцов. Он верит, не размышляя, не чувствуя потребности в вере, не сомневаясь в её догматах, да хорошо и не зная их» [12, с. 41].

Магнаты, вроде Клавдия Рутилия, Авсония, Сидония Аполлинария, упрощая и нивелируя христианскую духовность, смешивая её с языческой культурной и ре-

¹¹ Образованные люди (лат).

лигиозной традицией, подготовили слияние церкви с народной религиозностью. Епископы-магнаты соединили «бессознательные поиски смысла жизни и помимо воли открытия путей к нему» (по Гревсу) с культовой и догматической традицией церкви (по Карсавину), не приведшие, правда, к единству, но к относительному единению при Григории Великом. Собственно, это было условием подъёма религиозности в VIII веке, во времена возрождения бенедиктинской духовности. «Романизированные магнаты <...> слили старые настроения с новыми христианскими или старые античные философские учения с новым учением Христа» [12, с. 62].

В магистерской диссертации «Очерки религиозной жизни XII-XIII веков» Карсавин обозревает текстуальный ландшафт религиозной жизни, формирует «религиозный фонд» в «генетических сцеплениях» и перспективах, в движении «*масс верующих*», рисует портреты основателей. Как пишет сам автор: «изучая религиозную жизнь, нельзя было не дерзать на изучение в целом» [16. р. XVI]. Заметим, что выводы диссертации опирались на широкое использование оригинальных источников эпохи. Карсавин прослеживает связи религии и морали в городских условиях. В XII веке религиозная жизнь в Италии напряженнее протекает в сектантских движениях таких, как катары, арнольдисты, вальденсы, леонисты. В XIII веке рождаются ордена, которые накладывают отпечаток на всю переходную эпоху, появляются религиозные организации мирян. Основными мотивами «подъёма религиозности» в XII-XIII вв. выступает идея спасения души, причудливо сплетаясь с аскетизмом, социально-экономическими запросами верующих, соединяясь с женской духовностью. Религиозность мирян и *sequela Christi*¹² шагают вместе в привязанности к церкви и в борьбе с ересью.

¹² (лат). Следование за Христом.

В докторской диссертации «*Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв., преимущественно в Италии*», Карсавин определяет понятия: религиозность, вера, мистика, их смысл в условиях перехода к новой цивилизации. Он исследует явления религиозности и веры «*среднего человека*», «*масс верующего*» народа, исходя из текстуального ландшафта «*Очерков средневековой религиозности...*». Рассматривается «*подъем религиозности*» как выход из древней цивилизации; ожидание спасения, интеллектуального возрождения с опорой на Августина, Боэция, Исидора Севильского (Испанского), на интенции морали Григория Великого; канонического права Иннокентия III, «*Digestarum*» Юстиниана¹³. Карсавин определяет значение ортодоксальных францисканского и доминиканского движений, связь веры и мистики; описывает черты морального идеала, его укорененность в древней этике. Наконец, он ещё раз подчёркивает положительную роль католической церкви в Средние века. В этот период Карсавиным осуществлён перевод на русский язык центрального свидетельства рождения Европейской цивилизации – «*Откровений бл. Анджелы*».

*Религиозность «масс верующих» и явление веры
«среднего человека»*

Карсавин определяет веру в значении «совокупность положений и догм, принимаемых верующим за истину» [17, с. 3-4]. Тогда религиозность есть та же вера, взятая со стороны сознания и душевных переживаний верующего. Карсавин выделяет в этом случае не то, во что человек верит, а то, что он вёрит, или то, как он верит. Выделяется таким образом субъективно-статическая и динамическая сторона веры, где религиозным признается в человеке то, что представляет собой его вера с душевной стороны. Религиозность, как и

¹³ (лат). Дигеста или Дигесты - собрание правовых актов, составивших основу римского права во времена императора Юстиниана (V).

вера, может быть ортодоксальной и неортодоксальной. «Религиозно в вере то, что связано с жизнью человека в религии, без чего он не может обойтись, что проявляется во всей его мысли и деятельности, а не только принимается или предполагается, как истина» [17, с. 5]. Религиозность есть душевная протяжённость мысли, чувств и ценностных ориентаций в пространстве жизни. В этом её значении Карсавин выделяет моральную составляющую, в которой открывается ориентация человека в сторону его благополучия, в меру его соприкосновения с людьми и вещами. Религиозность отсюда включает живые и творческие элементы всякой личности. Религиозность, «как бы движет жизнью человека, как бы определяет его поведение, извивы его мысли и чувства, сказывается в разнообразнейших сочетаниях с другими сторонами его бытия» [17, с. 5-6].

В данном виде религиозность выступает в качестве культурно-антропологической составляющей религиозного фонда, обладающей собственной динамикой изменений. Религиозный фонд аккумулирует индивидуализированные сознания и деяния личностей, обнаруживающих себя при известных условиях, как реакции одного человека или группы, как общность или совокупность навыков в языке, чувствах, мысли и поступках. Карсавин даёт следующее определение, важное для понимания хода его дальнейших рассуждений: «Религиозный фонд рисуется мне, как совокупность известных свойств в некоторой определённой пропорции и в известной связи друг с другом» [17, с. 11, 15].

Процесс «образования исторической памяти <...> в виде генетического сцепления множества элементов»¹⁴, Карсавин стремится развить в динамике изменения религиозного фонда, выделяя личности, группы и движения с определёнными свойствами, в определённой пропорции и в связи друг с другом. В динамике изменений выделяется нечто *средне пропорциональное*, как вид ре-

¹⁴ См. [5, с. 3-4].

лигиозно и морально обусловленного поведения верующего или группы верующих. Их Карсавин называет «средним человеком», «средней группой» общего религиозного фонда, «построенных на различных основах систем, частью из тех же элементов» [17, с.12]. Так образуется меняющаяся, разветвляющаяся и сужающаяся религиозная эпоха во времени и в пространстве. Конечно, здесь нет однородности элементов, но присутствует моральное единство сознательной деятельности средних людей в многообразии форм выражения. И это позволяет Карсавину находить родственные элементы сознательных устремлений в исторической, культурной, метафизической и мистической динамике эпохи XII-XIII вв., сущность которых выражается в следующем: потребность моральной чистоты личности и церкви, аскетизм и *sequela Christi*, реформа церкви, возрождение праведной жизни, возрождение апостолата, наконец, борьба с ересью.

Среди религиозных движений Карсавин выделяет францисканцев, сосредотачивая внимание на характеристике личности св. Франциска и его раннего братства. Подчёркивается отличие устремлений Франциска, например, от Петра Вальда – основателя движения вальденсов во Франции. Франциск брался проповедовать истины Евангелия не затем, чтобы противопоставить их учению и опыту церкви; не потому, что мирская жизнь не даёт надежды на спасение, а потому, что в её пределах не вмещался охвативший его религиозный порыв. «Смиранный мирянин, он [Франциск] не мог к этому стремиться. Он ставил себе иную цель, хотя аналогичную вальденской – поучение, *aedificatio*, призыв к покаянию в грехах» [16, с. 302].

Порыв Франциска есть внутреннее устремление к благочестивой жизни в характерных реакциях религиозности того времени и состоял из многих прозрений и поступков: на мосту Сан Джованни; у иконы Спасителя в церкви Сан Дамиани; при встрече с прокажённым.

Карсавин следует канве событий и всматривается в душевную жизнь подвижника по «*Legenda Prima*» и «*Legenda Trium Sociorum*»¹⁵: «Смирившись перед великим царём, он – homo simplex et idiota – как будто, так и остался со склонённой головой, буквально и наивно поняв заповедь смирения» [16, с. 301-302]. Подражание и следование за Христом было не столько идеей для Франциска, сколько свободным проявлением его воли к благу в смирении, соблюдении заповедей в молитве, в проявлении милосердия, в любви и духовной радости. Поначалу, нам даже трудно определить, что в этой вере homo simplex et idiota¹⁶ – традиционно, а что есть религиозное новаторство. «Влекомый к Христу, он [Франциск] вживался в Его образ и душу, и отсюда, по крайней мере, частью, выросло подражание Ему, сильнее выраженное в новых элементах унаследованного религиозного фонда» [16, с.349]. Карсавин вновь и вновь подчёркивает: «Франциск <...> приводит нас к религиозной жизни масс, позволяет почувствовать могучую силу традиционной веры и традиционного культа» [16, с.302].

Речь идёт, по-преимуществу, о братстве до утверждения Ордена Меньших братьев папой Иннокентием III (без буллы, 1210 г.), т. е. «группе средних людей, не слишком темных и не слишком просвещённых» [16, с. XVII]. Эти братья решительнее других заявляют о себе в вере и наиболее восприимчивы к религиозно – моральным ценностным ориентациям, предложенным Франциском. Мы наблюдаем в известном рассказе о голодном брате те же душевные переживания Франциска, что и в иных случаях, например, в легенде о поцелуе прокажённого. В свою очередь, они показывают нам путь возможных трактовок понятия «средний человек» [7, с.13].

Поставленная у Карсавина задача о природе религиозной жизни, обретает вполне положительное реше-

¹⁵ (лат) Легенда Первая (Фома Челано) и Легенда Трех Товарищей.

¹⁶ (лат) человек простой и неучёный.

ние на примере св. Франциска. Карсавин обосновывает выбор Франциска отсылками к Бонавентуре и Фоме Аквинскому, для которых истина и “*verum*”, и “*bonum*”.¹⁷ Познание Бога лучше всего достигается не остротой ума, а праведностью жизни – этот тезис становится для Карсавина мерой для сближения понимания ортодоксальных и еретических движений, в которых *norma dei* определяется связью *veritas* и *bonitas*: «не по его учению, а по его жизни» [17, С.177].

Другая сторона вопроса открывается «во взаимоотношениях крайнего и умеренного религиозно-моральных идеалов» [16, с. XIX-XX], где «умеренный идеал» предполагает умеренную или пропорционально выверенную меру действия, т. е., среднюю меру при оценке деяний верующего – предполагает «среднего человека», как религиозно и морально обоснованную норму. Бернард Клервоский в своих знаменитых «Поучениях к папе Евгению III» писал: «Будь цельным, не уничижай себя и не возвеличивай, не забегай вперёд и не бросайся из стороны в сторону. Пребывай по середине, если не хочешь утратить меру» [19, с. 271]. Это высказывание средневекового мыслителя соответствует пониманию «*середины*», как категории в «*Никомаховой этике*» Аристотеля – известной христианам по Иоанну Кассиану и Максиму Исповеднику [1, с.103-110], а в начале XIII вв. по переводам «*Никомаховой Этики*» на латинский язык [20, с. 136-151]. Уместно предположить, что основанием обращения Карсавина к понятию «*середина*» могли быть и слова Бернарда Клервоского, труды которого он хорошо знал. К слову сказать, в «*Никомаховой этике*» в переводе Э.Л. Радлова понятие о «*середине*» звучит следующим образом: «Итак, добродетель – преднамеренное [сознательное] приобретённое качество души, состоящее из субъективной середины и определённое разумом, и притом определённое так, как бы её определил благоразумный человек, середина двух

¹⁷ (лат). Истина и Благо

зол – избытка и недостатка. Сверх того, она и потому середина, что порок переступает границу должного в аффектах и действиях – то по отношению к избытку, то по отношению к недостатку; добродетель же находит и избирает середину» [24, с. 30-31].

По нашему мнению, в своём исследовании религиозности на переходе из Средиземноморской к новой цивилизации, Карсавин вполне обоснованно выделил францисканские религиозно-моральные идеалы, как «умеренные» и «средние», хотя и не указывает на Аристотеля, на Иоанна Кассиана, Максима Исповедника, но он знал труды Бернарда Клервоского. Карсавин хорошо чувствовал, так сказать, исторический латинский и греческий материал, и у него не возникало сомнений в обоснованности употребления понятий середины, среднего положения и среднего человека.¹⁸

Для Карсавина Франциск – явление веры среднего человека, соединяющее рождающуюся Европейскую цивилизацию с древним Средиземноморьем. В калейдоскопе деяний братства после 1210 г. расширялся географический ареал проповедования. Далее выделяются две группы: подвижники и хранители его [Франциска] заветов Эгидий, Бернард, Руфин, Анджеоло, Массео, Джинепро, Лев (Леоне), а также братья второго и третьего поколений; вторая группа создаётся из *fratres scientiatis et litteratis*¹⁹, уже к 1215 году составивших значительную общину. Это разделение Карсавин описывает, как группы *fratres simplices et fratres scientiatis*²⁰ [16, с. 392-393].

В среде *fratres simplices* создаётся новый литературный жанр – «Цветочки св. Франциска», описываю-

¹⁸ Но следует уточнить, что настороженно к этим категориям отнёсся его учитель - И.М. Гревс. «Франциск – гений; а гений и массы (герой и толпа, как прежде говорили) не только два образа, друг от друга отличающиеся, но и два совсем особых явления» [7, с. 13].

¹⁹ (лат). братьев учёных и образованных.

²⁰ (лат) братья простые и братья учёные.

щий духовный путь Франциска и его первых братьев-сподвижников. «Цветочная» литература в глазах средневекового человека является наиболее художественно выразительной. Будто в подражание благородным рыцарям-трубадурам из Прованса, сплетавшим пышные и великолепные венки из сонетов – «цветов» о доблести и силе оружия, красоте дам, высокой мудрости королей, сподвижники тщательно собирали рассказы о чудесах, духовных битвах, какие вёл св. Франциск. Своего рода «букеты» из легенд придавали особый мистический смысл словам и делам Франциска [22, р. XXIX]. Первые повествования от рождения Франциска, как бы подражают евангельской истории. Они превращают в свидетельство всякий поступок, слово, высказывание, складку одежды ...*nos qui cum eo fuimus*²¹ [23, XXIII-XXIV].

Fratres litteratis не менее показательны. Они обновляют интеллектуальные идеалы евангельской жизни до вершин университетского богословия, истории и других наук. С середины XIII в. в литературе мы обнаруживаем всевозможные легенды, суммы, жития, хроники, книги мистических откровений. Великие францисканцы Бонавентура, Данте Алигьери, Раймонд Луллий, вобрав в свои искания тысячелетний опыт христианства, с невероятным блеском завершают историю Средиземноморской цивилизации. В то же время в их произведениях уже есть предчувствие грядущих реалий, новые познавательные горизонты, открывающие первые страницы Европейской истории.

Религиозность – психофизическая и интеллектуальная протяжённость индивидуального и коллективного верующего сознания включает в себя статическое и динамические моменты. Религиозность вовсе не отменяет веры и не ограничивает разума; она является побуждением, стимулирующим тем или иным образом стремление человека к Богу; проявившись в Италии, и более всего у Франциска и его первых братьев, она ста-

²¹ (лат). «Мы, кто были с ним»

ла одним из факторов рождающейся Европейской цивилизации.

О переводе «Откровений» бл. Анджелы да Фолиньо

Проблема религиозности определялась у Карсавина не только временем (XII-XIII вв.), но и местом (в Италии), где она проявилась с наибольшей глубиной в судьбах мистиков в самых неожиданных ракурсах и прихотливых религиозных формах. В свете этих суждений мистическая фигура Анджелы из Фолиньо выглядит не столь необычной, и перевод её *«Откровений..»* кажется, нам даже вполне обоснованным. Однако, определяя религиозную мистику: чувствования таинств и откровений, порывы веры и переливы «метафизических и мистических сил», восхищений или «сладость благодатного присутствия Божья» – Карсавин приходит к выводу, что такая религиозность в её общем понимании – «предел средневековой религиозности – встаёт перед нами, как хаос вечно борющихся сил» – писал он в докторской диссертации в 1915 г. [17, с. 290]. Для Карсавина перевод *«Откровений бл. Анджелы»* и сопутствующие ему статьи – это своеобразное продолжение диссертационных трудов, и имеют по преимуществу научный смысл и значение.

Во Введении к *«Откровениям..»* Карсавин высказывает два важных суждения: а) в речи Анджелы образно-смысловые сцепления из слов перетекают в мистико-богословскую мысль, близкую к учению Бонавентуры; Анджела воссоздала «исключительный по силе, величию и стройности синтез, систему мистического богословия»; б) «Единство учения Анджелы – добавляет учёный – не внешнее, а внутреннее, органическое, так, что каждый момент его оказывается необходимо связанным с остальными, пронизанный ими» [15, с. 22-23]. Итак, Анджела из Фолиньо – мистик францисканского Ордена терциариев. Учение Анджелы сложилось в си-

стему не вдруг, а долгим усилием её [Анджелы] живой веры. Её мистическая религиозность не несёт новых антиномий в традиционное восприятие, она лишь «обостряет [его] по одному тому, что, неравномерно распределяясь по области религиозного, сосредотачивается в зависимости от индивидуальных особенностей и случая то в одном, то в другом моменте» [17, с. 142, 149]. Так бывает с живой верой верующего в стремлении к большому совершенству, когда противоречивость чувствований открывается внезапно с невыносимой силой, и религиозный конфликт мысли и верований мистика, будучи его жизнью, вдруг локализуется в образно-смысловой строй речи, как «знак», как «глас» внутреннего состояния, усиливая смутное и напряженное ожидание, нагромождая пантеистические видения, вдруг поглощаемые «светом» блаженства и покоя, в ощущении невидимого во мраке Бога.

На фоне описания откровений, Карсавин отмечает и иные мистические достижения в качестве определённой традиции в церкви: Бернарда Клервоского о внутреннем Слове в душе человека, Эгидия из Кортонны и Бонавентуры. Тем самым подчёркивается характер веры Анджелы – единство и завершённость её откровенного знания, так что вся мудрость её не делится на веру и разум (по Августину), а является откровенной. «Ни Августин, ни викторинцы, ни Бернард Клервоский, ни Бонавентура – писал Карсавин, в статье, предвещающей издание перевода – не достигли того внутреннего единства, той целостности католического мистического богословия, какое усматриваем мы в простых словах неучёной и смиренной дочери Христа и Франциска – великой матери Анджелы» [11. с.160].

Видение Анджелы «мощи, воли и справедливости Божьей» находит подтверждение, как, впрочем, и видение «Бога во мраке» и «святой Троицы во мраке» – в облике «абсолютно невыразимого блага» [15. с. 24]. И Карсавин добавляет, ссылаясь на Бонавентуру, что по Ан-

джеле, «троичность» (Троица), проникая в душу, «не нарушает единство, целостность и простоту Божества» [15, с. 24-25]. Вообще в этом анализе перевода «Откровений... бл. Анджелы», со ссылками на *Itinerarium mentis ad Deum u Breviloquium*²² Бонавентуры, на *Speculum Perfectionis, Legenda Trium Sociorum*²³ и др., для Карсавина открывается не только «любовь Христова к людям» по Анджеле, но ещё и многочисленные «переливы зла».

Необычайность учения блаженной для Карсавина состоит в том, что откровения её есть и первичное абстрагирование речи *in volgare*²⁴, свободном от схоластической традиции школ и философствования в духе *latinis*²⁵ учёных монахов, хотя, порой, в сходных оборотах речи. Да, Карсавин отмечает самобытность интеллектуального подвига святой из Фолиньо! Но, как он говорит, невозможно порой историку пересказать своими словами мысль и чувствования мистика, и поэтому мы нуждаемся в переводе мистических творений.

«Откровения бл. Анджелы...» в техническом плане являются первой попыткой такого рода переводческой работы с латинского на русский язык. И естественно, встаёт вопрос о достоверности и научности перевода. Поэтому, во введении к изданию «Откровений...» подчёркивается помощь и научная поддержка, какую оказали Карсавину коллеги: проф. В.Ф. Шишмарев и проф. М.Р. Фасмер, а также В.В. Вейдле, Н.Д. Грейвс, В.М. Кремкова, К.А. Нилус, Б.В. Погожев, К.К. Соловьев и М.Э. Шайтан, работавшие над изучением латинского текста «Откровений Анджелы» в Императорской Публичной библиотеке в 1917-1918 гг. в Петрограде.

Францисканский мистицизм, тяготеющий к идеалу *ecclesia primitiva*²⁶ с идеей подражания Христу, с бук-

²² (лат). Восхождение души к Богу и Бревилоквиум

²³ См. Прим. 24.

²⁴ (итал). На народном наречии.

²⁵ (лат) латинская речь и письмо.

²⁶ (лат) Ранняя церковь.

вальным исполнением заповедей, служил питательной средой для первого, да и для второго и третьего, поколений мистиков, к которым следует отнести парижского богослова Бонавентуру и неучёную Анджелу из Фолиньо. Метафизическая мудрость и мистические чувствования праведника, как утверждает Карсавин, соединясь, открывают для нас особенную религиозную индивидуальность в каждом из них.

Это был новый взгляд на мир, резко отличный от взглядов св. Бернарда на божественное творение. Пожалуй, начиная с Чимабуэ, Джотто, Данте Алигьери, Иакоба да Вараччо мистические видения истории, пейзажа и души человека, как творения, потребуют иных, чем у Гуго Сен Викторского или того же св. Бернарда средств обнаружения и описания. Очевидно, что «Откровения...» великой матери бл. Анджелы – этого нового «евангелиста Тринадцатого века» [25, р. 188] – точно также закладывали основу обновлённых представлений о Боге, величии и нищете человека, и они реализуются, по преимуществу, в богословии в образах. Как заметил Карсавин, предвзято вопрос о сути и практическом значении мистической религиозности для той эпохи и для будущего, сущность художественной, литературно – философской, богословской реальности итальянского Возрождения была открытием Средних веков и бл. Анджелы да Фолиньо была участницей этого грандиозного события.

Европа на пути к глобальной перспективе жизни

История средневековой Европы не является только христианской. Это история христианских и нехристианских народов, окультуренных ими земель, в разное время вошедших в ойкумену Средиземноморской цивилизации, а потом и дальше. История эта является соединением укладов, обычаев, наречий, верований, племенных и феодально-государственных образований в напластованиях эпох. Да и не было христианства, как религии в чистом виде, как не было там *«темных веков»*,

«невежества и мракобесия» больше, чем в иные времена и в иных местах. В этой истории были свои подъёмы и спады. История религиозности в Италии, по Карсавину – есть история медленного выростания новой цивилизации из Средиземноморья, где земли античной Римской империи становились местом, с которого осуществлялось *translatio*²⁷ к новым жизненным горизонтам. В этом значении следует говорить не только о *translatio studiorum* [*непедача знания*], но *translatio imperii* [*непедача власти*] и *translatio sacrorum* [*непедача святости*] по Франциску, Доминику, Бонавентуре, по Фоме Аквинскому и Якобу де Ворагине.

Надо заметить, что труды Карсавина по религиозности вызвали заметную реакцию его российских коллег. В 1913 году по следам «Очерков религиозной жизни...», ученица проф. Гревса, Ольга А. Добиаш-Рождественская, хорошо знавшая Карсавина по университету и семинарским занятиям, пишет, что используя «схоластический» подход к исследованию религиозности, Карсавин обоснованно обращается к Италии. Он – «историк, описывающий Средние века», но кроме того, он обладает особенным даром художественного изложения, он – «историк-художник» [9, с. 366].

С критикой диссертационных трудов учёного в 1916 г. выступил профессор Дмитрий Егоров, обнаруживший неточности в переводах и отсылках у автора. Он посчитал труд не систематизированным: «автор считает себя “documentis salutis”, сам до крайности порабощён материалом, несмотря на недюжинный талант» [10, с. 86-105].

В 1922 г. рецензируя работы О. Добиаш-Рождественской, Л. Карсавина и П. Бицилли, Гревс возвращается к понятию «религиозность»; он подводит, своего рода, итог многолетнему научному общению со своим талантливым учеником: «Обращаясь к Средневековью, он [Карсавин] постигает такую стихию жизни

²⁷ (лат). переход

[от социально-экономических отношений до высот мистико-философского умозрения] в религиозности. Но типичность такого определения ослабляется другим утверждением или предварительным убеждением автора, что «религиозность глубоким своим существом и есть самая стихия жизни человечества вообще» [6, с. 35].

Эта рецензия Гревса, пожалуй, была последним свидетельством выдающегося Учителя о его научной школе в Санкт-Петербургском университете и его ученике. И не случайно главной идеей религиозности XII-XIII вв. проф. Гревс называет августинианскую «идею Града Божьего», правда, у Карсавина она звучит чаще, как «идея спасения». Гревс был одним из ведущих историков, исследующих средневековое августинианство [3, с. 128-149]. В его время внимание к епископу Гиппона у западных и российских учёных было особым, а в университетской науке и православных академиях империи совершалось, своего рода, *translatio Augustini*²⁸. Внимание к Августину, конечно, не было произвольным и тем более прихотью группы учёных. То была жизненная потребность в обновлении, прежде всего, православной богословской и историко-философской наук, и, как основа Западной цивилизации, августинианское наследие было востребованным, о чём свидетельствую труды И. Гревса, Е. Трубецкого, А. Вязигина, В. Герье, С. Котляревского, Л. Писарева, П. Бриллиантова, И. Попова и многих других учёных.

Работа была планомерной в том смысле, что диссертации, статьи, книги по августинианским темам не пересекались, а развиваясь, соприкасались и дополняли друг друга. Весьма активно разрабатывались такие аспекты наследия, как личностное (исповедальное) отношение человека к Богу (на материале *Confessiones*²⁹), единство веры и разума (*De Trinitate*³⁰, иные труды и

²⁸ (лат). передача Августина.

²⁹ (лат). Исповедь.

³⁰ (лат). О Троице.

письма); тема благодати и свободного выбора человека (*De liberum arbitrium*³¹); вопрос о преемственности учения церкви и апология христианства в учении О Граде Божьем (*De Civitas dei*). На таком широком фоне *translatio Augustini*³² особенностью трудов раннего периода Карсавина было, прежде всего, ярко выраженное уважение и доверие к учителям. Очень похоже, что были весьма трудные дискуссии всех участников этого непростого выбора, и трепет их чувств, и страх разума, и настойчивость в вере, и интуитивные и волевые усилия самого Карсавина.

Религиозность выступала в качестве динамически развивающейся «живой веры» и захватывала не только средневековую историю, но российскую и европейскую современность с их будущим. Карсавин оказался солидарен с Бернардом Клервоский, Бонавентурой, Фомой Аквинским, где “*veritas*” и “*bonitas*”³³ здесь и сейчас олицетворяют и есть “*norma dei*”³⁴. Поэтому в исследовании особенно острого антропологического излома XII-XIII вв. становилась важной для историка XX в. рядоположенность движений и групп, составивших религиозный фонд. Рядоположенность в научном плане давала право историку «сблизить ортодоксальные и неортодоксальные течения», расширить до предельных горизонтов текстуальный ландшафт исследования. Другая необходимость в изучении – это исследование «религиозного подъёма» – порывов, видений и экстатических состояний и т. д., выражающих высшие идеалы веры. Карсавину необходимо было определиться с критерием идеалов в ценностных ориентациях, т. е. выстроить порядок взаимосвязи «крайнего и умеренного идеалов». Образ подвижника из Ассизи показал этическую меру. Такой мерой в религиозном фонде эпохи является поня-

³¹ (лат). О свободном выборе.

³² (лат). Передача учения Августина.

³³ См. Прим. 21.

³⁴ (лат). Заповеди Божьи.

тие «средний человек», выстроенное с учётом «середины» «Никомаховой Этики» Аристотеля (пусть и не вполне осознанно). По крайней мере, именно в этом пункте Карсавин сходится с высказыванием выдающегося историка Клаудио Леонарди: Франциск был до конца устремлён следовать за Христом и, в общем, не ставил себе цель, основать религиозный орден, в отличии, например, от св. Доминика [26, с. XLV-XLVI].

Конечно, такое высказывание Леонарди и позиция Карсавина в отношении Франциска, как «среднего человека» эпохи не умаляют роли и значения подвижника и Ордена, но они отграничивает религиозные устремления и духовные инициативы Франциска и братьев, и их последующую трансформацию в церкви и в обществе. Здесь можно провести аналогию с таким важнейшим элементом того времени, как университет (*congregatio sive universitas studiorum et magistrorum*³⁵) – новый тип образовательного высшего учреждения. Ведь, одно дело школа XII в., организованная магистром Гильомом из Шампо или любая другая школа в Париже, и другое дело – Парижский университет, родившийся в XIII в., как объединение школ, где магистры, вроде Бонавентуры, играли ведущую роль. Красноречиво выразился по этому поводу Чарльз Г. Гастинс: если в 1100 г. «школа следует за учителем», то в 1200 г. «учитель следует за школой», ибо магистр является сотрудником университета [30, с. 368].

Два типа институциональных образований, горизонтов знаний и масштабов видений. В одном случае, древнее, существовавшее ещё при Августине образовательное учреждение – школа, и другое дело университет – тип институализации уже европейской цивилизации. И так же Франциск и его раннее братство, подражающие Христу и апостолам, в порыве духа устремлённое к евангельским идеалам, всеми силами стремящееся возродить *normam dei* исповедников веры, и другое дело,

³⁵ Конгрегация или университет студентов и магистров (лат).

Орден Меньших Братьев в качестве институализированного религиозного движения в новой Европе.

В этом небольшом очерке, мы надеемся, нам удалось сделать набросок особенностей эпохи рождения Европы – трансформации христианства из Средиземноморской в новую цивилизацию, что кажется, важно для всех нынешних христиан в период становления глобальных перспектив жизни. Проблема религиозности теперь – это проблема выхода из птоlemeизма сознания верующего в коперикианскую систему ориентаций веры и разума. На основе исследований религиозности XII-XIII вв. Карсавин показал самый путь или эволюцию христианства, выделив живые элементы, действующие направления и фигуры, сделавшие возможным такой переход из одной эпохи в другую в Средние века. Со своей стороны, мы также старались показать, что христианство не утратило позиций, а наоборот, христианские народы и Церковь ведут нас на новый глобальный уровень духовной жизни.

Литература

1. Беневич Г. Царский путь и середина (μεσοτης) у Иоанна Кассиана Римлянина и Максима Исповедника // «Никомахова этика» в истории европейской мысли // “Verbum”. №19. СПб – Псков, 2017.
2. Герье В.И. Катерина Сиенская // Вестник Европы. Сентябрь, 1892.
3. Гревс И.М. Августин // Новый Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауз и А. Ефрон. Санкт-Петербург. Т. Первый. [1912].
4. Гревс И. М. Вступительная статья // Генрих Эйкен. История и Система средневекового мирозерцания. Перевод с нем. яз., В.Н. Линд. Со вступительной статьёй проф. И. М. Гревса. СПб., 1907.
5. Гревс И.М. История происхождения, развития и разложения феодализма в Западной Европе: (по лекциям проф. И. М. Гревса) составлено слушательницей С. Свиридовой. СПб., 1902-1903.

6. Гревс И.М. Лик и душа средневековья: рец. на кн. Карсавина «Культура Средних веков». Петроград, 1918 // «Анналы» (Журнал всеобщей истории). Изд. Российской Академии Наук. №1. Петроград, 1922.
7. Гревс И.М. Новый труд по религиозной истории Средневековой Италии в русской научной литературе. СПб, 1913.
8. Гуго Сент-Викторский. Дидаскаликон. Об искусстве обучения. Перевод с лат. яз. стат. и комм. А. А. Клестов. Москва – Санкт-Петербург, 2016.
9. Добиаш-Рожественская О.А. Рецензия на «Очерки религиозной жизни в Италии...» // Вестник Европы (науки политики, литературы). № 49. Кн. 8, август, 1914. С.366-369.
10. Егоров Д.Н. Средневековая религиозность и труд Л.П. Карсавина [Рецензия] // Исторические известия. №2. 1916. С.85-106.
11. Карсавин Л.П. Андже́ла да Фолиньо и её откровения // Ежемесячный журнал (Журнал для всех). Изд. В.С. Мирялобов. №2-3, февраль-март. Петроград, 1918. С. 151-164.
12. Карсавин Л.П. Магнаты конца римской империи (Быт и религия) // К двадцатипятилетию учено-педагогической деятельности Ивана Михайловича Гревса (Сборник статей учеников). С.-Петербург, 1911.
13. Карсавин Л.П. К вопросу о Speculum Perfectionis (списки Speculi и Legenda Antiqua) // Историческое обозрение. Сборник Исторического Общества при Императорском Петербургском университете. Т.156. СПб., 1909.
14. Карсавин Л.П. Speculum Perfectionis и его источники // Журнал Министерства Народного Просвещения. Часть XXV. С.-Петербург, 1910.
15. Карсавин Л.П. Откровения бл. Анджели. Перевод и вступит. стат. проф. Л.П. Карсавина... Москва, 1918.
16. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII веков // Записки историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета. Часть СХII. С.-Петербург, 1912.
17. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв., преимущественно в Италии // Записки историко-филологического императорского Петроградского ун-та. Часть СXXXV. Петроград, 1915.

18. Клестов А.А. В.И. Герье и С.А. Котляревский: идея Божьего града в средневековой Европе» // Церковь и время. №2, апрель – июнь. Т. LXIII. М., 2013.
19. Клестов А.А. Святой Бернард и его время // Бернард Клервоский. Трактаты. Перевод. с лат. яз. А.А. Клестов, Ф. Реати, Ю. А. Ромашев. Изд. СПбГУ. Санкт-Петербург, 2009.
20. Клестов А.А. Translatio Studiorum: «Никомахова Этика в университетских комментариях (1200-1274) // “Verbum”. Альманах Центра изучения средневековой культуры. Выпуск 19. СПб-Псков, 2017.
21. Критический труд о времени и происхождении латинских переводов Аристотеля, греческих и арабских комментариев, использованных учёными-схоластами, выполненный Амаблем Журденом в 1814-1819 гг. в Париже (Произведение удостоено премии Академии надписей и изящной словесности). Новое издание просмотрено и дополнено Шарлем Журденом. Перевод с французского языка и Вступительная статья к.ф.н. А.А. Клестов // Проблемы современной экономики. Евразийский международный научно-аналитический журнал. № 4(60). 2016. С. 240-248; № 1(61). 2017. С. 214-221; № 2(62). 2017. С.264-272; № 3(63). 2017. С. 251-260; № 4(60). 2017. С.240-248.
22. Клестов А.А. Францисканцы и становление Парижского университета // Парадигма. Философско-культурологический альманах / Главный редактор Н.Х. Орлова. Вып. 26. Санкт-Петербург, 2017.
23. Цветочки славного мессера святого Франциска и его братьев. Пер. с раннеитал. на русск. яз., предисловие и комментарий А.А. Клестов. Санкт-Петербург, 2000.
24. Этика Аристотеля. Пер. с греч. яз. Э.Л. Радлова. Санкт-Петербург, 1908. Кн. II. § 5-6.
25. Bartolomei Romagnoli Alessandra. Angela da Foligno dottore della Trinità // Frate Francesco. N. I. 2014.
26. Claudio Leonardi. Introduzione // La letteratura francescana, a cura di Claudio Leonardi: Commenti di Daniele Solvi, Fondazione di Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori edit. Vol. I., pp. XLV-XLVI.
27. Claudio Leonardi. Il Dio nascosto del secolo XII // Medioevo latino. Cultura dell' Europa cristiana. Firenze, Sismel. Ed. Del Galuzzo, 2004.

28. Iorga Nikolay. Histoire de la vie Byzantine. T.I-III. Bucharest, 1934.
29. Jourdain Amable. Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvelle Edition par Charle Jourdain. Paris, 1843.
30. Haskins Charles Homer. The Renaissance of the Twelfth Century. Harvard, 1928.
31. Klestov Alexander. The Birth of Europe (Essays on Works of L.P. Karsavin) // Парадигма: Философско-культурологический альманах. Вып. 36 / Главный редактор Н. Х. Орлова. СПб., 2022. С.7-50.
32. Le Goff Jacques. The Birth of Europe: translated from French into English, by Janet Lloyd. Blackwell, 2005.

Эсхатологическое христианство в историософии Н.А. Бердяева¹

М.М. Кантемиров

В статье будет рассмотрена необходимая связь понятий исторического и эсхатологического в работах Н.А. Бердяева. В диалектике человеческого и нечеловеческого (или природного) развивается концепт времени и развивается понимание исторического процесса. Но на пути к этому мы ещё не раз столкнёмся с проблемами онтологического характера, с проблемами принятия времени как целостного и связанного в своей, казалось бы, разорванности. Исток этого пути Бердяев видит в зарождении христианства, которое связано и наследует иудейской и эллинской культурам. В лоне симбиоза этих двух канонів мирозерцания родилось время с его однократной, неповторяющейся событийностью. Это время предполагает начало истории, борьбу разных по своей сути сил внутри этой истории (человека и природы) и развязку. Таким образом, возникает символ апокалипсиса, как считает Бердяев, который и является по сути эсхатологизмом.

Ключевые слова: Н.А. Бердяев, европейское мирозерцание, эсхатологизм, христианство, историософия, апокалиптичность.

Eschatological Christianity in the historiosophy of N.A. Berdyaev

Marat M. Kantemirov

The article considers the necessary connection between the concepts of historical and eschatological in the works of N.A. Berdyaev. In the dialectic of the human and non-human (or natural), the concept of time as well as

¹ Статья подготовлена под руководством кандидата философских наук А.А. Львова.

the understanding of the historical process develops. But on the way to this realization, we will more than once encounter ontological problems, with the problems of accepting time as integral and connected in its seemingly fragmented nature. Berdyaev sees the origin of such a way in the origin of Christianity, which is connected and inherits the Jewish and Hellenic cultures and their worldview unification. In the bosom of this symbiosis, time was born with its occurring once, non-recurring eventfulness. This time presupposes the beginning of history, the struggle of inherently different forces within this history (of man and nature) and its payoff. Thus, there is a symbol of the apocalypse, according to Berdyaev, which is essentially eschatological by its nature.

Keywords: Berdyaev, European worldview, eschatology, Christianity, historiosophy, apocalypticism.

Введение

На сегодняшний день является актуальным напомнить, откуда идут корни нашей культуры и куда они нас направляют. Мы часто встречаемся с заблуждением о промежуточности религиозных начал в истории человеческой мысли, о промежуточности и духовных начал, которые выразились в учении Христа, как полагает Бердяев. Помимо прочего, учение самого Бердяева можно назвать крайне неоднородным и комплексным, оттого очень сложно выявить его центральную идею. Безусловно, в таком случае крайне необходима систематизация некоторых принципиальных положений, которые выражены в его работах. В данной статье речь пойдёт о той генеральной линии, которая проходит сквозь его произведения, посвящённые историософским размышлениям.

История в философии Бердяева стремилась к событию – Рождению Христа, и идёт от него же. Принципиальное значение в его историософии имеет зарождение христианства, которое ему представлялось не толь-

ко культурным феноменом, но и онтологическим в двух аспектах: в осознании свободы воли и появлении пророчествующего эсхатологизма. В существующий период возникает много вопросов о происхождении христианства, о его истории и о том, например, реальна ли фигура Христа. Бердяев в этом отношении осознает второстепенность этих вопросов и рассматривает происхождение христианства как культурного феномена, а вслед за этим разбирает духовные причины его возникновения и преподносит совершенно уникальный взгляд на это происхождение. В его методике философствования присутствуют символичность и, главным образом, мифотворчество. Одним из главных их катализаторов как раз и выступает эсхатологизм.

Эсхатологизм связан с мироощущением самого Бердяева. Как человек русской культуры, он не раз говорит об этом в своей философской автобиографии «Самопознание». Русская культура в этом отношении служит иллюстрацией преемственности эсхатологического христианства в его ещё недеформированном ощущении. Мы рассмотрим, как под эсхатологическим символом проходит всё движение мировой истории, и рассмотрим самые острые и важные моменты этой истории, в которых будут видеться явные отпечатки эсхатологизма.

Общие положения историософии Бердяева

Философия истории Н.А. Бердяева представляется движением, состоящим из трёх этапов. Первый из них заключается в статичном переживании событий внутри этой истории. Человек в этом периоде отождествляет себя с тем, что происходит вокруг него. Это время не характеризуется динамизмом переживаний: всё, что происходит, происходит с людьми, но не имеет цели. Второй период ознаменовывает собой разрыв между человеком и тем, что происходит вокруг него. Этот цикл истории характеризуется катаклизмами, катастрофами и большими потрясениями. Понятие исторического

только зарождается на этом этапе. В нём человек отрывается от истории, от её движения, и начинает её видеть, начинает к ней определённым образом относиться. Этот разрыв человечество ощущает болезненно. В этом периоде есть надлом и кризисное состояние, потому что все устои статичного мира, бывшие до тех пор, рушатся. Третий период знаменует собой слияние с историческим процессом, но уже как с осознанным движением от определённого начала до определённого конца. На пути к этому воссоединению человечество встречается с проблемами, о которых речь пойдёт далее.

С помощью исторического процесса человек оказывается причастным ко всему происходившему в исторической перспективе. История помогает связываться с духом прошлого и, соединяясь с ним, образовывать духовное и божественное настоящее. Историческое познание есть миф, говорит Бердяев [2, с. 11–12]. Но миф – не значит выдумка. Миф предполагает познание другого порядка [8, с. 11]. «Историческая критика» имеет дело с описанием того или иного времени, но такое описание является искусственным, лишённым внутреннего духа описываемого периода. Историческое познание Бердяева предполагает постижение некоего символа, который присутствует во времени. Этот символ раскрывается в контексте ощущения истории не просто как периода (такой способ познания и есть «историческая критика»), но как времени в его целостности и неразделённости. Необходимо погружение в глубины истории, в её сокровенное и священное. Именно сокровенное и священное упускает из виду «историческая критика», убивая всякую преемственность и целостность. Сокровенное присутствует в каждом отрезке времени, а потому неразрывно связано с настоящим. Общее должно быть едино в истории. Движение духа не происходит только в единичный момент времени или миг, движение духа есть постоянство, которое пребыва-

ет всегда и везде. Дух не производит себя частями, он перманентен и разворачивает себя во времени.

Бердяев задаётся вопросом: каким образом возможно историческое познание, и как оно людьми соznалось в определённый момент? Для этого необходимо обратиться к двум канонам познания: эллинскому и иудаистическому. В основе европейского мирозерцания стоит смешение этих двух канонов и вытекающий из них канон христианский. Древние греки не познавали мир исторически, они лишены были ощущения начала, протяжённости пути и конца. Это, безусловно, связано с их эстетическим мирозерцанием, хотя М. Элиаде в своей работе «Аспекты мифа» и уточняет, что древним грекам свойственно особое чувство восточной эсхатологичности, склонной к сознанию начала, пути и конца, но как повторяющихся явлений [9, с. 136–137]. Ни один из греческих философов не создал философии истории, даже Аристотель, который был основоположником именно истории философии, но не наоборот. Древние греки ощущали мир гармоничным. В центре их созерцания стоял человек в замкнутом и недвижимом космосе. Их историческое созерцание было законченным, оно покоилось и было лишено динамики. Для Бердяева история есть драма, которая имеет свою завязку и развязку. Ему важно понимать историю как своего рода трагедию. Но откуда в европейское мирозерцание пришло ощущение эсхатологического восприятия истории? Для этого надо обратиться к мироощущению иудейскому. Древний Израиль и еврейский народ ввели в человеческую культуру понятие эсхатологии. Евреи ощутили развязку истории и уверовали, что на их народ выпала доля свершения этой развязки. Им был свойственен мессианизм. Этот народ осознал, что у них есть своя миссия, свой жребий. Таким образом, они пришли к ощущению конца истории.

Иудейское мирозерцание обращается к грядущему. В этом созерцании раскрывается их свобода. Она

неотделима от профетического ощущения конца. Для еврейского народа этот конец был связан с идеей Судного Дня. Древние греки же были обращены к прошлому. У них не было настоящей свободы, у них присутствовало понятие судьбы: необходимости, которая означала отсутствие всякой воли. Их гармоничный мир не терпит того концепта свободы, который есть в авраамических религиях, он совершенен. В этом ключе получается, что для свободы необходимо несовершенство мира. Иудаистическая мысль заключена в принятии того факта, что в основе человеческой свободы лежит грехопадение, лежит возможность зла.

Понятие Судного Дня в иудаизме обращено к этому миру, к реальному, в котором мы находимся. Евреи стоят у истоков сознания мира как исторического, но не метафизического. Иудейский Бог вполне реален и человечен, он придёт в конце истории и воздаст каждому по его заслугам. Еврейская жажда справедливости по отношению к ним самим застигала метафизическую сущность данного нам мира. Греки в этом отношении лучше чувствовали трансцендентность: достаточно вспомнить Платона и открытый им мир идей. Такой контекст позволяет нам прийти к противопоставлению исторического и метафизического. Диалектика этих двух понятий нашла тождество в христианской религии.

Ф.В.Й. Шеллинг говорит, что христианство – это откровение Бога в истории. В христианстве сошлись оба упомянутых выше мироощущения, и получилась та особая философия истории, которой свойственно то, о чём было сказано в начале этого параграфа: присутствие Бога в каждом мгновении истории. Эллы были обращены к вечному, но оно понималось ими имманентно, иудеи были устремлены к концу истории, но были лишены Божественного в частном порядке, Бог для них открывается в конце истории. Христианство же создало Бога как разворачивающего Своё существо в

истории, отсюда и возникает понятие духа. В христианстве соединились динамизм истории, единичность каждого события и причастность к вечному. Бердяев пишет: «История есть свершение, имеющее внутренний смысл, некая мистерия, имеющая своё начало и конец, свой центр, своё связанное одно с другим действие, история идёт к факту – явлению Христа и идёт от факта – явления Христа» [2, с. 91–107].

Христианская модификация исторического

Соединив в себе оба начала, христианское мирозерцание формулирует учение о духовной свободе, которую не знал мир античный, которая неведома была и миру иудейскому. В христианстве образуется действующий свободный субъект. Оно предполагает разрешение некоего исторического действия с помощью волящего духа. В христианстве впервые появляется концепт добра. В античном мире добро понималось как победа рационального начала над иррациональным, но в таком понимании не было свободы. Свобода появляется с началом грехопадения человека, с развитием в нем чувства необходимости преодоления злого начала. Для греков благо и добро были рациональны, а невежество и незнание носило иррациональный характер. Из антагонизма рационального и иррационального христианство образует антагонизм благого и грешного. Античная покорность судьбе заменяется мятежом. «Вначале был мятеж, мятеж был против Бога, и Бог был мятежом. И все, что есть, началось чрез мятеж», – так говорит М.А. Волошин в своём цикле стихотворений «Подмастерье». Свобода сознается не только как мятеж или воление разума обрести святость и Божественность, но ещё и как нечто, что определит судьбу всего мира. Христианство поистине в этом ключе делает из субъекта абсолютно волящего и возлагает на него ответственность за спасение своей души.

Для Бердяева основной темой во всемирной истории является тема судьбы человека, осуществления его

свободы. Для него она определяется взаимодействием человеческого духа и природы, проходящих разные стадии, и первая из них начинается с «небесной истории», которая знаменуется грехопадением человека и вовлечением его в царство природной необходимости. По словам Бердяева, человек «ниспал в природные недра», которые своими стихиями сковали его. В них человеческий дух ощутил себя несвободным и подвластным природе. Погруженный в стихию, дух очутился в клетке. В этот период входит существование человека до появления христианства. Злые духи природы не позволяют ему ощутить себя как свободное и творящее существо. В своей статье «Гносеологическое размышление об оккультизме» Бердяев говорит о том, что дохристианское сознание существовало в страхе природы, а с пришествием Христа этот страх рассеялся [1, с. 294–316]. Христианство вернуло ту духовную свободу, которой человеческий дух был лишён, находясь во власти демонов природы. Первобытный человек знал только необходимость. Он пишет: «Рабство человека у демонов природы было также рабством его у самого себя, у своих собственных низших стихий» [2, с. 96]. С распятия Христа начинается новый период взаимодействия человека и природы.

В той же самой статье об оккультизме Бердяев говорит о том, что христианство как бы умертвило природу. Для освобождения от её духов потребовалось отдаление, закупоривание. Этот процесс он охарактеризовал как механизацию природы. К внутренним духам природы должен был закрыться доступ, чтобы от них отдалиться. Необходимость такого отворачивания от природы повлекла за собой ряд изменений. В Средние Века природное отождествлялось с демоническим. Всякая попытка обращения к природному признавалась магией и мракобесием: природа вызывала чувство опасности, она виделась жутким лесом, который кишит дьявольским и демоническим. Вследствие этого образо-

валось механическое восприятие природы, благодаря которому стала возможна наука такой, какой мы её знаем и сегодня. Познание предполагает отдаление, разделение себя и предмета познания, антагонизм субъекта и объекта. Корни таких отношений заложило в человеческой культуре историческое христианство. Человек должен был перестать бояться духов природы, но могло это произойти только с помощью их тотальной «отмены».

Появилось антропоцентрическое чувство: состояние осознания себя как центра, как центробежного, но не центростремительного существа. Христианская история, помимо того, что повлекла за собой механизацию природного, обратила человека внутрь самого себя. Бердяев говорит, что человек ушёл во внутренний мир для того, чтобы обрести силы и совершить героическую борьбу с природными стихиями. Страсти этого мира должны были быть приняты, распознаны и покорены.

Важным, по Бердяеву, фактом, свершившемся в христианстве, является объединение мира, объединение Востока и Запада. Христианство дало человеку концепт свободы, который стал причиной такого объединения. Концепт общей, по своей сути, свободы, которая может принадлежать абсолютно каждому. В эпоху зарождения Римской Империи этот концепт начал образовываться как вселенский, а в эпоху её расцвета объединение Востока и Запада окончательно завершилось. У человечества появилась общая идея свободного духа, и, только благодаря христианскому учению, возможен стал духовный конгломерат и сотрудничество полярных культур, существующих и до сих пор. Всемирная история пошла с Востока на Запад, а вслед за этим движением и зародилась нить мировой истории. Несмотря на то, что Восток остаётся нехристианским, он всё же участвует в цепи этой истории, основывающейся на свободе, вовлеченности индивидуального духа, которому открылось с приходом этой свободы чувство общего и осозна-

ние направленности движения, заданного со времён грехопадения. Речь идёт не о религиозности, но о культурном влиянии, распространившемся на весь мир и погрузившем каждого в гущу событий, происходящих с определённой целью.

Что касается разграничений во втором периоде, который мы начали описывать, то, безусловно, важно провести границы между важными этапами внутри второй стадии отношений человеческого духа и природы. Средние века характеризуются Бердяевым как время, сосредоточившее и собравшее все духовные силы человека, впоследствии давшие всплеск и культурный взрыв, произошедший в эпоху Ренессанса, об этом говорит и Э. Фромм в своих работах [6, с. 103]. Бердяев пишет: «Если бы человек не прошёл аскетической школы воздержания от растраты сил, то он не вошёл бы в новую историю полным творческой мощи и дерзновения, каким вошёл он в эпоху Ренессанса». Для Бердяева Средние века – это эпоха сосредоточения духовных сил [2, с. 107–108]. Для него важными в это время являются образы рыцаря и монаха, соединившиеся в символе аскетического человека Темных веков. Именно христианская аскеза и повлекла за собой накопление тех творческих сил, которые выстрелили, словно из пушки, и сказались на оформлении нового образа человека, который стал авторитетом самому себе. Все силы, поставленные на то, чтобы утвердить теоцентризм в Средневековье, провалившись, вылились в новое миропонимание. Но в чём же была причина неосуществления теократической идеи в Средние века?

Прогресс как антиисторизм

Важным в исторической перспективе для Бердяева является понятие прогресса. Эпоха Ренессанса и Возрождения первоначально обращается к природе лишь в созерцательном ключе, о чём очень подробно пишет К.А. Сергеев [7, с. 45–86]. Динамика развития отношения человеческого духа и природы приводит к

его специальному к ней отношению, в котором он провозглашает себя механизатором природы и её властителем. Постоянная неудовлетворённость науки в области доступных её познанию явлений порождает понятие прогресса. Прогресс пропитан мессианской идеей, как ею пропитан и социализм. Здесь присутствует хилиастическое начало, которое заключено в представлении некоего конца, когда наука, и вместе с ней человечество, достигнуто небывалых результатов в сфере эмпирического знания.

Прогресс целиком и полностью основывается на ощущении неполноты конкретного, данного нам сейчас бытия. Безграничный оптимизм к будущему смешивается с безграничным пессимизмом по отношению к прошлому. Это неизбежно приводит к тому, что идея прогресса становится обличительной в отношении прошедшего. Но главная беда, как считает Бердяев, в том, что идея прогресса не опирается ни на что, кроме как на ожидание лучшего будущего и слепую веру в научное и эмпирическое познание, узость которого стала понятна ещё в конце XVIII века, благодаря Канту. Таким образом, прогресс ставит самоцелью самоё себя. Но из факта такой «самоцели» рождается не менее вредное для исторического созерцания следствие, а именно: разбивание времени, его разделение и расслоение на части более значимые и менее значимые. Естественно, те, которые находятся от нас дальше во времени – части более примитивные. Прогресс создаёт утопию земного рая, дня, когда всё разрешится с помощью того, что принято называть научным познанием.

Научное познание само по себе, возможно, и обладает категориями прогресса и развития, но нельзя отождествлять научное познание с миром вокруг и переносить категории, действующие внутри такого познания, на мир. Ведь, по сути, наука основывается на различении объекта и субъекта, она так зародилась, начиная с субъектно-объектной дихотомии. Но если в

основе науки лежит нетождество, то каким же образом можно в контексте научного познания говорить о всеобщем развитии. Свойственная прогрессу иллюзия и одновременно его отличительная черта – в той жизни, которую он сулит и предназначает. Помимо прочего, это очень схоже с иудейскими представлениями об истории в смысле её апокалиптичности. Прогресс делит людей на тех, кому суждено будет жить в правильном и счастливом времени будущего, и тех, кто служит лишь приготовлением к нему и средством его достижения. В этом главный порок прогресса. Рождение времени, которое знаменуется как демократичное и человеческое, делит людей на правильных и неправильных, на тех, кто будет в великом будущем и тех, кто останется в ужасном прошлом. Жизнь людей прошлого становится лишённой всякой цены, потому что не включает в себе более смысла, кроме жизни ради светлого грядущего. Этот процесс можно характеризовать как вечное истребление прошлого будущим. В нем присутствуют черты абсолютной антигуманности. С точки зрения Бердяева, раздробление времени греховно. Каждое поколение живших на свете людей имело одинаковое отношение к Абсолютному, и все они в одинаковой степени приближены к Божественному. В этом и выражается, по Бердяеву, «небесная справедливость и правда». История уникальна в каждом своём мгновении и все события в ней единичны, неповторимы и важны в равной степени. Раздробление времени приводит человека к той ситуации, которая открывается перед ним в XX веке и становится на повестку дня в XXI в.

Важным явлением, безусловно, связанным с прогрессом, является секуляризация экономики, которая развивается в XIX веке. Конечно, упомянутые выше размышления о социализме связаны с такого рода секуляризацией. Но идея прогресса была причиной экономизма. Под экономизмом Бердяев понимает переход от качественного состояния в количественное. Цифры за-

полонили мир конца новой истории. Теперь цифры правят миром. Переход из количественного в качественное следует понимать более глубоко, не как систему расчётов и подсчётов. Скажем, главный признак качественного – это ощущение цельности. В целом не возникает места для количественного, потому что само количественное возможно только когда есть из чего складывать, то есть, когда целое и единичное превращается в разорванное и многое.

Индустриальное и прогрессивное общество характеризуется прежде всего ненасытным желанием и количественным фетишизмом [5, с. 109]. Сам человек отходит на второй план, он превращается в своего рода товар, в количество. Количественному фетишизму потакает развивающаяся техника и машина, которые с каждым днём всё лучше и лучше начинают считать, с каждым днём всё чётче и чётче определять. Выходит, что эпоха гуманизма вначале подошла к пониманию человека качественно, а затем начала истолковывать его количественно. И, конечно, здесь чрезвычайно важно понимать, почему всё же самоотрицание происходит, и в чем главная причина этого. Бердяев говорит, что человек обретает в себе цель только тогда, когда авторитетом для него выступает Божественное, когда он живёт во имя Бога, но не во имя себя. Дух человеческий обогащает свой внутренний мир и сосредотачивает свои внутренние силы на себе. И в этом случае сама жизнь человека принимает не количественный характер, а качественный.

Но справедливо задаться вопросом: как же относиться к данному периоду истории? На наш взгляд, для последующих поколений, для развития человеческого духа период гуманизма откроет новое направление как время, в котором не осуществились замыслы, связанные с надеждами на образ человека. Это неминуемо повлияет на рост если не религиозности, то духовности точно. Гуманизм привёл к конфликтам духа, и он ста-

нет важным уроком для всех тех, кто будет изучать его через двести или триста лет. Данный период истории от этого не станет ни лучше и ни хуже. Человеческий дух связан с прошлым, а точнее, прошлое находится в нас. Модификация духа возможна только в области приближения к абсолютному, то есть к Богу. Историософия Бердяева полагает именно такое движение, более того, отрицает всякое другое. Но каким же будет новый период истории?

Бердяев называет его «Новым Средневековьем». Главным образом, он это делает потому, что новый период будет характеризоваться новым собиранием духовных сил, но не только таким собиранием, которым характеризовались Средние века: аскетическим, монашеским и закрытым, – а ещё и более творческим, но в то же время обращённым к Божественному [4, с. 228]. От Нового Средневековья Бердяев ожидает слияния духовного опыта Средних веков и созерцательного опыта Ренессанса.

Подводя итог, позволим себе несколько обобщений о главных положениях историософии Бердяева. Христианская история была следствием объединения эллинского и иудаистического канонов. Христианство объединило человеческий дух и одарило его общей целью, связанной напрямую с новой исторической перспективой. Эта перспектива, в принципе, и есть понятие исторического, а именно – ощущение начала событийности, её пути и конца, а сами события с приходом христианства становятся однократны и неповторимы. Средние века неотделимы от такого понимания истории, но важным в них является тот факт, что они целиком и полностью были направлены во внутрь духа. В этот период закладывается то пренебрежительное отношение к природе как к чему-то разделённому с человеческим духом и враждебному. Христианство в каком-то смысле было причиной механизации природы. Эпоха Возрождения, эпоха гуманизма, антропологизма в сво-

ём зарождении почувствовала прилив небывалой творческой силы. Она характеризовалась отворачиванием от Божественного, поэтому следствием такой «отмены» Божественного явилось самоотрицание человека, а потом прогрессивное и научное миропонимание, которое вылилось в количественный фетишизм, какой присутствует и до сих пор, в XXI веке. Как видим, Бердяевым было понято важное положение, что человек должен иметь своё «во имя», но он не может быть во имя себя. Человеку нужен Бог, человеку нужна духовность, чтобы осуществлять историческое.

Эсхатологический мотив в истории

В IX главе «Русской Идеи» Бердяев называет русский народ – народом, ждущим апокалипсис, ждущим Конец Света и наступления Царства Божьего. Он пишет: «...русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть народ конца. Апокалипсис всегда и в нашем народном слое, и в высшем культурном слое, у русских писателей и мыслителей. В нашем мышлении эсхатологическая проблема занимает несоизмеримо большее место, чем в мышлении западном» [3, 183–207].

Христианское влияние, конечно, ощутимо в русской культуре в данном аспекте. Нельзя разделять эсхатологизм и Откровение, которое выражается в священных книгах. Эсхатологизм сам по себе неотделим от религиозных верований. Он бывает двух видов: эсхатологизм авраамических религий (христианство, ислам, иудаизм) и восточных (буддизм, зороастризм). В авраамических верованиях время линейно, а потому Судный день представляет собой единичное событие. Восточные течения эсхатологичны по-другому: в них преобладает цикличность событий, Судный день как таковой отсутствует, но есть понятие конца времени, за которым следует новый период расцвета, который рано или поздно снова придёт к апокалипсису [10, 414].

Русские наследуют авраамическое понимание эсхатологизма. Они обращены к концу истории, к Граду Божьему и ищут только правды на земле, только истины, которая бы удовлетворила их потребность в познании абсолютного и чистого. В этом отношении русскому человеку чужда «ступенность в познании», он не признает никаких иерархий, говорит Бердяев.

Данные мысли, конечно, не совсем точны с точки зрения, например, установившейся русской государственности в том же XIX веке, которая, так или иначе, оставляет несколько вопросов в отношении эсхатологического и государственного. Вообще стоит оговорить, что для Бердяева понятие «государственного» связано с понятием «рационального» [2, 439–477]. Государство – это плод такого отношения мира, в котором все, что стоит по ту сторону человека, рассматривается инородным. Фактически, из философии Бердяева можно вывести то, что историческое христианство отчасти стало следствием и концепта тоталитарного государства. Дальнейшие рассуждения нам представляются крайне интересными. С одной стороны Бердяев пишет: «В русском мессианизме, столь свойственном русскому народу, чистая мессианская идея Царства Божьего, царства правды, была затуманена идеей империалистической, волей к могуществу. Мы это видели уже в отношении к идеологии Москвы – Третьего Рима». Из его историософии можно сделать вывод о том, что историческое христианство породило рационализм как отношение к природному как к чужеродному. Затем этот же самый рационализм он связывает с понятием государственного, но, конечно, не в том смысле, в котором марксисты представляют его появление. В «Самопознании» он говорит о том, что государство ему представляется злом, которое сковывает индивидуальное. Но, с другой стороны, он видит в государстве институт, который помогает человеку в его борьбе с природной стихией. То есть рационализация имеет греховную природу, потому что

закабаляет человека и ставит его в рамки, а с другой стороны, историческая польза государства всё же присутствует как способа жизни в опасной стихии, в органическом мире. Это можно соединить с его положением о диалектике греховного и доброго, где греховное – это всё, что мешает человеческой свободе, а доброе – всё то, что её проявляет.

Эсхатологизм – это проявление свободы в условиях диалектики индивидуального и общего (здесь: рационального, научного, государственного). В русской культуре обострено ощущение давления общего над индивидуальным. Эта обострённость послужила одной из главных тем направленности русской интеллектуальной мысли в XIX веке. В работе «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев пишет, что русская мысль XIX века в высшей степени социальна, на неё влияют Сен-Симон и Фурье, затем и Маркс [3, с. 266–267]. Интересным являются размышления Бердяева о том, почему эти мыслители так влияли на русскую мысль. Он говорит, что русский народ не знал греха собственности, что вся земля, начиная с Московского царства, принадлежала царю. Для Бердяева этот факт выступает причиной того, почему природа русского человека была склонна к социализму и коммунизму. В основе этих идей видится способ освобождения человека от «дурного абсолюта», способ избавиться от гнёта исторической действительности. Собственность, исходя из этих размышлений, является следствием рационализации, зародившейся в эпоху исторического христианства. Конечно, мы не берём в расчёт эллинскую государственность и древнегреческое понятие о собственности, но эти институты в какой-то степени оказываются причастными к земным несправедливостям. Эсхатологизм русского человека – это его борьба с несправедливостью, обличение земного несовершенства, из которого выход представляется только в конце. Для верующих, для простого народа – это Страшный суд, в котором свершится

божественная правда, а для интеллигенции «золотого» века – это воплощение их идей о времени, когда несправедливости прекратятся. В этой связи интересно наблюдать аналогию между совершенно разными социальными классами: как бы далеко в просвещенческо-культурном уровне они друг от друга не находились, их связывает образ будущего времени, в котором страдания прекратятся.

Заключение

Эсхатология является не просто концептуальным понятием – она является мифом в лосевском смысле, то есть трансцендентально-необходимой категорией жизни. Это символ, который мы, как часть христианской культуры, наследуем. Но очень важно не заблудиться в этическом отождествлении проблем, по большому счету, дарованных нам этим символом, с духовностью (концепт прогресса, например, неразрывно связан с эсхатологией, только апокалипсис заменяется «вечным раем») и стремиться к пониманию того, что и эти проблемы – это часть мировой истории, и в этих проблемах есть небесная справедливость и правда. В осознании и принятии прошлого как части нашей жизни, как самой жизни, заключается залог нашего и материального, и духовного развития.

В перспективе видится важным исследование понятия прогресса в контексте идей эсхатологизма. У Бердяева отношение к понятию прогресса однозначно реакционное. Возможно, это продиктовано временем и общей тенденцией к рефлексии такого толка. С нашей точки зрения, если культурный феномен христианства всеобъемлющ, то прогресс не стоит противопоставлять историософизму.

Христианство исторически необходимое явление, заложенное в начало истории, пронизывает всю новоевропейскую культуру. Эсхатологизм – это то, что пытается христианство завершить. Устремленность к концу истории обоснованна тем, что появилось его осознание,

и невозможно о нем не размышлять, будь то в категориях апокалипсиса или в категориях светлого будущего.

Литература

1. Бердяев Н.А. Футуризм на войне (Публицистика времени Первой мировой войны). М.: Канон+, 2004.
2. Бердяев Н.А. Смысл Истории; Русская идея; Самопознание: философские труды / Николай Бердяев. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022.
3. Бердяев Н.А. Русская идея. Истоки и смысл русского коммунизма / Николай Бердяев. Москва: Издательство АСТ, 2020.
4. Бердяев Н.А. Смысл Истории. Новое средневековье / составление и комментарии В.В. Сапова. М.: Канон+, 2017.
5. Юнгер Э. Числа и Боги / Филемон и Бавкида. М.: Тотенбург, 2022.
6. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм; (пер. А.В. Александровой). Москва: Издательство АСТ, 2017.
7. Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. Издательство “Наука”, серия “Слово о сущем” (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2007.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия. Издательство «Советская Энциклопедия». 1980.
9. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с французского В.П. Большакова. М.: Академический проект, 2014.
10. Jindo J.Y. (2005). On Myth and History in Prophetic and Apocalyptic Eschatology. *Vetus Testamentum*, 55(3), 412–415. URL: <https://www.jstor.org/> (07.06.2023).

Прагматизм: основные идеи и представители¹

А.В. Ушакова

Статья посвящена истории возникновения «философии действия» (прагматизма). Рассматриваются идеи и теории, оказавшие влияние на становление и развитие этого направления. Показывается актуальность философии прагматизма в контексте современных проблем взаимодействия человека и социума. На материале идей Ч. Пирса, Д. Дьюи и У. Джеймса анализируются основные принципы, лежащие в основе «философии действия» (прагматизма). Особое внимание уделено определениям понятий: истина, успешность и познание.

Ключевые слова: прагматизм, «философия действия», «познание как деланье», «истина как успешность», Чарльз Пирс, Джон Дьюи, Уильям Джеймс.

Pragmatism: main ideas and representatives

Anna V. Ushakova

The article is devoted to the history of the emergence of the "philosophy of action" (pragmatism). The ideas and theories that influenced the formation and development of this direction are considered. The relevance of the philosophy of pragmatism in the context of modern problems of interaction between man and society is shown. Based on the ideas of Ch. Pierce, D. Dewey, and W. James analyzes the basic principles underlying the "philosophy of action" (pragmatism). Special attention is paid to the definitions of the concepts: truth, success and cognition.

Keywords: pragmatism, "philosophy of action", "knowledge as doing", "truth as success", Charles Pierce, John Dewey, William James.

¹ Статья подготовлена под руководством доктора философских наук Н.Х. Орловой

Введение

Философское понятие прагматизм (от греч. *pragma* – дело, действие) обозначает «течение американской мысли, в котором фактор практики используется в качестве методологического принципа философии» [10].

Направление прагматизм возникло в США в 70-е годы XIX века и окончательно оформилось в 40-е XX века. Его зарождение связывают с именем американского философа Чарльза Пирса (1839-1914), который первым сформулировал принципы прагматизма.

Далее его идеи активно разрабатывались в трудах Уильяма Джеймса (1842-1910), Джона Дьюи (1859-1952), Джорджа Мида (1863-1931) и других философов. Каждый из них внёс вклад в развитие философии прагматизма. Джон Дьюи сосредоточился на оценке комплекса философских проблем, перед которыми стоял Новый Свет. Уильям Джеймс предложил понимать прагматизм как философию одновременно *жёсткую* (*tough-minded*) и *мягкую* (*tender-minded*). Джордж Мид разработал оригинальную теорию «*социального бихевиоризма*»², сфокусировав внимание на становлении индивидуального разума внутри социума.

Прагматизм не исчерпывается этими именами. Американские и европейские философы и по сей день стремятся его возратить и популяризировать, издавая книги и журналы. На сегодняшний день прагматизм широко распространён в школах и университетах США и развивается как сугубо американское философское направление. Это непосредственно проявляется в проектной деятельности, которую самостоятельно выбирает учащийся. Например, работа в мастерских, садах, фермах и т.д. в соответствии с интересом ребёнка, где он получит знания, которые считает для себя нужными.

² Бихевиоризм (от англ. Behaviour – поведение) – ведущее направление в американской психологии и социально-политической мысли, изучающее поведение в различных его аспектах.

Чарльз Пирс – зарождение прагматизма

Известный американский философ Чарльз Пирс ставил цель реконструировать философию, так как считал, что классическая её форма слишком оторвана от жизни, абстрактна и созерцательна. Главной её целью он видел в объяснении человеческого действия через структуры и психологические механизмы сознания. Большое внимание философ уделял психологии мышления, которая, по его мнению, могла помочь и научить, сделать наши идеи ясными. Разработав теорию, в своей книге «Что такое прагматизм?»³ Пирс подчёркивал, что «главной отличительной чертой прагматизма было признание ею неразрывной связи между рациональным познанием и рациональной целью» [6, с.298].

Последователь Ч. Пирса философ У. Джеймс, в своей книге «Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления»⁴, изложил «Теорию Пирса» так: «<...> наши убеждения (*belifs*) суть фактические правила для действия; <...> для того чтоб выяснить смысл какого-либо утверждения, мы должны лишь определить тот способ действия (*conduct*), которое оно способно вызвать: в этом способе действия и заключается для нас всё значение данного утверждения» [2, с.34].

Введённое Пирсом и упоминаемое у Джеймса понятие «убеждение» (*belifs*) – это способность действовать определённым способом для достижения успеха. Процесс перехода от сознания и сомнения к убеждению и вере философ считал познанием.

Чарльз Пирс считал, что первой ступенью познания выступает не интуиция, как считали многие психо-

³ Peirce C.S. Collected Papers. Ed. by C. Hartshorne and P. Weiss; Arthur W. Burks. Vol. 1-8. Cambridge – Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 1965-1967 [6].

⁴ James W. Pragmatism, a new name for some old ways of thinking. Pragmatism (Philosophy) [from old catalog] – New York [etc.] Longmans, Green, and co, 1907 [2].

логи и философы, а «фанероскопия»⁵. Согласно его теории, познание истины можно достичь лишь путём рассмотрения всех практических следствий, которые вытекают из действий с объектом. В свою очередь любое знание об объекте всегда является незавершённым и опровержимым, гипотетичным. Он считал истинным лишь то, относительно чего в настоящее время нет достаточно веских сомнений.

Пирс разработал четыре метода закрепления убеждений, тем самым настаивая, что процесс познания невозможен без доказательств:

- упорство – т. е. верование в то, во что нам хочется верить (слепой и непоколебимой приверженности индивида раз навсегда избранным взглядам);

- авторитет – когда верование контролируется извне (навязывание определённого образа мысли какой-то инстанцией или лицом, пользующимся доверием);

- априорный метод – приведение к выводам через естественный свет разума (принятия «согласных с разумом» положений в качестве метафизических предпосылок);

- метод науки (эмпирических наблюдений, анализа, выдвижения и экспериментальной проверки гипотез) [4, с. 231-243].

Особое внимание, в своей теории, он уделял принципу фаллибилизма⁶, понятию истины, научному методу и кумулятивно-конвергирующей модели процесса научной эволюции. Он настаивал, что фаллибилизм – это доктрина, утверждающая, что наше знание никогда не является абсолютным, оно всегда «<...> плывет в континууме неопределённости и индетерминизма» [9, с.

⁵ Фанероскопия (фанера – явление, видимость) Пирсом трактуется как учение о взаимодействии духа и реальности, осуществляемое на уровнях бытия и познания.

⁶ Термин фаллибилизм (от лат. fallibilis «подверженный ошибкам, погрешимый») разработан Ч. Пирсом. Он предполагал, что в любой данный момент времени наше знание о реальности носит частичный и предположительный характер недоверности и неопределённости.

356]. Этим высказыванием философ хотел сказать, что мы не можем точно знать «предмет», а можем только верить в то каким он представляется нам в силу привычки, воспитания, принадлежности к определённому социальному слою. Если в классической философии противоположностью знанию выступает незнание, то в прагматизме этим является сомнение.

В дальнейшем, взгляды и разработанная Ч. Пирсом теория, продолжила своё развитие в трудах У. Джеймса и Д. Дьюи. Они видели познание как инструмент приспособления человека к окружающей среде, как к природной, так и к социальной. Но в отличие от своего предшественника они трактовали возможность реализации познания только лишь через опыт. Таким образом процесс познания невозможен без делания, действия. Оно априорно является результатом какого-либо акта, работы, развития человека.

Основные черты философии Уильяма Джеймса

Как уже упоминалось выше, Уильям Джеймс был одним из первых философов, продолживших работу Чарльза Пирса. Он доработал «прагматический принцип», разделив его на методологическую, метафизическую и гносеологическую сферы. Помимо этого, Джеймс предложил трактовать «прагматический принцип» через чувство психологической удовлетворённости индивида в достижении правильного убеждения, которое мыслил, как «успешное» и имеющее «начальную стоимость» в личном опыте.

Уильям Джеймс утверждал, что прагматизм – это лучшее средство улаживания споров и достижения компромисса. Исходя из этого, он выделил важные и наиболее актуальные векторы: свободной воли, социального действия индивида и ответственности. В этих координатах каждый человек должен самостоятельно делать выбор и стремиться к компромиссу между необходимостью следовать закону и своей свободной волей.

В первом разделе мы уже упоминали, что понятия «познание» и «истина» Уильям Джеймс трактовал иначе чем Ч. Пирс. Для Джеймса истина как кредитный билет, который имеет силу только в определённых условиях: «<...> истина не является «статическим» свойством идей. Эти последние становятся истинным, делаются истинными благодаря событиям. Истинность идеи сама представляет собой событие, процесс, именно – процесс её «проверки» (verification), её «узаконивания» (validation). Истинно то, что проверено» [8, с.22].

В качестве «истины» признается лишь то, что наилучшим образом руководит нами, что лучше приспособлено к любой части жизни и позволяет опираться на всю совокупность нашего опыта. Истинность знания определяется полезностью для успеха наших поведенческих актов, поступков. При этом успех Джеймс мыслит не только как единственный критерий истинности идей, но как само содержание понятия истины. Философ писал, что истина открывает смысл нравственной добродетели и успешности, а не является смысловой информацией об объекте познания.

Подчеркнём, что понятия «истина» и «познание» у Джеймса неотделимы друг от друга. Достижение истины является целью познания в любой его форме (научной, философской, образно-художественной и др.). Она приводит нас к собственному совершенствованию и успеху.

В теории Джеймса также, как и у Пирса присутствуют убеждения (*beliefs*), но для Джеймса они есть импульсы к сознательному ограничению внутренней свободы личности, и одновременно источником «действия» человеком собственной жизни. «Признание в нас личности со стороны других представителей человеческого рода делает из нас общественную личность. Мы не только стадные животные, не только любим быть в обществе себе подобных, но имеем даже прирождённую склонность обращать на себя внимание других и про-

изводить на них благоприятное впечатление» [3, С.83] – читаем в книге «Психология»⁷. Такого рода трактовка вводит в прагматизм сферу психологических вопросов.

Помимо психологического аспекта в философии Джеймса встречается ещё и антропологический. Он интерпретирует экзистенциальную тоску человека о Боге и гармоничном устройстве мира как стремление к обретению искомого двумя путями: атеистическим (путь чести) и религиозным (второе рождение человека). По мнению Джеймса, жизнь и смерть человека не может являться абсолютным благом или злом. Философ трактует «зло – как абсолютного незнания и благо – как абсолютное знание».

Сильным местом в идеях Джеймса считается мышление о перспективных направлениях самореализации индивида в социуме. Он говорит о социальном организме, о плюралистической Вселенной, указывая на то, что в рамках этого социального организма, каждый человек исполняет свой долг в надежде на то, что другие люди будут делать то же. Джеймс предлагает условия, при которых индивид, взаимодействуя с окружающей социальной средой, достигает наилучших результатов, реализует себя наиболее полно. По мнению философа, социальная среда практически не участвует в принятии человеком решений; она схожа с потоком, который избирает русло в зависимости от того, по какому пути его направят.

В своих философских взглядах Уильямс Джеймс исходил из идеализации социальной реальности: человек реализуется в обществе тогда, когда обретает внутреннюю гармонию. Вклад Джеймса в развитие американского прагматизма и институтов гражданского общества ограничивался описанием неких идеальных моделей. Общая направленность его философских установок имеет скорее отношение к проблеме индивида в социуме и носит социально-философский характер.

⁷ W. James. Psychology: Briefer Course. N.Y.: H.Holt & Co, 1891 [6]

Джон Дьюи и его философия прагматизма

Джон Дьюи, продолжая разрабатывать прагматизм, предложил концепцию «образования – как исследования», интегрированную в контекст реконструированной им прагматической философии. В книге «Опыт и природа»⁸ Дьюи писал: «<...> идеальный мир, включая метафизические абстракции, теологические системы, общественные, политическое и правовые институты и даже моральные принципы, возникающие тогда, когда люди пытаются сделать возможности и ограничения непредсказуемой природы стабильными и предсказуемыми» [1, с.242].

Теоретической основой учения Джона Дьюи послужила, в том числе, концепция натурализма и новое видение теории опыта. Для него натурализм стал результатом отхода от идеалистического, метафизического истолкования реальности, а опыт – как отрицание идеи первотолчка и отказ от поиска первопричины всего сущего. Именно опыт он видел центральным понятием философии и подчёркивал необходимость строить вокруг него все философские исследования.

Под опытом философ понимал все, что имеется в человеческом сознании как врождённое, так и приобретённое в процессе жизни. По его мнению, носителем опыта является сознание, «преднамеренное и тщательное установление связей между действием и его последствием. Оно не просто отмечает наличие связей, но обращает внимание на её детали, эксплицируя смыслы, выраженные в виде отношений» [4, с.114].

В своей теории Дьюи делит опыт на чувственный, сверхчувственный, религиозный, моральный, политический, художественный, социальный, культурный, «мой и твой», показывая, что опыт охватывает все сферы жизни человека.

⁸ John Dewey. *Art as Experience*. Perigee Trade, 1980.

Джон Дьюи старался выстроить свою теорию так, чтобы отойти от классической теории праксис (praxis). Для него всё в мире имеет прагматическую цель и единую традицию – помочь человеку в потоке опыта двигаться по направлению к поставленной задаче и её решению. Такая трактовка опыта сближает Дьюи с Джеймсом, но в отличие от Джеймса, он главной задачей видит в том, чтобы добиваться единых целей и с помощью философии – преобразовать сам опыт и систематически совершенствовать его во всех сферах человеческой жизни.

По мнению Дьюи, философия должна быть источником просвещения, своеобразной школой человеческой мысли, инструментом обучения разумности. Он утверждал, что все основные ценности являются результатом усилий и интеллектуальных достижений в процессе жизненного экспериментирования. Помимо понимания образования как навык исследовать жизнь, он видел его, как своеобразную дорогу к свободе. Такая трактовка, не могла не найти своих сторонников. Она активно внедрялась в образовательный процесс, что позволило практической образовательной деятельности развивать атмосферу постоянного мыслительного поиска, в котором учащиеся не заняты бесполезным запоминанием, а размышляют над важными для них проблемами.

Следует отметить, что разработками в сфере прогрессивного образования Джон Дьюи снискал себе известность реформатора педагогики. Все его изыскания в сфере образования были направлены на претворение в жизнь его философского учения. Он стремился привить ученикам навыки прагматического мышления и воспитать школьников в духе своей философии.

Разработанная Джоном Дьюи философско-педагогическая система, получила широкое распространение в 30-е годы XX века в США. Со временем, стало понятно, что она не обеспечивает требование дать

учащимся необходимый уровень знаний. Тем не менее, влияние его теории сохраняется в американской школе и по сей день.

Заключение

Подводя итоги нашего обзора о становлении прагматизма как философского направления, подчеркнём, что к началу XX столетия он стал полноценной философской школой, основанной на принципах классической эпистемологии. Далее в первой половине XX века он развился в философское направление, которое может учить «как жить». Во второй половине XX века задачу «учить как жить» делегировалось популярной литературе и публицистике. К началу XXI столетия прагматизм «оброс» и именами, и концепциями, и представительными сообществами. С 2000 г. проводятся регулярные Центрально-европейские прагматистские форумы (CEPF). В 2005 г. было создано Международное прагматическое общество, в 2012 г. – Европейская ассоциация прагматизма. Издаются периодические журналы, как например, "Contemporary Pragmatism"⁹; "European Journal of Pragmatism and American Philosophy"¹⁰; "Pragmatism Today"¹¹. Что касается современной университетской философии, то сегодня прагматизм рассматривается как «не одна теория, а скорее семейство позиций, он охватывает спектр разных, подчас крайне различающихся, подходов» [7].

Литература

1. Американская философия. Введение / Под ред. А.Т. Марсубяна и Джона Райдера. М.: Идея-Пресс, 2008.

⁹ "Contemporary Pragmatism" URL: <https://brill.com/view/journals/copr/coproverview.xml?lang=en> (15.06.2023)

¹⁰ "European Journal of Pragmatism and American Philosophy" URL: <https://journals.openedition.org/ejrap/2735> (15.06.2023)

¹¹ "Pragmatism Today" URL: <https://pragmatismtoday.eu/> (15.06.2023)

2. Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления / Пер. с англ. П. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1910.
3. Джеймс У. Психология / Под ред. Л.А. Петровской. М.: Педагогика, 1991.
4. Джохадзе И. Прагматизм // Философская антропология 2018. Т. 4. № 1. С. 231-243 URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pragmatizm> (15.06.2023)
5. Дьюи Д. Демократия и образование. М., 2000.
6. Пирс Ч. Что такое прагматизм? // Пирс Ч. Избранные философские произведения. Пер. с англ. К. Голубович [и др.]; [Ред. – Л. Макеева и др.] М.: Логос, 2000.
7. Медведев Н.В. Метаморфоза прагматизма. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metamorfoza-pragmatizma> (15.06.2023)
8. Эбер М. Прагматизм: Исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских, и его религиозного значения. М.: Издательство ЛКИ, 2010. С.22
9. Юлина Н.С. Прагматизм. Электронная библиотека ИФ РАН//Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH985c351499c04271945098> (15.06.2023)
10. Peirce Ch. The scientific attitude and fallibilism // Philosophical Writings of Peirce. P. 356. URL: <https://cdchester.co.uk/wp-content/uploads/2018/05/Philosophical-Writings-of-Peirce-Charles-S.-Peirce-Justus-Buchler-ed.pdf> (15.06.2023)

ВРЕМЕНА И ИМЕНА

Civic activity of brothers Jacob and Roman Bruce in the era of Peter the Great

James Manteith

An American writer and translator with Scottish heritage and ties with St. Petersburg examines the role of members of his Bruce clan in forming a transnational Russian society based on foreigners' civic engagement, with resonance for local intellectual life as well as folk and creative culture. Brothers Jacob and Roman Bruce are vivid examples of specialists of non-Russian descent who contributed to Russia's internal changes and evolving foreign policy under Peter the Great. As Scots who found themselves outside the sphere of their motherland's concessions to English power, they manifested qualities of both their native and inherited national characters. Their biographies and achievements, much as Peter's, present combinations and contrasts of virtues within the historical progression of European and world culture. While assessments of such figures may vary in the eye of the beholder, the author argues that these legacies and their traces in cultural memory can inspire to honor precedents of free cross-cultural synthesis and remain open to still-relevant modes of complex heroism.

Keywords: Roman and Jacob Bruce, the era of Peter the Great, Russian culture, Transnational Communication

Гражданская активность братьев Якоба и Романа Брюсов в эпоху Петра Великого

Джеймс Мантет

Американский писатель и переводчик с шотландским происхождением и связями с Санкт-Петербургом

исследует роль членов своего семейного рода Брюсов в формировании транснационального российского общества, основанного на гражданской активности иностранцев, имеющего резонанс для местной интеллектуальной жизни, а также народной и творческой культуры. Братья Якоб и Роман Брюсы являются яркими примерами специалистов нерусского происхождения, которые внесли свой вклад во внутренние преобразования России и внешнюю политику при Петре Великом. Как шотландцы, оказавшиеся вне границ своей родины английской власти, они проявляли качества как своего родного, так и унаследованного национального характера. Их биографии и достижения, во многом как и у Петра, представляют собой сочетания и контрасты добродетелей в историческом развитии европейской и мировой культуры. Хотя оценки таких фигур могут различаться в глазах наблюдателя, автор утверждает, что это наследие и его следы в культурной памяти являются примеры свободного межкультурного синтеза и вдохновляют на всё ещё актуальные формы сложного героизма.

Ключевые слова: Роман и Якоб Брюсы, эпоха Петра Великого, русская культура, транснациональная коммуникация

During my first extended stay in St. Petersburg, early on in my Russian studies, I was surprised to learn of a Scottish role in local history. A new St. Petersburg acquaintance, curious about my ancestry as an American – Scottish and Sicilian, with Scots on both sides of my family – had remarked, "Ah! The Scots have done a lot for Russia." No elaboration followed, and although my connections with Russia would continue to develop, other lines of inquiry felt more urgent than the Scottish subject. Only more than two decades later, back in St. Petersburg as part of a long process of securing a base for ongoing cultural collaboration there, did it occur to me to wonder anew about those mysterious Scots in Russia. Who were

they, and how had they managed? How had they faced their own issues of defining and refining their identities?

To my surprise, I soon discovered that one of my own apparent family clans, the Bruces, had established their line in Russia in the late Muscovy period and gone on to achieve a kind of enigmatic renown. Although my family in the United States had long handed down copies of a genealogical *Book of Bruce* across generation (more recently with a democratic dose of self-irony in doing so), I knew very little about this heritage. Learning of the existence of Russian Bruces led me to look into these matters for myself. In particular, piecing together the story of Russia's two most notable Bruces, brothers Roman and Jacob, I realized that to some extent St. Petersburg, a pivotal city in my own life, owed its existence and some of its character to their efforts.

The tale of these Bruces, as many authors have found, is far from easy to tell, given its scope, complexity and ties with ever-contested historical figures, eras and movements. The Bruce brothers, like their master, Peter the Great, lived on the cusp of coexisting tensions and dependencies: between East and West, and between faith, free thought and reason as transformative forces for their society and world, much as for ours. To pursue my own modest investigation, it proved helpful, in my own mind, to juxtapose the Bruces with the Scottish peace activist Robert Monteith, another of my distant relatives, who had lived about a century and a half later, at the Victorian era's stage in the competition among great empires. Monteith, on whom I'd already written a brief survey [6], had viewed Russia as a primary threat to world stability. His distaste for the country, known to him only from the outside, inspired his advocacy for the creation of institutions and coalitions to mediate and check what he and many others in the West perceived as Russia's intrinsic penchant for expansionism. In contrast, the Bruce brothers, Monteith's earlier compatriots, had contributed to military,

political, technical and cultural advances that had served to consolidate Russia's place as a participant in world civilization, with at least its fair share of the glory and discord generally entailed by such a status.

Whose position was the more honorable? Posing such rhetorical questions properly requires a more than superficial consideration of the forces of ethics and history. In the end, we may find many elements of nobility in the lives of all these individuals, with their own visions of national and international enlightenment amid the usual counterpoints of competition and divisiveness.

Uncannily, as I began to study the Bruce brothers in earnest, attempting to grasp and gauge their accomplishments, yet another phase in a deterioration of relations between Russia and the West lent new intensity to the already perennial unknowns familiar to anyone whose life becomes invested in these ties. As we weather our own times of unrest, the example of these brothers, staggeringly productive throughout lifetimes full of conflicts that in turn seem to defy any objective assessment, may help to frame such moments in light of historical parallels and the potential for individual sublimity – among the treasures we often seek in mining the past for instruction.

Known for his passion for change, the first Emperor of All Russia, Peter the Great, led his realm away from the norms of medieval Moscow and toward a partial conformity with many aspects of the time's modes of civilization in the countries of Western Europe. In these efforts, Peter habitually turned for advice and support to Westerners living either within Russia or beyond its borders. Among Peter's key associates were foreigners of recent Scottish origin, including two brothers, descendants of the noble family of King Robert the Bruce of Scotland (1274-1329).

Robert (1668-1720, Russified name Roman) and James (1669-1735, Russified name Yakov, or Jacob) Bruce grew up in the home of their father, William (early

1620s-1680), in Moscow's Foreign Quarter, a requisite settlement for non-Russians disinclined to convert to Orthodoxy [2, p. 56]. William may have named his sons in keeping with a clan tradition of paying tribute in this manner first to one royal line, Robert the Bruce's, and then to another, the Stuarts', with their line of Jameses either occupying or claiming the throne of Great Britain and Ireland.

William Bruce came to Russia from Scotland in 1647 after the fall of Charles I, King of England, Scotland and Ireland. Varying and perhaps complementary accounts exist as to the reason for his departure. He may have taken part in the royal army's fight against the troops of Parliament during the English Civil War (1639-1660). As a nobleman with monarchic sympathies, he may have wished more generally to distance himself from related troubles that presented added danger for the aristocracy. He may have felt attracted to the opportunities for military specialists on the no-less-troubled European continent in the wake of the Thirty Years' War [18, p. 56; 1; 15]. During William's initial stay in Holland, he was hired as an officer by a visiting representative of that era's Tsar, Alexei Mikhailovich Romanov. When Tsar Alexei condemned the execution of Charles I, English merchants lost the right to trade with and remain in Russia. Unlike the British, the few representatives of Scotland in Russia could stay and continue to try their luck in their new homeland [22, p. 35-36].

Like other Scots, William Bruce distinguished himself in Russia, becoming a highly decorated colonel in his years of military service [3; 4]. His sons furthered his legacy. Already predisposed to Western influences on account of his mother, Tsarevna Natalya Naryshkina [22, p. 44], having been raised in a Western-inclined household, Peter Romanov augmented his ideas about the West among the homes of the Foreign Quarter, where he liked to spend time [8, pp. 284, 286]. Foreigners joined young Peter's "toy army," whose training exercises and mock battles, meant

for the Tsarevich's amusement and education, provided an early impetus for the eventual modernization of Russia's military around the turn of that century. Perhaps initially exposed to the future Tsar through his Foreign Quarter contacts, both Roman and Jacob Bruce – several years older than Peter – took part in his toy army [11]. A seasoned Scottish general in Russian service, Patrick Gordon, also worked with the toy army and possessed a special authority for its participants. After siding with the Tsarevich in his succession conflict with his half-sister, Tsarevna Sophia Alekseevna [12, p. 127], Gordon, the Bruces and other members of the toy army would forever belong to Peter's inner circle of confidants.

Both brothers, clearly gifted, received a fine community-based education in the Moscow foreigners' milieu [3; 10]. Both made significant contributions to Russian political and cultural gains under Peter's rule.

As an assistant to Admiral F.M. Apraksin – another toy army veteran, who went on to serve as one of the founders of Russia's navy – Roman contributed to the capture of the territory of the future St. Petersburg from Sweden and became the city's first chief commandant. Namely he supervised the building of the stone Peter and Paul Fortress, the main bastion to guard the future imperial capital. He also did much else to establish life in St. Petersburg, directing the city's construction during Governor-General Menshikov's frequent absences on military campaigns. Dmitry Fedosov, a contemporary specialist in Russo-Scottish relations who also figures prominently in the similarly devoted Moscow Caledonian Club, ventures to call Roman "basically...the man who built Petersburg" [13]. Roman also helped Apraksin to seize the Swedish fortresses of Vyborg and Kexholm (now Priozersk), further ensuring security from future Swedish attacks on the new Russian capital [10; 18, pp. 63-64].

The achievements of Roman's younger brother Jacob range even more broadly. That Peter entrusted him with

the command of the Russian artillery reflects, along with the Scotsman's practical military experience, his great knowledge of scientific subjects [18, p. 58]. Based on his learnedness, Jacob was summoned to join Peter's Great Embassy of 1697-98, when the Tsar wished him to engage in mathematics during the royal retinue's stay in England. When Peter and his other companions headed back from England to Russia, Jacob received the Tsar's personal permission to stay on to continue his studies in mathematics, physics and astronomy. He returned to Russia a couple of seasons later bearing an abundance of scientific instruments, literature and ideas, including Newtonian physics. In Moscow he founded the first Russian observatory [18, p. 58; 15], based in Moscow's picturesque Sukharev Tower. He also set to work on developing a Russian school of artillery and supported Apraksin's School of Mathematical and Navigational Sciences, also based in the tower. As a result of Jacob's scientific meetings and other activity in the tower, he acquired a popular reputation as a sorcerer. Some also speculate that he may have been among Russia's first Freemasons [14].

Yet Jacob's definite accomplishments alone seem almost countless. These include many translations of European scientific texts, many of them then published in Russia's first state civil printing house, established by Peter with Bruce serving as supervisor [11; 14]. Jacob managed to combine scientific research and translation work with military assignments, continuing to study relevant foreign works in his tent during the Great Northern War (1700-21) and reporting on them to Peter [18, p. 62; 14]. After his move from Moscow to St. Petersburg in 1714, he oversaw the imperial mint and was appointed senator and president of two of the twelve collegia arranged by Peter as institutions subordinate to the Senate: the Collegium of Manufacturing, dealing with industry, and the Berg-Collegium, dealing with mining [18, p. 62-63; 14]. He advised Peter and German polymath Gottfried Leibniz in

their planning for the creation of the St. Petersburg Academy of Sciences [14]. Fluent in several European languages, he also provided outstanding diplomacy for Russia, including in the peace talks with Sweden at the Great Northern War's end [18, p. 63; 14]. At these same negotiations, he demonstrated an abiding mindfulness of his ties with Scotland and resonance with his father's old causes, trying unsuccessfully to form a Russian-Swedish alliance for another restoration of the House of Stuarts to Great Britain's throne [18, p. 63].

After Peter's death, Jacob devoted himself solely to private inquiry. Not wishing to participate in the struggle for power after the Tsar's passing, he chose to retire from government service the next year, in 1726, at age 57. Thereafter, he lived in seclusion at his elegantly eccentric estate, Glinki, near Moscow, where he also set up an observatory and in the remaining nine years of his life continued to engage in the blend of science and alchemy that persisted in his transitional era [18, p. 63; 17]. At Glinki, rumors about his supposed witchcraft continued to circulate among the local populace, who claimed, for instance, that one summer he had turned the water in one of the ponds into ice, on which his guests proceeded to skate [2, p. 332]. Indeed, creative extrapolation based on knowledge of English ice-storage methods may have enabled Jacob to perform such a capricious feat [5].

For many years, Jacob's public standing was influenced by *Bruce's Calendar* (first published 1709), a pioneering endeavor for Russia. The calendar, devised by Vasily Kipriyanov, the librarian, publisher, cartographer and engraver who founded Jacob's printing house, had a major impact during and after their lifetimes, with new expanded versions released as late as 1875. Famously, each edition contained a plethora of supplementary reference materials, among them astrological and oracular guidance, en-

hancing the aura of metaphysicality that seems to have always surrounded Jacob's name [14].

Tellingly, Alexander Pushkin, in Jacob's small cameo appearance in the unfinished novel *The Moor of Peter the Great*, calls the Scotsman "the learned Bruce, known among the people as the Russian Faust" [21, p. 11]. Pushkin's contemporary Ivan Lazhechnikov, the early Russian historical novelist, echoes this characterization in an unfinished novel, *The Sorcerer of the Sukharev Tower* – another of Jacob's monickers for posterity – with one protagonist wondering whether the "astrologer, magician or, simply, sorcerer, as the people call him, "will "finish his calendar which prophecies a hundred years?" [4, p. 284]. The early 1920s saw the appearance of alternative economist and fantasy writer Alexander Chayanov's novel *The Unusual but True Adventures of Count Buturlin* [16], portraying Jacob as a cunning warlock, and the gathering of numerous "Legends about Count Bruce" by folklorist Evgenii Baranov, bearing witness to Jacob's lasting presence in the genius of the people [7].

The Sukharev Tower was demolished on Stalin's orders as part of an ideologically tinged 1930s urban traffic flow project. As historian Sergei Romanyuk writes, "Architects and engineers proposed designs for a detour around the tower, but Russia's masters had no wish to hear any of this – the issue had nothing to do with designs, but in something more: a desire to destroy the past of the Russian people" [9, p. 226].

Yet the Bruce mystique lives on, inspiring numerous works of imagination and scholarship.

Reflecting on the fruits of the Bruce brothers' endeavors in Russia, it seems evident that both managed to realize their potential as leading members of their inherited society. Their lives comprise a striking passage through a difficult stage of history for both the Scottish and Russian national characters. These organically combined in

the brothers, judging by their ability to find a deep mutual understanding with their compatriots, with Peter and with other representatives of Russia in working for their country's welfare and cultivation. As A. Francis Steuart remarks in *Scottish Influences in Russian History*, a study published in Edinburgh in 1913 in observance of the Romanovs' tercentenary – not long before revolution brought that dynasty to an end – it's worth remembering those who helped to connect Russia's "Byzantine civilization, marred as it was and retarded by the Tartar conquest, with that of Western Europe" [22, p. vi]. Besides this, Roman and Jacob left thought-provoking legacies in their own right.

By the time the Bruce brothers' father came to Russia, Scotland itself had already suffered many centuries of strife, creating a Russian-like lag in the development of its civilization. Historically, a purely positive view of the Scottish national character, shaped by such arduous circumstances, finds it to combine courageousness, love of independence, loyalty to family and home, aspiration for knowledge and ingenuity, and willingness to endure hardships [20, p. 375]. In the perhaps inevitable context of uneven relationships with neighbors and within domestic society, the problem of preserving credible variants of these qualities remained acute for Scotland during the time when the Bruce family was taking root in Russia, much as before and after. Similar issues have typified Russia. Both peoples have experienced the virtues and vices of war and peace.

Clearly, for the Bruces, wars served as a great stimulus for their life's work and as occasions to heighten their adopted homeland's awareness of their abilities. Yet their sensibilities stretched further, interacting with the expanse of civic culture and thriving in that direction as much as practical conditions and obligations allowed. Their lives magnificently reflect the ambiguities of the Petrine era, a time of tense dialectics between the priorities of action and reason, freedom and service, national and

universal ideas. In this sense, the brothers' story could furnish a compelling plot for a novel by another of their great compatriots, the writer Sir Walter Scott, born into affluency in Edinburgh a century after their birth in Russia. As Andrew Hook notes:

“Intellectually [Scott] endorsed and upheld the Scotland of his own day; it possessed the stability and order essential for improvement – the economic, commercial development and cultural advance which Scott respected. But, in comparison with the past, the present was dull and prudential, and perhaps even mean-spirited and materialistic, devoid of color and excitement. <...> [T]he legends, exploits and customs of Scotland's distant and not-so-distant past <...> possessed a magnetic attraction for him. He did all in his power to embrace and assimilate it. In particular what was most striking about it: its warlikeness, its bravery and loyalty, its color, its poetry and passion. All the qualities, in other words, the loss of which was the price Scotland was willingly paying for its entry into the modern, civilized world [19, pp. 14-15].

Such ambivalence toward progress was quite familiar in the context of Petrine Russia. It remains relevant for us as well, left to weigh our attitudes toward the likes of Peter and the Bruces, however our own characters might connect us to civilization.

Literature

1. Брюс Вильям // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. СПб., 1890—1907. №. 2. С. 608.
2. Веселовский С.Б., Снегирёв В.А., Земенков Б.С. Подмосковье: Памятные места в истории русской культуры XIV-XIX вв.: [Очерки / Предисл. д-ра ист. наук А. Зимина]. [2-е изд., доп.]. М.: Моск. рабочий, 1962.

3. Ковригина В.А. Немечкая слобода Москвы и её жители в конце XVII – первой четверти XVIII вв. М.: Археограф. центр, 1998.
4. Лажечников И. И. Полное собрание сочинений И.И. Лажечникова. Т. 1. С.Петербург; М.: т-во М.О. Вольф, 1901.
5. Малаханов В.В. Ледовый сюрприз Якова Брюса // Наука и жизнь. № 5-6, 1992. С. 98-100.
6. Мантлет Джеймс. Роберт Монтейт: Рыцарь дела мира // Общественная атмосфера накануне войн XIX-XX вв.: историко-психологические аспекты: Материалы XLIX Международной научной конференции. Санкт-Петербург, 17 мая 2021 г. / под ред. д-ра ист. наук, проф. С.Н. Полторака. СПб.: Полторака, 2021. Р. 44-54.
7. Московские легенды, записанные Евгением Барановым / [Сост., вступ. ст. и примеч. В. Боковой]. М.: Лит. и политика, 1993.
8. Пущкарёв С. Г. Обзор русской истории. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953.
9. Романюк С.К. Москва. Утраты: [О разрушениях архит. памятников в Москве после 1917 г.] / Худож. П. Пан. М.: ПТО "Центр", 1992.
10. Рудаков В.Е. Брюс, Роман Вилимович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. СПб., 1890—1907. №. 2. С. 608-609.
11. Рудаков В.Е. Брюс, Яков Вилимович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. СПб., 1890—1907. №. 2. С. 609-610.
12. Устрялов Н.Г. История царствования Петра Великого. Санкт-Петербург: в типографии II-го Отделения Собств. Его Имп. Вел. Канцелярии, 1858-1863.
13. Федосов Д.Г. Русский Фауст – граф Яков Брюс // лекция, 17 февраля, 2020 / Музеи Московского Кремля. URL: <https://www.culture.ru/movies/8074/russkii-faust-graf-yakov-bryus> (27.2.2022).
14. Филимон А.Н. Яков Брюс. М.: Молодая гвардия. 2013.
15. Филимон А.Н. Брюс: [жизнь и деятельность]. Москва: Вече, 2010.
16. Чайнов А.В. Необычайные, но истинные приключения графа Федора Михайловича Бутурлина, описанные по семейным приданиям московским ботаником Х. и иллюстрирован-

ные фитопатологом У / [Ил. худож. Н.Ушакова]. М.: Изд. авт., 1924.

17. Collis, Robert. *The Petrine Instauration: Religion, Esotericism and Science at the Court of Peter the Great, 1689-1725*. Aries Book Series, Vol. 14. Leiden/Boston: Brill, 2012.

18. Fedosov D.G. *The First Russian Bruces* // Grant G. Simpson, editor. *The Scottish Soldier Abroad, 1247-1967*. Edinburgh: John Donald Publishers Ltd., 1982. P. 59-66.

19. Hook, Andrew. *Introduction to Scott, Sir Walter*. Waverly. London: Penguin Books, 1972.

20. Oliver, Neil. *A History of Scotland*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2009.

21. Pushkin A.S. (trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky). *Novels, Tales, Journeys: The Complete Prose of Alexander Pushkin*. New York: Alfred A. Knopf, 2016.

22. Stewart, A. Francis. *Scottish Influences in Russian History from the End of the 16th Century to the Beginning of the 19th Century: An Essay*. Glasgow: John Maclehose and Sons, 1913. 142 pp.

Мирра Бородина и Елизавета Дьяконова: Петербургско-Парижские совпадения

Н.Х. Орлова

Вводятся в научный оборот несколько писем, обнаруженных в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (Москва). В них Мирра Лот-Бородина обсуждает с Александром Дьяконовым план перевода на французский язык дневников его сестры Елизаветы Дьяконовой. Письма датируются 1906-1907 годами. Показано, что Мирра Бородина, только приехав в Париж, была уверена в своих планах и возможностях рассказать французскому читателю о яркой и трагической фигуре Елизаветы Дьяконовой, чья гибель в 1902 году и сегодня считается загадкой. Письма охватывают небольшой отрезок времени, но из них хорошо видно, как менялась тональность от абсолютной уверенности в скорый успех к полному отказу от намерений готовить издание Дневника на французском языке. Приводится письмо Александра Дьяконова, в котором он предлагает Мирре Бородиной его видение плана издания. Согласно проведённому исследованию, можно уверенно говорить, что французская версия дневников так и не появилась. Однако известно четвёртое издание на русском языке 1912 года, как кажется, вполне отражающее тот французский план. Также, в эти годы появился перевод «Дневника русской женщины» на немецком языке. Письма цитируются практически полностью.

Ключевые слова: Мирра Бородина, Елизавета Дьяконова, Высшие женские (Бестужевские) курсы, «Дневник русской женщины», Мария Башкирцева

Mirra Borodina and Elizaveta Diakonova: Petersburg-Paris coincidences

Nadezda Kh. Orlova

Several letters found in the Manuscript Department of the Russian State Library (Moscow) are being introduced into scientific circulation. In them, Mirra Lot-Borodina discusses with Alexander Diakonov a plan to translate the diaries of his sister Elizabeth Diakonova into French. The letters date from 1906-1907. It is shown that Mirra Borodina, having just arrived in Paris, was confident in her plans and possibilities to tell the French reader about the bright and tragic figure of Elizabeth Diakonova, whose death in 1902 is still considered a mystery today. The writings cover a short period of time, but they clearly show how the tone changed from absolute confidence in the imminent success to a complete rejection of intentions to prepare an edition of the Diary in French. The letter of Alexander Diakonov is given, in which he offers Mirra Borodina his vision of the publication plan. According to the study, we can confidently say that the French version of the diaries has not appeared. However, in 1912, a version of the fourth edition appeared in Russian, which seems to fully reflect that French plan. Also, during these years, a translation of the «Diary of a Russian Woman» appeared in German. Letters are quoted in the most detailed volume.

Keywords: Mirra Borodina, Elizaveta Dyakonova, Higher Women's (Bestuzhev) courses, «Diary of a Russian Woman», Maria Bashkirtseva

Говоря о пересечениях историй жизни Мирры Бородиной и Елизаветы Дьяконовой, мы имеем в виду их общие образовательные маршруты, которые, впрочем, были весьма распространены в биографиях молодых русских женщин конца XIX - начала XX веков, мечтавших о научном развитии. Они не были буквальными

ровесницами, однако совпали не только своими мечтами, но и маршрутами, по которым намеревались к ним приближаться. Мирра Ивановна Лот-Бородина¹ родилась 21 января 1882 года в Санкт-Петербурге в семье известного в академических кругах профессора Ивана Парфеньевича Бородина (1847-1930).² Елизавета Александровна Дьяконова³ родилась 27 августа 1874 года в Нерехте (Костромская губерния) в купеческой семье потомственного почётного гражданина Александра Ивановича Дьяконова (1846-1887). Обе барышни воспитывались в лучших традициях того времени. Для обеих Alma Mater стали Высшие Женские (Бестужевские) курсы.⁴ Правда, в силу консервативности матери, Елизавета Александровна смогла добиться зачисления только после достижения совершеннолетия (21 год). Перед Миррой Ивановной таких преград не стояло, и она стала курсисткой практически сразу по окончании гимназии. Парадоксальным образом, это сыграло свою роль в том, что был небольшой отрезок времени, когда они совпали во времени учёбы на курсах: одна заканчивала, другая – только начинала. Обе учились на историко-филологическом отделении. И летописи Бестужевских курсов дают нам возможность увидеть, что курсистки Бородина и Дьяконова азы наук философии, филологии, истории постигали у одних и тех же профессоров. Среди них историк литературы Батюшков Фёдор Дмитриевич (1857-1920); романо-германскую филологию читал Браун Фёдор Александрович (1862-1942); общее и сравнительное языкознание, русскую филологию и теорию искусств преподавали Булич Сергей Константинович (1859-1921), Гельвих Николай

¹ О ней см.: [10; 18; 19; 20].

² Крупнейший русский учёный Иван Парфеньевич Бородин был действительным членом Российской, а затем Советской академий наук, профессором Лесного института.

³ О ней см.: [11].

⁴ Высшие Женские (Бестужевские) Курсы (ВЖК) при Санкт-Петербургском Императорском университете.

Августович (Карлович; 1868-не ранее 1929), Петров Алексей Леонидович (1859-1932), Петухова-Митрофанова Вера Викторовна (1874-1942), Холодняк Иван Ильич (1857-1913), и, конечно, замечательный Шляпкин Илья Александрович (1858-1918); философские дисциплины слушались у Введенского Александра Ивановича (1856-1925), Лапшина Ивана Ивановича (1870-1949), Максимовой Екатерины Ивановны (1857-1905); исторические штудии направлялись профессорами Гревсом Иваном Михайловичем (1860-1941), Ивановым Константином Алексеевичем (1858-1919), Кареевым Николаем Ивановичем (1850-1931), Платоновым Сергеем Фёдоровичем (1860-1933), Середониным Сергеем Михайловичем (1860-1914), Форстеном Георгием Васильевичем (1857-1910). Многие из этих имён упоминаются в эгодокументах наших героинь. Когда в будущем, Мирра Бородина представит французской академической публике свою диссертацию, в благодарственном слове она о своих петербургских учителях скажет: «Позвольте мне также воздать должное моим бывшим учителям: господину Батюшкову и господину Петрову, профессорам Санкт-Петербургского университета. Я искренне благодарю их обоих за то, что они руководили моими первыми шагами в области романской филологии и помогли мне понять эту замечательную средневековую литературу, о которой, как и обо всех действительно прекрасных вещах в этом мире, можно сказать: чем больше мы её знаем, тем больше она нам нравится».⁵

В биографических очерках о Мирре Бородиной обязательно упоминается учёба на Бестужевских кур-

⁵ Оригинал на франц.: «Ou'il me soit permis aussi de rendre hommage a mes anciens maîtres: M. Batiouchkof et M. Pétrof, professeurs a l'Université de Saint-Petersbourg. Je les remercie sincèrement tous les deux d'avoir guide mes premiers pas dans le domaine de la philologie romane et de m'avoir fait comprendre cette admirable littérature médiévale dont on peut dire, comme de toutes les choses vraiment belles de ce monde: plus on la connaît, plus on l'aime» [15, P.VI].

сах, причём, в полном объёме, но имени её нет ни в одном из списков выпускниц. Нет её личного дела и в архивном фонде ВЖК.⁶ Уверенно можно говорить, что на курсах она училась, но, скорее всего, не держала выпускные экзамены, после которых только и можно было получить свидетельство об окончании. В отличие от своей сестры Инны Бородиной (Любименко),⁷ которая значится в списках выпускниц 1904 года. Из летописи Бестужевских курсов узнаём, что в январе 1905 года они были временно закрыты по распоряжению министра народного просвещения В.Г. Глазова наряду с другими высшими учебными заведениями Петербурга: Петербургским университетом, Академией художеств, Институтом инженеров путей сообщения, Технологическим институтом, Женским медицинским институтом.⁸ Список выпускниц в тот год включал в себя всего 11 имён, шесть из которых закончили историко-филологическое отделение и пять – физико-математическое.⁹

Для занятий научными изысканиями и для защит диссертаций барышни, как правило, отправлялись в Швейцарию, Германию и Францию. Зависело это от финансовых возможностей семьи, от поддержки зарубежных родственников, от рекомендаций, которыми российские профессора могли хлопотать за своих талантливых учеников перед зарубежными коллегами. Финансовое положение Мирры Бородиной было вполне обеспеченным. Родители не препятствовали её научным

⁶ См.: ЦГИА СПб. Фонд 113. Петроградские высшие женские курсы. Петроград. 1878–1918.

⁷ Об Инне Ивановне Любименко (1878—1959) в российской историографии пишут, как о блестящем российском и советском историке, профессоре, специалисте по российско-британским отношениям. Успешно защитила диссертацию в 1908 году [17]. Затем вернулась в Россию. О ней см.: [13; 14]. Также см.: СПФ АРАН. Ф. 133. Оп. 3. Д. 170; Ф. 4. Оп. 4. Д. 3829; Ф. 7. Оп. 3. Д. 61.

⁸ См.: [4, С.89].

⁹ См.: [2, С.132-133].

планам. И кроме того, в Париже уже обосновалась сестра Инна, которая успешно закончила Бестужевские курсы в 1904 году¹⁰ и по рекомендации И.М. Гревса и Г.В. Форстена поступила в Сорбонну для дальнейшей научной исследовательской работы. К слову сказать, Инна Любименко (Бородина) и Елизавета Дьяконова были почти ровесницами. Скорее всего, для Мирры сестра была замечательным старшим другом и примером для подражания. Вслед за старшей сестрой М. Бородина едет в Париж, как и старшая сестра она строит план получить докторскую степень.

Елизавета Дьяконова числится в списке дипломированных выпускниц 1899 года [2, с.91]. Из записей в дневнике: «[1899 г.]18 сентября, 10 ч. веч[ера]. Я окончила курсы» [9]. Несколькими днями позже запись о непростом выборе дальнейших маршрутов: «28 сентября. Надо спешить с приведением в исполнение планов, над которыми я давно думала... Сперва я решила поехать в деревню, заниматься физическим трудом, изучать народную жизнь, заниматься с крестьянскими ребятами, отдохнуть - и так жить до весны, а потом уехать за границу. <...> Другой план - делать попытки проникнуть на поприще юридическое. Подать прошение на Высочайшее имя Государыне Александре Феодоровне о разрешении сдавать экзамены параллельно со студентами-юристами. - Этот план, разумеется, не столько практический, сколько теоретический: мне не разрешат никогда быть адвокатом, но к небольшому ряду женщин, добивавшихся этого права, - пусть прибавится ещё одно имя. <...> Или: ехать за границу теперь же, на осенний семестр, запасшись, конечно, рекомендательными письмами профессоров. Затруднение только одно - денежное, так как я ничего не хочу просить у матери» [9]. Были и ещё размышления над другими вариантами, но все они сводились к перспективе уехать для дальнейшей учёбы за границу. Если для Мирры - мать - вер-

¹⁰ См.: [2, С.126].

ный друг, который поддерживает устремления дочери к вершинам науки, то для Елизаветы – это фигура, зависимость от которой она воспринимает как трагедию. Окончив курсы, Дьяконова вернулась в Ярославль, где, как пишут биографы, работала в архивной комиссии, была членом библиотечной комиссии Общества распространения начального образования в Ярославской губернии, под псевдонимом Е. Нерехтская печатала статьи на общественные темы в газетах «Северный край», «Киевлянин», в «Журнале для всех». Через год Елизавета Дьяконова всё же уезжает в Париж, намереваясь поступить на юридический факультет Сорбонны. Из дневника проступает картина бедности, одиночества и отчаянного неверия в свой выбор и свои силы. «Париж, 1 декабря 1900 г. <...> Холодно... Сквозь окна едва пробивается тусклый свет серого дня... Грязные обои, маленький столик вдоль стены, кровать, занавеска для платьев, небольшая печка в углу, стул, умывальник -- вся эта обстановка на пространстве трёх аршин в квадрате - вот моя комнатка - cabinet, - как по-здешнему называют... Света мало, воздуха тоже, зато самая дешёвая во всём нашем маленьком пансионе... <...> Я совершенно здорова и в то же время непригодна ни к чему... хуже всякой больной. Делаю всё как-то машинально... И бумаги переписывала, и прошение подавала о приёме на юридический факультет... А выйдет ли толк какой-нибудь из этого, раз я не в состоянии работать?» [9].

Как видим, и Мирра Бородина, и Елизавета Дьяконова одержимы схожими мечтами об учёной карьере, увлекавших многих молодых женщин того времени. Схожи внешне и те социальные лифты, по которым они стремятся реализовать свои мечты: гимназия, Высшие курсы, заграничные университеты. Наши героини совпали и во времени.

Жизнь Елизаветы Дьяконовой прервалась трагически в австрийских горах в 1902 году. А уже в

1904-1905 годы в приложении к журналу «Всемирный вестник» выходит первое издание дневников Е. Дьяконовой, подготовленное её братом Александром Александровичем Дьяконовым.¹¹ В одном из писем к нему Мирра Бородина пишет, что, ещё будучи бестужевкой, прочитала первое издание «Дневника...» и «тогда же горько пожалела о том, что не познакомилась с нею при жизни её и не дала ей того, что её одинокое, усталое сердце жаждало: живой любви и живого сочувствия...».¹² Так видимо, и родился у Мирры Бородиной замысел перевести «Дневник...», как своего рода продолжение этого переживания и попытка «участия», теперь уже по отношению к памяти Елизаветы Дьяконовой. Для получения прав на перевод и издание она обратилась к А. Дьяконову. Первое письмо было написано в апреле 1906 года из Парижа, где Мирра Бородина намеревалась продолжить своё образование и написать диссертацию. Из писем видно, как постепенно ей становится понятно, что эти задачи не оставляют времени и сил ни на какие, даже самые благородные порывы... Планы перевода и издания дневников Е. Дьяконовой на французском языке не реализовались.¹³ Далее предоставим возможность говорить авторам переписки.¹⁴

¹¹ См.: [5; 6; 7]. Позже вышло издание, объединившее в себе все три дневника, а также литературные работы, статьи и письма. См.: [8]. Видимо в этой издательской версии был реализован план, который Дьяконов изложил в переписке с Миррой Бородиной.

¹² См. ниже письмо от 26 октября 1906 года.

¹³ Известно немецкоязычное издание, которое вышло в 1913 году. См.: [16].

¹⁴ Письма для публикации любезно предоставлены Отделом рукописей Российской государственной библиотеки. ОР РГБ Ф.375 №44 (Дьяконов А.А. Письма к Бородиной М.И. 1906); ОР РГБ. Ф.375. №38. 1906, 1907 (Бородина М.И. Письма к Дьяконову А.А.).

М.И. Бородина к А.А. Дьяконову¹⁵

Paris, 32, r. des Ecoles
27.IV.1906

Милостивый Государь,

Обращаюсь [...] ¹⁶, по всей вероятности, а также обращаюсь к Вам из-за [...] по следующему делу. Если не ошибаюсь, Вы были издателем дневников Вашей покойной сестры Е[лизаветы] А[лександровны] Дьяконовой, во всяком случае Вы близко стоите к тому вопросу, и, следовательно, можете дать мне необходимые справки. Живя в наст[оящее] время в Париже, я задумала перевести на фр[анцузский] яз[ык] «Дневник русской женщины», но не вполне уверена, что это не было уже сделано раньше кем-нибудь. ¹⁷ Вы можете выяснить мне этот [...], по всей вероятности, а также дать мне своё разрешение, как издатель, на этот перевод, которому я хочу предпослать небольшую вступительную статью об авторе, первый дневник, которого не может представить интереса для французов. ¹⁸

Покорнейше прошу не откладывая, прислать мне ответ сюда по выше означенному адресу.

М. Бородина

¹⁵ ОР РГБ. Ф.375. №38. Л.1.

¹⁶ К сожалению, почерк Мирры Бородиной весьма непросто для расшифровки. Здесь и далее в квадратных скобках нерасшифрованные места. Таких пробелов немного, и они не повлияли на полноценное понимание текстов.

¹⁷ Нам неизвестны издания «Дневника...» на французском языке.

¹⁸ И в первом обращении к Дьяконову, и в дальнейшей переписке Бородина высказывается за подготовку перевода только третьей (Парижской) части «Дневника...».

М.И. Бородина к А.А. Дьяконову¹⁹

Fontainebleau-Acov (Seine-et-Marne)²⁰
7 R[ue] [de la] Haute Bercelle
28.V.1906

Милостивый Государь.

Если я обратилась к Вам за разрешением для перевода дневника Вашей покойной сестры, то потому, что не считала без этого для себя возможным это дело. Поэтому я нахожу Ваши вопросы вполне естественными и охотно готова дать Вам на них обстоятельные ответы.

Я, как Вы угадали, студентка, причём до приезда в Париж пробыла 5 л[ет] на В[ысших] Ж[енских] К[урсах] на и[сторико]-ф[илологическом] о[тделении]. Здесь работаю специально по ист[ории] средневековой фр[анцузской] литературы и надеюсь в след[ующем] году напечатать свою These,²¹ конечно, по-французски. Уже из этого Вы можете заключить о моем знании языка, но могу прибавить ещё, что владею им с раннего детства, также, как и немецким, английским и итальянским. Итак, за литературную форму моего перевода можете быть спокойны. Надо ли говорить ч[то] я преследую исключит[ительно] идейные цели и далека от всяких коммерч[еских] расчётов?

Издателя я пока не искала, но думаю, ч[то] благодаря имеющимся здесь связям нетрудно будет его найти. Наконец моё имя и честь: Мирра Ивановна – и я дочь глубокоуважаемого р[оссийского] естественника, академика Бородина.

В нач[але] июля я сама рассчитываю быть в Швейц[арии], но не в Morefur.

М. Бородина

¹⁹ ОР РГБ. Ф.375. №38. Л.2-3.

²⁰ Fontainebleau департамент, расположенный в 57 км. от Парижа.

²¹ Защита диссертации состоялась в 1909 г. См. [15].

М.И. Бородина к А.А. Дьяконову²²

Suisse, Alpes Vaudoises.
Chesières sur Ollon
Lausanne
25.VI.1906

Милостивый Государь.

Не сразу ответила Вам, т[ак] к[ак] не могла дать точного адреса своего в Швейцарии и только теперь выбрала себе определённое место жительства [...] недалеко от Лозанны по ул. [...] Murtiyму до Vêx, а оттуда по электр[ическому] трамваю наверх. Если это для Вас слишком далеко и неудобно, то Вы можете написать мне туда в Hôtel Belvédère (с 10-го июля) обо всем подробно, - сама я конечно ничего против личного свидания не имею, тем более, что охотно предложила бы Вам несколько вопросов относительно Вашей любимой сестры. То, что Вы пишете о своём отношении к дневнику совершенно понятно и естественно, раз Вы вложили в него столько душевной энергии и любви, но с др[угой] стороны для меня неясно какую именно роль Вы желали бы играть в задуманной мною работе, хотя я всегда готова выслушать и принять к сведению хороший совет или полезное указание.

Мож[ет] б[ыть] вы объясните мне более обстоятельно, что Вы называете «[...] переводного издания» и какое значение может иметь для последнего критич[еские] отзывы русской прессы?

С совершенным уважением
М. Бородина

²² ОР РГБ. Ф.375. №38. Л.4-6.

1/14 VII 06.

Милостивая Государыня
Мирра Ивановна

Ваше письмо получено мною несколько дней назад. К сожалению – теперь можно окончательно установить, что с Вами мне не удастся встретиться: 19 отсюда я еду в Zurich. Несмотря на полное желаяния, я по личным условиям не имею возможности «вернуть» к Вам, на Лозанну. Буду надеяться, что Вы, будучи когда-нибудь в Петербурге, не откажете мне в свидании с Вами. Теперь же постараюсь окончательно высказать то, о чём бы говорил Вам лично, и что уже писал Вам в эскизе. План переводного издания представляется мне таким:

Я убеждён (м[ожет] б[ыть] ошибочно!), что Третья часть Дн[евника]ка рус[ской] женщ[ины] – несмотря на «местность» его написания – разойдётся в издании для Парижа более среди учащейся русской молодёжи, студенчества французского и, конечно – тех, кто интересуется литературными явлениями дня. Дн[евник] не может захватить круг более широкой, углубиться во французскую почву уже потому, что Дьяконова – иностранка. Добавлю тотчас же (чтобы Вы знали все – и теорию, и практику с моей точки зрения), что я издам же Дневн[ик] не более как 1200 экз. – Исходя из этого предварительного соображения – при переводе Дн[евника] я руководствовался бы следующим: Всякий, кто знал все²⁴ три части Дневника Е[лизаветы] Д[ьяконовой] (т. I детские годы 1886-1895; т. II на Высш[их] ж[енских] к[урсах] -1895-1899; т. III в Париже 1900-1902) – при более близком ознакомлении с париж-

²³ ОР РГБ. Ф.375. №44. Л. 1-3об.

²⁴ Здесь и далее сохранены подчёркивания автора письма.

ским Дн[евни]ком заметит, что автор пытается «дебютировать» уже более писателем, более беллетристом, чем оставаться в рамках человека, привыкшего к необходимости вести дневник. Это доказывается во 1-х) – черновыми «Д[невни]ка Парижа» (раньше их не было!) во 2-х) частной пометкой в рукописях Д[невни]ка словом «повесть», в 3-х) психологической догадкой, что Лиза ехала из Парижа в 1902 г. в Петербург, везя с собой Д[невни]к, и уже раньше страстно желавшая быть писателем – конечно не замедлила бы отдать свою «законченную» рукопись в к[акую]-ниб[удь] редакцию; и, нак[онец], в 4х) – фактической разницей между событиями, описываемыми в конце Д[невни]ка и происходившими на самом деле. – Значит – дневник Парижа более литературное явление для читателей и для автора, чем предыдущие Дн[евни]ки. А предыдущие включали в себе две части её души: чисто психологическую (- детство) и – говоря кратко, но поэтому м[ожет] б[ыть] не совсем правильно по обозначению – и религиозно-философско-психологическую (: пройденный путь на Курсах).

Современному читателю, конечно, - чрезвычайно интересна всякая «призма» души, тем более души, прошедшей тягостный путь раздумья и, почти, непрерывного страдания. Француз – а он бывает порой легкомысленным! – прочитав только одну III ч[асть] Дн[евни]ка уловит многое эпического из него м[ожет] б[ыть] похвалит за «лёгкость» стиля, но главное то от него и убежит: мученичество одинокой души. Можно возразить: но и в Д[невни]ке Парижа оно чувствуется. Я не соглашусь: чувствуется кое-что, ведь подкадка, но нет основы. Ибо вся основа души, конечно – раньше. Под конец жизни Лизы больше декораций – и, заметьте – эти декорации впервые в её жизни! – Она устала, и, как пишет сама – не может работать, книги её плохо раскрыты, сил нет. – Нет больше возможности брать на спину тяжести. Они уже взяты, и есть в записях. Я не допускаю возмож-

ным, чтобы из какого угодно издания ушли бы страницы Д[невни]ка В[ысших] Ж[енских] К[урсов] о болезни Отца, о последствиях этого, о религиозном познании и философском пессимизме, о голоде, о роли «маленького человечка» в бурном потоке студ[енческого] движения...

Все это так искренно и так хорошо, что – для меня – должно войти в ту книгу, над которой автор означен Елизаветой Дьяконовой. – Теперь Вы поймёте и «план»: в книгу Дн[евни]ка рус[ской] ж[енщины] (в Пар[иже]) нужно включить выдержки, даже целые страницы из Д[невни]ка В[ысших] Ж[енских] К[урсов] – я бы полагал на 2 листа – (32 стр.); и ещё один лист – и даже меньше (если заменить выдержки изложением) – ещё лист на Дневник детский.

И то, и другое можно соединить под заглавием «Биография Е[лизаветы] Д[ьяконовой]» При издании первой книги я уже пытался изложить это кратко, что и напечатано было в 1-м и 2-м изд[аниях] Дн[евника] рус[ской] женщ[ины], но в Вашем же издании сие нужно сделать гораздо подробнее, – повторяю в три печатных листа! Вот и весь пункт I-й.

Теперь – п. II-ой – о значении отзывов русской прессы. Вы, конечно, помните Дн[евни]к М[арии] Башкирцевой.²⁵ Там есть глубокомысленная сентенция г[осподина] Гладстона (?) кажется, и ещё одного француза.²⁶ Сестра Лиза попала в критики в два течения – газетных политиков и газетных критиков – так ск[азать] психологов. Последних было м[ожет] б[ыть] 30-35 из 40, но переживаемый момент и два эти взгляда все ещё борющихся – за обладание литературной властью – харак-

²⁵ Мария Константиновна Башкирцева (фр. *Marie Bashkirtseff*; 1858—1884) — русская художница, которая большую часть жизни провела во Франции, автор знаменитого дневника.

²⁶ Скорее всего, Александр Дьяконов с дневником Башкирцевой был знаком по русскоязычному изданию. Большую его часть занимают статьи о биографии Башкирцевой. И также в конце приводится список публикаций в периодике. См.: [1, с.122-126].

терны. Их можно было бы отметить, критика вообще выпала большая и интересная. Но, конечно, я не придаю особенно большого значения для Вашего изд[ания] именно этой рус[ской] критики. Тем не менее я угадываю, что Вашей книге этой второй статьёй можно будет придать особенный интерес: ибо - книга волей-неволей попадает и к французским литераторам, критикам и психологам; кр[оме] того – подумайте, как её будут жадно читать студенческие кружки, как она поделит их на два лагеря...

- Вот поэтому то интересно было бы сделать общий, беспристрастный обзор крит[ических] русских отзывов, и написать маленькую статейку (в 1/2 листа) о них для Вашего заграничного издания.

- Таковы мои мысли о «плане». – Я их высказал все, и спешу принести свои извинения за «длинноту». Она необходима, кажется, в данном случае. Добавлю ещё два слова. Само собой разумеется, что Дневник рус[ской] женщ[ины] следует перевести без всяких сокращений. Потом – можно бы портрет, один, конечно. И – последнее соображение – следует книгу издать в этом году (к декабрю, положим), ибо как раз теперь, несмотря на время чистой политики – в России уже вышло третье изд[ание] Дн[евника] рус[ской] женщ[ины] (4-ая тысяча).

В Вашем любезном письме Вы мне задаёте прямой вопрос: «Какую именно роль Вы бы желали играть в задуманной работе...» - Отвечу Вам с совершенной же прямоотой. С Вашего согласия я взял бы на себя составление Биографии и свода критики, конечно, при условии полной безвозмездности моей работы во 1-х) и во 2-х) – с сохранением того плана, который я Вам имею честь изложить здесь. И ту, и другую работу я могу предоставить Вам в Ваше полное распоряжение для напечатания в Вашем изд. Не владея фр[анцузским] яз[ыком] – обе статьи будут написаны на рус[ском] языке, - Вам, значит, придётся их и перевести.

Только этим и исчерпывается моё участие в Вашем труде. Конечно, не сомневаюсь, что Вы ответите мне категорически, или критически по поводу всего вышеизложенного, а также и по вопросу о статьях. Я прекрасно сознаю, что Вы можете быть несогласны со мною, что Вы вполне можете ограничиться краткой биографией, или биографией, составленной Вами. Поэтому прошу Вас быть вполне откровенной лично ко мне. Смею Вас уверить, что не обладаю отрицательным самолюбием и вполне пойму Ваш отказ без какой-либо обиды.

Я очень прошу Вас ответить мне на это письмо возможно скорее, на Zurich Postlagernol. Там я буду до 1-3 августа (нов[ого] ст[иля]).

Если бы даже ни одно указание не приняли бы Вы из тех, что даю Вам я – все-таки примите моё искреннее пожелание в успехе задуманной Вами работе.

С совершенным уважением.

А. Дьяконов

P.S. На всякий случай неизменный «домашний» адрес: Россия. г. Ярославль. Никитская ул. д. Майорова.

М.И. Бородина к А.А. Дьяконову²⁷

Fontainebleau (Seine-et-Marne)
7, r. Haute Bercelle
17.VIII.06

Милостивый Государь

На всякий случай пишу Вам ещё раз в Morefur в надежде, что письмо Вам перешлют.

По независящим от меня обстоятельствам мне пришлось отменить поездку в Chesières sur Ollon, куда я дала Вам адрес для корреспонденции или свидания. Путешествие в Швейцарию мною отложено почти на месяц, но главное приходится отказываться на время от перевода «Дневника р[усской] ж[енщины]» и вот по какой причине: уже принявшись за работу, я по совету более опытных в практич[еских] вопросах людей, постаралась узнать насколько охотно возьмётся какой-нибудь парижский издатель выпустить в свет отд[ельную] кн[игу] Дневника. Оказывается, что это не легко, ввиду того, ч[то] дело идёт не о писателе с именем, парижская читающая публика весьма капризна в этом отношении.

Сделать всю работу «на авось» мне не хочется, сама же я, конечно, издавать не могу. Остаётся подождать до осени и добросовестно обойти все известные [...]рмы для переводимых изданий. Говорят, не прочитав оригинала, никто не станет издавать, но я не знаю найдётся ли единая душа здесь, читающая по-русски? Во вс[яком] сл[учае] торопиться не следует, а тратить даром время мне невозможно, хотя легче терять надежды довести до конца начатое дело.

²⁷ ОР РГБ. Ф.375. №38. Л.7-10.

Ещё имеется одно затруднение: дн[евник] написан небрежно (в смысле внешней формы) скорее набросан нервной рукой, что в связи с его содерж[анием] производит по-русски вполне гармоничное впечатление. Но Вы, конечно, знаете, как строги французы к слогу – “le style c'est l'homme”...

Боюсь, что придётся сильно обрабатывать язык прич[...] при передаче его на фр[анцузский] яз[ык] такой изящный и ясный, я не уверена, что форма все-таки будет удовлетворять прихотливый вкус народа, создавшего “l'art d'écrire”.

Впрочем, это вопрос второстепенный пока.

М. Бородина

М.И. Бородина к А.А. Дьяконову²⁸

На полях вверху
P.J.C. 1-го сент[ября] н[ового] ст[иля].
Я опять в Font[ainebleau] до 10-го окт[ября]
9.VIII.06

Милостивый государь Александр Александрович.

Получила Ваше письмо перед самым отъездом в Швейцарию, обдумала Ваши советы и приношу Вам за них искреннюю благодарность. Вероятно, Вы правы относительно того, ч[то] лучший способ заинтересовать фр[анцузского] издателя тот(?) познакомить его с историей «Дневника р[усской] ж[енщины]» и с критич[ескими] отзывами в печати. Потому я принимаю Ваше любезное предложение написать в этом смысле статью, которую я переведу возможно быстрее, но в свою очередь я позволю себе дать Вам совет: не забывайте, что Ваша статья предназначена для фр[анцузской] публики, кот[орая] почти ничего о нашей жизни не знает. Вообще, если для нас главный интерес «Дневника» заключается в индивидуальном аромате личности его автора, то для Парижа напротив центр тяжести её [...] в том, что есть там то[...]ческого, национального если угодно, родового, а не видового...

Меня смущает ещё одно обстоя[тельство] помимо соображ[ения] практич[еского] (кстати о редакторских больших “Reviues” я и сама думала, тем более, что теперь все русское в литерат[урной] моде), а именно зимой мне предстоит писать научную работу, ради которой я и приехала во Францию, следоват[ельно] времени для перевода останется мало т[ак] ч[то] дело может и затянуться, все-таки надеюсь все сделать как следует – уж очень мне хочется подарить читающему Парижу перевод «Дневника».

С уважением М. Бородина

²⁸ ОР РГБ. Ф.375. №38. Л.11-13.

А.А. Дьяконов к М.И. Бородиной²⁹

Толмасов пер. д.1 кв. 11.

СПб. 10 сент[ября] 06 г.

Многоуважаемая Мирра Ивановна

Вчера получил Ваше извещение и приношу за это мою благодарность. В виду срочности студенческих работ – статейка движется вперед не с той скоростью, на которую я ранее рассчитывал. все-таки - как оказывается – будет готова и прислана Вам ещё в дни Вашего пребывания вне Парижа. – В этом будьте уверены, ибо часть статьи я уже окончил. Пришлю Вам её по указанному адресу.

Желаю доброго здоровья.

Уважающий Вас
А. Дьяконов

²⁹ ОР РГБ. Ф.375. №44. Л.4.

М.И. Бородина к А.А. Дьяконову³⁰

Vex-les – Bains
Vallée du Rhône
Suisse
Le 18.IX.1906

Простите уважаемый Александр Александрович, что не сразу Вам отвечаю, но как Вы можете судить по бумаге, на которой я пишу Ваше письмо в Fon[] было мне переслано сюда, т[ак] к[ак] по причинам расстроенного здоровья мне пришлось остаться в Швейцарии, где пробуду до 15-го окт[ября] н[ового] ст[иля] вероятно. Поэтому будьте любезны прислать мне Вашу статью по адресу Vex, Valle du Rhone, Suisse, Hotel des Salines, если успеете окончить её раньше этого срока. После 15-го окт[ября] я прямо поеду в Париж, но ещё не знаю в точности где именно устроюсь там на зиму.

С ув[ажением].
М. Бор[одина]

³⁰ ОР РГБ. Ф.375. №38. Л.14.

Париж
24.X.06

Уважаемый Александр Александрович,

Извините пожалуйста, что не уведомила Вас раньше о получении Вашей рукописи, но она пришла накануне моего отъезда из Вех, после которого я прожила некоторое время ещё в Женеве и только теперь вернулась в Париж на всю зиму.

Прежде всего я должна откровенно Вам признаться, что при всём желании скорее выполнить возложенную на себя задачу мне приходится отложить мысль о переводе Дневника до весны, т.к. в настоящий момент все мои интеллектуальные силы должны быть отданы научной работе.

Что касается Вашей статьи, очень удачно составленной для того, чтобы привлечь внимание издателя или редактора какой-нибудь "revue", то я могу пожалеть лишь об одном, а именно о том, ч[то]. Вы отвели так много места отзывавам общественников, которые терпимы в р[усской] литературе как(?) необходимое зло за редкими исключениями не обладают ни вкусом ни худож[ественным] чутьём, ни психологич[еским] тактом.

В противоположность вашему взгляду, я считаю их вообще течением неглубоким в нашей литературе и важным исключит[ельно] с точки зрения политико-социальной. Впрочем, м[ожет] быть и с Вашей стороны этим было лишь дань уважение «духу революции», которой и я, конечно, всей душой сочувствую – как средству, но не как цели!...

Для меня красота «Дневника» или вернее отражённого в нем образа, совершенно не в том, что привлекает н[екоторых] критиков, из кот[орых], судя по приведён-

³¹ ОР РГБ. Ф.375. №38. Л.15-18об.

ным Вами выдержкам, понял душу Е[лизаветы] Д[ьяконовой] один Розанов, да и то только в намёках.³²

Я боюсь, что французы в сущности очень узкие и односторонние этой души не поймут и не оценят вовсе, а между тем я именно об этом и мечтала, когда решила впервые подарить им перевод Дневника! Но это покажет недалёкое будущее, не хочу загадывать вперёд.

Лично меня индивидуальность Вашей покойной сестры глубоко заинтересовала ещё при первом чтении первых дневников (на В.Ж.К.) в литерат[урном] отнош[ении], гораздо более слабого; и я тогда же горько пожалела о том, что не познакомилась с нею при жизни её и не дала ей того, что её одинокое, усталое сердце жаждало: живой любви и живого сочувствия... Пишу Вам об этом, чтобы Вы видели, что моё отношение к личности покойной и оставленному ею памятнику тепло и серьёзно и что я действительно горячо желаю продолжить в известном смысле начатое Вами дело...

Как только переведу Вашу статью (с незначительными сокращениями) и получу ответ, сообщу Вам о результатах, но не обещаю, что это будет скоро.

С совершенным уважением

М. Бородина

32, r. des Ecoles, Paris

³² Из «намёков» Розанова: «Прочитайте два тома интереснейшего "Дневника" г-жи Дьяконовой, бывшей слушательницы Высших женских курсов (Бестужевских) в Петербурге. Во-первых, до чего все это русское, "Русью пахнет", если сравнить этот непритязательный "Дневник" с гениально-порочным "Дневником" полуфранцуженки Башкирцевой. Сколько здесь разлито души, дела, задумчивости; какие прекрасные страницы посвящены религии, размышлениям о смерти. Сколько заботы о народе, о детях, о семье, - заботы не фактической (по бессилию), но по крайней мере в душе. <...> Через ряд хитростей и благодаря покровительству, найденному у доброго попечителя петербургского учебного округа, покойного Капустина, девушка вырвалась на волю и, занявшись высшим образованием, превратилась из наивного ребёнка в ту задумчивую, размышляющую и серьёзную душу, которая отражается в "Дневнике" её» [12].

125, B-d St. Michel
Paris
27.XI.06

Уважаемый
Александр Александрович,

Очень рада, что Вы обратились ко мне с прямым вопросом о времени перевода мною «Дневника р[усской] ж[енщины]», т[ак] к[ак] это заставило меня прикинуть мысленно и все проанализировать вновь.

Теперь могу объяснить начистоту и сознаться Вам, что раньше весныя при всём желании приняться за это дело не могу. На руках у меня книга на фр[анцузском] яз[ыке], которую я должна нынче окончить и напечатать, а одновременно писать 2 ответственные, требующие к себе серьёзного внимания работы не в моих силах интеллектуальных и физических.

В эт[ом] отношении особ[енно?] приходится пожалеть о том, что все лето благодаря моему незнанию практич[еской] стороны дела и отсутствию биографич[еского] и критич[еского] материала по данному вопросу так сказать, пропало даром.

Если Вы считаете годовую отсрочку слишком большой для издания Дн(евника) в Париже, то я подчинюсь Вашему решению, как человека более опытного и лично заинтересованного в успехе задуманного мною труда, и по первому требованию верну Вам Вашу статью. Перевести её мне, конечно, недолго, но нельзя же явиться к издателям с намерением шесть месяцев не браться за отделку перевода?! Начерно у меня уже кое-что сделано было прошлым летом.

Итак, решайте сами!

С уважением, М. Бородина

³³ ОР РГБ. Ф.375. №38. Л.19-20об.

М.И. Бородина к А.А. Дьяконову³⁴

125, B-d St. Michel
Paris
1-14.VI.1907

Уважаемый
Александр Александрович,

«Человек предполагает, а судьба располагает».

Меня давно преследует мысль о необходимости Вам признаться, что я опять вынуждена отлучиться, может быть, и оставить мысль о переводе дневника Вашей сестры. В объяснение скажу только, что я должна была весной поехать в Швецию и Данию³⁵ из Парижа, и что все свободное время целиком поглощается моей личной работой, ради которой я и живу за границей второй год.

При самом искреннем желании приняться за перевод я совершенно не могу этого сделать, и к сожалению, должна отказаться от своей мысли по крайней мере в настоящее время.

Во всяком случае если у Вас есть на этот счёт свои планы, то не прошу считать себя больше связанным по отношению ко мне и устраивайте дело как Вам угодно.

Статья Ваша хранится у меня.

М. Бородина

³⁴ ОР РГБ. Ф.375. №38. Л.21-21об.

³⁵ С большой долей вероятности можно говорить, что поездка была связана с приездом в Швецию отца Мирры – И.П. Бородина - на торжественные мероприятия, посвящённые памяти Карла Линнея. Из хроники Академии наук узнаём, что именно Иван Парфеньевич Бородин представлял на них Россию. Торжества состоялись в мае 1907 года. В представленном им отчёте пишется, что кроме Стокгольма и Упсалы, Бородин посетил Копенгаген «для ознакомления с его ботаническими учреждениями» [3].

Литература

1. Башкирцева М.К. Из "Дневника Марии Башкирцевой" = (Journal de Marie Bashkirtseff): С прил. статьи Фр. Коппе и отзывает фр. печати / С фр. пер. [и прим. снабдил] К. Плавинский. Санкт-Петербург: тип. М.М. Стасюлевича, 1889.
2. Бестужевка в цифрах = Bestuževki en chiffres: к 130-летнему юбилею Санкт-Петербургских Высших женских курсов (1878-1918 гг.) / [сост. О.Б. Вахромеева; вступ. ст. О.Б. Вахромеевой и др.]. Санкт-Петербург: [б. и.]. 2008.
3. Бородин И.П. Отчёт о командировке в Швецию на торжество двухсотлетия дня рождения Линнея И.П. Бородина // Известия Императорской Академии наук. VI серия. 1907. № 15. С. 629—633.
4. Вахромеева О.Б. Духовное пространство Университета: Высш. жен. (Бестужев.) курсы 1878-1918 гг.: исслед. и материалы. СПб.: Диада-СПб, 2003.
5. Дьяконова Е. А. Дневник (1888—1895), т. 1. СПб.: Типография М. П. С. (Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко), 1905.
6. Дьяконова Е.А. Дневник. На высших женских курсах (1896—1899), т. 2. СПб.: Типография М. П. С. (Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко), 1905.
7. Дьяконова Е.А. Дневник русской женщины. Париж (1900—1902), т. 3. СПб.: Типография М. П. С. (Т-ва И.Н. Кушнерев и Ко), 1905.
8. Дьяконова Е.А. Дневник Елизаветы Дьяконовой. 1886-1902; Литературные этюды, стихотворения, статьи, письма / Под ред. и с вступ. ст. А.А. Дьяконова. 4-е изд., знач. доп. Москва: В.М. Саблин, 1912.
9. Дьяконова Е[л]изавета Александровна. Дневник русской женщины // Lib.ru: [сайт]. URL: http://az.lib.ru/d/dxjakonowa_e_a/text_0020.shtml (10.07.2023).
10. Оболевич Т.С. Мирра Лот-Бородина: историк, литератор, философ, богослов. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2020.
11. Подольская И.И. Русские писатели. 1800-1917. Биографический словарь. Том 2. М., "Большая Российская энциклопедия", 1992. С.204-205.
12. Розанов В.В. Женский университет в Москве // Новое Время. 1906. 16 апр. № 10807.

13. Румынская М.Н. Любименко Инна Ивановна // Санкт-Петербургский институт истории Российской академии наук. Архивная копия от 13 апреля 2021 на Wayback Machine.
14. Солодкин Р. Я. Жизнь и творчество И.И. Любименко в отечественной исторической науке // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. № 11(67). Тамбов: Нижневартовский государственный гуманитарный университет, 2008. С. 323-328.
15. Borodine M. La femme dans l'oeuvre de Crétien de Troyes. Paris: A. Picard et fils, 1909.
16. Diakonoff Elisabeth. Tagebuch einer russischen Frau. Stuttgart: Greiner & Pfeiffer, 1913.
17. Lubimenko Inna. Jean de Bretagne, comte de Richmond. Sa vie et son activité en Angleterre, en Ecosse et en France (1266-1334). Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Lille: Le Bigot frères, 1908.
18. Marianne Mahn-Lot. Ma mère, Myrrha Lot-Borodine (1882-1954). Esquisse d'itinéraire spiritual // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 2004. 4 (Tome 88). P. 745-754. URL: <https://doi.org/10.3917/rspt.884.0745> (10.07.2023).
19. Poljakov Fedor Borisovič. Myrrha Lot-Borodine: Wegzeichen und Dimensionen des west-östlichen Dialoges in der russischen Diaspora. In: Klaus Harer, Helmut Schaller (Hg.), Festschrift für Hans-Bernd Harder zum 60. Geburtstag. München. 1995. P. 401-413.
20. Zorgdrager, Heleen. A Practice of Love: Myrrha Lot-Borodine (1882-1954) and the Modern Revival of the Doctrine of Deification // The Journal of Eastern Christian Studies. №64 (2012) 3/4. P.285-305.

ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА

Бинарный архетип как структурный элемент в философии кино

Л. С. Московчук, К. А. Кравченко

В статье рассматриваются ключевые концепции философии кино первой половины XX века. Показано, что антиномичность присуща философской рефлексии кинематографа на онтологическом и методологическом уровнях, бинарные архетипы (дискретность и непрерывность, пассивное и активное, субъектность и объектность, иллюзия и реальность и др.) используются для описания как феноменальной, так и сущностной сторон кинотекста.

Ключевые слова: кинематограф, философия кино, семиотика кино, бинарный архетип, С.М. Эйзенштейн, М.С. Уваров

Binary archetype as a structural element in the philosophy of cinema

Lyubov S. Moskovchuk, Karolina A. Kravchenko

The article discusses the key concepts of the philosophy of cinema of the first half of the XX century. It is shown that antinomianism is inherent in the philosophical reflection of cinema at the ontological and methodological levels, binary archetypes (discreteness and continuity, passive and active, subjectivity and objectness, illusion and reality, etc.) are used to describe both the phenomenal and essential sides of the film text.

Keywords: cinema, philosophy of cinema, semiotics of cinema, binary archetype, Eisenstein, Uvarov

В XXI веке кинематограф приобретает самостоятельное значение и окончательно перестаёт находиться в тени литературы, живописи и театра. Функционируя по особым законам, он предлагает зрителям, критикам и философам специфический язык и создаёт свои большие нарративы XXI века. Развитие киноискусства инициировало обсуждение проблем теории кино в культурологии, философии культуры и эстетике, выделившись позднее в философию кино и междисциплинарное поле киноведения («cinema studies», «film studies»). Кинематограф подпитывает не только теоретические исследования, но и поставляет богатый материал для исследований в области межкультурной коммуникации, преломляя сквозь призму киноязыка архетипические сюжеты и культурные универсалии. Однако для понимания степени объективности выводов, сделанных на основании анализа киноматериала, необходимо выявить специфические черты и характеристики киноязыка. Одной из ключевых особенностей становления философского осмысления кино можно назвать проведение демаркационной линии между кинематографом и уже устоявшимися видами искусств – живопись, фотография, театр, литература. Другая особенность – зависимость осмысления кинотекста от доминирующего типа кинотехнологий (немое кино, звуковое кино и др.) и доминирующего направления («новая волна», «реализм» и т.д.). Эта особенность демонстрирует смыслопорождающую функцию кинематографа.

В рамках современного киноведения кинотекст до сих пор не получил единого определения, и в зависимости от теоретической школы может трактоваться в широком спектре направлений (семиотическом, психоаналитическом, марксистском и др.). Такое разнообразие подходов к определению сущности кинематографического текста связано, в первую очередь, с

его особой синтетичностью, соединяющей в себе вербальный ряд (диалоги), визуальный ряд (образы, монтаж) и аудиальный ряд (музыка, шумы). Вместе с тем кинематограф, объединяя литературу, живопись, фотографию и музыку, сохраняет самостоятельность: получаемое целое по своим свойствам абсолютно не совпадает ни с одной из своих составляющих. Из этой синтетичности следует, по справедливому замечанию Ю.М. Лотмана, что кинотекст «может рассматриваться и как дискретный, и как недискретный» [5, с.50]. Такая двойственность природы кинотекста ставит перед исследователями кинематографа, по мнению К. Метца, вопрос о сущностных характеристиках киноязыка: обладает ли он знаковой или символической формой, можно ли «цитировать» фильм, выделяя в нем какие-то единицы, или, напротив, кинотекст представляет собой монолитное высказывание, а значит и вовсе не имеет права называться текстом [6]. Как сформулировал кинокритик Андре Базен, сама форма вопроса «Что такое кино?» является онтологической, так как предполагает поиск и создание границ кинематографической реальности, определяя каким образом кинематограф может объединить совершенно разрозненные части, выражения, технологии и события и создать единое целое: фильм [11].

В монографии «Бинарный архетип» М.С. Уваров убедительно показывает, что «европейский проект мыслительного дискурса представляет собой исторически сложившийся (и состоявшийся) прецедент рассуждений антиномического типа, который присутствует в любом типе рациональности, какую бы историческую эпоху европейской философии и культуры мы не взяли»¹ [8, с. 8]. Уточним, что сами бинарные архетипы он определяет в качестве «стержня пробле-

¹ Впервые опубликовано: Уваров М.С. Бинарный архетип. Эволюция идеи антиномизма в истории европейской философии и культуры. СПб.: изд-во БГУ, 1996. Цит. по: [8].

матизации мышления, ядра дискурсивных практик парадоксально-апоретического типа» [8, с. 17]. Предложенная Уваровым модель антиномического дискурса позволяет расширить теоретическое исследование кинотекста и показать соизмеримость философских теорий кино, углубляющих наше понимание феномена кино за счёт использования в анализе бинарных архетипов.

Философские размышления о выразительных возможностях немого кино, прежде всего, связывают с именами А. Бергсона, Х. Мюнстерберга, С. М. Эйзенштейна и Р. Арнхейма. В феноменологической концепции А. Бергсона кинематографическая иллюзия служила ключевой метафорой классической философской концепции времени и движения. В заключительной главе «Творческой эволюции» Бергсон проводит аналогию между «кинематографическим аппаратом» и тем, как интеллект приближается к постижению реальности. Согласно Бергсону, интеллект по своей природе является пространственным механизмом, который через статические термины выражает реальность, то есть движение. Этот процесс замены «непрерывного прерывистым» Бергсон сравнивает с киносъёмкой. Камера начинает с реального движения, механически разбивает его на серию статичных одиночных кадров, а затем возвращает движение через проецирующее устройство. Движение, которое мы видим – это воссозданная иллюзия. Бергсон пишет: «Таково изобретение кинематографа. И таково же и наше знание. Вместо того чтобы привязываться к внутреннему становлению вещей, мы помещаем себя вне их, чтобы искусственно перестроить их становление. Мы как бы делаем моментальные снимки уходящей реальности <...> Поэтому мы можем подвести итог <...> что механизм нашего обычного знания имеет кинематографический характер» [2, с. 292].

Хьюго Мюнстерберг в своём произведении «Фотопьеса: Психологическое исследование» [7] противопоставлял фильм сценической игре и утверждал, что кинематограф превосходит театр способностью выражать человеческие интенциональные состояния, такие как внимание, память, воображение и эмоции. Главным выразительным средством и единицей кинотекста у Мюнстерберга выступает формат кадра (в первую очередь – крупный план), через который и происходит объективация психологического. Кино, или в его терминологии – фотопьеса, из-за отсутствия цвета, глубины (пространства) и звука проигрывает театральному действию, однако скорость, с которой могут меняться сцены и планы кадра, открывает новые возможности воздействия на зрителя через монтаж и создаёт новый язык. Причём, по мнению Мюнстерберга, звук разрушит визуальную чистоту киноязыка.

Киновед и кинокритик Рудольф Арнхейм утверждает, что театр – это искусство диалога, в то время как кино – это искусство движущегося визуального образа. Арнхейм указывает, что показываемые в кино объекты приобретают субъектность и становятся полноценными участниками действия. В театральном действии центр зрительского интереса сосредоточен на действующих лицах, в то время как мир вещей выступает базой и планом их деятельности. В случае с кинематографом мы имеем дело с иной ситуацией: «картина, снятая камерой, передвигающейся вдоль улицы, не даёт нам того ощущения, которое мы получаем, когда сами идём по улице. В этом случае улица окружает нас как огромная среда, и мышечные ощущения свидетельствуют о том, что мы находимся в движении. Улица, воспроизведённая на экране, кажется относительно небольшим, ограниченным местом более обширного окружения, в котором сам зритель находится в состоянии покоя. Следовательно,

улица воспринимается как движущаяся. Она активно предстаёт перед зрителем, как и герои фильма, и приобретает роль актёра среди актёров. Жизнь выступает в виде обмена сил между человеком и миром вещей, и вещи в этом обмене часто играют более активную роль» [1, с.352]. Это происходит в силу того, что киноязык позволяет передавать многообразие видов движения, присущих миру вещей, проявлять силы, внутренне присущие вещам, и обращать их против человека. Эффект одушевления и персонификации вещей достигается ещё и за счёт того, что режиссёр может произвольно показывать и убирать из кадра предметы: «Этот приём даёт возможность любому объекту независимо от того, маленький ли он или большой, выходить на сцену или покидать её, подобно актёру» [1, с.352].

Таким образом немое кино, благодаря акценту на визуальную составляющую, в первые десятилетия своего существования осмысливается в категориях организации кадра (монтаж, формат), пространства, времени, движения и интенциональности. Процесс кинопроизводства и кинопотребления описывается в бинарных оппозициях внутреннего и внешнего, статического (пространство) и динамического (время, движение), ментального и вещественного, активного (субъект) и пассивного (объект). Сама по себе попытка определить границы кино через противопоставление другим видам искусства – театру, фотографии и др. – указывает на диалогическую установку в философском осмыслении кинотекста.

В последующем, исследование возможностей кинопроизведения воздействовать на зрителя и доносить до него послание наиболее полно и системно воплотилось в теории монтажа известного советского кинорежиссёра, теоретика кино, сценариста С. М. Эйзенштейна. Он сосредотачивается на философской рефлексии монтажа, переосмысливая этот

приём в категории столкновения. Кино, благодаря монтажу, синтезирует временность поэзии с пространственностью живописи. Теория монтажа в концепции Эйзенштейна выступает не только «как форма связи, организации материала кинофильма, но и как способ познания действительности, мышления современного художника» [3, с. 18].

Противоречие между импрессией и экспрессией в киновысказывании отразилось в противостоянии импрессионистской и экспрессионистской теорий кино, зафиксировавших свой локус внимания на эмоциональной природе кинотекста. Французская импрессионистская концепция связана с авангардным кинодвижением 1918-1929 годов, подчёркивающим красоту изображения и отражающим психологические состояния персонажей. Режиссёры-импрессионисты (Абель Ганс, Марсель Л'Эрбье и др.) рассматривали фильм как вид искусства сам по себе, а не просто как средство механической записи пьес и романов, полагая, что искусство не должно пытаться выразить истину напрямую, а должно создавать опыт, порождающий эмоции.

Режиссёры-экспрессионисты (Роберт Вине, Фриц Ланг и др.) были больше озабочены субъективным восприятием реальности, а не тем, как её могут видеть другие. Психологические или духовные истины, по их мнению, можно передать, сказав поверхностью материального мира. Художник-экспрессионист озабочен визуальной проекцией своего эмоционального опыта [10]. Стремление художника-экспрессиониста к самопознанию и постижению смысла существования в его одиночестве, ужасе и угрозе смерти можно сравнить с параллельными тенденциями среди экзистенциалистов.

Французский кинокритик Андре Базен широко известен как первый крупный теоретик звуковой эпохи, и хотя он, как и его предшественники, интересо-

вался спецификой кинематографа и часто исследовал природу кино путём сравнительного изучения других медиа, его взгляд на кино знаменует собой отход от тех теорий, которые возникли в результате эпохи немого кино. В «Онтологии фотографического образа» Базен утверждает, что отличительной чертой и решающим фактором фильма является его способность запечатлеть феноменальный мир в самом буквальном смысле; фильм подобен отпечатку пальца реальности [9], а самого момента реальности не существует до тех пор, пока он не будет показан через художественный образ. Таким образом, в отличие от сосредоточенности Мюнстерберга на передаче интенциональных состояний посредством кинематографического языка, Базен фиксирует возможность запечатлеть через кинотекст реальность вне посредничества человека, его намерений или интересов. Встраивая кинематограф в общую историю искусства, Базен определяет кино как удовлетворение человеческой жажды реалистического изображения и результат фундаментальной веры в реальность.

Аппаратная теория кино, испытывавшая влияние марксистской теории кино, семиотики и психоанализа, была доминирующей теорией в исследованиях кино в 1970-х годах. Согласно этой теории, кино идеологично, потому что таковой является его механика репрезентации. Аппаратная теория также утверждает, что кино поддерживает доминирующую идеологию культуры в сознании самого зрителя, так как эта идеология не навязывается кинематографу, а является частью его природы. По мнению представителя этой концепции французского теоретика кино Жана-Луи Бодри, просмотр фильма аналогичен просмотру сновидения, так как сопряжён с неподвижностью и потерей автономии. Уподобляя киносеканс пещере Платона, Бодри подчёркивает, что зрители не могут свободно двигаться, не могут повлиять на то, что они

видят, не могут отличить собственные реакции от реакций и влияния других зрителей, а идеологию фильма от своих собственных мыслей. Бодри утверждает, что режиссёр имеет власть над камерой, точно так же, как рука художника управляет кистью, а значит камера не может осмысливаться в категории объективности. Режиссёр неизбежно привносит тонкие идеологии в образы, проецируемые на экран, в то время как среднестатистический зритель фильмов не знает об этих идеологиях и принимает их за чистую монету, поглощая проецируемые образы. Обездвиженный зритель не может проверить реальность этих изображений, что ограничивает идеологическую автономию. Этот зритель не может контролировать события, происходящие на экране так же, как не может контролировать события, происходящие в его или её снах.

Для Бодри решение проблемы сохранения идеологической автономии заключается в разрушении включенности в поглощение образов через признание опосредующей роли киноаппарата. Это может быть так же просто, как повернуться, чтобы посмотреть на проектор. Другими словами, признайте, что камера не свободна от идеологического влияния. Он говорит, что только после того, как зритель распознает сообщения в фильме, как выходящие за рамки его или её собственных мыслей, он или она может вернуть себе способность либо принимать, либо отвергать их [10]. Эта теория приобрела широкое влияние, но она также вызвала критику со стороны таких теоретиков, как Ноль Кэрролл, чья теория кино делает акцент на когнитивизме, а не на психоанализе. Кэрролл критикует концепцию Бодри, утверждая, что зрители сохраняют, по крайней мере, ограниченное движение во время просмотра фильма и, следовательно, сохраняют идеологическую автономию [12]. Таким образом, к середине XX века фиксируется противопоставление

идеологического и вне идеологического статуса кино-высказывания через бинарные архетипы автономии и зависимости.

Принцип описания кинематографа через противопоставление устоявшимся формам искусства и через указание на его внутреннюю противоречивую природу является доминирующим и повсеместным в дискуссиях о кино, по крайней мере, в течение первой половины столетия. Такую установку можно объяснить сложившимися традициями дискурсивного анализа в европейской философии и желанием продемонстрировать, что кино – это не просто технологическая диковинка, ярмарочная новинка или средство записи, которое может служить для распространения картин или пьес, но законная форма искусства наравне с любым из признанных искусств.

Как указывает М.С. Уваров, противоположение преследует цель констатировать амбивалентную (равнонаполненную) природу противоположностей и в этом смысле – их способность ко взаимному диалогу [8, с.18]. Можно предположить, что единая системная философская теория кино возможна не через устранение выявляемых противоречий и формулировку положений основанных на утверждении одной из сторон бинарного архетипа, а напротив через принятие этой внутренней и внешней амбивалентности кинотекста за основу его онтологии. Пример признания такой амбивалентности мы находим в концепции Жюль Делёза, который в своей работе «Кино» писал: «Великие кинорежиссёры, на наш взгляд, сравнимы не только с живописцами, архитекторами и музыкантами, но ещё и с мыслителями. Основа их мышления не понятие, а образ: образ-движение и образ-время» [4, с.21]. Этот подход заключается в изучении того, как кино создаёт своё философское высказывание или «философствует» через мысле-образы. Кинотекст может безнаказанно приближать нас к вещам или уводить нас от них и

вращаться вокруг них, оно подавляет как привязку предмета, так и горизонт мира. С помощью кино мир становится его собственным образом, а не образом, который становится миром. Движущиеся изображения в кинотеатре – это не изображения ложной реальности, а само кино – это более не пещера иллюзий. Напротив, кино само выступает метафорой современной мысли и является философским экспериментом, обладающим по своей природе парадоксальностью.

Литература

1. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М.: «Прогресс», 1974.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001.
3. Вайсфельд И. Художник исследует законы искусства // Эйзенштейн С.М. Избранные произведения: В 6 т. М.: Искусство, 1964. Т. 2.
4. Делёз Ж. Кино. М.: Ad Marginum, 2004.
5. Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин: Ээсти Раамат, 1973.
6. Метц К. Кино: язык или речь? // Киноведческие записки. 1993/1994. № 20. С.54-93.
7. Мюнстерберг Х. Фотопеса: Психологическое исследование. Главы из книги // Киноведческие записки. 2000. № 48. С. 234-277.
8. Уваров М.С. Бинарный архетип в природе классической философской рефлексии // Парадигма: философско-культурологический альманах / Гл. ред. Н.Х. Орлова. 2018. № 29. С. 7-51.
9. Эльзессер Т., Хагенер М. Теория кино. Глаз, эмоции, тело. СПб.: Сеанс, 2016.
10. Braudy L. The World in a Frame: What We See in Films. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
11. Carroll N. Mystifying Movies: Fads and Fallacies in Contemporary Film Theory. New York: Columbia University Press, 1988.
12. Carroll N. The Philosophy of Motion Pictures, Blackwell, 2008.

Что делает шедевром трагедию Шекспира «Ромео и Джульетта»

Е.Е. Никифорова

В данной статье предпринята попытка путём анализа и сопоставления с критериями шедевральности обосновать тот факт, что трагедия У. Шекспира «Ромео и Джульетта» является шедевром в области литературы и театральной драматургии. Систематизируются признаки шедевра как феномена творчества. Трагедия рассматривается с точки зрения данных критериев в контексте её литературного, эстетического, гуманистического, вневременного, общечеловеческого значения. Предлагается краткий исторический обзор в контексте использования данного сюжета другими авторами, в т.ч. в области оперы, балета, кино, мюзикла.

Ключевые слова: шедевр, произведение искусства, литература, театральная драматургия, трагедия, Шекспир, «Ромео и Джульетта».

What makes Shakespeare's tragedy "Romeo and Juliet" a masterpiece

Ekaterina E. Nikiforova

In this article, an attempt is made by analyzing and comparing with the criteria of masterpiece to substantiate the fact that the tragedy of U. Shakespeare's "Romeo and Juliet" is a masterpiece in the field of literature and theatrical drama. The signs of a masterpiece as a phenomenon of creativity are systematized. The tragedy is considered from the point of view of these criteria in the context of its literary, aesthetic, humanistic, timeless, universal significance. A brief historical overview is offered in the context of the use of this plot by other authors, including in the field of opera, ballet, cinema, musical.

Keywords: masterpiece, work of art, literature, theatrical dramaturgy, tragedy, Shakespeare, "Romeo and Juliet".

Термин «шедевр» родился во французских средневековых цехах и мастерских.¹ Первоначально он означал образцовое изделие, которое должен был представить ремесленник для получения звания мастера. Позже это определение перешло в мир искусства и литературы и стало свидетельством высочайшего результата творческого труда. Произведение – шедевр отличается редким свойством: оно не исчезает в глубинах времени, остаётся актуальным для последующих поколений, открываясь всё новыми и новыми гранями, незаметными взгляду современников. Толковый словарь Ожегова определяет так: «Шедевр [дэ], а, м. (книжн.). Исключительное по своим достоинствам произведение искусства, образцовое создание мастера» [3].

Позволю себе высказать некоторые суждения о возможных критериях, наличие которых в истории и качестве произведения, позволяют отнести его к разряду шедевров. Понятно, что не существует единого алгоритма выделения их в отдельную группу, отличающихся от огромного списка удачных, хороших, талантливых и выдающихся произведений искусства. В большинстве случаев шедевры отбираются Историей и Временем. При этом чрезвычайно трудно исключить такое явление, как субъективизм. Выражение «о вкусах не спорят» даёт, таким образом, простор оценке и восприятию любого человека. Однако, словом «шедевр» мы договоримся назвать нечто, носящее признаки высшей одарённости, претендующее на безусловное восхищение социума. Коль скоро нет однозначного и бесспорного определения «что есть шедевр», как же тогда понять, что данное произведение относится именно к уникальным, вечным и непревзойдённым?

¹ chef d'oeuvre буквально означает "главное, образцовое произведение": chef – "мастер, голова"; d' – предлог родительного падежа и oeuvre – "работа" [6].

Попробуем сформулировать признаки шедевра, лежащие, как мне кажется, на поверхности восприятия:

1. Шедевр – это произведение искусства, прошедшее проверку временем и получившее бессмертие.

2. Шедевр – это такое произведение, к чтению, созерцанию или прослушиванию которого мы возвращаемся многократно в разные периоды своей жизни, и с каждым прикосновением открываем для себя всё новые стороны, ранее нами незамеченные.

3. Шедевр – это то, что может вызвать эстетическое, нравственное или даже физическое потрясение, способствуя своего рода перерождению, катарсису, прозрению.

4. Шедевр – это произведение искусства, ценность которого подтверждается многократными обращениями к нему представителями других видов искусства – скажем, режиссёров, композиторов, хореографов, мультипликаторов и т.д. к одному и тому же литературному источнику.

5. Шедевр – это уникальное по художественной ценности произведение искусства, созданное высоко профессионально и талантливо, и считающееся неповторимым в своём роде.

6. Наконец, шедевр – это произведение искусства, несущее глубинный общечеловеческий смысл и гуманистический посыл, актуальный во все времена существования человечества.

На примере бессмертной трагедии У. Шекспира «Ромео и Джульетта» покажем, какие именно критерии позволяют нам говорить об этом произведении, как о шедевре.

Очевидно, что шедевром ни одно произведение искусства не становится сразу в момент создания. То есть, оно может быть прекрасно, совершенно по форме, стилю и профессионализму, нести общечеловеческий глубинный смысл и гуманистический посыл. Сам автор

может понимать или догадываться, что создал шедевр. Во времена Интернета и широкого развития социальных сетей известность, и довольно скоро, может получить любое произведение искусства (при наличии целенаправленной работы автора или его представителей по продвижению его творения). Однако быстро вспыхивающая слава может также быстро и прогореть, и то, что вчера нарекли шедевром, завтра автоматически вылетит из этой категории благодаря рождению новых и новых, всё более созвучных времени произведений.

Получается, пока произведение не прошло проверку известностью, временем, цитируемостью, количеством обращений к нему как к первоисточнику других произведений искусства, слово «шедевр» вряд ли будет к нему отнесено. Но если литературное произведение, написанное 400 лет назад, остаётся актуальным и востребованным как читателями, так и искусствоведами, композиторами, режиссёрами кино и театра, художниками, хореографами-постановщиками, мультипликаторами и т.д., особенно если по его мотивам также созданы шедевры, то оно и само вероятнее всего является шедевром.

Трагедия У. Шекспира была написана им предположительно в 1595-м году. Сюжет был отнюдь не нов: впервые подобная история трагической любви Пирама и Фисбы была рассказана Овидием в *Метаморфозах*. Истории известны также имена других авторов литературных произведений на эту тему, и иногда даже с совпадением имён героев: Лопе де Вега, Джеффри Чосер, Луиджи да Порто, Маттео Банделло, Герардо Больдери и другие многочисленные авторы, вдохновлённые историей веронских влюблённых. Непосредственной сюжетной основой трагедии Шекспира послужила, по всей видимости, поэма Артура Брука «Трагическая история Ромео и Джульетты» (1562).

В каждом литературном творении возникали свои детали и расставлялись разные акценты. Наивысшая

интерпретация принадлежит Уильяму Шекспиру. Пьеса под названием «Превосходнейшая и печальнейшая трагедия о Ромео и Джульетте» (*The Most Excellent and Lamentable Tragedie of Romeo and Juliet*), официально была издана в Лондоне 1599 году (в 1597 вышло неполное пиратское издание текста).

В свою очередь, трагедия Шекспира вызвала к жизни внушительный список вариаций в литературе и других видах искусства, пополняющийся по сей день [2].

Прежде всего вспоминается ряд выдающихся музыкальных произведений, написанных на основе Шекспировской пьесы, каждое из которых обладает уникальным, неповторимым взглядом на события и героев:

1830 – «Капулетти и Монтекки» – опера В. Беллини;

1839 – «Ромео и Юлия» – симфоническая поэма Гектора Берлиоза;

1867 – «Ромео и Джульетта» – опера Шарля Гуно [1];

1869 – «Ромео и Джульетта» – увертюра-фантазия П.И. Чайковского;

1938 – «Ромео и Джульетта» – балет на музыку С.С. Прокофьева [4].

Наивысшее воплощение трагическая составляющая средневековой истории нашла, на взгляд автора данных заметок, в увертюре-фантазии П.И. Чайковского «Ромео и Джульетта»: эта музыка в буквальном смысле переворачивает душу, вызывает экстатические слёзы, оставляя также лёгкое чувство недоумения – каким образом давняя драма двух неуравновешенных подростков вызвала к жизни столь невероятную по красоте, глубине и мощи воздействия музыку?!

XX век ознаменован началом эпохи кино, и деятели этого вида искусства не остались в стороне – пьеса У. Шекспира «Ромео и Джульетта» была экранизирована 139 раз: впервые в 1900-м году во Франции, последний раз – в 2020-м в США. Время действия, имена героев, историческая обстановка адаптировались многократно: так, герои были перенесены то в разные индейские

племена, то в Нью-Йорк, то в захваченную фашистами Прагу, то в Индию, то в Египет, то даже в Филиппины...

В XX и XXI веках история веронских влюблённых также многократно интерпретировалась в жанрах мюзикла и рок-оперы: это «Вестсайдская история» Л. Бернштейна, где действие перенесено в Америку 50-х, мюзиклы Ж. Пресгюрвика, В. Калле, Я Юзефовича, А. Укупника. Российская премьера сиквела шекспировской пьесы, основанного на предположении, что могло бы произойти, если бы героям удалось бежать из Вероны в Геную по плану отца Лоренцо, состоялась в 2019 г.

По мотивам пьесы Шекспира написаны многие песни и композиции из репертуара рок- и поп-исполнителей разных стран.

Чем же так привлекателен сюжет «Ромео и Джульетты»? Это, в сущности, обращение к существующей во все времена и у всех народов романтической мечте о любви и верности до гроба. Человечество нуждается в романтике, в подтверждении того, что чувства не менее важны, чем профессиональный и финансовый успех, что любовь имеет право на существование. Помимо этого, пьеса насыщена событиями и персонажами, разнообразна по сфере образов (от комических до трагических), наконец, предполагает весьма живописный исторический антураж. Повествование У. Шекспира разнообразно, как сама жизнь. Тут и смешные, на грани приличия, перепалки второстепенных героев, и комический образ «старухи»-кормилицы (у которой дочь – ровесница тринадцатилетней Джульетты!). Тут и меткие реплики брата Лоренцо, относящиеся к характеру Ромео, вчера страдающему из-за любви к Розалине, а сегодня так же пылко влюблённому в Джульетту: «Та видела, конечно, что вызубрил любовь ты наизусть, не зная букв. Но, юный флюгер... ты ж дуешься на жизнь и на любовь, как глупая, капризная девчонка!» Обращает на себя внимание также, насколько мелки и надуманны поводы, из-за которых вспыхивают смертельно опасные

ссоры и драки – походя погублены жизни Тибальта, Меркуцио, Париса, не считая самих Ромео и Джульетты.

Шекспир не делает из персонажей пьесы героев древнегреческой трагедии – они самые обыкновенные жители средневекового города, со своими желаниями и капризами, сочетанием благородства и подлости, возвышенностью и мелочностью. Возьмём за гипотезу, что именно тот факт, что герои – такие же обыкновенные люди, как и миллионы других, способствовал такой популярности пьесы У. Шекспира. При этом наиболее возвышенным и романтическим представляется образ Джульетты, без колебаний готовой пожертвовать именем и честью ради возлюбленного, и жизнь после его предполагаемой смерти. Подобный образ прелестной юной девушки во все времена волновал, и будет волновать поэтов, художников, музыкантов, как недостижимый идеал, сочетающий наивность юности и силу переживаний зрелой женщины.

Трагедия «Ромео и Джульетта» Шекспира плюс к захватывающему сюжету написана великолепным, ярко-образным языком, и вот тут становится очевидна важнейшая роль переводчиков в деле рождения шедевра из литературного произведения. Язык Шекспира труден (это далеко не современный английский), трагедия (что самое трудное для переводчика) излагается белым стихом. На русский язык пьесу переводили И. Расковшенко (1839) [5], Н. Греков (1862), Д. Михайловский (1888), А. Соколовский (1894), А. Григорьев (1902), А. Радлова (1934), Б. Пастернак (1943), Т. Щепкина-Куперник (1957). Два последних перевода наиболее известны и цитируемы в русскоязычном пространстве.

Если предположить, что «Ромео и Джульетта» никогда бы не была переведена на русский язык (теоретически такое возможно), то она была бы известна в России лишь узкому кругу профессиональных литературоведов, специалистов по староанглийскому языку и заинтересованных любителей. Первый перевод на русский язык

был осуществлён только в 1839-м году, а до того российский читатели не были знакомы с этой трагедией.

Возникает мысль о факторе случайности. В первых, безжалостное время отфильтровывает для будущих поколений не только шедевры, равно как и оставляет в полнейшей безвестности возможно гениальные произведения (это подтверждается периодическими «находками» подвижников замечательных, хотя и безвестных произведений искусства, и представление их широкой публике). Однако, произведение У. Шекспира отвечает всем, сформулированным выше, признакам шедевра, и спасибо Времени, что оно сохранило его для нас, как и другие шедевры великого английского драматурга.

Литература

1. Барбье Ж., Карре М. Ромео и Джульетта: Опера в 5-ти актах / Соч. Жюля Барбье и Мишеля Карре; Муз. Гуно. Москва: Т. Рис, 1868.
2. Июдин Д.А. Вечные образы Ромео и Джульетты в тезаурусе молодёжи // Горизонты гуманитарного знания. 2017. № 6. С. 72-84. URL: <http://journals.mosgu.ru/ggz/article/view/641> (29.06.2023). DOI: 10.17805/ggz.2017.6.5
3. Толковый словарь Ожегова и Шведовой. URL: <https://gufo.me/dict/ozhegov/%D1%88%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%B2%D1%80> (29.06.2023).
4. Херфвуртнер Р., Блей А. Ромео и Джульетта: балет Сергея Сергеевича Прокофьева: [перевод с немецкого: для чтения взрослыми детям: книга + музыка! OR-код с музыкой и комментариями] / [художник: Анетте Блей]. Москва: Театр имени Ермоловой: Контэнт, 2019.
5. Шекспир У. Ромео и Джульетта: Трагедия в 5 д. / Пер. с англ. И. Росковшенко. С.Петербург: тип. Э. Праца и К°. 1839.
6. Этимологический словарь Крылова. URL: <https://gufo.me/dict/ozhegov/%D1%88%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%B2%D1%80> (29.06.2023).

УРБАНИСТИЧЕСКИЕ ШТУДИИ

Психологическое влияние визуальной рекламы¹

Е.Г. Брюзгина

В статье рассматриваются какие психологические методы используются в визуальной наружной городской рекламе, и как они влияют на психоэмоциональное состояние человека. Описаны разнообразные технологии, которые применяются для привлечения внимания и создания желаемых эмоциональных реакций. В статье обращается внимание на потенциально негативные последствия влияния визуальной рекламы. Неконтролируемое навязывание некоторых типов рекламы может вызывать стресс, недоверие, недовольство и другие отрицательные эмоциональные состояния у потребителей. Также рассматривается вопрос о том, как меняется восприятие городской среды горожанином из-за обилия визуальной наружной рекламы. В заключении статьи предлагаются способы снижения негативного влияния визуальной рекламы на человека, подчёркивается важность социальной профилактики потребителей, а также роль правового регулирования в области рекламы.

Ключевые слова: визуальная реклама, психология человека, городская среда, информационное перенасыщение, эстетическое восприятие

Psychological Influence of Visual Advertising

Ekaterina G. Briuzgina

The article deals with psycho-emotional methods used in visual outer advertisement and the way they influ-

¹ Статья подготовлена под руководством доктора философских наук О.Р. Демидовой.

ence human psycho-emotional state. Various technologies used to attract peoples' attention and form expected emotional reactions as well as potentially negative influence of visual advertisement on the consumers are described, i.e., stress, distrust, displeasure, and other negative emotional states. Besides, eventual change of city dwellers' perception of the surroundings caused by too much visual advertisement is analyzed. In the conclusion, a few means of minimizing of the visual advertisement negative influence on humans are suggested and the importance of social prophylaxis for the consumers and the role of legal regulation of advertising outlined.

Keywords: visual advertisement, human psychology, city space, information oversaturation, aesthetic reception

Наружная городская реклама, помимо влияния на эстетическую, культурную и архитектурную составляющие облика города, оказывает большое влияние на психику горожан. С точки зрения самих рекламодателей психологическое влияние на горожанина, безусловно, положительно, поскольку несёт владельцу рекламы потенциальную выгоду. Однако же на сознание самого горожанина обилие городской рекламы оказывает больше негативного влияния, чем позитивного. Визуальная наружная реклама стала неотъемлемой частью жизни человека, проживающего в городе, и часто он не замечает, как она влияет на него.

Аспекты влияния наружной визуальной рекламы на психологию человека различны: реклама может вызывать эмоции, ассоциации, воспоминания, а также формировать предпочтения и потребности. Эмоциональный эффект от рекламы может быть связан с содержанием самой рекламы, её формой, цветом, использованием определённых графических элементов, символов и других приёмов, которые помогают вызвать определённые реакции у человека.

Одним из основных механизмов влияния визуальной наружной рекламы на психологию человека является создание эмоциональной реакции. Рекламные изображения могут вызвать у людей разные эмоции, такие как радость, грусть, интерес, страх и т. д. [6, с. 137]. Например, использование определённых цветов в рекламе: яркие цвета могут вызвать радость и веселье, а тёмные цвета – тревогу и страх.

Также при создании рекламы может использоваться приём ассоциаций и воспоминаний. Знакомые образы, логотипы, знаки и другие элементы на рекламных изображениях могут вызвать у людей ассоциации с определёнными местами, брендами или продуктами. Если на рекламном щите изображён знакомый бренд, которому человек так или иначе доверяет, это может вызвать положительные ассоциации и усилить желание приобрести продукт.

Также реклама способна формировать потребности и предпочтения человека. Визуальная наружная реклама может вызывать у людей желание купить определённый товар или услугу, которые они до этого не считали необходимыми [3, с. 26]. Это может быть связано с созданием уникального образа продукта или с использованием социального статуса для продвижения товара.

Помимо этого, воздействие визуальной наружной рекламы на человека происходит при помощи психологического эффекта «бандура». Эффект «бандура» – это понятие, введённое в психологию, которое описывает влияние окружающей среды на человека. Его название происходит от имени знаменитого американского психолога Альберта Бандуры, который изучал вопросы поведенческой психологии и социальной науки. Этот эффект заключается в том, что люди могут подвергаться влиянию массовых коммуникаций, включая наружную визуальную рекламу, и изменять своё поведение и мнение в соответствии с сообщениями, которые они получают. Происходит это из-за того, что реклама способна

создавать определённые стереотипы и идеалы, которые могут влиять на поведение и самоидентификацию людей. Человек, наблюдая за другими людьми, способен перенимать их поведение и подражать им, то же работает и с рекламой [1, с. 43].

Психоэмоциональное состояние человека также изменяется под действием:

- информационного перенасыщения из-за обилия рекламы;

- манипулирования сознанием с помощью рекламных сообщений;

- происходит нарушение эстетического восприятия города горожанином;

- у человека возникает постоянное ощущение навязчивости.

Информационное перенасыщение – это состояние, когда человек получает количество информации, превышающее его возможности восприятия и обработки, происходит перегруз. В городской среде это явление особенно актуально из-за большого количества визуальной наружной рекламы, которая окружает нас повсюду.

Постоянное восприятие и обработка информации, которую навязывает реклама и которую человек потребляет часто не по своей воле, может приводить к стрессу и психологическому дискомфорту. Из-за перенасыщения информацией, горожанин может испытывать усталость, раздражение и потерю концентрации. Информационное перенасыщение также может привести к тому, что люди перестают замечать рекламу, которая потенциально может быть для них полезной. Важно отметить, что каждый человек имеет свой уровень восприимчивости к информации. Однако, наличие большого количества рекламных поверхностей в городском пространстве является фактором, который увеличивает вероятность возникновения информационного перенасыщения и его негативного влияния на психологическое состояние человека.

Большое количество визуальной наружной рекламы в городском пространстве может привести к нарушению эстетического восприятия города человеком. Когда на фасадах зданий установлено слишком много рекламных щитов, вывесок и баннеров, они создают хаотический образ, вызывающий чувство беспорядка. Реклама нарушает естественную гармонию городской среды, превращая её в смесь ярких цветов, несогласованных форм и текстов.

Помимо этого, визуальная наружная реклама может нарушать культурные и эстетические ценности горожан, особенно если она не соответствует местной архитектуре и традициям. Некоторые рекламные объявления могут быть оскорбительными или вызывать негативные эмоции у местных жителей. Рекламные конструкции могут не соответствовать архитектурному стилю и духу города, в котором они размещены. Например, яркая и шумная реклама на исторических зданиях может вызывать ощущение несоответствия и нарушать гармонию окружающего пространства.

Также большое количество рекламных материалов, размещённых на улицах города, может привести к утрате индивидуальности местности. Реклама может создавать впечатление стандартизации и монотонности окружающей городской среды, что может снизить её эстетическую привлекательность и уникальность.

Для того, чтобы решить проблему нарушения эстетического восприятия, городские власти могут разработать строгие правила по размещению рекламных объявлений, устанавливая лимиты на их количество и определять оптимальные места для размещения. Также можно проводить конкурсы на лучший дизайн рекламных щитов, чтобы улучшить их внешний вид и сделать их более гармоничными с окружающей средой.

Визуальная наружная реклама, которую человек видит повсюду в городе, может вызывать у него ощущение навязчивости. В рекламе зачастую используются

яркие цвета, большие размеры, различные эффекты, для того чтобы привлечь внимание прохожих и закрепить в памяти. Происходит давление на психику человека, вторжение в его личное пространство, постоянное напоминание, навязывание определённых продуктов и услуг. Ощущение навязчивости из-за рекламы также может стать причиной стресса у человека. Он может чувствовать, что его свобода выбора ограничена и что он нигде не может избежать рекламы, в том числе на улицах города.

Кроме того, ощущение навязчивости, которое вызывает визуальная наружная реклама, может привести к отторжению продуктов и услуг, которые рекламируются. Человек может стать более критичным к рекламным обещаниям и не верить в их реальную пользу для себя. Это может привести к ухудшению отношений между производителями и потребителями, а также к снижению доверия к рекламе в целом.

Визуальная наружная реклама также в состоянии манипулировать сознанием горожанина. Манипулирование может происходить с помощью различных приёмов и методов. Например, использование ярких цветов, улыбающихся людей, идеальных тел и других визуальных элементов может создавать у человека желание иметь то, что предлагается на рекламе. Кроме того, визуальная реклама может использовать эмоциональные приёмы, например, создавая чувство страха, неуверенности или неудовлетворённости у потребителя, чтобы заставить его купить продукт или услугу, которые будут «решать» эти эмоциональные проблемы [2, с. 150]. Например, использование изображения счастливых людей помогает ассоциировать продукт с позитивными эмоциями. Или же реклама может использовать страх, чтобы убедить людей в необходимости использования продукта или услуги, например, рекламируя безопасность автомобилей.

Также манипуляция сознанием может происходить с помощью повторения и привыкания. Чем чаще потребитель видит рекламу, тем больше вероятность, что она запомнится и станет привычной. Это может привести к тому, что потребитель начнёт относиться к продукту или услуге с большим доверием, даже если ранее не был заинтересован в них [5, с. 36].

Ещё одним методом манипуляции сознанием через визуальную рекламу является создание иллюзии социального признания. Рекламодатели стараются создать образ успешного, богатого и уважаемого человека, используя продукт или услугу, которую они рекламируют. Это, в свою очередь, создаёт иллюзию, что использование этого продукта или услуги является не только выгодным и удобным, но и может помочь человеку получить социальное признание.

Наконец, визуальная реклама может использовать техники манипуляции, основанные на нейролингвистическом программировании (НЛП). НЛП – это метод, с помощью которого возможно изменить психологическое состояние человека, используя язык, изображения, поведение. Рекламодатели используют НЛП, чтобы создать в голове человека связь между продуктом и определёнными эмоциями или ситуациями [7]. Например, реклама может использовать язык, который ассоциируется с личной свободой и независимостью, чтобы убедить людей в необходимости покупки автомобиля. Так реклама может манипулировать общественным сознанием, создавать искусственный спрос, порождать массовое потребление часто не столь необходимых товаров и услуг [4, с. 43].

Таким образом, визуальная реклама может манипулировать человеческим сознанием, используя различные техники воздействия на чувства, эмоции и восприятие, а также создавая иллюзии и связи с определёнными социальными и психологическими потребностями. Этот процесс не всегда может быть заметен для по-

требителя, и он может не осознавать, что его поведение и решения могут быть подвержены влиянию рекламы.

Безусловно, количество негативного влияния визуальной наружной рекламы на психологию человека возможно снизить. Можно выделить несколько способов снижения данного влияния:

- Регулирование количества и качества рекламных конструкций. Городские власти могут вводить нормы и правила, ограничивающие количество рекламных конструкций и их размеры, а также устанавливать требования к качеству рекламных материалов;

- Развитие культуры потребления. Люди могут обучаться основам критического мышления и осознанного потребления, чтобы лучше понимать, как реклама влияет на их поведение;

- Осведомлённость общественности. Люди должны быть осведомлены о негативном влиянии визуальной наружной рекламы на их психологию и на то, как они могут защитить себя от рекламных манипуляций;

- Использование технологий. Разработка приложений, которые позволят пользователю сканировать рекламу и получать информацию об её содержании. Это может помочь людям быть более осведомлёнными о рекламных манипуляциях и принимать осознанные решения о своих покупках.

В целом, снижение негативного психологического влияния визуальной наружной рекламы на человека требует комплексного подхода и усилий как со стороны городских властей, так и со стороны общественности.

Литература

1. Бандура А. Теория социального научения. СПб: Евразия, 2000. 320 с.
2. Горленко О.В. Российская реклама: манипулирование сознанием потребителя // ЭКО. 2011. №12. С. 149-163.
3. Куликова А.В. Реклама как социальный феномен // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2009. №1. С.25-30.

4. Колесникова Ю.С., Князева А.О. Формирование искусственных потребностей и их влияние на социально-экономическую сферу жизни // ВЭПС. 2016. №3. С.42-45.
5. Плесси Э. Психология рекламного влияния: как эффективно воздействовать на потребителей. СПб: Питер, 2007. 271 с.
6. Сазанов А.С. Психология коммуникативной функции рекламы // Вестник НИБ. 2018. №31. С. 137-141.
7. Халимова Р.Р. Технологии нейролингвистического программирования в рекламе // Вестник Башкирск. ун-та. 2009. №2. С. 482-485.

Предложения индустрии красоты для мужчин в современной городской культуре¹

А.Д. Бубенкова

Данная статья продолжает тему гендерных аспектов функционирования индустрии красоты в современной городской культуре. Ранее, в статье «Тенденции визуализации женского образа в современной рекламе индустрии красоты» [3] были рассмотрены некоторые тенденции, касающиеся организации этой сферы для современных горожанок. Здесь же мы рассматриваем особенности вовлечения современных мужчин в практики заботы о своей внешности. Подчёркивается, что повышение интереса к собственному телу и физической привлекательности у мужчин характерно для сложившейся гендерной картины городской культуры. Предприятия индустрии красоты адаптируют, устоявшиеся для женской аудитории процедуры, под мужскую аудиторию. В ходе работы были проанализированы основные предложения для мужчин, напрямую свидетельствующие о развитии нового рынка мужских бьюти товаров и услуг в современной городской культуре. Показано, что специализированные мужские парикмахерские возникают как своеобразный протест против универсальных салонов и женских парикмахерских. Производители уходовой косметики выходят за рамки стандартного набора из пены для бритья и лосьона, выпуская широкие линейки специфически мужской продукции. Новые форматы предложений индустрии красоты исключительно для мужчин позволяют легко и доступно зайти на несвойственную в общественном сознании сферу интересов и найти продукты под свои потребности. Подчёркивается, что эти тенденции в из-

¹ Статья подготовлена под руководством доктора философских наук Н.Х. Орловой.

вестной мере влияют на организацию современного городского пространства.

Ключевые слова: индустрия красоты, гендерная картина городской культуры, современная городская культура, мужская красота

Beauty industry offers for men in modern urban culture

Anastasia D. Bubenkova

The beauty industry is expanding its range of products and services, involving men in the practice of taking care of appearance. Increasing men interest in one's own body and physical attractiveness is cultivated and picked up by beauty industry enterprises, adapting well-established procedures for a male audience. In the course of the work, the main offers for men were analyzed, directly testifying to the development of a new market for men's beauty products and services in modern urban culture. Specialized men's hairdressers arise as a kind of protest against universal salons and women's hairdressers, and manufacturers of care cosmetics go beyond the standard set of shaving foam and lotion by releasing wide product lines. New formats of beauty industry offers exclusively for men make it easy and affordable to enter a field of activity that is not typical in the public consciousness and find products to suit your needs.

Keywords: beauty industry, gender picture of urban culture, modern urban culture, male beauty

Индустрия красоты для мужчин находится в стадии активного развития и расширяет свой ассортимент с каждым годом. Сегодня всё больше и больше мужчин осознают важность ухода за своей внешностью и здоровьем. Данная тенденция связана с рядом причин как социального, так и экономического характера. История показывает, что с расширением женских прав и транс-

формацией традиционных в обществе ролей происходит корректировка представлений о маскулинном и его эстетизация. Современные мужчины перестают быть ориентированы лишь на социально значимые продукты такие как недвижимость, автомобили и т. д. В их покупательской активности отслеживается стабильный интерес к одежде и обуви, косметики и уходовым процедурам. «Так, согласно данным исследования Mediascope TGI / Marketing Index, 2018 1 пг., в России 97% мужчин 16 лет и старше пользовались каким-либо косметическим или парфюмерным средством за последние 6 месяцев» [1]. Такая устойчивая модель потребления говорит о распространении нового типа мужчин, для обозначения которого британский журналист Марк Симпсон ввёл понятие метросексуальность. Данный термин возник в 90-х годах XX века и утвердился в повседневности благодаря рекламным кампаниям, направленных на поощрение мужчин, делающих упор на уход за собой и уделяющих внимание своему образу и стилю. Можно сказать, что к метросексуалам относятся «мужчины, которые самореализуются в социуме при помощи своего внешнего вида» [15]. Именно такой тип современного горожанина является основным потребителем индустрии красоты.

Сложно однозначно оценить роль внешней привлекательности в жизни современных людей, так же, как и выделить единый нормативный эталон красоты. Стремление к достижению образца физического совершенства, во многом, опосредован влиянием культа глянца и гламура в медиапространстве. Идеальная внешность подаётся как средство достижения социального успеха и источник благополучия. В научном дискурсе данная тенденция объясняется тем, что «красивые люди кажутся счастливее, сексуальней, коммуникабельней, умней и удачливей, чем менее привлекательные» [9, с.545]. Индустрия красоты своими технологиями предлагает приближаться к модным идеалам красоты. Так, в 2010 году

международный научно-популярный канал Discovery Channel провёл глубинное исследование современных мужчин, а также их установок и убеждений в ключевых сферах жизни. Результаты показали, что «уход за внешностью для российских мужчин – один из способов справиться с давлением окружающего мира» [1]. Основой мотивации служит желание произвести правильное впечатление и расположить к себе сексуального или делового партнёра. Также внешняя привлекательность позволяет мужчинам чувствовать себя более уверенными и придаёт успешности в собственных глазах. Схожие показатели были выявлены в исследовании GfK в 2016 году [7]. В результате практики ухода мужчин за внешностью, во многом, соотносятся с представлениями об успешности, причём как в профессиональной, так и в приватной сферах.

Несмотря на то, что мужской макияж имеет многовековую историю, долгое время эта тема была табуирована и не отвечала эталонным представлениям о мужественности. Декоративная косметика использовалась мужчинами лишь в рамках развлечений и способа самовыражения различных субкультур. Однако современный рынок индустрии красоты демонстрирует медленный, но стабильный рост как гендерно нейтральной косметики, так и направленной исключительно на мужскую аудиторию. Данная тенденция связана со стиранием граней между мужским и женским и распространением эгалитарных идей в медиапространстве. Так, «впервые за всю историю косметической марки Maybelline New York её лицом и амбассадором стал мужчина – популярный beauty-блоггер Мэнни Гутьеррес» [12]. Примеры демонстрации яркого и смелого макияжа мужчинами существуют и в российском медиапространстве. «Оператор мобильной связи “Мегафон” показал новую рекламную кампанию #свободаначинаетсясебя, в которой принял участие визажист и блоггер Геворг» [5]. Перед зрителями был представлен образ мо-

лодого мужчины с бородой, красными волосами и макияжем, который делится своими представлениями о внутренней свободе. Данная тенденция постепенно проникает в повседневность, о чём свидетельствует наличие предложения на оказание услуги профессионального мужского макияжа на новгородском рынке [13]. Однако в отличие от ярких рекламных кампаний здесь предполагается акцент на незаметность и натуральность, скрывающую несовершенства внешности и следствия городского образа жизни.

Важной частью индустрии красоты для мужчин является также уход за волосами и бородой. Особенно ярко данная тенденция стала проявляться в связи с воссозданием культуры мужских парикмахерских, другими словами, барбершопов. Причём исключительно мужской тип предприятий индустрии красоты можно встретить не только в столичных городах и миллионниках, постепенно данная практика проникает и в провинции. Так, «в 2020 году, например, в России, насчитывалось около 4 000 барбершопов, 1 000 из которых находились в Москве и области» [2]. От стандартных парикмахерских и салонов красоты данный тип предприятий отличается позиционированием как исключительно мужской территории с высоким уровнем профессионализма мастеров и особой атмосферой, заданной посредством элементов интерьера и общения с единомышленниками. Отсюда возникает установка в общественном сознании, что пользоваться данными услугами престижно и солидно. Об этом также свидетельствует потребительский портрет услуг барбершопов. «Основные потребители low-cost барбершопов – мужчины в возрасте 25–50 лет» [2]. Как правило, они обладают средним и выше доходом, ведут активный образ жизни и открыты переменам. В перечень предлагаемых услуг помимо классического набора из уходовых процедур для волос и бороды некоторые барбершопы вносят маникюр, массаж и продажу косметических средств.

Также от обычных парикмахерских данный тип предприятий отличается эксклюзивным предложением бритья опасной бритвой. Из этого следует, что воссоздание традиции и популярности специализированных мужских предприятий для ухода за внешностью говорит о важности внешней привлекательности в сознании современных мужчин и потребности её реализации.

Культура удаления волос на теле давно позиционируется не только как эстетическая процедура, но и эффективное средство гигиены и комфорта. А рынок товаров и услуг по удалению нежелательных волос всё больше расширяет свой ассортимент, не ограничиваясь женской аудиторией. Образ традиционной мужественности с обильной растительностью начинает противопоставляться эталонным красавцам, где отсутствие волос подчёркивает эстетику мужского торса и мускулистости. Инструментами маркетинга создаются новые модели потребления в массовом сознании, выходящие за рамки гигиенической обработки лица. По данным сети клиник лазерной эпиляции и косметологии Подружки «самые актуальные зоны эпиляции для мужчин – это грудь и руки» [17]. Переход на практику удаления волос на теле в салонах во многом объясняется экономией времени и отказом от ежедневного бритья. Так, в условиях современной повседневности индустрия красоты предлагает эффективные способы борьбы с нежелательными волосами, имеющие преимущество в финансовых и временных затратах. Несмотря на то, что большинство предложений реализуется предприятиями, носящими универсальный характер для обоих полов, проявляется тенденция создания студий исключительно для мужчин. Например, московская клиника LazerJazz позиционирует себя в медиапространстве как «первая клиника-бутик формата для деловых мужчин» [8]. Также ценовая политика данных эстетических процедур отличается от женской, оправдываясь спецификой анатомических различий. Во многом, эти практики полу-

чают развитие, благодаря совершенствованию технологий, массовизации спроса через конструирование нового концептуального наполнения образа мужественности и выработке толерантности.

Также косметические процедуры по обработке пальцев рук и ног перестают быть привилегией женского пола. Постепенно классический обрезной маникюр входит в комплекс имиджевых атрибутов для мужчин определённых профессий. Как правило важность ухоженных рук осознают представители социальной и деловой сферы, находящиеся постоянно на виду. Данная практика заботы о внешнем виде является не только составляющей успешного образа, но и отражением статуса и уровня жизни. О внедрении услуг ногтевого сервиса в повседневную жизнь горожанина свидетельствует статистика. Так, «спрос на мужской маникюр и педикюр в России увеличился почти в два раза (на 96%) по сравнению с 2021 г.» [14]. Одновременно с этим прослеживается тренд на накрашенные ногти среди мужчин. Популяризуют данную практику во многом рэперы, блогеры и дизайнеры. Если в 80-90х годах цветные ногти были средством самовыражения контркультур, то сейчас становятся частью образа некоторых медийных личностей, а в последующем и метросексуалов. Ответной реакцией на данную тенденцию стал выпуск мужских серий лаков и появление в городском пространстве маникюрных салонов для мужчин. Примером исключительно мужского бьюти пространства можно назвать 4hands MAN, позиционирующий себя как «DETAILING ЦЕНТР, где мужчины могут подчеркнуть свою индивидуальность» [14]. Таким образом, мы наблюдаем возрождение тенденции на яркий мужской маникюр и её переход с музыкальных сцен и модных показов в городскую среду и повседневность современных мужчин.

Городской образ жизни предполагает динамичный характер, большой поток информации и социальных

взаимодействий, а также постоянный стресс и воздействие окружающей среды. Все эти факторы оказывают влияние на внешность горожан. Отсюда в медиапространстве различных предприятий индустрии красоты появляется всё больше статей о взаимосвязи преждевременных изменений кожи и особенности воздействия урбанистической среды. Данную проблему активно эксплуатирует косметология и предлагает целые линейки продуктов и программы в салонах красоты, разработанные специально для кожи городского жителя. Так, «в нашем лексиконе появилось словосочетание «урбанистическое старение», а на этикетках многих бьюти-средств появились пометки anti-pollution» [6]. Помимо этого, ритм городской жизни тоже может негативно сказываться на внешности современных горожан. Напряженный график жизни, бесконечный стресс, малоподвижность или наоборот постоянное движение и дедайки способны провоцировать следы усталости, тёмные круги под глазами, перенапряжение мышц лица и прочее. Вследствие чего потребность в ухоженном и здоровом виде приобретает актуальность в современном городском образе жизни. Отсюда всё большее число мужчин осознают важность эстетического ухода, меняют отношение к косметологии и пользуются её услугами и продуктами. Данную тенденцию на рынке мужской индустрии красоты можно подтвердить статистическими данными. Например, специалисты сервиса «Авито. Услуги» выявили, что «спрос на косметологов после пандемии вырос на 17%» [11]. Это могут быть как процедуры, направленные на избавление от эстетических недостатков, так и уходовые или омолаживающие. Основным запросом мужской аудитории на косметические услуги является видимый, быстрый результат и естественность.

Трансформация прослеживается и на рынке косметических средств для мужчин. Если ранее данная сфера индустрии красоты развивалась в рамках ген-

дерных стереотипов, то сейчас наблюдается выработка новых маркетинговых стратегий и моделей взаимодействия с покупателями. Мужчинам предлагалось приобрести товары в знакомой и понятной системе визуальных маркеров, отражающих представления о мужественности. Как правило, бренды в дизайне упаковки использовали «холодные и тёмные цвета (в первую очередь, синий и металлик), устойчивые шрифты и ощущение динамики» [10]. Однако стирание границ между мужским и женским, и создание универсальных продуктов проникает и в сферу косметических товаров. «У истоков такого подхода стоит канадский бренд Deciem и их самая известная линейка продуктов The Ordinary» [16]. Такой гендерно-нейтральный подход позволяет обращаться напрямую к потребителю, его типу кожи и проблемной зоне, несвязанной с гендерной принадлежностью. А нейтральный дизайн, без подчёркнутой мужественности и женственности задают новое понимание красоты и закрепляют практику ухода за внешностью как норму жизни. Так, появление универсальных уходовых средств позволяет мужчинам комфортно и безопасно пользоваться благами индустрии красоты.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод о том, что на сегодняшний день индустрия красоты предлагает мужчинам большой выбор товаров и услуг, призванных улучшить их внешний вид. Среди наиболее ярко выраженных на рынке являются как классические предложения по бритью, уходу за волосами и бородой, так и аккуратно входящие на мужскую бьюти-территорию процедуры антивозрастной терапии, косметические и уходовые средства, эпиляция и депиляция. Производители отходят от чётко маркированных мужских и женских линий, ориентируясь, прежде всего на современного городского жителя и новую призму видения. Благодаря размытию границ и поиску новой мужественности предпринимаются попытки ресоциализировать мужчин как потребителей индустрии красо-

ты без негативной коннотации. Создаются новые маркетинговые стратегии и предложения, позволяющие чувствовать себя комфортно и безопасно в данной сфере. Таким образом, индустрия красоты для мужчин на данном этапе развития городской культуры является перспективным и быстро развивающимся сегментом рынка, который не перестаёт привлекать всё большее количество мужчин, стремящихся к здоровой и привлекательной внешности.

Литература

1. Discovery Channel провёл всестороннее исследование современных мужчин // Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/news/culture/2010/08/23/2687> (18.05.2023)
2. Анализ рынка барбершопов, или Какие перспективы у «бородатого» бизнеса// Genio invest. URL: <https://genio-invest.club/analiz-rynka-barbershopov-ili-kakie-perspektivy-u-borodatogo-biznesa/?ysclid=lhg2dv3cn4554227800> (18.05.2023).
3. Бвбенкова А.Д. Тенденции визуализации женского образа в современной рекламе индустрии красоты // Парадигма: Философско-культурологический альманах / Гл. редактор Н.Х. Орлова. 2021. №35. С.155-162.
4. В российской индустрии красоты растёт мужская аудитория // FASHION NETWORK. URL: <https://ru.fashionnetwork.com/news/v-rossiyskoy-industrii-krasoty-rastet-muzhskaya-auditoriya,1066769.html> (18.05.2023).
5. Визажист Геворг стал героем новой рекламной кампании // Wonderzine. URL: <https://www.wonderzine.com/wonderzine/life/news/242865-gevorg-megafon> (18.05.2023).
6. Защищаемся от смога: всё о средствах с пометкой... // Harper's BAZAAR. URL: <https://harpersbazaar.com.ua/beauty/skin/zashchishchaemsya-ot-smoga-vse-o-sredstvah-s-pometkoy-anti-pollution/> (18.05.2023).
7. Исследование GfK: главные причины хорошо выглядеть // Growth from Knowledge. URL: <https://www.gfk.com/ru/press/issledovanie-gfk-glavnye-prichiny-khorosho-vygljadet> (18.05.2023).

8. Лазерная мужская эпиляция – наша специализация! // Лазер Лаунж Клиник. URL: <https://www.llc1.ru/muzhskaya-lasernaya-epilyaciya/hokiongyr940492127> (18.05.2023)
9. Майерс Д. Социальная психология. СПб.: Питер, 1996.
10. Медведева О.С. Гендерный маркетинг: миф или реальность // Калужский экономический вестник. 2016. № 3. С.71-74.
11. Мужчины направились к косметологам за красотой // Российское информационное агентство «Победа РФ». URL: <https://pobedarf.ru/2021/08/09/muzhchiny-napravilis-k-kosmetologam-za-krasotoj/> (18.05.2023).
12. Мэнни Гутьеррес стал лицом косметического бренда Maybelline New York // Pre-Party Inc All Rights Reserved. URL: <https://pre-party.com.ua/content/entry/menni-guterres-stallicom-kosmeticeskogo-brenda-maybelline-new-york.html> (08.05.2023).
13. Салон красоты Гримёрная Великий Новгород Мужской макияж // ВКонтакте. URL: https://vk.com/market-45628134?screen=group&w=product-45628134_4524631%2Fquery (18.05.2023).
14. Салон маникюра и педикюра для мужчин // Маркет франшиз. URL: <https://4you.4hands.ru/man> (18.05.2023).
15. Сулейманова Л.В. Визуализация гендерного дисплея в условиях современной культуры // Общество: философия, история, культура. 2017. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vizualizatsiya-gendernogo-displeya-v-usloviyah-sovremennoy-kultury> (18.05.2023).
16. Хрупкая маскулинность: как устроен рынок мужской косметики и почему мужчины до сих пор боятся покупать крем для лица // Нож. URL: <https://knife.media/male-cosmetics/> (18.05.2023).
17. Эпиляция всего тела у мужчин // Podruga.ru. URL: <https://podruga.ru/blog/depilation-whole-body-of-men/?ysclid=lhokiongyr940492127> (18.05.2023).

ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Когнитивистские аспекты искусственного интеллекта

В.Н. Толстых

Рассматриваются когнитивистские аспекты развития искусственного интеллекта, как его нынешнее состояние, так и перспективы на будущее. Указывается, что в настоящее время развитие искусственного интеллекта сосредоточено в большей степени на распознавании образов, в то время как естественный интеллект, существующий в конкурентной среде, обладает эволюционной способностью к прогнозированию и оперативному реагированию на объекты и события. Выдвигается тезис о возможности создания гибридных сетей, обладающих свойствами аппроксимации, кратковременного и долгосрочного прогноза, подобно носителям естественного интеллекта. В качестве основы для этого указываются методы искусственных нейронных сетей, группового учёта аргументов и математической регрессии многопараметрических семейств алгебраических функций. Обсуждается вопрос об адаптивном прогнозе, которым обладают все живые существа. А также о возможностях его реализации в технологии искусственного интеллекта.

Ключевые слова: искусственный интеллект, нейронные сети, гибридные сети, экстраполяция, аппроксимация, адаптивное прогнозирование

The Cognitivist Aspects of Artificial Intelligence

Victor N. Tolstykh

The cognitivist aspects of artificial intelligence, present and prospect its states, are considered. It's pointed

out that at present the development of artificial intelligence is focused on pattern recognition, while natural intelligence existing in a competitive environment has an ability to recognize and predict situations in dynamics or events series, given by the long evolution. It's based on the artificial neural networks methods, as well as the group data handling method and mathematical regression analysis using multiple parameter families of algebraic functions. It allows to create hybrid networks with the approximation properties for a short-term and long-term forecast, which are valuable parts of the natural intelligence. The question of adaptive forecasting, possessed for all living beings, as well as ways to implement it in artificial intelligence technology, is discussed.

Keywords: Artificial Intelligence; Neural Networks; Hybrid Networks; Extrapolation; Approximation; Adaptive Forecast

Введение

Прогнозирование – это одна из составных частей естественного интеллекта, свойственного всему живому. Что бы мы ни делали, всегда исходим из прогноза о том, что может произойти с нами, с нашими близкими и с окружающим миром в ближайшем, а то и в отдалённом будущем. Это – прогноз, которым мы постоянно пользуемся, и о котором мы, живя будничной жизнью, не очень-то задумываемся. Если прогноз не сбывается, то лишь потому, что-либо мы не всё знаем, либо приняли упреждающие действия для изменения прогноза в более благоприятную для нас сторону. Будущее зависит и от нас тоже.

Другой важнейшей частью естественного интеллекта является распознавание образов. Распознавание вместе с прогнозированием – это важнейшие части естественного интеллекта. И это то, что необходимо качественно моделировать при создании интеллекта искусственного: способность распознавать и прогнозировать

вать. Дополняет эти части действие. Если не вдаваться в детали, то эти три части составляют основу интеллекта, как естественного, так и искусственного. В настоящее время искусственный интеллект, основанный на коннекционистских алгоритмах имитации работы нейронных сетей головного мозга, успешно справляется с задачей распознавания всё большего количества разнородных объектов. Также эти алгоритмы уже успешно справляются с некоторыми задачами прогнозирования. Но, прогноз прогнозу рознь. Одно дело распознать модель поведения на основании имеющегося опыта, то есть, обученности нейросети. Другое дело – распознать и спрогнозировать поведение чего-то неизвестного. Люди с этим успешно справляются: наблюдают за поведением выбранного объекта или за развитием ситуации¹, а затем формируют в своём представлении прогностическую модель – это то, что в нас заложено с рождения. Иначе бы мы не выжили и не развились как разумные существа. Куда хуже с этим справляются искусственные нейронные сети. Во-первых, они для этого исторически не предназначены. Во-вторых, прогнозирование реакций объекта отличается от распознавания самого объекта тем, что результат прогноза часто не с чем сравнить. Такой прогноз нужен скорее для ранней корректировки поведения живого существа или алгоритма, а не для ожидания сбудется прогноз или не сбудется. Ожидание прогноза ведёт к действию, а дальше к новому распознаванию и новому прогнозу.

Хорошей площадкой для понимания и моделирования такого прогноза является технический анализ² финансовых рынков [5]. Это довольно сложная полуэмпирическая система знаний о поведении финансовых

¹ Любое событие, которое происходит с нами или с окружающими объектами.

² Технический анализ предполагает, что поведение стоимости акций целиком определяется её графиком, что позволяет делать краткосрочный прогноз.

рынков, со множеством приёмов, помогающих трейдеру получать прибыль и минимизировать убытки. Для понимания идей прогноза её содержание можно условно разбить на два крупных раздела: «тренды» и «фигуры».

Тренд – это поведение рынка в целом: растёт он или падает, «бычий» он или «медвежий». Как правило, тренд задаётся прямой линией, максимально плотно проходящей через нижние или верхние точки графика цен на акции на коротком интервале прошедших торгов. Проводя эту прямую за пределы интервала обучения, то есть за пределы известного, мы получаем прогностическую модель. Её ещё называют экстраполяцией – то есть, продолжением за границу известного. Доверительная длина такого прогноза обычно не превышает пять процентов от длины известного (иначе – интервала обучения) поведения.

Фигура – это узнаваемое локальное поведение цен, во многом определяемое массовым поведением трейдеров. То есть, субъективным и плохо прогнозируемым фактором. У этих фигур имеются названия: «чашка с ручкой», «голова и плечи», «треугольники», «прямоугольники», «шпицы» и др. Раннее распознавание этих фигур позволяет сделать прогноз на ценовое поведение. Сложность такого прогноза заключается в том, что чаще его удаётся сделать постфактум, когда формирование фигуры уже завершилось: время для реакции на фигуру потеряно, другие трейдеры предприняли действия и прогнозируемая фигура изменилась. Этот прогноз прямо связан с распознаванием образов, и он тем точнее, чем больше опыт трейдера. С этой задачей, к слову, уже неплохо справляются нейронные сети, лишая трейдеров работы.

Математические методы в техническом анализе долгое время считались самыми ненадёжными, пока не появились искусственные нейронные сети [7]. Попытка воспользоваться ими для экстраполяции, то есть для текущего прогноза, проваливалась отчасти потому, что

трейдеры делали прогноз не хуже программы и тут же вмешивались в процесс, продавая или покупая акции, тем самым радикально меняя первоначальный прогноз. Можно было бы из этого сделать вывод, что ценовые рынки акций вместе с техническим анализом – не лучшая площадка для разработки алгоритмов прогноза. Однако, описанная ситуация довольно типична для поведения живых существ: нам свойственно прогнозировать и тут же вмешиваться в прогноз. Такая стратегия выживания свойственна всему живому миру. К примеру, пауки-прыгуны для достижения цели выбирают не самый короткий маршрут, но самый быстрый – как им это удаётся? Ведь для такого выбора надо чтобы в их крохотных головах держалась картина окружающего мира. Они должны предвидеть, какое действие приведёт к лучшему результату, прежде чем начинать движение. В то же время люди, с их развитым мозгом, с подобной задачей не всегда справляются. Например, нам не очевидно, что спуск с горы по прямой может быть дольше, чем спуск по более длинной кривой – циклоиде. Почему? Всего лишь потому, что мы в жизни не так часто сталкиваемся с циклоидой.

Поскольку люди делают интуитивный прогноз, неосознанно учитывая множество факторов, при оценке качества прогнозирующей модели следует учитывать наше субъективное представление о том «как должно быть». Так, если на интервале обучения испытуемого имеется набор точек, явно образующих прямую линию, идущую вверх, то испытуемый, скорее всего, продолжит прямую, идущую вверх и на интервал прогноза. Но, он также может решить, что это перебор, «бумага кончается», и плавно выведет её в горизонт. Почему? Да потому, что он так решил! Тут много субъективного, опирающегося на индивидуальный опыт и конкретную ситуацию. Резюмируя сказанное, согласимся с тем, что человек склонен считать хорошим прогнозом зависимость полиномиального типа: первой, второй, максимум тре-

тьей степени. Это если нет дополнительной информации.

Метод группового учёта аргументов

Математический метод, используемый для прогноза, это метод математической регрессии или аппроксимации, позволяющий найти в семействе функций со свободными параметрами такую функцию, при которой критерии отклонения от экспериментальных данных будет иметь минимальное значение. Для полиномов³ задача нахождения такой зависимости решается нахождением точки минимума среднеквадратичного отклонения в пространстве параметров. Однако, как и в случае с техническим анализом, разумно использовать полиномы младших степеней: более высокие степени делают результат нестабильным. Известно, что этот метод плохо работает на зависимостях с высокой изменчивостью значений, поэтому люди всегда искали ему замену либо разбиением основного интервала на более мелкие интервалы, либо пробовали разбивать полиномы большой степени на суперпозицию полиномов младших степеней. Среди алгоритмов, которые используют последний подход, выделяется метод группового учёта аргументов⁴ [1; 2]. Метод использует полиномы от многих переменных (от входного вектора) для аппроксимации обучающего интервала методом наименьших квадратов. Причём, ищется не один, а много частных полиномов младших степеней. Полиномы тестируются на проверочных выборках и лучшие отбираются в аппроксимирующий ряд. Их значения формируют новый входной вектор для следующей генерации полиномов. Повторяя этот процесс несколько раз, методом суперпозиции формируется аппроксимирующая модель нужной степени изменчивости. При этом она экстраполирует дис-

³ Полиномы – то же, что алгебраические многочлены. Этот синоним удобнее в использовании.

⁴ МГУА – метод группового учёта аргументов, созданный Алексеем Григорьевичем Ивахненко [1; 2].

кретные числовые зависимости реальных физических процессов с куда лучшей точностью и стабильностью, чем метод регрессии на базе полиномов.

Искусственные нейронные сети

Искусственные нейронные сети (иначе нейросети) развивались параллельно с методом группового учёта аргументов, долго не пересекаясь. Их развитие стимулировалось потребностью в автоматическом чтении рукописных текстов, и такая потребность неплохо финансировалась. Поэтому, основное их развитие шло и идёт в направлении распознавания образов. Задачи экстраполяции были менее востребованы. В основе концепции нейросетей лежит математическая модель нейрона как сумматора импульсов от вектора входных данных с некоторыми коэффициентами-весами. Такая модель называется свёрточной, а искусственный нейрон называется перцептроном. Развитие вычислительных мощностей привело к появлению сетей из таких, связанных друг с другом, нейронов. Нейросети научились распознавать не только рукописный текст, но и всё, что в принципе поддаётся распознаванию. В том числе человеческую речь, лица людей и многое другое. С прогнозом нейросети справляются тем же способом, что и с распознаванием – узнают знакомое, то есть ранее встречавшееся и на этой основе делают прогноз на будущее. Концептуально, групповой учёт аргументов и нейросети близки между собой. И там, и там используется набор параметров, который требует долгой настройки – обучения (training) сети. Чем проще модель элементарной вычислительной ячейки – нейрона или частной модели, тем больше их требуется для решения конкретной задачи. Чем больше коэффициентов-параметров модели, тем больше требуется выделенной памяти компьютера. И тем больше требуется времени на их вычисление. В перцептроне используется линейная функция, а в частных моделях метода группового

учёта аргументов используются полиномы. Что можно использовать ещё?

Аппроксимирующие функции

И свёртки, и полиномы – это алгебраические функции, образованные тремя арифметическими операциями над переменными (+, -, ×). Нейронная сеть из таких функций – это естественный способ расширить их возможности. Более сложные алгебраические функции – дробно-рациональные, или просто рациональные функции получают делением двух полиномов. То есть, добавляется четвертая арифметическая операция деления (+, -, ×, ÷). Многопараметрические модели, основанные на таких функциях, куда лучше аппроксимируют зависимости как на интервале известного, так и за его границы. Нейронные сети на их основе, вместо свёрток, могли бы дать новые интересные результаты.

Экстраполяция – это не то же самое, что реальный прогноз, а только его математическая часть. Для прогноза математические методы, в том числе и рациональные функции, не очень подходят – все они дают не более чем краткосрочный прогноз. Есть ещё семейство рядов тригонометрических функций. Точнее, их подмножество – ряды Фурье, которые с успехом используются для аппроксимации периодических зависимостей. Однако, если периодичность зависимости неочевидна, то с эстетической точки зрения, лучше всего задачу краткосрочного прогноза выполняют именно алгебраические функции общего вида. Для конкретных задач существуют и другие варианты параметрических моделей, но практически все они обладают параметрами, которые входят в модель нелинейно, что мешает использовать детерминистские методы⁵ решения. Перспектива регрессионных методов состоит в использовании пошаговых методов оптимизации, которые в тех-

⁵ Под детерминистским методом прогноза обычно понимают метод линейной регрессии Ф. Гаусса.

нологии машинного обучения применяются для тренировки нейронных сетей [3; 8].

Распознавание, прогноз, действие

Всё живое на планете стремится выжить. Для этого требуется распознать ситуацию (еду или опасность), спрогнозировать её развитие и произвести действие (нападать или спастись). Такова простейшая схема. В реальности для качественного распознавания и анализа ситуации требуется время, которое может дорого стоить. В том же техническом анализе, фигура может быть угадана сначала на 5%, затем на 10%, 15%... Когда она угадана, наконец, на все сто процентов, прогноз теряет смысл – мы не успели совершить действие. В какой-то поздний момент трейдер может предположить, что на 25% это одна фигура, раньше на 15% другая, ещё раньше на 5% третья – на этом основании он уже может совершить какие-то действия, рискуя не угадать и проиграть. Либо подождать, чтобы действовать наверняка, но тогда он рискует упустить выгоду. Жизнь примерно так же устроена: перед нами каждый раз раскрывается множество вариантов действий, из которых следует выбрать оптимальное одно. Кроме того, что надо построить прогноз развития ситуации в целом, ещё следует построить промежуточные прогнозы развития ситуации после каждого предполагаемого действия. У высокоорганизованных организмов это происходит буквально «само-собой», Способность прогнозировать заложена в нас эволюцией. Но, как такой эффективный алгоритм прогноза вложить в искусственный интеллект, в программу? Предобучение нейронных сетей⁶ можно сравнить с формированием комплекса «умений и знаний», свой-

⁶ Предобучение – предварительное обучение нейронных сетей на представительном наборе объектов, которое выполняется на мощных графических ускорителях и занимает много времени. В дальнейшем, такие сети могут быть «дообучены» на персональных компьютерах, применительно к местным объектам.

ственных нашей памяти. В реальной жизни времени на длительную настройку или перенастройку нейронной сети нет: решение надо принимать быстро, исходя из ситуации. В том числе с учётом «эмоций». Под «эмоциями» в смысле искусственного интеллекта подразумевается пороговое значение того или иного ответного действия «условиях неопределённости»⁷. Готовые решения на знакомые ситуации – это во власти «эмоций». Предполагается, что развитие нейронных сетей будет идти в направлении их адаптивного использования: «распознавание, прогноз, выбор решения, действие», применительно к тому, как это делают живые существа. От нейронных сетей также требуется быстрое распознавание в условиях неопределённости, оптимальный выбор одного действия и эффективное принятие решения. Не совсем так, как это происходит сейчас в нейронных сетях – там долгое обучение и потом быстрое однократное распознавание без многократного использования последовательности «распознавание, прогноз, действие». Принятие решения у человека часто сопровождается чрезмерными эмоциями, нерешительностью, плохим настроением. У нейронной сети всё должно быть быстро и надёжно – этого мы ждём от искусственного интеллекта [4].

В заключение скажем, что искусственные нейронные сети, как бы хорошо они ни были развиты, значительно отстают от сложного устройства человеческого интеллекта [6]. Пока что они являются лишь небольшой составной частью того «сильного»⁸ искусственного интеллекта, над созданием которого сегодня работают учёные. Интеллекта в техническом смысле, который позволит осваивать космос без космонавтов, исследовать глубины океанов без водолазов, пустоты Земли без

⁷ Даниилом Бернулли в 1738 году была разработана «Теория принятия решений в условиях неопределённости», в которой он определил понятие ожидаемой полезности, включив фактор риска.

⁸ Интеллект, наделённый разумом, сознанием. В отличие от «слабого», технического интеллекта.

спелеологов, а также принимать быстрые и взвешенные решения в острых ситуациях при управлении беспилотным транспортом. Сегодня речь идёт скорее о технических и эвристических возможностях этих перспектив, чем о создании человекоподобного интеллекта. Однако человечеству предстоит оценить и другие их аспекты, например, этические, социальные, культурные.

Литература

1. Ивахненко А.Г. Самообучающиеся системы распознавания и автоматического управления. К.: «Техніка», 1969.
2. Ивахненко А.Г. Лапа В.Г. Кибнетические предсказывающие устройства. К.: «Навкова думка», 1965.
3. Кан Майкл.Н. Технический анализ. «ПИТЕР», 2003.
4. Толстых В.Н., Толстых И.В, Ульянова Н.С. Исследование методов аппроксимации с нелинейными параметрами // Proc. of the Int. Workshop "Soft Computing and the Measurements". 2002. С. 133-136.
5. Толстых В.Н. Перцептрон, нейронная сеть. Что дальше? // ПАРАДИГМА, философско-культурологический альманах. Вып.37. / Гл. редактор Н. Х. Орлова. СПб., 2022. С. 152-169.
6. Фон Бартельд К.С., Бани Дж., Эркулано-Хоузел С. Поиск истинного количества нейронов и глиальных клеток в человеческом мозге: обзор 150-летнего подсчёта клеток // Журнал сравнительной неврологии. 2016. 524 (18): 3865-3895.
7. Что такое нейронные сети, что они могут, и как написать нейронную сеть на Python? // URL: <https://neural-university.ru/neural-networks-basics> (11.04.2023).
8. Tolstykh Victor, Tolstykh Irina. Generalization of Artificial Neuron // URL: <http://inftech.webservis.ru/it/conference/scm/2000/session6/tolstykh.htm> (04.06.2023).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Брюзгина Екатерина Георгиевна, магистр культурологии. Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. Россия.

Ekaterina G. Briuzgina, Master of Cultural Studies. Leningrad State University after A.S. Pushkin, Russia.

E-mail: katyaprekral1@gmail.com

Бубенкова Анастасия, магистр культурологии. Новгородский Государственный университет им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород, Россия.

Anastasia D. Bubenkova, Master of Cultural Studies. Yaroslav-the-Wise Novgorod State University. Veliky Novgorod, Russia.

E-mail: anastasia.bubenkova@mail.ru

Кантемиров Марат Муратович, магистр философии. Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия.

Marat M. Kantemirov, Master of Philosophy. Saint-Petersburg State University. St. Petersburg, Russia.

E-mail: kantemirov_marat@mail.ru

Клестов Александр Анатольевич, независимый исследователь, кандидат философских наук, переводчик. Санкт-Петербург, Россия.

Alexander A. Klestov, freelancer, PhD, translator, St. Petersburg.

E-mail: a.klestoff@mail.ru

Кравченко Каролина Алексеевна, аспирантка, ассистент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета. Санкт-Петербург, Россия.

Karolina A. Kravchenko, postgraduate student, assistant of the Department of Philosophy of Saint Petersburg Electrotechnical University. St. Petersburg, Russia.

Email: kravchenkokarolinaa@gmail.com

Джеймс Мантет, переводчик, писатель и музыкант. Журнал «Апраксин Блюз». США Россия.

James Manteith, translator, writer and musician. The community of the magazine "Apraksin Blues". USA Russia.

E-mail: apraksinblues@gmail.com

Московчук Любовь Сергеевна, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета (ЛЭТИ). Санкт-Петербург, Россия.

Lyubov S. Moskovchuk, PhD, associate professor, Saint Petersburg Electrotechnical University. St. Petersburg, Russia.

E-mail: moskov4uk@yandex.ru

Никифорова Екатерина Евгеньевна, композитор, член Союза композиторов России, ассистент-стажёр Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова. Казань, Россия.

Ekaterina E. Nikiforova, Composer, Member of the Union of Composers of Russia, Post Graduate Performance Course of Saint-Petersburg Rimsky-Korsakov State Conservatory. Kazan, Russia.

E-mail: katia2005volga@mail.ru

Орлова Надежда Хаджимерзановна, доктор философских наук, профессор НОЦ «Гуманитарная урбанистика» Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого; профессор Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова. Санкт-Петербург; Великий Новгород, Россия.

Nadezda H. Orlova, Dr. hab. (DcSc in Philosophy), Professor Yaroslav-the-Wise Novgorod State University; Professor Saint-Petersburg Rimsky-Korsakov State Conservatory. Veliky Novgorod; St. Petersburg, Russia.

E-mail: nadinor@mail.ru

Толстых Виктор Николаевич, кандидат технических наук, доцент. Университет аэрокосмического приборостроения - ГУАП. Санкт-Петербург, Россия.

Victor N. Tolstykh, PhD (in engineering), Associate Professor. Aerospace Instrumentation University - GUAP. St.Petersburg, Russia.

E-mail: vnt@mail.ru

Ушакова Анна, ассистент-стажёр Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н.А. Римского-Корсакова. Санкт-Петербург, Россия.

Anna V. Ushakova, Post Graduate Performance Course of Saint-Petersburg Rimsky-Korsakov State Conservatory. St. Petersburg, Russia.

E-mail: aniytka982@mail.ru

Периодическое научное издание

Парадигма: философско-культурологический альманах
Выпуск 38

Главный редактор *Н. Х. Орлова*
Компьютерная вёрстка *С. В. Мамий*
Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать с авторского оригинал-макета 9.07.2023

Формат 60×84^{1/16}

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 12,5. Заказ №

Правообладатель
Орлова Надежда Хаджимерзановна
Номер договора РИНЦ 131-03/2016
Email: paradigmaspb@yandex.ru

Типография ООО «Сборка»
199007, С.-Петербург, наб. Обводного канала, д.64, к.2
Тел.: +7(812)6424344