

# ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке

ISSN 1997-2857 (Print)  
ISSN 2076-8575 (Online)

**НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ**

Свидетельство Федеральной службы  
по надзору в сфере связи,  
информационных технологий  
и массовых коммуникаций  
ПИ № ФС 77 73382  
от 17.08.2018

№ 1 (59) 2022

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-2>

## СОДЕРЖАНИЕ

### *АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC*

- Осипова М.В.** Птицы-мифозои в мифологии айнов и коренных народов Амура и Сахалина.....5
- Стрельцова И.В.** Традиционная одежда в системе семейной обрядности украинцев и белорусов  
в Приморье: традиции и инновации.....18

### *КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ: ЦВЕТУЩАЯ СЛОЖНОСТЬ. К 190-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФА*

- Фетисенко О.Л.** «Цветущая сложность» и «пусть расцветают сто цветов»: есть ли разница?.....31
- Корольков А.А.** Эстетизм К.Н. Леонтьева как антипод эгалитарного прогресса и массовой культуры.....36
- Пишун С.В.** Личность К.Н. Леонтьева как основа его творческого наследия:  
от эстетизма к церковно-монашескому идеалу и апологии старчества.....40
- Пчелкина С.Ю.** Феномен К.Н. Леонтьева: от эстетизма к религиозному чувству.....46
- Пуцаев Ю.В.** Либерализм как убийца «цветущей сложности»:  
жизненный мир современного человека в свете идей К.Н. Леонтьева.....53
- Ли Пин** К.Н. Леонтьев о «христианском идеализме» Ф.М. Достоевского.....61
- Евлампиев И.И., Оу Мэнлянь** Византизм в истории России: К.Н. Леонтьев и другие.....65

### *PHILOSOPHIA PERENNIS*

- Каменчук А.А.** Основные тенденции понимания божественного промысла  
в трудах церковных мыслителей IV–V вв. ....76
- Запорожский М.Н.** Труд как социальный феномен в русской духовно-академической философии  
конца XIX – начала XX вв. ....87
- Афанасов Н.Б.** Образы современности в XXI в.: крафтовый капитализм.....93

## ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ф.Е. АЖИМОВ – доктор философских наук, профессор,  
директор Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.В. БЕРЕЗНИЦКИЙ	доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН
А.Л. ГЫНГОВ	PhD, заведующий кафедрой логики, этики и эстетики философского факультета Софийского университета им. Св. Климента Охридского
Х. КАТО	PhD, профессор, директор Центра изучения айнов и коренных народов Университета Хоккайдо
Н.Н. КРАДИН	член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, директор Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН
Д. ЛИВЕН	PhD, старший научный сотрудник Тринити колледжа Кембриджского университета, академик Британской академии наук
А.В. ЛЫСОВА	PhD, доктор социологических наук, доцент Школы криминологии Университета Саймона Фрейзера
Н.Л. МАМАЕВА	доктор исторических наук, руководитель Центра изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Дальнего Востока РАН
Б.И. ПРУЖИНИН	доктор философских наук, руководитель сектора философии естественных наук Института философии РАН, главный редактор журнала «Вопросы философии»
А.В. ТАБАРЕВ	доктор исторических наук, заведующий сектором зарубежной археологии отдела археологии палеометалла Института археологии и этнографии СО РАН
Т.Г. ЩЕДРИНА	доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета
С.Е. ЯЧИН	доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, заслуженный работник высшей школы РФ

## ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

К.С. ЕРЕМЕНКО – кандидат исторических наук,  
доцент Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук

Компьютерная вёрстка Е.А. ПРУДКОГЛЯД

Полное или частичное воспроизведение материалов допускается только с разрешения редакции.  
Ссылка на журнал обязательна.

Полнотекстовые версии номеров с 2008 г. размещены в сети Интернет по адресам:  
ДВФУ: [https://www.dvfu.ru/schools/school\\_of\\_humanities/publication/](https://www.dvfu.ru/schools/school_of_humanities/publication/)  
РНЭБ: [http://elibrary.ru/title\\_about.asp?id=28209](http://elibrary.ru/title_about.asp?id=28209)

Подписано в печать 14.03.2022. Дата выхода в свет 30.03.2022  
Формат 60x84/8. Усл. печ. л. 11,63. Уч.-изд. л. 11,88. Тираж 500 экз. Заказ 060  
Цена свободная.

Адрес редакции:  
690922, Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, кампус ДВФУ, к. F, ауд. F602  
Тел.: (423) 265-24-24 (доб. 2413), E-mail: [gisdv@dvfu.ru](mailto:gisdv@dvfu.ru)

Адрес издателя:  
690091, г. Владивосток, ул. Суханова, 8

Отпечатано в типографии  
Дальневосточного федерального университета  
690091, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 10.

# HUMANITIES RESEARCH

in the Russian Far East

ISSN 1997-2857 (Print)  
ISSN 2076-8575 (Online)

**ACADEMIC JOURNAL**

Certificate of the Federal Service  
for Supervision of Communications,  
Information Technology  
and Mass Media  
PI № FS 77 73382  
of 17.08.2018

№ 1 (59) 2022

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-1>

## TABLE OF CONTENTS

### *ARCHAEOLOGY, ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY IN CIRCUM-PACIFIC*

- Osipova M.V.** Mythical birds in the mythology of the Ainu and the indigenous peoples of the Amur and Sakhalin.....5
- Streltsova I.V.** Traditional clothing in the system of life-cycle ceremonies of Ukrainians and Belarusians  
in Primorye: traditions and innovations.....18

### *KONSTANTIN LEONTIEV: BLOSSOMING COMPLEXITY. TO THE 190<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF THE PHILOSOPHER*

- Fetisenko O.L.** «The blossoming complexity» and «Let a hundred flowers bloom»: is there a difference?.....31
- Korolkov A.A.** Konstantin Leontiev's aestheticism as an antipode of the egalitarian progress and mass culture.....36
- Pishun S.V.** Konstantin Leontiev's personality as a basis for his creative heritage:  
from aestheticism to the monastic ideal.....40
- Pchelkina S.Yu.** The phenomenon of Konstantin Leontiev: from aestheticism to religious feeling.....46
- Pushchaev Yu.V.** Liberalism as a killer of the «blossoming complexity»:  
the lived world of a modern man in the light of Konstantin Leontiev's ideas.....53
- Li Ping** Konstantin Leontiev's view of Fyodor Dostoevsky's «Christian idealism».....61
- Evlampiev I.I., Ou Menglian** Byzantism in the history of Russia: Konstantin Leontiev and others.....65

### *PHILOSOPHIA PERENNIS*

- Kamenchuk A.A.** The main trends in the understanding of divine providence in the works of church thinkers  
of the IV<sup>th</sup> and V<sup>th</sup> centuries.....76
- Zaporozhskiy M.N.** Labor as a social phenomenon in Russian theological academies philosophy  
of the late XIX<sup>th</sup> – early XX<sup>th</sup> century.....87
- Afanasov N.B.** Images of modernity in the XXI<sup>st</sup> century: craft capitalism.....93

## **EDITOR-IN-CHIEF**

FELIX E. AZHIMOV – Doctor of Sc. (Philosophy), professor,  
Director of the School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University

## **EDITORIAL STAFF**

SERGEY V. BEREZNITSKIY	Doctor of Sc. (History), Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences
ALEXANDER L. GUNGOV	PhD, Sofia University St. Kliment Ohridski
HIROFUMI KATO	PhD, Hokkaido University
NIKOLAY N. KRADIN	Doctor of Sc. (History), Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences, corresponding member of Russian Academy of Sciences
DOMINIC LIEVEN	PhD (History), Trinity College, Cambridge University, fellow of the British Academy
ALEXANDRA V. LYSOVA	PhD, Doctor of Sc. (Sociology), Simon Fraser University
NATALYA L. MAMAIEVA	Doctor of Sc. (History), Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences
BORIS I. PRUZHININ	Doctor of Sc. (Philosophy), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
ANDREY V. TABAREV	Doctor of Sc. (History), Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences
TATIANA G. SHCHEDRINA	Doctor of Sc. (Philosophy), Moscow State Pedagogical University
SERGEY E. YACHIN	Doctor of Sc. (Philosophy), Far Eastern Federal University

## **EXECUTIVE SECRETARY**

KSENIYA S. EREMENKO – Candidate of Sc. (History), Associate Professor,  
School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University

### Editorial office address:

F602, building F, FEFU campus, Russky Island, Vladivostok, Russia, 690922

Tel.: (423) 265-24-24 (ext. 2413)

E-mail: [gisdv@dvfu.ru](mailto:gisdv@dvfu.ru)

### Website:

DVFU: [https://www.dvfu.ru/schools/school\\_of\\_humanities/publication/](https://www.dvfu.ru/schools/school_of_humanities/publication/)

E-LIBRARY: <http://elibrary.ru/contents.asp?titleid=28209>

# АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

УДК 398.54

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-1/5-17>

М.В. Осипова\*

## ПТИЦЫ-МИФОЗОИ В МИФОЛОГИИ АЙНОВ И КОРЕННЫХ НАРОДОВ АМУРА И САХАЛИНА

В устном народном творчестве айнов, коренных жителей тихоокеанских островов, встречаются образы мифологических птиц, отличающихся своей физиологией от обыкновенных представителей пернатых. Таких птиц в айнской мифологии три – кесорап, хури и тойпук-ун-чири. В статье предпринята попытка осмыслить этот феномен айнской мифологии посредством изучения путей появления птиц-мифозоев в мифологии айнов, выполняемых ими функции, а также сопоставления их образов с аналогичными образами птиц у соседствующих с айнами тунгусо-маньчжуров и нивхов Амура и Сахалина.

*Ключевые слова:* айны, фольклор, птицы-мифозои, тунгусо-маньчжуры, нивхи Амура и Сахалина

**Mythical birds in the mythology of the Ainu and the indigenous peoples of the Amur and Sakhalin.** MARINA V. OSIPOVA (Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences)

In the oral literature of the Ainu, one can find several images of mythological birds that differ in their physiology from those met in nature. There are three of them in Ainu mythology – kesorap, khuri and toipuk-un-chiri. The article attempts to comprehend this phenomenon of Ainu mythology by studying the ways by which these mythological birds entered the folklore of the Ainu and the functions they perform, as well as by comparing their images with similar images of birds in the oral literature of the Tungusic peoples and the Nivkhs of the Amur and Sakhalin.

*Keywords:* Ainu, folklore, mythical birds, Tungusic peoples, Nivkhs of the Amur and Sakhalin

Ни одни представители животного мира не получили столь большого места в фольклорных и музыкально-хореографических произведениях большинства народов мира, как птицы. Птицы ассоциировались с такими природными

объектами и стихиями, как облака, солнечный свет, ветер, молния. Птица могла быть божеством, первопредком, демиургом, трикстером, помощником шамана, культурным героем, предсказателем. Это один из самых глубоких и мно-

\* ОСИПОВА Марина Викторовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН.

E-mail: [ainu07@mail.ru](mailto:ainu07@mail.ru)

© Осипова М.В., 2022

гогранных символов, имеющих как положительную, так и отрицательную коннотацию. Кроме реальных птиц народная фантазия создала птиц «баснословных» или мифических, которые олицетворяли собой непознанное [3, с. 164].

В мифоритуальной традиции айнов – жителей тихоокеанских островов – тоже отмечается существование таких птиц. Однако до сих пор отечественными и зарубежными исследователями лишь констатировалось их присутствие в фольклорных произведениях, но не давалась характеристика их образов в контексте сравнения с соответствующими существами в мифологии тунгусо-маньчжуров и нивхов Амура и Сахалина. Попытка осмыслить этот феномен айнской мифологии посредством изучения путей появления птиц-мифозоев в мифологии айнов, выполняемых ими функции, а также сопоставления их образов с аналогичными образами птиц у соседствующих народов является целью данной работы.

Мифологические представления о могущественных птицах, несущих добро или зло, насчитывают тысячелетия. На начальных этапах культурного развития человечества птицы в преданиях, наряду с другими животными, несмотря на приписываемые им человеческие качества и линию поведения, представляли в своем естественном, первозданном виде. Но по мере усложнения культуры птицы все больше приобретали символическое значение, а кроме того в сказаниях появились и такие, каких не существовало в природе. Их появление К. Делл объясняет тем, что человек, не способный летать, с опасением относился к крылатым существам [8, с. 80–81]. Возможно также, что это было связано с попыткой людей интерпретировать те явления окружающей природы, повлиять на которые человек был не в силах.

У многих народов планеты имеются свои образы не существующих в природе птиц: достаточно вспомнить феникса или жар-птицу, птицу гамаюн или симурга. О могущественном индуистском божестве в виде огромной птицы по имени Гаруда повествуют индийские легенды, о птице Рух рассказывают сказки «Тысячи и одной ночи», в славянской мифологии имеется знаменитая пара полуптиц-полулюдей Сирин и Алконост. Первого шамана тунгусов Гаро (Гуре) изображали как птицу с головой человека [23, с. 198].

Известный отечественный биолог О.М. Иванова-Казас, опубликовавшая несколько книг о

мифологических животных, причислила этих пернатых к мифозоям – «фантастическим животным, ... которые не только участвуют в разных сказочных событиях, но и имеют какие-то ясно выраженные морфологические отличия от обыкновенных животных» [10, с. 126]. Она установила, что из имеющихся в мировой литературе 210 их видов 66 (или 31,4%) составляют те, у кого есть какие-то части тела птиц. Эти существа являются посредниками между человеком с одной стороны и добрыми и злыми духами с другой. Исследовательница даже высказала предположение, что возникновение образов таких птиц обусловлено желанием охотников преувеличить значение побед и преуменьшить результат неудачных действий [10, с. 160].

В пантеоне айнов птиц-мифозоев несколько: это кесорап камуй, хури (фури/пури) и тойпук-ун-чири. Сразу следует уточнить, что изображений айнских мифических птиц не существует, как не существует и изображений животных и людей в айнском искусстве. Люди верили, что таким образом может быть похищена душа изображаемого, а это могло вызвать гнев существа. Мастера и мастерицы строго соблюдали запрет на включение в орнаментальные композиции изображений людей и животных, которые считались божествами (камуюми). Исключение составляли отдельные композиции на ритуальном предмете – палочке икупасуй/икуниси. В связи с этим можно высказать лишь предположения о внешнем виде айнских птиц-мифозоев.

Как отмечает в айнско-английско-японском словаре Дж. Бэчелор, словосочетание «кесорап камуй» означает «божество с пятнистыми крыльями». Там же эта птица определена как «сказочная большая птица, возможно, павлин или ястреб, или орел. (Буквально – с перьями в крапинку). Птица рая» [36, р. 223]. В переводе же с айнского «кесорап» – «красивая птица». У этой птицы, как утверждали айны, были золотые перья, а крылья красиво помечены крапинками. Записанные предания о кесорап камуй датируются концом XIX – началом XX вв., более ранних записей нет, и откуда пришел этот образ в айнские легенды – неясно. Можно лишь высказывать предположения о появлении этого образа в мифологии айнов, и одно из них связано с историческим прошлым этого народа.

Приведенное Дж. Бэчелором описание, связанное с внешним видом кесорап камуй, по-

звояет предположить, что айны могли видеть поразившую их воображение птицу на поступавших к ним в результате меновой торговли шелковых тканях. Ткани и изделия из них с орнитоморфным орнаментом попадали к народам Нижнего Амура и Японии из Китая и Маньчжурии по так называемому «Северному шелковому пути». Ими одаривались айнские старейшины. На тканях и халатах имелись изображения красивых птиц – павлина (*Pavo Linnaeus*) и фазана (*Phasianus colchicus*), на крыльях которых есть темные пятнышки. Образы этих птицы, относящихся к одному семейству фазановых или павлиньих (*Phasianidae* или *Pavonidae*), глубоко символичны, а связанные с ними и переданные в китайской и индуисткой мифологии ассоциации идентичны. Как в китайских, так и в индуистских легендах павлин (Рис. 1) – это символ красоты, бессмертия и рая, а образ фазана символизирует свет, добродетель, процветание,

удачу, красоту и появление возможностей, которые принесут успех. Это говорит о близости во взглядах двух культур на роль указанных птиц в жизни человека. Кроме того, фазан у индусов – священная птица. Все перечисленные ассоциации согласуются с образом птицы кесорап из айнских преданий. Владелец перьев птицы, согласно преданиям, обязательно становился богатым [35, р. 394]. Возможно, этот образ пришел в айнскую культуру из Индии через Китай, но несмотря на заимствованный характер айны приняли и поместили этого мифозоя в пантеон своих божеств, на что указывает именование птицы, в котором присутствует слово «камуй» – с айнского «то, что почитаемо, ценимо, красиво и восходит к идее существа и божества» [38, р. 35]. Так именуют птицу во всех посвященных ей эпических произведениях. Это означало, что кесорап воздавались особые почести, в ее честь мог вырезаться



Рис. 1. Павлин. Фото М. Осиповой. 2021 г.

фетиш инау и предлагаться божественный напиток тоното. Перья птицы кесорап в течение трех лет хранились в качестве талисмана. По истечении этого времени их необходимо было на короткое время поместить за пределы хижины, там, где стояли инау, а затем вновь внести в хижину, произнести над ними молитву и сжечь в очаге или же похоронить [35, р. 394].

Согласно преданиям, дом птицы кесорап находился на небесах, и она никогда не спускалась на землю. В камуй юкар (сказаниях о божествах) часто встречаются сюжеты, где кесорап камуй оказывает помощь и божествам, и людям. Это была ее основная функция. Так, летая над землей и любуясь миром людей, птица, увидев спускавшееся на землю божество оспы, предупредила жителей о его появлении и тем самым спасла их от смерти [37]. Услышав зов о помощи, она спасла Божество Волка:

О, Кесорап,  
Богиня-птица!  
Лишь ты одна  
Помочь мне в силах.  
Медведя призрак,  
Колдун проклятый  
Меня убить задумал,  
Подлый!<sup>1</sup> [12, р. 246]

Однако среди фольклорных текстов о кесорап камуй встречаются и такие, где она предстает как злое существо. Желая породниться с человеком, птица совершала необдуманные проступки. Айнские сказительницы Каваками Мацуко (1912–1988) и Уэда Тоши (1912–2005) представили уепекере (волшебную сказку) с сюжетом о птице кесорап, влюбившейся в земного юношу – сына старейшины селения. Она решила во что бы то ни стало стать его женой. Но это могло произойти лишь в том случае, если бы юноша умер: тогда кесорап завладела бы его душой. Юношу спрятала в ветвях ель-божество Эдзомацу. Он едва не умер с голоду. Друг юноши помог ему избавиться от влияния птицы, застрелив ту особой стрелой. Божества, узнав о намерении кесорап, были возмущены и очень ругали птицу. Явившись во сне другу юноши, кесорап признала свою вину и решила отказаться от своего намерения, а юноша после этого смог жить обычной земной жизнью [34]. В айском фольклоре нередко

положительные герои в определенных обстоятельствах проявляют слабость и совершают некрасивые поступки, демонстрируя, что в мире нет совершенства.

Подобных доброй кесорап мифологических птичьих образов в фольклоре тунгусо-маньчжуров немного. В частности, такой образ встречается в предании удэгейцев о Чиктэм Куâи – Медной птице (удэг. *чиктэ* – медь; *куâи* – птица, орел). В нем рассказывалось о юноше-егдыге, который отправился на поиски того, кто убил его брата. По дороге юноша увидел дом, возле которого стояли шаманские столбы. Хозяйкой дома была старушка, жившая с дочерью по имени Чиктэм Куâи. Женщины рассказали, что виновато в гибели его родственника мифическое существо в птичьей облики – Железная птица Сэлэмэ Куâи (удэг. *сэлэ* – железо, металл). Чиктэм Куâи, обладая шаманскими способностями, могла принимать птичий облик. Она и подсказала юноше, каким образом можно убить «железную смерть» Сэлэмэ Куâи, и доставила его к логову злого духа. Убив Железную птицу, егдыга женился на Медной птице. По другой версии, Медная птица стала женой его младшего брата, оживленного егдыгой [19, с. 120; 28, с. 125–145]. Несмотря на то, что и кесорап, и удэгейская Чиктэм Куâи оказывали помощь людям, было у них и то, что отличало их друг от друга: птица айнов не обладала шаманским даром и не могла принимать человеческий облик.

Ярким антиподом доброму мифозою кесорап камуй являлась мифическая птица-чудовище хури (фури/пури) – «дикая, плохая» (произношение именованья птицы зависело от местного диалекта). Она, в отличие от кесорап камуй, которая жила на небесах, поселилась на земле, покинув небо. По одной из версий, ее дом находился на серебристой ели, по другой – в пещере. Это было очень жадное и злобное существо, не щадившее ни людей, ни зверей, ни божеств. Сама птица рассказывала о себе следующее:

В озерном крае  
Там ель стояла,  
На чьей верхушке  
Одна жила я.  
Лесные звери  
Меня боялись.  
Медведь, олени –  
Все сторонились.

<sup>1</sup> Перевод с японского М.В. Симоновой, М.В. Осиповой.

Рожать детей  
 Уж опасались,  
 Ведь убивала я,  
 Съедая  
 Всех без разбору.  
 И айнов тоже  
 Убила, съела  
 Их всех.  
 В деревне  
 Не пощадила  
 Ни одного я<sup>2</sup> [12, р. 246].

Судить о внешнем облике птицы можно только по имеющимся в камуй юкар и уепекере описаниям: «Когда она вылетала из пещеры, ее тень закрывала землю. Земля становилась темной. Тогда птица хватала человека или оленя и уносила его» [2, р. 243]. В одной из сказок был указан точный размах ее крыльев – он достигал пятидесяти километров. Их взмахами птица вызывала ураган, раскалывавший деревья пополам. Несмотря на гигантские размеры и злобный нрав, этого мифозоя можно было победить. Это удалось и маленькой птичке крапивнику (*Troglodytes troglodytes*), и культурному герою айнов Окикуруми, и даже человеку, но не обычному, а у которого был физический недостаток, мешавший ему жить – большой половой орган [37; 27, с. 19–21].

Еще одним пернатым мифозоем в айнских юкар была птица тойпук-ун-чири (айн. *той* – земля, могила; *чири* – птица) – «птица-демон подземелья». Описания внешнего вида этой птицы нет, повествуется только о ее деяниях. Тойпук-ун-чири ведала колдовством. Если человек хотел причинить страдания своему обидчику, то он обращался за помощью к этой птице, прося унести тело и душу обидчика в ад. Если птица внимала просьбе, то человек, которого прокляли, заболел и умирал [35, р. 329–330].

Птицы-мифозои хури и тойпук-ун-чири, в отличие от доброй кесорап, божествами не являлись. Их опасались, знаки почтения им не оказывались, а в текстах сказаний в их адрес сыпались проклятия.

В пантеоне соседствующих с айнами тунгусо-маньчжуров есть часто встречающийся образ злобного мифозоя – птицы кōри (в некоторых случаях ее название пишется с большой буквы – Кōри). У нивхов это птица тахть (тахтья).

<sup>2</sup> Перевод с японского М.В. Симоновой, М.В. Осиповой.

Образ мифической птицы кōри (Рис. 2) и ее именование на айнском («хури/каори»<sup>3</sup>) и языках тунгусо-маньчжурской семьи («кōри/цорй») представляют большой интерес. Слово *кōри*, по мнению В.И. Цинциус, отсылает к маньчжурскому слову *кэру*, монгольскому *хэрээн* и бурятскому *хирээ*, что означает *ворон* (*Corvus corax*), и к эвенкийскому *кэре*, что также переводится как «ворон» или «коршун». В мифологии эвенков это мифозой шаман-ворон с железными крыльями и размером с сохатого с созвучным кōри именем *Карэндос*. Т.Ю. Сем называет его шаманом-первопредком, который известен в тунгусских верованиях и под другими, созвучными с этими, именами (*Корэндэс/Карэнэ*) [7, с. 30–31; 23, с. 192]. В мифологии негидальцев тоже присутствует мифическая птица смерти, именуемая кōуул [29, с. 167]. Следует отметить, что ворон играл важную роль в мифологии многих народов мира, включая маньчжуров и монголов, и вполне можно допустить, что этот персонаж в облике кōри пришел к тунгусо-маньчжурам и палеоазиатам от этих соседей. Это предположение высказывала еще А.В. Смоляк, рассуждая о роли шаманов у народов Нижнего Амура [24, с. 45]. А если вспомнить описание ворона, данное А.Н. Афанасьевым («Огненный клюв дается ворону, как эмблема молниеносной стрелы; ...клюв его представляется железным острием, которым он всякого поражает насмерть» [3, с. 168]), то становятся понятными ассоциации злобной кōри с этой птицей.

В сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков в статье о кōри содержится и описание внешнего вида птицы:

ороч. *кōри* миф. 1) птица (железная – нос – пешня, крылья – сабли; хвост – копьё на медведя); 2) дух – помощник шамана; 3) орел;

орок. *зорí* миф. птица;

нан. *зорí* миф. 1) птица (с железным оперением, живущая в загробном мире; на ней шаман перевозит души умерших); 2) идол (в виде ястреба-тетеревятника) [25, с. 415].

В данном случае налицо соотношение образа злобного мифозоя с орлом (*Aquila*) и ястребом (*Accipiter gentilis*), а также с мифической железной птицей, на которой шаман перемещается между мирами. Об этом свидетельствуют многочисленные примеры из фольклорных

<sup>3</sup> Интересен факт, что для обозначения определенного вида птицы айны использовали слово *кōри* или, как записано в словаре М.М. Добротворского, *каори* [9, с. 119].

произведений, например, упоминавшаяся ранее птица из удэгейских сказаний Сэлэмэ Куâи. М.Д. Симонов дал пояснения этому образу. Он писал, что слово Куâи (с удэг. – «птица») в словосочетании Сэлэмэ Куâи имеет несколько значений. Это, во-первых, «орел» и, во-вторых, огромная мифическая птица Куâи, что в свою очередь, согласно правилам исторической фонетики, соответствует ороческому и нанайскому слову «кõри» (мифическая железная птица или птица с железным оперением, орел). Есть и описание кõри, которая своим обликом напоминает журавля, о чем писал П.П. Шимкевич [28, с. 364; 31, с. 15]. В некоторых сказаниях встречается упоминания о птице кои/куи/куй, но, возможно, что это лишь варианты произношения слова «куâи» [20, с. 141].

Созвучным перечисленным именованиям тунгусо-маньчжуров было имя демонического мифозоя кыгу в нивхской легенде, записанной Л.Я. Штернбергом. Исследователь писал, что людоеды могли превращаться в такое существо, чье имя – звукоподражание шуму крыльев летящей птицы [32, с. 89]. Однако этот образ не согласуется с тем, который представлен в записанном Б.О. Пилсудским предании,

в котором речь идет о превращении двух преследуемых мужчинами женщин в серебряную и золотую птиц. Золотая птица могла издавать звук «<sup>h</sup>еву, <sup>h</sup>еву», что напоминает по звучанию упомянутое Л.Я. Штернбергом имя мифозоя. Но, судя по развитию действия в предании, под образами этих птиц скрывались луна и солнце [15, с. 42–46].

Черты облика птицы кõри/цорй в сказаниях тунгусо-маньчжуров во многом совпадают. В преданиях орочей, нанайцев, ульчей, ульта/ороков общими внешними ее чертами являлись, во-первых, гигантские размеры. Размах ее крыльев равнялся ширине протоки – она была величиной с амбар и весом с лося, а ее тень закрывала землю и солнце от востока до запада. Если кõри садилась на лиственницу в три обхвата, то дерево сгибалось под ее весом. Орочи утверждали, что когда эта птица летела с Сахалина на материк, то от взмаха ее крыльев на море случался шторм, а от порывов ветра падали деревья. Смех птицы напоминал раскаты грома и вызывал тяжелый ледяной град и холодный дождь. Пешня служила ей клювом, из которого она выпускала огненные стрелы, вместо обычного хвоста – длинный односто-



Рис. 2. Птица кõри. Автор Г.Д. Павлишин. Персональная выставка Г.Д. Павлишина. Хабаровск, 2019 г. Фото М. Осиповой

ронный нож пальма и крылья, оканчивающиеся кривыми саблями. Слуги ковали ей такие крылья. В некоторых случаях к вышеприведенному описанию добавлялись следующие детали: птица могла быть покрыта звериной шерстью и только на хвосте и крыльях у нее росли грубые темно-бурые, почти черные перья. Такая кōри имела две пары ног с когтями, одна из которых росла на крыльях.

От одного взгляда и крика злобного мифозоя люди теряли рассудок. Они бежали за птицей следом, пока не падали замертво. Смотреть человеку на кōри категорически запрещалось, о чем непременно упоминалось в преданиях всех народов. Тот, кто решался выйти посмотреть на эту птицу, умирал. Иногда кōри, как в нанайской и уильгинской сказках, выступала в роли похитительницы людей. У всех упомянутых народов кōри была символом смерти, зла и насилия. Это был враг всего светлого и живого [1, с. 42, 132, 197; 21, с. 3; 26, с. 8; 6, с. 14–18; 18, с. 145–150; 29, с. 169].

Местом обитания мифозоя кōри было дерево, исключение составляла цорй уильта/ороков, которая жила не на земле, а глубоко под землей, куда вел подземный ход. Дерево, на котором жила птица, было не простое, а шаманское. Согласно ороцким преданиям, оно росло на «ватообразной внешней поверхности», которая находилась за пределами небесной сферы. Птица исполняла роль охранника единственного выхода – овального отверстия с двумя рядами остроконечных скал, непрерывно движущихся в противоположном друг другу направлении. Пробраться между ними могли только очень искусные шаманы. Линия причастности к шаманским практикам (Рис. 3) является основной в повествованиях о птице у тунгусо-маньчжуров, где кōри названа особой слугой шамана [1, с. 43].

Согласно преданиям ульчей и нанайцев, могущественные шаманы – касаты – не боялись вступать в схватку с мифической птицей, а победив ее, превращали в духа-помощника. Обычно возле дома шамана устанавливалось дерево-столб (торо/дару), считавшееся символом настоящего шаманского невидимого дерева, на вершине которого и сидела кōри [24, с. 26–27, 53].

Верхом на укрощенной кōри шаман сражался со злыми духами и летал в мир мертвых буни, провожая душу умершего. Нанайский шаман рассказывал П.П. Шимкевичу о необходимости

присутствия птицы во время проводов души в буни, так как в силах человека было лишь сопроводить ее туда, но вернуться на землю без кōри шаман уже не мог [31, с. 15; 5, с. 98]. Люди верили, что кōри доставляла родственникам в потусторонний мир весть обо всех поминаемых на земле. Для этого они на поминки умершего изготавливали из теста мифическую птицу, называя ее «кōри гадыки», где «гадыки» символизировало подношение, состоящее из рюмочки с винно-водочным напитком [22, с. 20, 38].

В особых случаях человек, обладавший шаманским даром, мог сам превращаться в эту птицу, как, например, Кганггуни-Мама (большая шаманка), дочь Пусэнбу-Шамана (большого шамана) [21, с. 3]. И.А. Лопатин, посещая удэгейскую деревню, увидел место шаманского камлания с помостом, вокруг которого были расположены шести с насаженными на них деревянными изображениями птиц, чьи образы часто встречались в шаманских преданиях. По словам ученого, считалось, что шаманы могли обращаться в таких птиц и летать туда, куда им захочется. Приняв такой вид, шаман мог похищать души людей [13, с. 17].

В преданиях всех народов подчеркивалось, что кōри была смертна, ее мог убить простой охотник. В этом случае он и его род на всю жизнь обретали богатство и удачу во всех делах. В нанайской сказке птицу одолел представитель рода Ходжер. Увидев в небе кōри, несущую в когтях женщину, мужчина не испугался, выстрелил из лука стрелой с железным наконечником и убил птицу. Называлось и место падения убитой кōри – недалеко от села Кондон, расположенного на реке Девятке, притоке Горина, потому что там, где растеклась ее кровь, ничего не растет [1, с. 132; 33, с. 503; 16, с. 421–423]. Кроме того, С.В. Березницким в качестве примера приводится предание, где кōри («и птица – не птица, и утка – не утка»), испугавшись вида человеческой крови, исчезла. По мнению ученого, мифы, связанные с боязнью человеческой крови, испытываемой злыми духами, имеют древнее происхождение [5, с. 114].

Еще одним моментом в сказаниях о кōри, представляющим интерес, является упоминание о потреблении мяса убитой птицы в пищу. Если в нанайских сказаниях просто перечисляется, какой род какую часть получил, например, заднюю часть колена птицы получил род Заксор, верхнюю часть колена – род Бельды, грудь – Тумали, задняя часть досталась Онин-



Рис. 3. Перевоплощение. Из серии «Шаман». Автор В.Н. Кызласов. 2007 г.

ка, а живот – роду Ходжер, то дележ частей убитой птицы между ороческими родами происходил согласно их иерархии. Если людям была выделена неподобающая занимаемому родом положению часть, то это вызывало смертельную обиду. У орочей и удэгейцев определенных родов (Намунка, Пунэдинка, Самандзига) кōри считалась тотемом и прародителем, а у уильтинского рода Ториса – покровителем. В связи с этим В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева высказали предположение о том, что образ этой птицы и связанный с ним культ является отголоском тотемического культа, перешедшим в шаманизм. М.Д. Симонов допускал, что кōри в образе орла или ворона могла быть мифическим первопродком, так как, являясь сыном Божественного Неба Эндули (Эндури), создала для людей в мировом океане землю [14, с. 194; 1, с. 43, 57–58; 28, с. 364].

Но каким образом кōри могла стать прародителем отдельных родов у тунгусо-маньчжуров? Записанная от нанайской сказительницы легенда объясняет происхождение человека от мифозоя. Дело в том, что бездетная женщина обратилась к шаману за помощью – добыть ей душу ребенка омя. Но шаману не удалось украсть такую душу у земной женщины, и тогда он решил взять ее у мифической птицы: «Подкрался к древней птице шаман, с переносицы через голову ее отодрал полоску вместе с птенцом-душой – омя. Домой прилетел, отдал заказчице добычу». Родила женщина ребенка, но на его спине от шеи и до пояса росла черная шерсть, что указывало на его происхождение от мифозоя [30, с. 189–190].

Образ кōри, как в случае с добрым айнским мифозоем кесорап, не так однозначен: эта птица могла совершать не только злые, но и добрые поступки. Так, нанайская сказка рассказывает о том, как кōри-охранник певчих птиц, прикованная железной цепью к волшебному небесному дереву, устав от этой обязанности, попросила юношу-мэргэна освободить ее, пообещав прийти на помощь, когда он этого потребует. И молодой человек освободил птицу. Существует еще один вариант предания, в котором человек отпустил кōри на волю. Случилось это после того, как мэргэн победил ее, взяв с птицы клятву «никогда не убивать людей, не пожирать их, не пить человеческую кровь». Сказка заканчивалась словами, что «с тех пор эта птица никогда не нападала на людей». Есть другое окончание этой сказки, когда кōри дарит отпустившему ее

юноше свое волшебное железное перо, которое должно было принести ему счастье. Благодаря волшебной силе этого пера молодой человек получил в жены красивую невесту [4, с. 215–216; 26, с. 63–79].

В нивхской мифологии существует похожий на хури/кōри персонаж – легендарная птица тахть, тахтья (ya – зверь) – большая черная птица с красным клювом, величиной с орла, но внешне похожая на ворона.

Описания этой птицы совпадают с описаниями хури/кōри. У нее, как и у кōри, клюв был как пшеница, а когти – как снасти на рыбу калугу (*Huso dauricus*). По верованиям нивхов, птица тахть – это мифическая птица мести. Она – душа убитого и неотомщенного человека, ей постоянно нужна кровь, которую она пьет. Такая душа в виде птицы летала по стойбищу и кричала «ҫох! ҫох!», призывая людей к мести. Лишь когда душа убитого человека получала отмщение, птица опускалась на землю и уходила в селение мертвых [33, с. 97; 32, с. 89; 11, с. 385]. К сожалению, неизвестно, существовала ли связь птицы тахть с шаманскими практиками, упоминания об этом у исследователей не встречаются, хотя просматриваются явные параллели с кōри в описании внешнего вида птицы.

В результате проведенного анализа можно констатировать факт наличия в фольклорных текстах айнов и соседствующих с ними тунгусо-маньчжуров и нивхов мифических птиц, среди которых были образы, наделенные как положительными, так и отрицательными чертами.

Сравнения птиц-мифозев коснулись нескольких пунктов. Во-первых, именовании. Если говорить о несущих добро мифических птицах в преданиях айнов и тунгусо-маньчжуров, то в их именовании сходства нет, тогда как имена большинства мифозоев, отождествляемых со злыми силами, отличаются лишь фонетически – фури/хури/кōри/кои/куи.

Добрая птица айнов ассоциировалась с птицами, чей облик вызывал восхищение – с павлином и фазаном, тогда как злобная – с имевшими устрашающий вид орлом и вороном. Чаще всего о таком мифозое говорилось как о железной птице, во время полета которой из разных частей ее тела вырывалось пламя. Место проживания мифозоя айнов хури и тунгусо-маньчжуров кōри тоже совпадает – это дерево или подземный мир. Идентично отношение птицы к человеку – ее нельзя было беспокоить или смотреть на нее, это влекло за собой смерть. Но, с

другой стороны, такой мифозой сам был смертен, его можно было уничтожить.

Главным отличием мифических птиц айнов и тунгусо-маньчжуров была их причастность к шаманским практикам. О шаманизме айнов Курильских островов и Сахалина написано очевидцами не так много, о курильских шаманах писали С.П. Крашенинников и Г. Стеллер, о шаманах сахалинских айнов – М.М. Добротворский, Н.В. Кирилов, И.С. Поляков, Ф.М. Депре-радович, Б.О. Пилсудский. Шаман (*тусу*) этих островитян, как и у тунгусо-маньчжуров, тоже общался с духами-помощниками (*тусу-камуя-ми*), среди которых были птицы, но ни один из вышеперечисленных авторов не упоминал об особой, услугами которой пользовался бы айнский шаман. К сожалению, среди имеющихся фольклорных материалов сахалинских айнов (Б.О. Пилсудский, Тири Масихо) преданий о птице-мифозое хури обнаружить не удалось, тогда как такие предания у их близких соседей тунгусо-маньчжуров встречаются в большом количестве. В них прямо указано, что злобный мифозой *кōри* – слуга шамана. Укрощенная им, она живет на шаманском дереве, расположенном возле его дома. Главная ее функция – помощь шаману в перемещении душ умерших и передача вестей живущих тем, кто находился в мире мертвых. Кроме этого, в преданиях отдельных народов птица *кōри* упоминается в качестве первопредка.

Что касается шаманских практик айнов Хоккайдо, то они в корне отличались от сахалинских и курильских. Шаманы Хоккайдо во время сеанса не камлали в привычном понимании с танцами и пением, хоть и использовали звук бубна для изгнания болезни [17, с. 127–129]. Однако в преданиях именно хоккайдских айнов обнаруживается присутствие этого мифозоя. Возможно, появление этого образа в пантеоне злых существ айнов Хоккайдо произошло через его заимствование не от тунгусо-маньчжуров Нижнего Амура, а непосредственно от маньчжурских торговцев.

Образ как положительных, так и отрицательных птиц-мифозоев в мифологии упомянутых народов неоднозначен. Положительные персонажи могли совершать злые поступки, а отрицательные – демонстрировать свои положительные качества, что указывает на многозначность их образов.

С древних времен в мифологии разных народов присутствовали мифические существа,

и айнская мифология – не исключение. Однако говорить об уникальности айнских птиц-мифозоев сложно. К сожалению, первые записи айнских сказаний датируются серединой XIX в., причем сделаны они были не на айнском, а на иностранных языках, что определенным образом сказывалось на содержании записанного. Поэтому сейчас непросто определить, является ли образ мифической птицы заимствованным, привнесенным из другой культуры или же исконно айнским. Рассуждать об этом можно лишь с определенной долей условности. Это в первую очередь касается доброго мифозоя *кесорап*. Что же касается образа *хури*, то еще В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева, а позже – М.М. Хасанова и А.М. Певнов указывали на заимствованный образ мифозоя *кōри* в мифологии орочей и негидальцев. Источником этого заимствования, по мнению ученых, была мифология ульчей [1, с. 132; 29, с. 167]. Но вопрос о том, откуда этот образ появился в преданиях ульчей, исследователями не ставился. Возможно, он заимствован из нанайской мифологии, а возможно – непосредственно из маньчжурской. И в данном случае с большой долей вероятности можно говорить о заимствованном характере этого образа в юкар хоккайдских айнов. Вопрос лишь в том, какими путями он пришел в мифологию айнов Хоккайдо, если в преданиях айнов Сахалина о *хури* не упоминалось. Эта статья – лишь начало в исследовании появления птиц-мифозоев в айнской мифологии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты и словарь. Л.: Наука, 1978.
2. Айну денто: онгаку (Традиционная музыка айнов). Токио: Нихон Хо:со: Сьюпан Кёкай, 1965.
3. Афанасьев А.Н. Древо жизни. М.: Современник, 1982.
4. Бельды З.Н. Небесная птица // Записки Гродековского музея. 2005. Вып. 12. С. 215–216.
5. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003.
6. Вальдю А.Л. Сказки бабушки Лайги. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1972.
7. Верный друг. Сказки эвенков. Новосибирск: Новосибирское кн. изд-во, 1957.
8. Делл К. Монстры. Бестиарий невиданных чудовищ. СПб.: ООО «Арка», 2019.

9. Добротворский М.М. Айнско-русский словарь. Казань: Типография Университета, 1875.
10. Иванова-Казас О.М. Птицы в мифологии, фольклоре и искусстве. СПб.: Нестор-История, 2006.
11. Крейнович Е.А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973.
12. Кубодэра Ицухико. Айну дзёиси-синьо: сэйдэн-но кенкю (Изучение айнских эпических поэм и сакральных традиций). Токио: Иванами Сётэн, 1977.
13. Лопатин И.А. Лето среди орочей и гольдов. Хабаровск, 1913.
14. Миссонова Л.И. Лексика уйльта как историко-этнографический источник. М.: Наука, 2013.
15. Мифологические тексты нивхов / Подготовка к изданию и предисловие А.Б. Островского // Краеведческий бюллетень. 1991. № 3. С. 8–52.
16. Нанайский фольклор. Нингман, сиохор, тэлунгу / Сост. Н.Б. Киле. Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996.
17. Осипова М.В. Айнский танец: от игрового к зрелищному (очерки о танцевальной культуре айнов Сахалина, Курильских островов и о. Хоккайдо). Хабаровск: ООО Издательский дом «Гранд Экспресс», 2019.
18. Петрова Т.И. Язык ороков (ульта). Л.: Наука, 1967.
19. Подмаскин В.В. Загадочные птицы удэгейцев // Дальний Восток. 1977. № 7. С. 118–120.
20. Подмаскин В.В. Народные знания тунгусо-маньчжуров и нивхов: проблемы этногенеза и этнической истории. Владивосток: Дальнаука, 2006.
21. Протодиаконов П.А. Песни, былины и сказки уссурийских гольдов // Записки Общества изучения Амурского края. 1896. Т. 5. Вып. 1. С. 1–10.
22. Самар Е.Д. Под сенью родового древа: записки об этнокультуре и воззрениях гэринских нанайцев рода Самандё-Моха-Монгол / рода Самар. Хабаровск: Редакция «Рыбак Хабаровского края», 2016.
23. Сем Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2012.
24. Смоляк А.В. Шамаи: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991.
25. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю: в 2-х т. Т. 1. Л.: Наука, 1975.
26. Таежные сказки. СПб.; М.: Речь, 2020.
27. Такахаси Н. Сказки и легенды Хоккайдо. Хабаровск: Изд-во ДВГГУ, 2010.
28. Фольклор удэгейцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск: Наука, 1998.
29. Хасанова М.М., Певнов А.М. Мифы и сказки негидальцев. Комментарии к текстам. Sapporo: Hokkaido University, 2003.
30. Чадаева А.Я. Древний свет. Сказки, легенды, предания народов Хабаровского края. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1990.
31. Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896.
32. Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гилицкого языка и фольклора. Т. 1. Образцы народной словесности. Ч. 1. Эпос (поэмы и сказания, первая половина). СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1908.
33. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933.
34. Ясуда Чинацу. Дзукан но комадо 14. Дзимоку-син но хитодасукэ (Маленькое окошко 14. Книжка с картинками «Помощь дерева-божества») // Сироро. 2016. Вып. 6. URL: <http://www.ainu-museum.or.jp/siror/monthly/201606.html>
35. Batchelor, J., 1901. The Ainu and their folklore. London: The Religious Tract Society.
36. Batchelor, J., 1903. Ainu-English-Japanese Dictionary. Tokyo: Methodist Publishing House.
37. Kayano, Sh., 2008. Audio Recording. CD 1–7, 3–2. Nibutani: Kayano Shigeru Museum. (CD-Rom)
38. Pilsudski, B., 1912. Materials for the study of the Ainu Language and Folklore. Cracow: Imperial Academy of Sciences.

## REFERENCES

1. Avrorin, V.A. and Lebedeva, E.P., 1978. Orochskie teksty i slovar' [The Oroch texts and vocabulary]. Leningrad: Nauka. (in Russ.)
2. アイヌ伝統音楽 [Ainu traditional music]. 東京: 日本放送出版協会, 1965. (in Japanese)
3. Afanas'ev, A.N., 1982. Drevo zhizni [The tree of life]. Moskva: Sovremennik. (in Russ.)
4. Bel'dy, Z.N., 2005. Nebesnaya ptitsa [The sky bird], Zapiski Grodekovskogo muzeya, no. 12, pp. 215–216. (in Russ.)
5. Bereznitskii, S.V., 2003. Etnicheskie komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-Sakhalinskogo regiona [Ethnic

components of the beliefs and rituals of the indigenous peoples in the Amur-Sakhalin region]. Vladivostok: Dal'nauka. (in Russ.)

6. Val'dyu, A.L., 1972. Skazki babushki Laigi [Grandma Laigi's tales]. Khabarovsk: Khabarovskoe kn. izd-vo. (in Russ.)

7. Suvorov, I.I. ed., 1957. Vernyi drug. Skazki evenkov [Faithful friend. Tales of the Evenks]. Novosibirsk: Novosibirskoe kn. izd-vo. (in Russ.)

8. Dell, Ch., 2019. Monstry. Bestiarii nevidannykh chudovishch [Monsters: a bestiary of the bizarre]. Sankt-Peterburg: OOO «Arka». (in Russ.)

9. Dobrotvorskii, M.M., 1875. Ainsko-russkii slovar' [Ainu-Russian dictionary]. Kazan: Tipografiya Universiteta. (in Russ.)

10. Ivanova-Kazas, O.M., 2006. Ptitsy v mifologii, fol'klоре i iskusstve [Birds in mythology, folklore and art]. Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriya. (in Russ.)

11. Kreinovich, E.A., 1973. Nivkhgu. Zagadochnye obitateli Sakhalina i Amura [The Nivhgu. Mysterious inhabitants of Sakhalin and Amur]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

12. 久保寺逸彦, 1977. アイヌ叙事詩神謡・聖伝の研究 [A study of Ainu epic gods and sacred stories]. 東京: 岩波書店. (in Japanese)

13. Lopatin, I.A., 1913. Leto sredi orochei i gol'dov [A summer among the Orochs and Golds]. Khabarovsk. (in Russ.)

14. Missonova, L.I., 2013. Leksika uil'ta kak istoriko-etnograficheskii istochnik [Uilta vocabulary as a historical and ethnographic source]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

15. Ostrovskii, A.B. ed., 1991. Mifologicheskie teksty nivkhov [Mythological texts of the Nivkhs], Kraevedcheskii byulleten', no. 3, pp. 8–52. (in Russ.)

16. Kile, N.B. ed., 1996. Nanaiskii fol'klор. Ningman, siokhor, telungu [Nanai folklore. Ningman, siokhor, telungu]. Novosibirsk: Nauka. Sibirskaia izdatel'skaya firma RAN. (in Russ.)

17. Osipova, M.V., 2019. Ainskii tanets: ot igrovogo k zrelischnomu (ocherki o tantseval'noi kul'ture ainov Sakhalina, Kuril'skikh ostrovov i o. Khokkaido) [Ainu dance: from the folk to the theatrical (essays on the dance culture of the Ainu of Sakhalin, the Kuril Islands and Hokkaido)]. Khabarovsk: OOO Izdatel'skii dom «Grand Ekspres». (in Russ.)

18. Petrova, T.I., 1967. Yazyk orokov (ul'ta) [The language of Oroks (Ulta)]. Leningrad: Nauka. (in Russ.)

19. Podmaskin, V.V., 1977. Zagadochnye ptitsy udegeitsev [Mysterious birds of the Udege], Dal'nii Vostok, no. 7, pp. 118–120. (in Russ.)

20. Podmaskin, V.V., 2006. Narodnye znaniya tunguso-man'chzhurov i nivkhov: problemy etnogeneza i etnicheskoi istorii [Folk knowledge of the Manchu-Tungus peoples and Nivkhs: problems of ethnogenesis and ethnic history]. Vladivostok: Dal'nauka. (in Russ.)

21. Protodiakonov, P.A., 1896. Pesni, byliny i skazki ussuriiskikh gol'dov [Songs, epics and tales of the Ussuri Golds], Zapiski Obshchestva izucheniya Amurskogo kraia, Vol. 5, no. 1, pp. 1–10. (in Russ.)

22. Samar, E.D., 2016. Pod sen'yu rodovogo dreva. Kn. 2. Zapiski ob etnokul'ture i vozzreniyakh gerinskikh nanaitsev roda Samandyo-Mokha-Mongol / roda Samar [Under the shade of a family tree. Book 2. Notes on the ethnic culture and views of the Gerin Nanai people of the Samandyo-Mokha-Mongol clan / Samar clan]. Khabarovsk: Redaktsiya «Rybak Khabarovskogo kraia». (in Russ.)

23. Sem, T.Yu., 2012. Kartina mira tungusov: panteon (semantika obrazov i etnokul'turnye svyazi). Istoriko-etnograficheskie ocherki [The Tungus picture of the world: the pantheon (semantics of images and ethno-cultural connections). Essays in history and ethnography]. Sankt-Peterburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU. (in Russ.)

24. Smolyak, A.V., 1991. Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura) [Shaman: personality, functions, worldview (peoples of the Lower Amur)]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

25. Tsintsius, V.I. ed., 1975. Sravnitel'nyi slovar' tunguso-man'chzhurskikh yazykov. Materialy k etimologicheskomu slovariu: v 2-kh t. T. 1 [Comparative dictionary of the Manchu-Tungus languages. Materials for an etymological dictionary: in 2 vols. Vol. 1]. Leningrad: Nauka. (in Russ.)

26. Tazhnye skazki [Taiga tales]. Sankt-Peterburg; Moskva: Rech', 2020. (in Russ.)

27. Takahashi, N., 2010. Skazki i legendy Khokkaido [Fairy tales and legends of Hokkaido]. Khabarovsk: Izd-vo DVGGU. (in Russ.)

28. Fol'klор udegeitsev. Nimanku, telungu, ekhe [Folklore of the Udege. Nimanku, telungu, ekhe]. Novosibirsk: Nauka, 1998. (in Russ.)

29. Khasanova, M.M. and Pevnov, A.M., 2003. Mify i skazki negidal'tsev. Kommentarii k tekstam

[Myths and tales of the Negidals. Comments on texts]. Sapporo: Hokkaido University. (in Russ.)

30. Chadaeva, A.Ya., 1990. Drevnii svet: Skazki, legendy, predaniya narodov Khabarovskogo kraia [Ancient light. Fairy tales and legends of the peoples of Khabarovsk Krai]. Khabarovsk: Khabarovskoe kn. izd-vo. (in Russ.)

31. Shimkevich, P.P., 1896. Materialy dlya izucheniya shamanstva u gol'dov [Materials for the study of shamanism among the Golds]. Khabarovsk. (in Russ.)

32. Shternberg, L.Ya., 1908. Materialy po izucheniyu gilyatskogo yazyka i fol'klora T. 1. Obraztsy narodnoi slovesnosti. Ch. 1. Epos (poemy i skazaniya, pervaya polovina) [Materials for the study of Gilyak language and folklore. Vol. 1. Samples of oral literature. Part 1. The epic (poems and stories, the first half)]. Sankt-Peterburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii Nauk. (in Russ.)

33. Shternberg, L.Ya., 1933. Gilyaki, orocho, gol'dy, negidal'tsy, ainy [The Gilyak, Orochi, Goldi, Negidal, Ainu: articles and materials]. Khabarovsk: Dal'giz. (in Russ.)

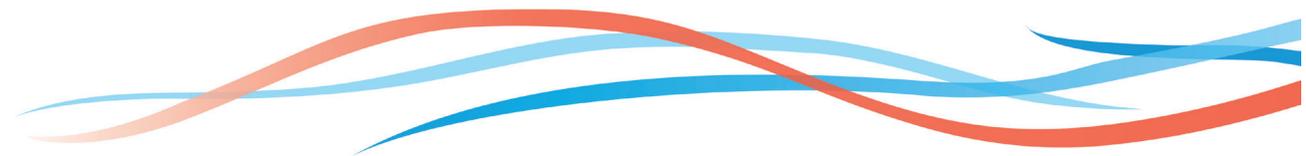
34. 安田千夏, 2016. 《図鑑の小窓14》「樹木神の人助け」 [«Small window 14» of the picture book «Helping the people of the tree god»]. URL: <http://www.ainu-museum.or.jp/siror/monthly/201606.html> (in Japanese)

35. Batchelor, J., 1901. The Ainu and their folklore. London: The Religious Tract Society.

36. Batchelor, J., 1903. Ainu-English-Japanese Dictionary. Tokyo: Methodist Publishing House.

37. Kayano, Sh., 2008. Audio Recording. CD 1–7, 3–2. Nibutani: Kayano Shigeru Museum. (CD-Rom)

38. Pilsudski, B., 1912. Materials for the study of the Ainu Language and Folklore. Cracow: Imperial Academy of Sciences.



И.В. Стрельцова\*

## ТРАДИЦИОННАЯ ОДЕЖДА В СИСТЕМЕ СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ УКРАИНЦЕВ И БЕЛОРУСОВ В ПРИМОРЬЕ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

Статья содержит основные результаты исследования знаковых свойств традиционной одежды украинцев и белорусов в Приморье в контексте семейной обрядности. Автор анализирует обрядовые функции различных компонентов традиционного костюма в свадебной, родильно-крестильной и похоронно-поминальной обрядности крестьян-переселенцев и их потомков. На основе сопоставления материала материнского фонда и данных музейных, архивных и полевых источников рассматривается вопрос о степени сохранности и трансформаций культурно-исторических традиций в регионе позднего освоения.

*Ключевые слова:* Приморье, переселенцы, украинцы, белорусы, традиционная одежда, семейная обрядность

**Traditional clothing in the system of life-cycle ceremonies of Ukrainians and Belarusians in Primorye: traditions and innovations.** IRINA V. STRELTSOVA (Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences)

The article contains the main results of the study of the symbolic dimension of the traditional clothing of Ukrainians and Belarusians in Primorye in the context of life-cycle ceremonies. The author analyzes the ritual functions of the various components of traditional costume in the wedding, childbirth and funeral rites of the peasant settlers and their descendants, addressing the issue of the degree of preservation and transformation of cultural and historical traditions in the late settlement region.

*Keywords:* Primorye, settlers, Ukrainians, Byelorussians, traditional clothing, life-cycle ceremonies

Проблема соотношения этнических традиций и инноваций входит в число ключевых тем в современных гуманитарных исследованиях [12, с. 5]. Изучение этнокультурных традиций локальных этнических групп в регионах поздней колонизации дает возможность проанализировать степень динамичности и статичности

различных явлений традиционной культуры. Одним из малоизученных вопросов в исследовании народно-бытовой культуры восточнославянского населения в Приморье является региональная специфика традиционного костюма украинцев и белорусов. Наряду с утилитарными свойствами традиционной одежды не менее

\* СТРЕЛЬЦОВА Ирина Владимировна, младший научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН.

E-mail: i-strel@mail.ru

© Стрельцова И.В., 2022

важными являются ее обрядовые функции, составляющие неотъемлемую часть мировоззренческой системы восточных славян. Обрядовый характер отдельных компонентов традиционного костюма был обусловлен семиотическими характеристиками, которыми наделялись определенные предметы одежды в традиционной культуре. Наиболее полно обрядовые свойства традиционной одежды украинских и белорусских переселенцев в Приморье проявились в контексте семейной обрядности, включающей в себя свадьбу, похороны, родильные и крестильные обряды.

В ряду семейных обрядов центральное место занимает свадьба. В украинской традиции свадьба называлась «весілля», в белорусской – «вяселле» и представляла собой цикл обрядов, которые обычно укладываются в три основные группы в зависимости от времени совершения: 1) предсвадебный период; 2) свадьба; 3) послесвадебный период.

Для предсвадебного периода на территории Приморья были характерны такие обряды, как сватовство, «заручины/заручаны», смотрины – «розгляды/выгляды», выпечка каравая, девичник. Собственно свадьба включала следующие обряды: «посад», благословение к венцу, венчание, приезд в дом жениха или невесты, продажа косы, «перепой», деление каравая, перемена головного убора («завивание»), выкуп постели/приданого, «комора». В послесвадебный период устраивали одаривание, «перезовки» (пирование у родственников по очереди), ряжение.

Одежде в свадебных обрядах придавалось особое значение. Наряду со знаковыми функциями дифференцирующего порядка свадебная одежда наделялась магическими свойствами продуцирующего и апотропейного характера, основное значение которых состояло в первом случае в обеспечении различных благ молодой семье, а во втором – в защите от злых сил, порчи и сглаза. Отметим отдельные обряды в украинской и белорусской свадьбе, зафиксированные в Приморье, в которых одежда и ее атрибуты играли важную роль.

Знаковые свойства одежды проявлялись уже на этапе сватовства или заручин. Если девушка была согласна выйти замуж, то она разрезала хлеб, принесенный сватами, и повязывала им рушники через плечо («вешала сватачам рушники»), а жениху – платок на правую руку (Архив Дальневосточного отделения Российской

академии наук, далее – Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 75). Вместо рушников будущая невеста могла подносить платки и сватам (старостам). Таким образом, сваты получали отличительные знаки, которые должны были демонстрировать окружающим удачное сватовство, а девушка с этого момента считалась просватанной.

Специальными знаками наделялись и другие чины свадебной процессии. Так, особый статус на свадьбе имел дружок жениха. Он выделялся на фоне окружающих повязанными крест-накрест вышитыми рушниками. По традиции один рушник повязывала мать жениха, когда свадебный поезд отправлялся за невестой, а другой – мать невесты при встрече у себя дома [13, с. 10]. Отличались и головные уборы представителей свадебных чинов из свиты жениха. Их украшали красными бантами [2, с. 157]. Кроме этого, по сведениям информантов из с. Дубовское Спасского района, бумажные или восковые цветы – «квитки» обязательно вешали на грудь жениха и невесты, старшей дружки и старшего боярина (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 137). Квитки из бумаги или лент использовали для украшения венка невесты, а также обрядового дерева («ельца»). Украшали квитками и свадебный каравай (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 59. Л. 61).

Квитки обычно делали на девичнике, где собирались подружки невесты. В белорусской свадьбе делали квитки и украшали ельце и в доме жениха. В среднем для свадьбы нужно было изготовить около 50 квитков. В материалах архива ДВО РАН, приводится описание девичника волынского варианта свадьбы в с. Любитовка Дальнереченского района, где переселенцы из этой местности преобладали. В частности, говорится о том, что недели за две девушки собирались «на венки» (девичник), делали цветы для гостей, которые в день свадьбы неженатым парням и девушкам прикалывали на грудь, а замужним женщинам – на голову (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 20).

Важную роль в обрядах свадебного цикла играл пояс. Пояс выступал как классификатор культурно-этнической границы, и эта его роль наглядно прослеживается во многих обрядах. Так, для всех восточных славян было характерно одаривание поясами невестой жениха и его многочисленных родственников. У белорусов невеста на запоинах в качестве своего согласия опоясывала жениха, свата, также поя-

сом окручивали бутылку или бочонок с вином [9, с. 46]. После венчания белорусская невеста развешивала пояса в различных местах дома (над печкой, сундуком) или двора (в амбаре, в хлеву, у колодца). В этом обычае просматриваются пережитки жертвоприношений духам дома, где предстояло жить молодой. К тому же, как отмечает А.К. Байбурин, здесь отражается «идея маркирования своего и освоения чужого» [4, с. 8]. Являясь символической границей человеческого мира, пояс воспринимался как инструмент мощной защиты от негативных воздействий внешних враждебных сил. Так, например, у украинцев красный пояс, подаренный женой мужу, должен был охранять его от наговора, сглаза и чужих жен [9, с. 46]. Дуалистическая природа оппозиции свой–чужой, свойственная поясу, наделяла его и ролью посредника между человеческим и небесным миром.

Особое значение в свадебной обрядности придавалось шубе (кожуху). меховая одежда в свадебных обрядах осуществляла продуцирующую функцию, основанную на магии подобию, и должна была способствовать богатству и чадородию (сколько волос в шубе – столько детей). Так, по традиции на шубу, вывернутую мехом наружу, сажали невесту во время обряда «посад», который заключался в подготовке невесты к венцу и проводился в воскресенье перед приездом жениха. Во время обряда девушку усаживали на табурет или лавку с подушкой, покрытой мехом вверх шубой или рушником, и наряжали в вышитую сорочку, юбку, расплетали косу, расчесывали волосы и надевали венок, украшенный квитками и длинными разноцветными лентами. Когда расчесывали волосы, смазывали их маслом. Чаще всего во время посада косу расплетали дружки невесты. Хотя по свидетельству уроженцев Волынской губернии из с. Любитовка, косу невесте расплетал младший брат.

Под венец невеста обычно шла с распущенными волосами. Исследователи отмечают, что у белорусов обряд расплетания косы и причесывания невесты мог совершаться как до венца, так и после него [9, с. 49]. Так, по словам информантов – белорусов из с. Зеленевка Спасского района, уроженцев с. Владимировка Городнянского уезда Черниговской губернии, расплетание косы происходило после венца в доме жениха (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 97).

Заслуживает внимания обряд продажи косы, который был характерен для украинских и белорусских переселенцев в Приморье. По традиции косу продавал младший брат. Обряд мог проводиться во время посада или позже, во время застолья у невесты. Со слов Я.Г. Шевченко, 1903 г.р., из с. Монастырище Черниговского района, уроженца с. Лемешовка Городнянского района Черниговской области, в обряде участвовали старшая сестра невесты и старшая дружка или сваха, боярин (дружка) жениха и младший брат невесты. Женщины укладывали косы невесты на тарелку, которую держал ее младший брат, торгуясь с дружкой жениха. После этого одну косу расплетала старшая дружка, а другую – старшая сестра, расчесывали волосы и надевали венок из восковых цветов – «герлянд», на который привязывали длинные ленты голубого или розового цвета (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 124).

Младший брат невесты требовал выкуп и в обряде продажи места возле невесты, торгуясь с женихом или его дружкой за право сидеть рядом с молодой во время застолья. У переселенцев из Черниговской губернии в обряде продажи места могла участвовать и сестра невесты. По обычаю, она срывала с головы жениха головной убор, вскакивала на лавку и требовала выкуп. После получения выкупа сестра невесты пришивала на головной убор жениха квитку и отдавала его жениху [2, с. 158]. Отмечая сходство обрядов «продажи косы» с выкупом места возле невесты, Г.С. Маслова называет эти ритуалы «реминисценцией когда-то существовавшей купли невесты» [9, с. 49].

Интересны венчальные обряды, прямо или косвенно связанные с одеждой. Так, перед отправкой к венцу молодых ставили на вывернутую мехом вверх шубу и благословляли иконой. Во время венчания в церкви жених и невеста стояли на рушнике. Согласно материалам, собранным в с. Монастырище Черниговского района Приморского края, поп перевязывал руки молодых длинной полотняной *хусткой* (платком) и водил по часовой стрелке («по солнцу») вокруг амвона. При этом хустка тянулась по полу и если задевала присутствующих там молодых девушек, то считалось, что они быстро выйдут замуж (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 121).

Особое значение в свадебном обряде восточных славян имело приданое невесты. Подготовка приданого была важным предсвадебным

этапом. В приданое по традиции входили различные тканые и вышитые предметы – холсты, рядна, рушники, подушки, вышитые рубахи, фартуки и т.д. Невеста должна была также приготовить свадебные подарки для жениха и его родни. Главным свадебным подарком жениху была венчалная рубашка, изготовленная невестой (Рис. 1). По воспоминаниям уроженки Черниговской губернии С.Д. Байдраковой, 1904 г.р., рубашку жениху шили на девичнике дружки невесты (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 80). Зачастую такая рубаха использовалась в магических обрядах. Так, накануне свадьбы молодая по традиции вытиралась сорочкой, приготовленной для жениха, что должно было обеспечить ей любовь будущего мужа и счастливую семейную жизнь [7, с. 51].

У украинцев и белорусов приданое складывали в скрыню или кубел (деревянную кадку с крышкой). В день свадьбы устраивали «перевоз», когда украшенную лентами и бумажными цветами скрыню торжественно везли в дом жениха (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 118). По местным меркам невеста считалась богатой, если ряжен много и есть четыре подушки [2, с. 162]. Жених или дружка по традиции должен был заплатить выкуп за приданое невесты, а также за ее постель. Так, по рассказам информантов, на подушках сидела младшая сестра невесты, а ее родственники при этом требовали выкуп. Расплачивались обычно деньгами (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 127). Свадебный поезд встречали многочисленные родственники и односельчане. При этом у белорусов по традиции мать жениха должна была быть одета в шубу (кожух), вывернутую мехом наружу, «чтобы отпугивать злые силы» [5, с. 386]. После привоза приданого свашки в доме жениха развешивали рушники из приданого невесты, демонстрируя ее мастерство.

«Дарование» (дары со стороны жениха, невесты, других участников свадьбы) наряду с приданным занимало важную роль в свадебном обряде. Обмен подарками имел связующее значение, символизирующее единение родов. Так, по традиции невеста должна была одарить жениха и его родителей. Обычно в число подарков в 1920-е гг. входила вышитая рубаха и хустка для жениха, отрез на платье или платок для свекрови и штаны для свекра. В северных районах Черниговщины, а также на территории Брянско-гомельского пограничья невеста дари-

ла свекрови намитку и вышитую «белявую» рубашку, что служило символическим знаком ее перехода в новый возрастной статус. Жених покупал свадебную одежду для невесты, которая в начале XX в. обычно состояла из юбки и кофты или нарядного платья, воскового венка и обуви (ботинок или сапог). Как отмечает Г.С. Маслова, обувь в качестве подарка не только имела престижное значение, но и символизировала привязанность будущей жены к дому [9, с. 27]. Теще в день свадьбы по обычаю жених также дарил обувь (как правило, сапоги).

Дарование молодых могло происходить как в доме невесты, так и в доме жениха. По традиции раздача даров осуществлялась во время раздела каравая. Руководил этим обрядом обычно дружка жениха, вызывая по очереди гостей и подавая каждому стопку с водкой и кусок каравая. При этом «каравай никогда не брали пустыми руками, а только белым платочком» [13, с. 11]. Дарование всегда начиналось с родителей. Дары родителей невесты (одежда, постель), как правило, входили в приданое. Свекровь дарила обычно ткань на платье или платок. После дарования свекр со свекровью обнимались и говорили: «Мы живем хорошо, што б и вы так жили» (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 2. Л. 82).

Одним из наиболее ярких моментов свадьбы был обряд «покрывания» или «завивания», который заключался в перемене прически и головного убора невесты и символизировал ее переход из статуса девушки в статус женщины. Неслучайно после этого обряда невеста считалась уже «молодицей» [2, с. 161]. Изначально обряд покрывания был связан с ритуальной функцией старинного полотенчатого женского головного убора – *намитки* и был призван защитить невесту от злых сил [14, с. 236]. Традиционно во время обрядовой смены головного убора вместо венка надевали чепец (укр. *очипок*), который позже заменил платок. Так, по сообщению уроженки Полтавской губернии Н.Г. Теренченко, 1905 г.р., из с. Вишневка Спасского района, когда расплетали косу невесте, несли чепец. Его клали на «веко» (крышку бочки), а «веко» ставили на «дежу» (род деревянной посуды для замешивания теста). Уроженка Киевской губернии Е.В. Бойченко, 1892 г.р., из с. Степановка Кировского района, рассказывала, что невесте надевали на голову очипок или платок (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 80). Покрывание могли про-



*Рис. 1.* Рубашка мужская свадебная. Изготовлена и вышита Козуб Галиной для своего жениха.  
с. Хороль, Хорольский р-н Приморского края, 1929 г.  
Хорольский историко-краеведческий музей им. И.Д. Бронниковой (ХКМ 97-о)

водить как в доме невесты, так и у жениха. Во время обряда молодые сидели в переднем углу (на куте) на лавке, застеленной шубой. При этом две свахи (одна со стороны жениха, другая со стороны невесты) становились на лавку около невесты, снимали с нее венок и трижды покрывали невесту платком, который невеста повязывала на руку жениху во время сватовства. После этого волосы невесты закручивали в жгут на голове и повязывали сначала ситцевый платок, концы которого завязывали на лбу. Поверх него надевали шерстяной (гарусный) платок, который завязывали под подбородком. Таким образом, на данных примерах можно проследить постепенное напластование инновационных вариантов при сохранении архаичной основы обряда.

Обряды послесвадебного периода были связаны прежде всего с проверкой «честности» невесты. После брачной ночи смотрели ее рубаху – «узнавали честь». Если девушка «честная», ей привязывали на руку красную ленту. Такие же ленты повязывали на руки свашек и родителей молодой (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 166). Этот обычай сохранился среди белорусских переселенцев из Черниговской губернии в селах Новомихайловка и Верхняя Бреевка Чугуевского района. Со слов уроженцев Волынской губернии из с. Татьяновка Спасского района рубаху молодой не показывали, но при «честности» невесты вывешивали красный флаг. Обычай вывешивать красный флаг в случае «честности» невесты отмечают и белорусы из с. Ново-Владимировка Спасского района (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 102–103). Если невеста была «нечестной», ее родителям вешали хомут. Так, по воспоминаниям старожилов из с. Суражевка: «Як хорошая молодая, по лавках скачуть, як плохая, – на матку хомут надевають, бумагу пальцями протыкають...» [16, с. 69]. У украинских переселенцев из Полтавской губернии в отличие от волынцев было принято демонстрировать рубаху молодой, из-за чего уроженцы Волынской губернии из с. Славинка Спасского района старались не отдавать замуж своих дочерей за парней-полтавчан (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 87).

Распространенным явлением на второй день свадьбы было «обрядовое ряжение с элементами травестизма» [16, с. 69]. Пока молодые спали, за стол усаживались ряженные «жених» и «невеста». При этом «женихом» наряжалась

женщина, а «невестой» – мужчина. Старались рядиться посмешнее. Так, по словам К.П. Одинец, 1929 г.р., из с. Новомихайловка, («жениху») «штаны какие-нибудь рваные (надевали), две свеклыны, да кукурузину... (делали), а «невеста» тоже размулевана, там венок черте с чего». Помимо «молодых», наряжали и дружка (женщину). «Нарядят “дружка” этага – один катанок, один сапог, шляпу... вызывая: “На каравай придите!”» [13, с. 12]. Гости рядились «цыганами», нищими, мазали лицо сажей, вставляли «зубы» из картошки [16, с. 69]. Ряженные занимались «цыганщиной», т.е. ходили по селу, выпрашивали или воровали кур, которых затем приносили в дом молодого и использовали для совместной трапезы [2, с. 166].

В советский период в свадебной обрядности украинцев и белорусов Приморья происходили различного рода трансформации, общим вектором которых, как и в других регионах, стала «постепенная утрата обрядом сакрального содержания и усиление развлекательно-игрового компонента» [8, с. 376]. При этом отдельные предметы свадебной одежды долгое время сохраняли свой знаковый характер. Так, в качестве головного убора невесты в приморских селах в первой половине XX в. носили венки из восковых или полевых цветов, гофрированной бумаги, позже – из разноцветных атласных лент. Судя по фотографиям из музейных и семейных архивов, венки надевали на свадьбу вплоть до 1980-х гг. (Рис. 2). Элементы традиционной свадебной одежды (венки, вышитая мужская сорочка, нагрудные букетики (квитки)) присутствовали в костюмах «молодых» и во время празднования юбилеев свадьбы (Рис. 3). Достаточно долго употреблялись и некоторые отличительные атрибуты в костюмах основных участников свадьбы: рушники – в одежде сватов и дружек; квитки из живых, искусственных цветов или лент – в костюме жениха и невесты, а также их свидетелей (Рис. 4).

На современном этапе в свадебном обряде, наряду с развлекательно-игровой составляющей, важное значение приобретает и эстетическая функция. При этом некоторые традиционные черты могут сохраняться за счет стилизации (свадьба в народном стиле) с приглашением фольклорных коллективов или введения в процесс свадьбы отдельных знаковых элементов (рушник, платок и т.п.) и действий (обсыпание молодых, раздел каравая и т.д.). Однако в настоящее время сохранение традицион-



*Рис. 2.* Лобановская невеста с подругами.  
с. Лобановка, Дальнереченский р-н Приморского края, 1980-е гг. [10]



*Рис. 3.* Золотая свадьба Якова Сидоровича и Февроньи Прохоровны Жеретинцевых.  
с. Лобановка, Дальнереченский р-н Приморского края, 1961 г. [10]



*Рис. 4.* Свадьба Вадима Федоровича Крекотень и Зинаиды Емельяновны Бенько.  
г. Спасск-Дальний Приморского края, 1950-е гг.  
Архив Спасского краеведческого музея им. Н.И. Береговой (ОФ СКМ 1145-2)

ных мотивов и сюжетов в современной свадьбе происходит на уровне личной инициативы и не имеет системного характера. Таким образом, «традиционность переходит на индивидуальный уровень, и в этом смысле она неаутентична и «вторична»» [8, с. 230].

Информации об использовании одежды в родильных и похоронных обрядах у украинцев и белорусов в Приморье крайне мало. В связи с этим мы ограничимся наиболее общими сведениями, которые касаются данного вопроса. В родильной обрядности восточных славян традиционно выделяют несколько этапов, наиболее значимые из которых – родины и крестины. Анализ полевых материалов дальневосточных исследователей дает основание полагать, что в конце XIX – начале XX вв. (вплоть до 1930-х гг.) среди украинских и белорусских переселенцев еще бытовали основные родильные обряды, распространенные в местах выхода, однако многие из них достаточно быстро вышли из употребления.

Общераспространенным обычаем, принятым у всех восточных славян для благополучного разрешения от бремени, было развязывание узлов на одежде и расплетание волос у роженицы. С этой же целью женщина

должна была разуться, распоясаться, снять с себя кольца и сережки [9, с. 101]. Считалось, что благодаря этим действиям, сохранившим отголоски магии подобия, роды пройдут быстрее и легче.

Большое значение в родильной обрядности имела одежда мужа, наделявшаяся сакральными свойствами. Так, в украинской традиции роженице полагалось трижды переступить через штаны мужа, что должно было придать сил и способствовать легким родам [1, с. 167]. Родившегося ребенка заворачивали в рубаху отца, чтобы отец любил и жалел его [9, с. 103].

Особая роль в родильных обрядах отводилась бабке-повитухе, которая была в каждом селе. По традиции повитуха не только принимала роды, но и ухаживала за роженицей и ребенком после их завершения, используя в своей практике магические действия и заговоры. В отсутствие квалифицированной акушерской помощи на селе повитуха пользовалась особым статусом и уважением. В Приморье, как и в других регионах, было принято одаривать повитух, причем здесь можно выделить локальные различия. Так, со слов уроженца Роменского уезда Полтавской губернии В.Я. Момот из с. Алтыновка Черниговского района,

роженница дарила бабке отрез на кофту и юбку (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 23. Л. 118). Уроженцы Киевской губернии одаривали принимавшую роды женщину деньгами и хлебом, черниговцы дарили что-нибудь из одежды (отрез на юбку, кофту, платок), а волынцы – одежду или деньги [2, с. 135]. Повитуха в свою очередь могла принести пеленки для ребенка, продукты, помочь по хозяйству первые дни после родов.

Важным этапом в родильной обрядности было крещение, которое по традиции проводилось примерно через неделю после родов. В приморских селах сроки этого обряда могли значительно отодвигаться (зачастую на несколько месяцев или даже лет) в первую очередь из-за удаленности от церкви. Церковное крещение тесным образом связывалось с народным обрядом крестин. У украинцев и белорусов в крестинах младенца особая роль отводилась восприемникам – кумовьям. До крещения ребенка обычно не клали в колыбель, не надевали на него рубашку. Первую рубашечку готовили к крестинам. Перед крещением в украинской традиции бабка-повитуха, выкупав ребенка, надевала на мальчика рубаху отца, а на девочку – рубаху матери. Затем младенца укладывали на разостланную вверх шубу в переднем углу – на покути. После этого ребенка передавали кумовьям со словами: «Нате вам дите нарощене, принесіть хрещене» [1, с. 173]. У белорусов сразу после крещения ребенка священником кума надевала на него заготовленную ею рубашку и пояс, заворачивала в пеленки и большой (в несколько аршин) отрез холста [1, с. 174].

По возвращении домой после крещения ребенка вновь могли укладывать на шубу, лежащую уже на земле (полу). При этом кум и кума, взявшись за концы шубы, поднимали ребенка и передавали его бабке, поздравляя с внуком или внучкой. На крестинах, известных также как «бабина каша», устраивали застолье с центральным обрядовым блюдом – кашей, сваренной из определенных злаков, и обменивались подарками. Кумовья, как правило, приносили так называемую «крыжму» – ситчику на платке, ткани на пеленки ребенку и т.п., а их в свою очередь одаривали пирогом, завернутым в большой кусок нового полотна и завязанным поясом. Одаривали и бабку-повитуху – родители ребенка обычно дарили ей ткань на кофту, юбку или платок. В некоторых семьях платки в

качестве подарка раздавали всем присутствующим женщинам [1, с. 174–175].

Как упоминалось выше, ребенку впервые надевали пояс после крещения, поскольку, согласно архаичному мировоззрению, пояс исполнял функцию своеобразной маркировки человека, определял его принадлежность миру людей. Такие представления были обусловлены в том числе особыми свойствами апотропейного характера, которыми наделялся пояс. В завязанном виде он являлся символом замкнутого круга, который по традиционным представлениям выступал сильнейшим оберегом, защищая от дурного глаза и болезней. Таким образом, с момента крещения пояс, наряду с крестом, сопровождал человека до конца жизни, что являлось этической нормой.

В родильной обрядности украинцев и белорусов в Приморье отмечены некоторые обряды, связанные с волосами. Так, через год после рождения обычно устраивали первое подстригание волос, в котором сохранились отголоски инициаций, связанных с переходом ребенка в иную возрастную категорию. Обряд подстригания проходил следующим образом: на полу расстилали тулуп, вывернутый наизнанку, на него усаживали ребенка (как правило, мальчика), а приглашенные для этого события кум или бабка выстригали крестообразно немного волос у него на голове [2, с. 139]. У белорусов мальчиков при подстригании традиционно ставили на дежу, а девочек – на стригли [9, с. 106].

Трансформации в родильно-крестильной обрядности происходили с разной динамикой и были обусловлены изменениями в социально-политической, экономической и общественно-культурной сферах. Как было отмечено выше, после 1930-х гг. традиции, связанные с родильно-крестильными обрядами крестьян-переселенцев, постепенно выходили из употребления. Этому способствовало строительство в сельской местности акушерских пунктов и роддомов, а также распространение государственной политики атеизма, повлекшей ограничение церковной деятельности. В 1990-е гг., благодаря возрождению православия на государственном уровне, в Приморском крае, как и в других регионах России, стал пользоваться популярностью обряд крещения. При этом, как отмечают исследователи, особенностью проведения этого обряда на современном этапе является следование исключительно цер-

ковным канонам без традиционных обрядовых сопровождений, присущих народной культуре [15, с. 186].

В похоронной обрядности обычно выделяют следующие этапы: подготовка умершего к погребению, погребение и поминки. Погребальная одежда восточных славян имела общие типологические черты: цвет, покрой, способ изготовления, социально-возрастные особенности. Смертную одежду готовили заранее. В качестве материала долгое время использовали холст, позднее – покупную материю. При изготовлении смертной одежды шили на руках вперед иглой. Погребальная одежда отличалась старинным покроем. Так, в старообрядческих рубахах, приготовленных «на смерть», использовался архаичный туникообразный крой. Женские рубахи, как правило, шили цельные (додильные). По старинному обычаю в качестве застежек использовали завязки на рукавах и вороте. Широко была распространена традиция хоронить в венчальной одежде. Это подтверждают и архивные материалы. Так, по воспоминаниям А.А. Дьяконовой, 1909 г.р., из с. Савиновка Дальнереченского района (родители из Каменец-Подольской губернии), раньше существовал обычай беречь свадебную сорочку «на смерть» (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 21. Л. 19). В похоронных обрядах также присутствовал пояс. Мужчин и женщин хоронили подпоясанными, поскольку верили, что в загробной жизни они будут вести тот же образ жизни, что и на земле. По описанию информантов, покойного одевали следующим образом: «Мужикам трусы не одевали, (только) нижнее белье – кальсоны и рубашку, рубашку подвязывали вот так (поверх кальсон), только белую рубашку. И тут, чтоб не было застежек никаких, ни пуговиц, ничего не было у мужиков. Белым поясом подпоясывали» (Личный архив И.В. Стрельцовой; зап. от Ф.К. Михайловой, 1928 г.р., с. Богуславец Красноармейский района Приморского края, 1993 г.).

У украинцев долгое время существовал обычай хоронить молодых, не успевших вступить в брак людей, используя элементы свадебной атрибутики. Это было связано с архаическими представлениями о том, что в загробном мире у них обязательно должна быть пара. Так, холостым парням к шапке или к груди прикалывали цветок, а незамужних девушек хоронили в венке с лентами. Интересно, что отголоски этого обычая сохранились среди переселенцев в При-

морье и были отмечены нашими информантами еще в конце XX в. По воспоминаниям А.В. Апанасенко, 1963 г.р., из с. Орехово Дальнереченского района, в 1980-е гг. в ее родном селе хоронили девочку лет семи, на голове у которой был веночек с черными и красными цветами и лентами. Следует отметить, что использование красного цвета не было распространенным явлением, но допускалось в отдельных элементах погребальной одежды девушек и молодых женщин [9, с. 97]. В основном в погребальной одежде восточных славян преобладал белый цвет. Траурной одеждой в конце XIX в. служила обычная одежда без украшений. Постепенно белый цвет в погребальной и траурной одежде под влиянием города вытеснялся черным. Наряду с этим как в траурной, так и в «смертной» одежде в начале XX в. использовался и синий цвет. Так, известно, что у белорусов на покойника надевали синий пояс. В случае смерти близких родственников девушки в знак печали распускали косы, снимали серьги, а девушка-сирота надевала веночек из голубых и зеленых лент [9, с. 97].

Важную роль в похоронных обрядах играли такие предметы из текстиля, как рушник, платок, отрез холста или фабричной ткани. Длинное узкое полотно наряду с поясом олицетворяло путь, дорогу и в похоронной обрядности служило посредником между человеческим и потусторонним или небесным миром. Украинцы и белорусы традиционно использовали для переноса покойника специальные носилки – «нары», представлявшие собой две жерди, соединенные перекладинами. Так, со слов М.С. Кузюковой, 1874 г.р., из с. Харитоновка Шкотовского района, на кладбище гроб несли на «нарах». Опускали в могилу на рушниках или реже на веревках. На крест вешали рушники или куски коленкора (Архив ДВО РАН. Ф. 13. Оп. 1. Д. 2. Л. 54). Общераспространенным явлением было украшение крестов и надгробных памятников рушниками во время общественных поминовений умерших (в родительские субботы, на Радуницу, Троицу и т.п.). Такая «текстильная жертва» была частью «института оброка» в традиционной культуре [6, с. 71]. Использование полотенец (рушников) в ритуальных целях (навязывание на могильный крест на Радуницу) фиксировалось исследователями в Приморье еще в последнее десятилетие XX в. – начале XXI в. у выходцев из северо-западных уездов Черниговской губернии в

селах Суражевка, Васильевка и Многоудобное [11]. По свидетельству А.Н. Багашева и Р.Ю. Федорова, проводивших в 2013 г. полевые исследования в с. Ивановка Михайловского района Приморского края, местные жители называли традицию обвязывать могильные кресты рушниками характерной как для белорусов, так и для украинцев. Угасание этой традиции местное население объясняет тем, что современные мраморные надгробия стало неудобно обвязывать рушниками. В качестве примеров модернизации обряда были отмечены красные ленты или фабричные полотенца, повязанные на могильных памятниках [3, с. 102].

Таким образом, на протяжении советского периода основные сюжеты похоронно-поминальной обрядности сочетали в себе традиционные элементы и новации, обусловленные изменениями в социально-экономической и общественно-культурной сферах. Состав погребальной одежды на разных этапах был неодинаковым и определялся трансформациями традиционного костюма в целом. Если в начале колонизации крестьяне-переселенцы использовали домотканую одежду для погребения, хоронили в венчальной одежде, то в дальнейшем было принято использовать новую одежду из материалов фабричного производства, которую впоследствии заменили городским костюмом. На современном этапе отдельные архаичные традиции, связанные с похоронно-поминальной обрядностью украинских и белорусских переселенцев, претерпев определенные изменения, все еще сохраняются среди представителей старшего поколения в сельской местности.

На основе проведенного исследования можно заключить, что в Приморье достаточно долгое время традиционный костюм был неотъемлемой частью отправления семейных обрядов. Относительно высокий семиотический статус костюма переселенцев был обусловлен необходимостью сохранения этнической самоидентификации в условиях новых мест. Особое символическое значение придавалось таким видам одежды, как рубаха, пояс, кожаные сапоги, обувь, головной убор. Обрядовыми свойствами наделялись рушники, платки, ленты, венки. Наиболее ярко обрядовая функция одежды представлена в свадебной обрядности. Хорошая сохранность народно-бытовой культуры в контексте обрядового цикла была отмечена у белорусских переселенцев из районов брянско-гомельского

пограничья. У украинцев Приморья, особенно в отдаленных селениях дольше, чем на Украине, сохранялся ряд архаических свадебных обрядов, таких как «покрывание» невесты и «посад» [2, с. 167]. Наряду с этим некоторые обряды, в частности униженный обряд, связанный с демонстрацией рубахи молодой, быстро вышли из употребления. Трансформации в сфере семейной обрядности, происходившие на протяжении советского и постсоветского периодов, стали причиной постепенной утраты смыслового содержания большинства обрядов и связанной с ними традиционной одежды. При этом наибольшую устойчивость сохранили традиции похоронно-поминальной обрядности.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX в. – начало XX в.). М.: ИЭА РАН, 1997.
2. Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья украинцев в Приморье (80-е гг. XIX – начало XX вв.). М.: ИЭА РАН, 1993.
3. Багашев А.Н., Федоров Р.Ю. Историко-этнографические аспекты жизни белорусских крестьян-переселенцев на Дальнем Востоке // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 2. С. 99–105.
4. Байбури А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.: Наука, 1989. С. 63–88.
5. Белорусы / Под ред. В.К. Бондарчика, Р.А. Григорьевой, М.Ф. Пилипенко. М.: Наука, 1998.
6. Лобачевская О.А. Белорусский народный текстиль: художественные основы, взаимосвязи, новации. Минск: Беларуская навука, 2013.
7. Лобачевская О.А., Зимина З.И. Белорусский народный костюм. Минск: Беларуская навука, 2009.
8. Логика трансформаций: региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов / Под ред. И.А. Морозова, И.С. Слепцовой. М.: Индрик, 2019.
9. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX вв. М.: Наука, 1984.
10. «О Лобановке, о малой родине, с любовью...»: к 105-летию с. Лобановка. Владивосток, 2012.

11. Семенова И.В. Восточнославянское традиционное декоративно-прикладное искусство. Дальневосточная специфика // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5. URL: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=14935>

12. Традиции и инновации в истории и культуре. Программа фундаментальных исследований Президиума РАН / Под ред. А.П. Деревянко, В.А. Тишкова. М.: ИЭА РАН, 2015.

13. Традиционная свадьба: Свадебный обряд переселенцев Черниговской губернии в Приморье / Сост. И.В. Семенова. Владивосток, 1998.

14. Украинцы / Под ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарева. М.: Наука, 2000.

15. Федоров Р.Ю. Особенности традиционной культуры и динамика этнокультурных процессов у белорусских крестьян-переселенцев Сибири и Дальнего Востока (вторая половина XIX – начало XXI в.): дис. ... д-ра ист. н. Тюмень, 2020.

16. Фетисова Л.Е. Белорусские традиции в народно-бытовой культуре Приморья. Владивосток: ОАО «Дальприбор», 2002.

## REFERENCES

1. Argudyaeva, Yu.V., 1997. Krest'yanskaya sem'ya u vostochnykh slavyan na yuge Dal'nego Vostoka Rossii (50-e gody XIX v. – nachalo XX v.) [Peasant family of East Slavs in the South of the Russian Far East, 1850s – early XXth century]. Moskva: IEA RAN. (in Russ.)

2. Argudyaeva, Yu.V., 1993. Krest'yanskaya sem'ya ukrainsev v Primor'e (80-e gg. XIX – nachalo XX vv.) [Peasant family of Ukrainians in Primorye, 1880s – early XXth century]. Moskva: IEA RAN. (in Russ.)

3. Bagashev, A.N. and Fyodorov, R.Yu., 2014. Istoriko-etnograficheskie aspekty zhizni belorusskikh krest'yan-pereselentsev na Dal'nem Vostoke [History and ethnography of the life of Byelorussian peasant settlers in the Russian Far East], Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii, no. 2, pp. 99–105. (in Russ.)

4. Baiburin, A.K., 1989. Semioticheskie aspekty funktsionirovaniya veshchei [Semiotic aspects of the functioning of items]. In: Etnograficheskoe izuchenie znakovykh sredstv kul'tury. Leningrad: Nauka, 1989, pp. 63–88. (in Russ.)

5. Bondarchik, V.K., Grigor'eva, R.A. and Pilipenko, M.F. eds., 1998. Belorusy [Byelorussians]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

6. Lobachevskaya, O.A., 2013. Belorusskii narodnyi tekstil': khudozhestvennyye osnovy, vzaimosvyazi, novatsii [Byelorussian folk textile: art, interrelations, innovations]. Minsk: Belarusska navuka. (in Russ.)

7. Lobachevskaya, O.A. and Zimina, Z.I., 2009. Belorusskii narodnyi kostyum [Byelorussian folk costume]. Minsk: Belarusska navuka. (in Russ.)

8. Morozov, I.A. and Sleptsova, I.S. eds., 2019. Logika transformatsii: regional'naya i lokal'naya spetsifika kul'turnykh i yazykovykh protsessov [The logic of transformations: regional and local features of cultural and language processes]. Moskva: Indrik. (in Russ.)

9. Maslova, G.S., 1984. Narodnaya odezhda v vostochnoslavianskikh traditsionnykh obyayakh i obryadakh XIX – nachala XX vv. [Folk clothing in the East Slavic customs and rites of the XIXth – early XXth century]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

10. «O Lobanovke, o maloi rodine, s lyubov'yu...»: k 105-letiyu s. Lobanovka [«About Lobanovka, our small homeland, with love...»: to the 105th anniversary of the settlement of Lobanovka]. Vladivostok, 2012. (in Russ.)

11. Semenova, I.V., 2014. Vostochnoslavianskoe traditsionnoe dekorativno-prikladnoe iskusstvo. Dal'nevostochnaya spetsifika [Traditional East Slavic arts and crafts. Far Eastern features]. URL: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=14935> (in Russ.)

12. Derevyanko, A.P. and Tishkov, V.A. eds., 2015. Traditsii i innovatsii v istorii i kul'ture. Programma fundamental'nykh issledovaniy Prezidiuma RAN [Traditions and innovations in history and culture. The program of the fundamental researches of the Presidium of Russian Academic of Sciences]. Moskva: IEA RAN. (in Russ.)

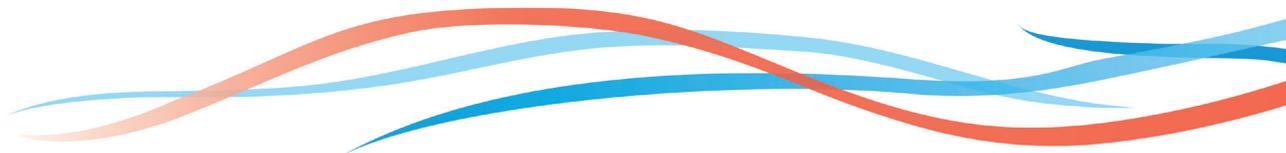
13. Semenova, I.V. ed., 1998. Traditsionnaya svad'ba: Svadebnyi obryad pereselentsev Chernigovskoi gubernii v Primor'e [Traditional wedding: The wedding rite of the settlers from Chernigov Province in Primorye]. Vladivostok. (in Russ.)

14. Polishchuk, N.S. and Ponomarev, A.P. eds., 2000. Ukraintsy [Ukrainians]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

15. Fyodorov, R.Yu., 2020. Osobennosti traditsionnoi kul'tury i dinamika etnokul'turnykh protsessov u belorusskikh krest'yan-pereselentsev Sibiri i Dal'nego Vostoka (vtoraya polovina XIX – nachalo XXI v.) [The features of the traditional culture and the dynamics of ethno-cultural processes of Byelorussian peasant settlers of

Siberia and the Russian Far East, the second half of the XIXth – early XXIst century], dissertatsiya doktora istoricheskikh nauk. Tyumen. (in Russ.)

16. Fetisova, L.E., 2002. Belorusskie traditsii v narodno-bytovoii kul'ture Primor'ya [Byelorussian traditions in the everyday culture of Primorye]. Vladivostok: Dal'pribor. (in Russ.)



# КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ: ЦВЕТУЩАЯ СЛОЖНОСТЬ. К 190-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФА

УДК 821.161.1

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-1/31-35>

О.Л. Фетисенко\*

## «ЦВЕТУЩАЯ СЛОЖНОСТЬ» И «ПУСТЬ РАСЦВЕТАЮТ СТО ЦВЕТОВ»: ЕСТЬ ЛИ РАЗНИЦА?

В первой части этого небольшого эссе в сжатом виде, с опорой на фрагменты статей К.Н. Леонтьева, которые главным образом относятся к его позднему творчеству, сравнительно редко привлекающему внимание исследователей, характеризуется суть взгляда мыслителя на проблему культурного своеобразия, в котором он видел залог самого бытия наций и государств. Во второй части автор отвечает на вопрос, вынесенный в заглавие статьи, показывая глубину расхождений мировоззрения Леонтьева и современной массовой культуры, избравшей для себя одним из девизов китайский лозунг о «ста цветах» и при этом значительно трансформировавшей его смысл.

*Ключевые слова:* К.Н. Леонтьев, культурное своеобразие, «цветущая сложность»

**«The blossoming complexity» and «Let a hundred flowers bloom»: is there a difference?** OLGA L. FETISENKO (Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences)

Despite his wide posthumous fame, Leontiev remains one of the most unread Russian philosophers. His figurative terms that have entered into the cultural use are sometimes used far from the meaning that the author attributed to them, and require a special commentary. One of such terms is «blossoming complexity». The author of the article suggests reflecting on the question of how Leontiev's approach to cultural identity differs from what is understood by this in the modern world. Leontiev's world is structured hierarchically, has a strict form, while the modern culture is «amorphous». Leontiev introduces the principles of Christian asceticism into any issue he considers, whereas the modern culture is anti-ascetic. The range of issues that occupied the «lonely thinker» remains relevant and requires deep reflection.

*Keywords:* K.N. Leontiev, cultural uniqueness, «blossoming complexity»

---

\* ФЕТИСЕНКО Ольга Леонидовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела новой русской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН.

E-mail: [betsy98@mail.ru](mailto:betsy98@mail.ru)

© Фетисенко О.Л., 2022

Л.Н. Толстой, говорил, что К. Н. Леонтьев «стоял головой выше всех русских философов» [7, с. 352], что он в своих статьях «все точно стекла выбивает»<sup>1</sup>, но это автору «Войны и мира» очень нравится. Все это высказано, напомним, при огромных идейных и, главное, религиозных расхождениях двух писателей<sup>2</sup>, и тем дороже подобное признание.

Леонтьев в своих трудах учит нас «читать живую книгу современной истории» [4, с. 446], постигать тонкие «психические» взаимовлияния<sup>3</sup>, приобретаемые обществами «душевные навыки»<sup>4</sup>. Леонтьевские пророчества, «диагнозы» и «рецепты» ценны тем, что даны, по его выражению, «без всяких лжегуманных жеманств» [4, с. 455].

Заветная цель Леонтьева, по выражению его ученика и биографа о. Иосифа Фуделя, «направить всю жизнь на путь большей красоты и выразительности», проложить новые «пути жизни» (цит. по: [10, с. 24]).

Своими наибольшими заслугами Леонтьев считал начатую на Афоне книгу «Византизм и славянство», где предложено «почти математическое средство для определения возраста и падения Государств» [2, с. 10], статьи, предупреждающие об опасностях панславизма и подводных рифах «национальной политики», а также «опыт национальной психологии» – статью «Русские, греки и юго-славяне». В его автохарактеристиках (из составленных им от третьего лица записок о своем творчестве) выделены такие свойства, как «дальновидность определений», «ясно изложенные взгляды на нашу текущую политику», «совершенно новый и смелый взгляд на историю Государств и обществ», «религиозное чувство», которое «просвечивает везде» [2, с. 11, 24, 26].

Знакомясь с Леонтьевым, не следует ограничиваться «Византизмом и славянством», откуда и взят термин, давший название прошедшему 26 ноября 2021 г. во Владивостоке круглому столу. У этого мыслителя важны все, даже са-

мые маленькие заметки, не говоря уже о таких циклах, как «Письма о Восточных делах», «Записки отшельника», о брошюре «Наши новые христиане» и других работах. Для более глубокого понимания проповедуемой им «эстетики жизни» небесполезно познакомиться и с его беллетристикой. Протоиерей И.И. Фудель писал об этом так: «Для того чтобы уяснить себе точку зрения этого “художника мысли” и увидеть в его писаниях не одно только собрание парадоксов, а глубокое и цельное мировоззрение, необходимо, *изучив* все написанное К. Леонтьевым, перевести на логический язык его художественную мозаику и сложить в своем уме все это в некоторую систему» [9, с. 362–363].

Леонтьев выдвинул идею необходимости построения новой культуры и указывал, «где должно искать для нее начал» [1, с. 278] – формулировка А.А. Александрова, одного из близких учеников К.Н. Леонтьева. Александров продолжал: «Он требует от России, главной представительницы православного Востока, создания *новой культуры*, имеющей прийти на смену отживающей романо-германской, и верит, что она ее создаст. <...> <Начала византизма>, значительно уже усвоенные нами, остается только развить и довести до пышного своеобразного цвета» [1, с. 278].

Политическое направление Леонтьева, по его собственному определению, было «прогрессивно-охранительным». Его проекты предполагали ряд смелых социально-экономических реформ (вплоть до «социалистической монархии»), а идея «эстетики жизни», которая должна господствовать над вторичной «эстетикой отражений», выделяла его из общего ряда охранителей, делая скорее предшественником эпохи модерна. От большинства представителей консервативного лагеря его отличало и понимание приоритета церковного над государственным и национальным.

Своей жизненной задачей Леонтьев считал проповедь «новой восточной культуры», своеобразной и антитетичной (от слова «антитеза») по отношению к современной западной культуре. Прямых своих предшественников Леонтьев видел в старших славянофилах и Н.Я. Данилевском (с последним он, впрочем, шел параллельно и книгу «Россия и Европа» прочитал в 1869 г. уже как подтверждение собственных догадок). Кроме того, он испытал сильное влияние А.И. Герцена и Д.С. Милля (в части его учения о разнообразии и развитии).

<sup>1</sup> О смысле этого фразеологизма в его применении к Леонтьеву см.: [10, с. 34].

<sup>2</sup> О «диалоге наследий» Толстого и Леонтьева см.: [8].

<sup>3</sup> «В обществе все живет в глубокой связи и движется во взаимном, нередко весьма тонком, мимолетном и сразу едва заметном, но глубоком психическом влиянии» [4, с. 438].

<sup>4</sup> О Леонтьеве как предшественнике современной социологии см.: [10].

Идеал Леонтьева: культурное своеобразие, умственная независимость<sup>5</sup>, новое представление об историческом назначении России, «разнообразии и сложности (*не орудий* всесмещения, а самого *социального материала*)» [4, с. 629].

Взгляды Леонтьева на проблему «своеобразия» сложились к концу 1860-х гг. и обогатились знакомством с византийской культурой Афона и бытом христианского и мусульманского Востока. К началу 1880-х гг. философские и культурологические представления Леонтьева оформились в стройное учение, получившее название «гептастилизм» (см.: [10]); название это тогда, впрочем, было известно лишь немногочисленным ученикам, в произведениях для печати философ его не использовал.

Как уже было сказано, одна из констант леонтьевской публицистики – проповедь необходимости большего бытового своеобразия и преобладания «эстетики жизни» над «эстетикой отражений». В наше время «цветущую сложность» былой «эстетики жизни» можно увидеть разве что в музеях (этих «кладбищах культуры») и на фольклорных фестивалях. Это видимость культурного цветения, никак не связанного с действительной жизнью.

Леонтьев испытывал большой интерес ко всему «внешнему» (начиная с облика человека). Он понимал, «что в *самых внешних* формах быта выражается *дух* народа и времени» [4, с. 219], что привычки, вкусы, моды – «все это вовсе не *внешность* одна, а неизбежное выражение глубочайших внутренних потребностей» [4, с. 16], а «*изменение внешних форм быта есть самый верный и могучий признак глубокого изменения в духе*» [3, с. 130]. «Поверьте, это не пустяки, – восклицал он, – эта внешность; это очень важно! Эта внешность – есть выражение еще неясно понятого какого-нибудь внутреннего психического закона. <...> Не будет нового внешнего *стиля в жизни*, – значит, не будет уже никогда *и нового духа...*» [4, с. 632].

Напомню леонтьевское определение культуры из «Писем о Восточных делах»: «...Под

словом *культура* я понимаю вовсе не *какую попало цивилизацию, грамотность, индустриальную зрелость* и т.п., а лишь цивилизацию *свою по источнику*, мировую по преемственности и влиянию. Под словом *мировая культура* я разумею: *целую свою собственную систему отвлеченных идей религиозных, политических, юридических, философских, бытовых, художественных и экономических...*» [4, с. 50].

В сжатом виде его учение сводится к идеям «*теократии, сословности, монархизма, аристократизма и порабощения*» [4, с. 410]. Если же его редуцировать до триады по образцу уваровской «Православие – самодержавие – народность», то программа Леонтьева будет выглядеть так: «незыблемость Самодержавия; укрепление Церкви <...>, утверждение и развитие *общины*» [4, с. 105], или же (в перечислении отличающих одну нацию от другой «*культурных признаков*»): «религиозные отличия <...>, *резкие* отличия в государственных учреждениях и, наконец, если возможно, то и внешне-бытовые отличия» [5, с. 29]<sup>6</sup>.

Леонтьев задается вопросом: «Спасемся ли мы государственно и культурно?» Или мы призваны «*окончить историю – погубив* человечество»? [4, с. 201]. Проповедь культурного своеобразия (в последние годы Леонтьев использовал для них в своем «домашнем обиходе» еще один грецизм: «идиотропизм»<sup>7</sup>) тесно увязывается в последние годы его жизни с эсхатологической проблематикой. Ученик Леонтьева передавал его мысль так: «Или мы будем культурно оригинальны (хоть на 200 лет) или нет. В последнем случае <...> даже само христианство погибнет. <...> А если мы бу-

<sup>6</sup> Ср.: «Православие и его усиление; Самодержавие и его незыблемость; быть может (если удастся), *сообразный с настоящими потребностями жизни* <...> *сословный* строй; *сохранение неотчуждаемости крестьянских земель* (и, если возможно, то и *закрепление дворянских*); *сохранение в быте* нашем, по мере сил и возможности, *как можно больше русского*; а если посчастливится, то и создание новых форм быта; *независимость* в области *мышления* и *художественного творчества*» [5, с. 77].

<sup>7</sup> Ср. в письме к о. И. Фуделю от 19 января – 1 февраля 1891 г.: «Что касается до названия *идиотропизм, идиотропист*, то я сам придумал его для обозначения тех (немногих еще) людей, которые понимают, что *своеобразие* <...> России и Сла<вянст>ва вовсе с Панславизмом (*Соединизмом*) не солидарно; а скорее напротив. – (Греч<еское> *ιδιο-τρόπος* – *своеобразный*)» [6, с. 50].

<sup>5</sup> Политической независимости мало, полагал он, нужна культурная (культурно-бытовая [4, с. 52]) и умственная (ср.: [4, с. 97]). «Духовная независимость» (ее противоположность: «умственное рабство») становится у Леонтьева синонимом «идеального блага» нации [4, с. 97]. Только своеобразие «по мысли, по духу, по формам» [4, с. 54], подчеркивал Леонтьев, позволит начать новый период истории (ср.: [3, с. 46]).

дем культурны, то отдадим эту развязку еще на несколько столетий» (цит. по: [10, с. 90]).

Современному человеку, вероятно, трудно отличить леонтьевскую «цветущую сложность» от мультикультурализма или от далеко ушедшей от своего первоначального смысла идеи расцветания «ста цветов». С историческим китайским «прототипом» маоистского лозунга, относящимся к эпохе Цинь Шихуана, какое-то сходство у леонтьевской формулы есть лишь в том, что, когда во II в. до н.э. придумали постулат «Пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ», подразумевалось, что все это должно происходить в *едином* сильном государстве (ср. с излюбленной формулой Леонтьева «разнообразии в единстве»; «Разнообразии в возрастающем единстве власти» [4, с. 455]). Но кончилось тогда в Китае это «расцветание» уничтожением «лишних» книг (правда, Леонтьев, как известно, и султана Омара не осуждал – того самого, кто считал, что хватит с человечества одного Корана<sup>8</sup>).

А вот с современным (расхожим, «бытовым») пониманием пышного цветения «ста цветов» расхождения у Леонтьева громадные. Ведь «сто цветов» стали в наше время прежде всего лозунгом толерантности без границ и редуцировались до дуги ЛГБТ-движения.

Леонтьевым предлагается иерархически выстроенная, жестко – даже деспотически – организованная и скрепленная структура (однако с внутренней свободой и подвижностью – например, с возможностью по заслугам переходить в высшее сословие). Современная культура – по Леонтьеву, «всепринижающий прогресс» (ср.: [4, с. 444]) – прежде всего *аморфна*, правда за этой аморфностью и размытостью «безыдейности» все отчетливее теперь просматривается управляющая рука (хаос – «управляемый»).

Леонтьев проповедует самоограничение и аскетизм (в том числе и в эстетике): «А что такое это аскетическое учение, как не учение *воздержания* вообще и *регулирование* наших чувств и действий во Имя Господне?» [4, с. 438]. Мейнстрим современной культуры строится на слогане «бери от жизни все» и его «философском обосновании»: «ведь ты этого достоин/достойна». Леонтьев много писал о росте «претензий» в современном человечестве: «...Претензии велики, убеждения шатки, правила неясны» [4, с. 440]. Он предсказал и отчаяние современного человека (испытавшего крушение своих «пре-

тензий»), против которого не помогут ни «внутренния практического рассудка», ни «советы житейского благоразумия» и «чистая этика» [4, с. 440]. Спасение он видел лишь в догматически-церковном христианстве, добавляя важные слова афонского старца: «Одной мягкостью нравов Христианства заменить нельзя» [4, с. 419].

Кроме того, Леонтьев показал, что кажущаяся самобытность, перерождаясь, приводит к упадку самобытности действительной. Этот процесс он многократно анализировал на примере национальных движений: девятнадцатый век – век национально-освободительных движений, построения национальных государств и одновременно возникновения империй. И оказывается, по Леонтьеву, что видимый процесс разделения, роста «самобытности» оборачивается тем, что все страны и народы становятся похожи друг на друга в культурном отношении («всеобщая ассимиляция», «вторичное смесительное упрощение»).

Еще одна закономерность, рассматриваемая Леонтьевым в разных плоскостях (от семейной жизни до судеб цивилизаций и конфессий): «Охлаждение к идеалу высшему, отвращение к его крайностям влечет за собою очень скоро глубокий упадок и того среднего состояния, которое сначала большинству казалось достаточным» [4, с. 437].

В качестве примера Леонтьев приводит судьбу протестантизма. При своем возникновении оно казалось чище и святее католицизма, но, не имея тех «центров накопления религиозных сил», от которых могло бы исходить «подновляющее действие», усреднилось и разлагается быстрее католицизма, у которого еще есть возможность возрождения [4, с. 438].

Круг вопросов, занимавших «одинокое мыслителя» и «литературного изгнанника», не только остается актуальным через 130 лет после его кончины, но приобретает все большую заостренность и требует глубокого осмысления. Точность его политического прогнозирования, дерзновение его философской мысли делают писателя актуальным собеседником думающих людей самых разных национальностей, специальностей, вкусов и пристрастий. В эпоху глобальных вызовов в текстах Леонтьева вдумчивые читатели проходят школу философской диагностики, позволяющей понимать смысл и возможный сценарий развития происходящих в мире событий, обретают ценностные критерии, получают «прививку» от шаблонности мышления и, подобно С.Н. Дурь-

<sup>8</sup> См.: [4, с. 206, 378].

лину, испытывают «около Леонтьева» «восторг <...> суровой ясности»<sup>9</sup>.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Александров А. К.Н. Леонтьев (по поводу статьи о нем в «la Nouvelle Revue») // Русский вестник. 1892. № 4. С. 275–284.

2. Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 6. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2004.

3. Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006.

4. Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007.

5. Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009.

6. Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 12. Кн. 3. СПб.: Владимир Даль, 2021.

7. Маковецкий Д.П. У Толстого (1904–1910). Яснополяские записки. Книга первая (1904–1905). М.: Наука, 1979.

8. Посадская О.А. Творческий диалог Л.Н. Толстого и К.Н. Леонтьева: Проблема общности и своеобразия: дис. ... канд. филол. н. Краснодар, 2007.

9. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания. СПб.: Владимир Даль, 2012.

10. Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012.

### REFERENCES

1. Aleksandrov, A., 1892. K.N. Leontiev (po povodu stat'i o nem v «la Nouvelle Revue») [K.N. Leontiev (in relation to the article about him in «la Nouvelle Revue»)], *Russkii vestnik*, no. 4, pp. 275–284. (in Russ.)

<sup>9</sup> Выражение из письма С.Н. Дурылина к прот. И.И. Фуделю 1915 г. [9, с. 428].

2. Leontiev, K.N., 2004. *Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 6. Kn. 2* [Complete works: in 12 volumes. Vol. 6. Book 2]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (in Russ.)

3. Leontiev, K.N., 2006. *Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 7. Kn. 2* [Complete works: in 12 volumes. Vol. 7. Book 2]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (in Russ.)

4. Leontiev, K.N., 2007. *Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 8. Kn. 1* [Complete works: in 12 volumes. Vol. 8. Book 1]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (in Russ.)

5. Leontiev, K.N., 2009. *Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 8. Kn. 2* [Complete works: in 12 volumes. Vol. 8. Book 2]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (in Russ.)

6. Leontiev, K.N., 2021. *Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 12. Kn. 3* [Complete works: in 12 volumes. Vol. 12. Book 3]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'. (in Russ.)

7. Makovetskii, D.P., 1979. *U Tolstogo (1904–1910). Yasnopolyanskie zapiski. Kniga pervaya (1904–1905)* [At Tolstoy's (1904–1910). *Yasnaya Polyana notes. Book 1 (1904–1905)*]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

8. Posadskaya, O.A., 2007. *Tvorcheskii dialog L.N. Tolstogo i K.N. Leontieva: Problema obshchnosti i svoebraziya* [Creative dialogue of Leo Tolstoy and Konstantin Leontiev: the common and the unique], *dissertatsiya kandidata filologicheskikh nauk. Krasnodar*. (in Russ.)

9. «Preemstvo ot ottsov»: Konstantin Leontiev i Iosif Fudel': *Perepiska. Stat'i. Vospominaniya* [«Succession from the fathers»: Konstantin Leontiev and Iosif Fudel: Correspondence. Articles. Memories]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', 2012. (in Russ.)

10. Fetisenko, O.L., 2012. «Heptastilysty»: Konstantin Leontiev, ego sobesedniki i ucheniki: (idei russkogo konservatizma v literaturnokhudozhestvennykh i publitsisticheskikh praktikakh vtoroi poloviny XIX – pervoi chetverti XX veka) [«Heptastylists»: Konstantin Leontiev, his interlocutors and disciples: (the ideas of Russian conservatism in the literary and journalistic practices of the late 19th – early 20th century)]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo «Pushkinskii Dom». (in Russ.)

А.А. Корольков\*

ЭСТЕТИЗМ К.Н. ЛЕОНТЬЕВА КАК АНТИПОД  
ЭГАЛИТАРНОГО ПРОГРЕССА И МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье дана авторская оценка идей К.Н. Леонтьева об эгалитарном прогрессе с точки зрения эстетического критерия. Автор показывает, что взлет интереса к творчеству Леонтьева не случайно проявился в 1990-е гг. Отмечено историческое значение работы «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», опередившей предостережения западных философов и социологов на десятилетия.

*Ключевые слова:* К.Н. Леонтьев, эгалитарный прогресс, эстетизм, средний европеец

**Konstantin Leontiev's aestheticism as an antipode of the egalitarian progress and mass culture.** ALEXANDER A. KOROLKOV (Herzen University)

The author gives the interpretation of Konstantin Leontiev's ideas about egalitarian progress from the point of aesthetic criterion. It is shown that a rapid growth of interest in Leontiev's works in the 1990s was not accidental. The article also outlines the historical significance of the work "The average European as an ideal and instrument of universal destruction", which outstripped the warnings of Western philosophers and sociologists for decades.

*Keywords:* K.N. Leontiev, egalitarian progress, aestheticism, the average European

Никто так ярко и глубоко не писал в XIX в. о пагубе однообразия, уравнительного прогресса, как Константин Николаевич Леонтьев. Его пламенная публицистика пронизана неприятием усредненности лиц, сословий, культур. Все, что разрушает, деформирует эстетику бытия, – это движение к смешительному упрощению, к усреднению, к эгалитарности. Эстетический критерий превосходил все иные при оценке исторических событий, литературных произведений и отдельных личностей. Ему неприятен был европейский пиджак, но восхищала турецкая феска, в молодости он еще щеголял в «не по чину барственной шубе», но постепенно этот внешний эстетизм все более сдвигался

в сторону самого простого кафтана и монашеского подрясника. В детстве, когда мать взяла его с собой в Оптину пустынь, он провидчески сказал: «Вы меня больше сюда не возите, а то я непременно тут останусь» [4, с. 797]. Его восхищение красотой Оптиной пустыни только укреплялось с возрастом, упокоился он неподалеку от другого духовного и эстетического центра России – Троице-Сергиевой Лавры, в Гефсиманском скиту. Универсальность эстетического критерия вряд ли столь категорично звучит у какого-то другого мыслителя: «Эстетическое мерило самое верное, ибо оно единственно общее и ко всем обществам, ко всем религиям, ко всем эпохам приложимое» [7,

\* КОРОЛЬКОВ Александр Аркадьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена.

E-mail: a-korolkov@mail.ru

© Корольков А.А., 2022

с. 217]. Это вовсе не означает отрицания нравственности в угоду эстетизму. Ему чуждо морализаторство, но не нравственность с ее нацеленностью на совершенство. Если бы это было не так, то не стремился бы он к монашеству и не пришел бы к нему, ведь и похоронен он был как монах Климент. Насколько высоким считал он монашеское служение и насколько труден для него был этот выбор после многих лет дипломатической службы и языческих зигзагов молодости – почти автобиографически описал он в небольшой книге «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни», книге о другом и духовном наставнике, не дожившем до пятидесяти. «Страшно за себя, страшно за близких, особенно страшно за Родину, когда вспомнишь, как мало в ней таких людей и как рано они умирают, не свершив и половины возможного» [5, с. 351]. Преодоление бурной эмоциональности, впечатлительности, «тревожности в сношениях с людьми» роднило Леонтьева с о. Климентом Зедергольмом. Эти качества позволяли Леонтьеву писать не только остро полемические статьи, но и прозу, обращенную к сокровенным движениям человеческих душ.

К.Н. Леонтьев всматривался не только в исторические коллизии, он многое сказал о себе, о противоречиях становления собственного мировоззрения, которое биографы назовут консерватизмом. Он откровенно писал, что в 20–25 лет не понимал еще разницы между прогрессом образованности, науки и прогрессом свободы, которая увлекала призраком равенства. Его на время очаровала даже романтика революций, не бунты и кровь, а эстетика революций со сражениями и баррикадами. Нелегко было противостоять веяниям современности, критицизму Гоголя, который не стал еще поздним Гоголем с его духовными исканиями. И все же он нашел в себе силы противостоять идеям, захватившим образованные слои Европы, и России. Признавался позднее, что его спасла эстетика жизни. «Я идеями не шутил и не легко мне было “сжигать то”, чему меня учили поклоняться и наши, и западные писатели... Но я хотел сжечь и сжег! Догорела последняя тряпка гоголевских обносков» [2, с. 298].

Леонтьев знал о разнообразии человеческих талантов, умел ценить таланты писателя, старца и ремесленника, напоминал о словах апостола Павла о том, что каждый должен оставаться в том звании, к коему призван. Сам Леонтьев был призван ко многому – реализовал себя он и

как врач, и как дипломат, и как философ, и как молитвенник, и как повествователь.

К.Н. Леонтьев – из тех редких мыслителей, у которых теоретические размышления совпадали с их жизнью. Он не просто отказался от карьеры успешного дипломата, имперского служащего, но стал неузнаваемым даже внешне: это видно на сохранившихся фотографиях – в молодости красавец – аристократ в шубе с роскошным воротником, а в зрелом возрасте – в скромном, почти крестьянском кафтане. Внешнее и внутреннее в человеке для него неразделимы: «Изменение внешних форм быта есть самый верный и могучий признак глубокого изменения в духе» [8, с. 130]. Стремление людей, особенно молодых, «стать такими, как все», рождало в Леонтьеве не тревогу даже, а ужас неотвратимой беды для цивилизованного человечества, которое тем самым «устремится в какую-то темную бездну будущего, бездну незримую еще» [4, с. 267]. Незримую для современников Леонтьева, вовлеченных в этот поток, несущийся с убыстряющейся скоростью, но зримую для его эстетического чувства. Наши идеалы обнаруживаются даже в одежде – об этом он настойчиво писал в серии философско-публицистических работ, подчеркивая, что все это – проявления и оттенки эстетики живой, а не музейной: «...Все эти внешние формы, говорю я, вовсе не причуда, не вздор, не чисто “внешние вещи”, как говорят глупцы; нет, они суть неизбежные последствия, органически вытекающие из перемен в нашем внутреннем мире, – это неизбежные пластические символы идеалов, внутри нас созревших или готовых созреть» [7, с. 232].

Не было в XIX в. более последовательно и дальновидного критика либерализма, чем К.Н. Леонтьев. Он сумел в зародыше увидеть и даже классифицировать виды либерализма. Наибольшие вред и опасность он связывал не с влиянием на Россию западных либеральных идей, а с неспособностью отечественной интеллигенции отказаться от увлечений, подтачивающих крепость государства. «Эти полунигилисты, нигилисты тайные вреднее не только воюющих с нами иноплеменников, но даже и отъявленных крамольников, ибо эти последние идут на открытую борьбу и тем самым облегчают отпор, который дают им власти. Но куда как зловреднее нигилизм умеренный, однако лукавый, дышащий безопасно под мундиром чиновника, на профессорской кафедре и особенно

в очень умных и хитрых статьях либеральных газет» [6, с. 103–104]. Именно они разжигали костер радикализма Веры Засулич и вели к социальным катастрофам.

А стремление к свободе часто отождествляется (и об этом писал Леонтьев) с отрицанием всяких авторитетов. Вот строки из «Записок старого петербуржца», родившегося в 1900 г., но отражающих либеральные умонастроения общества, двигавшегося к революциям. Когда автору записок было около пяти лет, он услышал от матери запомнившийся на всю жизнь рассказ: «Россией правит злой царь, его зовут царем-вампиrom. С ним борются многие хорошие люди. Он хватает их своими когтями и бросает в каменные мешки, в тюрьмы. В тюрьмах сидят очень честные и очень добрые люди. Когда-нибудь они победят вампира» [10, с. 34]. Против подобного образа мыслей активно выступал Леонтьев, он надеялся, что конец века девятнадцатого отвернется от нигилизма, в письме 1889 г. писал: «40-е годы хороши только со стороны эстетических взглядов. Все остальное в их духе прескверно! В религии – полное отчуждение от Церкви; в политике – либерализм; в личной жизни – ни к чему не ведущее, вечное недовольство собой, ничего общего с христианским “смирением” не имеющее» [9, с. 40]. Он вынужден был констатировать, что происходит сдвиг в трактовке любви: любовь и вера в человека ослабевают, все больше начинают верить в абстрактное человечество, лишь немногие, как Ф.М. Достоевский, не утрачивают веру в самого человека.

Леонтьев не надеялся, что его голос, его предостережения будут услышаны современниками, которые все более верили в прогресс, во всемогущие техники, которая сама решит человеческие проблемы, приведет к благоденствию. Его не слышала Европа, хотя он пытался достучаться до их сердец на десятилетия раньше, чем, допустим, О. Шпенглер, он даже напрямую предрекал закат Запада как своеобразной цивилизации и культуры. И уж совсем вопреки всеобщей эйфории от достижений науки и техники К.Н. Леонтьев выступал «против злоупотреблений машинами, и противу разных прикладных изобретений, “балующихся”, так сказать, весьма опасно со страшными и таинственными силами природы» [7, с. 167]. XX и XXI вв. подошли к предельной черте «игры» с силами природы: уже и разнести в клочья земной шар позволяют запасы оружия, и вызвать массовые

болезни стало по силам науке, близко подошли к искусственным климатическим катаклизмам, ко многому, что засекречено в лабораториях, в конструкторских бюро, на испытательных полигонах.

Если бы К.Н. Леонтьев не написал ничего, кроме работы с афористически звучащим названием «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», он бы вписал свое имя в вершинные достижения философской и социологической мысли не только своего века, но и последующих веков, когда усреднение, унификация жизни, утрата своеобразия национальных культур становились все более очевидными.

Интерес к творчеству К.Н. Леонтьева вспыхнул на закате советского периода нашей истории. В 1991 г. автору этих строк удалось без каких-либо цензурных поправок издать книгу «Пророчества Константина Леонтьева» [1]. В 1994 г. она была переведена на польский язык и обсуждалась в Университете имени Коперника в городе Торунь. Уже в январе 1991 г. в Калуге собрали конференцию, посвященную самому противоречивому земляку – приурочена она была к столетию земной кончины мыслителя. Удивительным оказалось то, что конференцию организовал Калужский обком Коммунистической партии, хотя и знали организаторы, что Леонтьев считал коммунизм формой смесительного упрощения и новой формой рабства. Он сознавал, что как идеал земной справедливости, благоденствия коммунизм не утрачивает своей привлекательности, но ставил диагноз как практикующий врач, каковым он и был по своему образованию. Характерно, что стремление к всеобщим справедливости и равенству он критически оценивал не только эстетически, но и нравственно. Нравственность он связывал с трудностями, испытаниями, «ибо высшая нравственность познается только в лишениях... Лишая человека возможности высокой личной нравственной борьбы – вы лишаете все человечество морали, лишаете его нравственного элемента жизни. Высшая степень общественного благоденствия материального и высшая степень общей политической справедливости была бы высшая степень безнравственности» [7, с. 222–223]. Причем, Леонтьев отметил, что подчеркнуто нарушил написание слова «безнравственности» разделением через дефис, чтобы придать слову крайнюю степень отказа от нравственности.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: СПбГУ, 1991.

2. Леонтьев К.Н. Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 297–315.

3. Леонтьев К.Н. Как надо понимать сближение с народом? // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 156–179.

4. Леонтьев К.Н. Мое обращение и жизнь на Св. Афонской горе // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 782–804.

5. Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 253–351.

6. Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского Дневника» (Публицистика 1880 года) // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 7–107.

7. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 100–233.

8. Леонтьев К.Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 118–143.

9. Письма К. Леонтьева Н. Уманову (1888–1889) // Самопознание. 2015. № 3. С. 35–41.

10. Успенский Л.В. Записки старого петербуржца. Л.: Лира, 1990.

## REFERENCES

1. Korol'kov, A.A., 1991. Prorochestva Konstantina Leontieva [The prophecies of Konstantin Leontiev]. Sankt-Peterburg: SPbGU. (in Russ.)

2. Leontiev, K.N., 2007. Dva grafa: Aleksei Vronskii i Lev Tolstoi [Two counts: Alexey Vronsky and Leo Tolstoy]. In: Leontiev, K.N., 2007. Polnoe

sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 8. Kn. 1. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 297–315. (in Russ.)

3. Leontiev, K.N., 2006. Kak nado ponimat' sblizhenie s narodom? [How should we understand the rapprochement with the people?]. In: Leontiev, K.N., 2006. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 7. Kn. 2. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 156–179. (in Russ.)

4. Leontiev, K.N., 2003. Moe obrashchenie i zhizn' na Sv. Afonskoi gore [My conversion and life at Mount Athos]. In: Leontiev, K.N., 2003. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 6. Kn. 1. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 782–804. (in Russ.)

5. Leontiev, K.N., 2003. Otets Kliment Zedergol'm, ieromonakh Optinoi pustyni [Father Clement Zederholm, hieromonk of the Optyna Monastery]. In: Leontiev, K.N., 2003. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 6. Kn. 1. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 253–351. (in Russ.)

6. Leontiev, K.N., 2006. Peredovye stat'i «Varshavskogo Dnevnika» (Publitsistika 1880 goda) [Editorials from «Varshavskii Dnevnik» (Journalism of 1880)]. In: Leontiev, K.N., 2006. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 7. Kn. 2. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 7–107. (in Russ.)

7. Leontiev, K.N., 2007. Srednii evropeets kak ideal i orudie vseirnogo razrusheniya [The average European as an ideal and instrument of universal destruction]. In: Leontiev, K.N., 2007. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 8. Kn. 1. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 100–233. (in Russ.)

8. Leontiev, K.N., 2006. Chem i kak liberalizm nash vreden? [Why and how is our liberalism harmful?]. In: Leontiev, K.N., 2006. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 7. Kn. 2. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 118–143. (in Russ.)

9. Pis'ma K. Leontieva N. Umanovu (1888–1889) [K. Leontiev's letters to N. Umanov (1888–1889)], Samopoznanie, 2015, no. 3, pp. 35–41. (in Russ.)

10. Uspenskii, L.V., 1990. Zapiski starogo peterburzhtsa [The notes of an old Petersburg]. Leningrad: Lira. (in Russ.)

С.В. Пишун\*

## ЛИЧНОСТЬ К.Н. ЛЕОНТЬЕВА КАК ОСНОВА ЕГО ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ: ОТ ЭСТЕТИЗМА К ЦЕРКОВНО-МОНАШЕСКОМУ ИДЕАЛУ И АПОЛОГИИ СТАРЧЕСТВА

В статье утверждается, что специфика философских построений К.Н. Леонтьева связана с особенностями его творческой личности. Эстетизм Леонтьева как важнейшая черта его натуры имеет ярко выраженный антиэгалитаристский и антилиберальный характер. Вместе с тем, этот свой «эллинистический» эстетизм К.Н. Леонтьев сознательно подчиняет религиозной вере или «церковным началам». Он указывает на необходимость усиления роли монашества в общественной и церковной жизни, а также признает старчество источником святости и верности православию.

*Ключевые слова:* К.Н. Леонтьев, эстетизм, апология красоты, «внешний аморализм», византизм, православие, монашество

**Konstantin Leontiev's personality as a basis for his creative heritage: from aestheticism to the monastic ideal.** SERGEY V. PISHUN (Far Eastern Federal University)

The article reveals the connection of the features of Konstantin Leontiev's philosophical reflections with the traits of his creative personality. Leontiev's aestheticism, as the most important among those traits, has a pronounced anti-egalitarian and anti-liberal nature. At the same time, the philosopher deliberately subordinates his «Hellenistic» aestheticism to religious faith or «church principles». He points out the need to strengthen the role of monasticism in public and church life, and recognizes the eldership as a source of holiness and fidelity to Orthodoxy.

*Keywords:* K.N. Leontiev, aestheticism, apology of beauty, «external immoralism», Byzantism, Orthodoxy, monasticism

Систему взглядов К.Н. Леонтьева нельзя назвать итогом последовательных логических выводов, связанных с формулированием и экспликацией определенных философских принципов. Трудно назвать его мыслителем со строгим системным мышлением – часто он был по-настоящему парадоксален. Прежде всего

Леонтьев был художником-эстетом, стремившимся актуализировать все это в общественной и политической плоскости. Все его теоретические воззрения суть выражение испытываемых им чувств и привязанностей к феноменам, привлекавшим его с эстетической стороны. Одновременно его привлекал аскетизм, суровость

---

\* ПИШУН Сергей Викторович, доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: [pishun.sv@dvfu.ru](mailto:pishun.sv@dvfu.ru)

© Пишун С.В., 2022

жизни монашества, что вылилось, в конечном итоге, в теоретическом плане – в формулировку им принципа «византизма», а в житейском – в желание подчинить свои эстетически-страстные наклонности вере, что привело к уходу самого Леонтьева в Оптину пустынь и тайному постригу. Дворянская Россия породила особую культуру, отличающуюся «прелестью» и утонченностью. Леонтьев в своем творчестве отражал сам дух этой культуры, остро и зачастую враждебно реагировал на приход разночинцев с их подчас грубым утилитаризмом, расходясь с православием и одновременно смиряясь перед духом христианства.

Именно эстетизм являлся важнейшей чертой натуры Леонтьева: он просто преклонялся перед всем изящным, красивым, обладавшим жизненной силой. Мыслитель обнаруживает в себе чуткого наблюдателя, он часто был весьма внимателен к мелким событиям и фактам, которые могли укреплять или нарушать всеобщую гармонию. Эти эстетизм и внимательность Леонтьев приобрел еще в детстве, находясь в православном храме во время богослужения. Все это уже в молодости он переносил и на яркие политические события. Так, революции и республики нравились Леонтьеву не из-за их лозунгов, программ, вроде обещания экономического и социального равенства и благополучия, а в силу свойственного им драматизма, или, как он сам отмечал, «живописности» [13, с. 46]. Не случайно он испытывал симпатию к литературному наследию и личности И.С. Тургенева, который, как указывал Леонтьев, оказался «героичнее своих героев» [13, с. 78]. Собственно, К.Н. Леонтьев отвечал на те вопросы, которые поставил И.С. Тургенев, и, будучи эстетом по натуре, не мог переносить культурных «упрощений» и самого образа жизни разночинцев-героев тургеневских романов, вроде Базарова. Еще один, возможно, неожиданный предшественник Леонтьева – А.И. Герцен, для которого также характерен эстетизм и широта натуры, преклонение перед всем изящным и величественным и отвращение ко всему пошлому и посредственному. Оба писателя и философа, при всем своем кардинальном расхождении по вопросам общественного развития, были столь солидарны в своем неприятии посредственного, что доходили иногда до словесных совпадений. Сам Леонтьев так характеризовал свое идейное родство с Герценом: «Герцен издевался прямо над общим и подавляющим типом челове-

ского развития. И последую за ним по сходству “природы”, я придумал позднее и выражение “средний человек”, “средний европеец” и т.д.» [10, с. 336]. Нападки и насмешки А.И. Герцена над европейской буржуазией и мещанством К.Н. Леонтьев находит справедливыми и полезными и в этом полагает его главную заслугу перед русским обществом и русской литературой [14, с. 264].

Ядром мирозерцания Леонтьева является как раз чувство прекрасного. Красота для него была высшим проявлением жизни, она есть «основа идеи жизни, для которой мир явлений служит только смутным символом» [12, с. 6]. Красота в его понимании сама по себе является истиной, придающей смысл предмету, определяющей его значение. Он выработал парадоксальное утверждение – чем совершеннее какое-либо из проявлений мировой жизни, тем сложнее его истина и непонятнее красота, но зато тем сильнее и могущественнее она действует на культурно развитого человека [12, с. 24–25]. Основной и универсальный закон красоты Леонтьев в одном из своих писем к своему другу, священнику И. Фуделю обозначает как «разнообразие в единстве» [14, с. 275]. Нарушение этого закона тождественно дезорганизации в природе и знаменует в конечном счете внутренний кризис и гибель предмета. Но, при всем драматизме внешних изменений и превращений, в понимании Леонтьева мир непрерывно продолжает свое бытие. Убыль в одном месте компенсируется приростом в другом. Жизнь сочетается со смертью, разрушение – с возрождением, и в этом круговороте заключается вся суть бытия. При этом в происходящей смене идея красоты остается неизменной, она лишь приобретает различные виды и формы. Действие текущих проявлений красоты дополняется и увеличивается воспоминанием о прошлых исчезнувших ее формах. В этом смысле красота не просто вечна, а растет, когда, как пишет Леонтьев, она по мере отдаления во времени прибавляет к своей самобытной структуре еще мысль о погибших прошлых ее формах «горячей и полной жизни» [12, с. 14]. Поэтому, полагает мыслитель, следует дорожить красотой, беречь ее, поддерживать и насаждать вокруг себя. Неслучайно поэтому Леонтьев устами одного из своих литературных героев провозглашал, что «целью нашей жизни является богатство идей» [8, с. 396], «прекрасное – вот цель жизни» [8, с. 414], «поэзия есть

высший долг» [8, с. 298]. Прекрасное при этом остается самодостаточной целью, которая стоит выше всего остального: «Прекрасное – само по себе цель» [8, с. 304]. Леонтьев в этой апологии красоты доходит до «внешнего аморализма», восклицая: «Все хорошо, что прекрасно и сильно; будь это святость, будь это разврат, будь это охранение, будь это революция, – все равно!» [4, с. 265].

Таким образом, красота в понимании Леонтьева есть единственно ценное в жизни. Ее всеобщим и необходимым критерием он называет чувство изящного и прекрасного: «Прекрасное – верная мерка на все» [8, с. 304]. Или, как он еще пишет: «Критерий всему должен быть не нравственный, а эстетический» [13, с. 120]. Леонтьев по существу отрицает моральные ценности как таковые, утверждая, что добро и зло суть лишь проявления прекрасного: «Нравственность есть только уголок прекрасного» [8, с. 282]. Можно привести еще ряд его мыслей, подтверждающих нарочито декларируемый своеобразный «внеморальный эстетизм»: «Нет ничего безусловно нравственного, а все нравственно или безнравственно только в эстетическом смысле... Что к кому идет» [13, с. 119–120], «добрая нравственность и самоотвержение ценны только как одно из проявлений прекрасного, как свободное творчество добра» [8, с. 414]. Леонтьев признавался, что ему «дороги в жизни не только трезвые, не только хорошие и добропорядочные люди, сколько люди выразительные» [12, с. 84]. Часто факты безнравственные приводили его в восторг и восхищение своей внешней красивой формой. И потому неудивительно его признание, что «сам Нерон мне дороже и ближе Акакия Акакиевича или какого-нибудь другого простого и доброго человека» [13, с. 190]. Более того, Леонтьев ставил прекрасные и величественные явления мертвой природы выше обыкновенного, посредственного человека. Через своего литературного персонажа Милькеева он говорит, что «одно столетнее величественное дерево дороже двух десятков безличных людей» [8, с. 306]. Такими редкими экземплярами растительного мира он не пожертвовал бы для того, чтобы приобрести лекарства и тем самым спасти от смерти больного мужика. Здесь надо отметить откровенность мыслей Леонтьева, его правдивость перед самим собой. Он не лицемерит, пишет с предельной прямоотой. Так, он заявляет, что, хотя Юлий Цезарь и Скобе-

лев были развратнее и безнравственнее Акакия Акакиевича и многих честных и скромных труженников, однако, как он считает, «в Цезаре и Скобелеве в тысячу раз больше поэзии, чем в этих честных, но безличных людях» [8, с. 271]. Леонтьев здесь не боится вступить в конфликт не только с моралью, но и с религией и политикой. Например, с позиций эстетизма разнообразие жизни является благотворным фактом и должно всячески поддерживаться, вместе с тем христианство и либеральный прогресс подавляют и уничтожают это многообразие. Тем не менее, Леонтьев резко разводит христианство и либерализм, считая, что надо подчиниться первому как носителю высших смыслов и отвергнуть второе: «...Находя эстетическое разнообразие жизни благим, мы, из трансцендентного эгоизма, из страха загробных мучений, в целях спасения души, должны содействовать христианству в его уравнивательной тенденции. Напротив, современный эгалитарный прогресс, с его нивелирующим характером, должен встретить в нас самый жестокий отпор» [6, с. 419]. Здесь можно привести еще одну цитату Леонтьева: «Когда страстную эстетику побеждает духовное (мистическое) чувство, я – благоговею, я склоняюсь, чту и люблю; когда эту таинственную, необходимую для полноты жизненного развития поэзию побеждает утилитарная этика, – я негодную и от того общества, где последнее случается слишком часто, уже не жду ничего» [14, с. 272]. Внутренняя, «эллинистическая» сторона личности Леонтьева смирялась перед религиозной верой, он веровал даже «вопреки целой буре внутренних протестов» [2, с. 537].

Одновременно с эстетизмом Леонтьев рьяно защищает **церковные начала** в общественной жизни. Он не приемлет государственное влияние в церкви. Нормальный церковный порядок, как отмечает мыслитель, не в «папоцезаризме», а в будущем и ожидаемом им «соборно-патриаршем устройстве»: «Это будущее устройство и с духом нашей церкви сообразнее, и в нем могло быть и нечто всеобще-реальное, органическое» [11, с. 310]. Церковь, как отмечает Леонтьев, должна быть внутренне централизованной и одновременно должна быть независимой и свободной по отношению к государству. Такая независимость будет полезной как для церкви, так и для самого государства в силу того, что она укрепит находящееся в настоящее время в перманентном кризисе православие,

и тогда церковь «в совокупности своей станет несокрушима» [11, с. 556]. Сильная и целеустремленная, церковь в лице клира может оказать существенную помощь государственным и политическим институтам в процессе их формирования или реформирования, даже может спасти государство в момент его серьезного кризиса, в том числе «от каких-нибудь анафемских новых либеральностей» [5, с. 444], тем самым якобы оградив его от дальнейшего разложения.

Но, как указывал Леонтьев, церковь тоже может быть «размягчена» изнутри. Поэтому для ее крепости, полагал философ, необходимо усилить власть и влияние **монашествующего духовенства**. Христианство далеко от учреждения земных удобств и земного благоденствия. В основе оно есть «безустанное понуждение о Христе» и «религия самобичевания» [1, с. 28]. При этом монаха вовсе не следует считать каким-то исключительным, необыкновенным человеком. Изначально монашество не было христианской заповедью и поэтому непринятие его и уклонение от монашества не считается грехом и не наказывается церковью. Настоящее монашество есть, как отмечал К.Н. Леонтьев, «добровольное хроническое мученичество во славу Божию» [10, с. 335], и «нудящие себя только восхищают Царство Небесное» [1, с. 29]. Инока всегда будет ожидать внутренняя борьба, не исключены ошибки и падения, разочарования и угрызения совести (см.: [3, с. 28]). В самом аскетизме, писал философ, «все приятное и утешительное не от нас, а от Бога; от нас все принудительное, самоограничивающее» [10, с. 335]. В его понимании «монашество есть цвет христианства» [1, с. 30], его «высокий идеал» [11, с. 404], «крайнее выражение православного отречения» [3, с. 36]. По мнению К.Н. Леонтьева, без института монашества церковь жить не может (см.: [1, с. 30]).

Таким образом, Леонтьев признает монашество существенным, необходимым и ключевым элементом в сложной системе церковных учреждений. Философ настолько высоко ценит монашество, что считает религиозное воспитание человека незаконченным, если он не знает и не изучал иночества, «не искал общения с истинно духовными подвижниками» [11, с. 390]. В монастырях любой человек прежде всего усвоил бы правильный взгляд на земную жизнь и на ее отношение к загробной, небесной жизни. Как замечает философ, монахи в

большинстве своем пессимисты относительно земной жизни [11, с. 109], они учат и советуют «прежде всего себе внимать, о своем загробном спасении заботиться, а все остальное приложится» [11, с. 383]. Такое мировоззрение Леонтьев считает прямой противоположностью современной вере либералов в эгалитарный прогресс и их надеждам на земное счастье, поэтому, полагает он, монашество имеет особые заслуги перед государством: «Монастыри есть неподвижные звезды церкви, от которых далеко льется свет на весь православный мир» [3, с. 31]. К.Н. Леонтьев проводит интересную аналогию: монастыри для церкви и религии в целом есть то же, что университеты, лицеи, клиники для науки [9, с. 300]. Но насколько более значимыми являются сами по себе религиозные истины, чем истины научные, настолько же монастыри важнее университетов и школ вообще. Леонтьев прямо заявляет: «В наше время основание сносного монастыря полезнее двух университетов и целой сотни реальных училищ» [11, с. 384]. Поэтому государство должно в целях собственного сохранения и укрепления поддерживать не просто церковь, а именно монашество, проявлять заботу о монастырях. Причем монашество нужно и для укрепления христианской семьи. К.Н. Леонтьев указывает, что, собственно, брак основывается как раз на самоотречении и взаимном ограничении супругов и в этом смысле семья есть лишь «смягченное монашество; иночество вдвоем, или с детьми учениками» [3, с. 35]. В данном контексте, «без монастырей, без этих скопищ, так сказать, крайнего отречения пали бы последние основы для поддержки того среднего отречения, которое необходимо для хорошей семьи» [3, с. 36]. В трактовке К.Н. Леонтьева, без религиозной мистики семья превратилась бы в прозаическую и скучную сделку, что было для философа неприемлемым в силу его романтической натуры.

Особого внимания Леонтьева заслуживало **старчество** как своеобразная квинтэссенция монашества. Он отмечал, что «цвет христианства – монашество, цвет монашества – старчество», суть которого состоит в «искреннем духовном отношении духовных детей к своему духовному отцу или старцу» [1, с. 37]. Практика старчества не есть исповедь, а есть «простая и полнейшая откровенность послушника с духовным руководителем своим, старцем» [10, с. 336]. Поэтому старцами могут быть

часто лица, даже не облеченные священным саном и тем более не имеющие полномочий настоятеля монастыря. Леонтьев высказывал свое восхищение тем, что пришедший к концу XVIII в. в упадок институт старчества был восстановлен в России выдающимся православным мистиком Паисием Величковским, а затем через его ученика Феодора этот вид монашеской жизни был передан иеросхимонаху о. Леониду, с именем которого связано начало истории старчества Оптиной пустыни. Преемниками о. Леонида были о. Макарий, о. Илларион и умерший в 1891 г. о. Амвросий (см.: [1, с. 38–42]). Леонтьев, как ранее И.В. Киреевский, считал для себя экзистенциально важным приобщиться к этому источнику святости и верности заповедям православия, чем и объясняется его желание жить недалеко от Оптиной пустыни и последующее его тайное пострижение.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм // Русский вестник. 1879. № 11.
2. Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм // Русский вестник. 1879. № 12.
3. Леонтьев К.Н. Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь. (Четыре письма с Афона) // Начала. 1992. № 2. С. 19–41.
4. Леонтьев К.Н. Письма к А. Александрову // Русский вестник. 1894. № 4.
5. Леонтьев К.Н. Письма к К.А. Губастову // Русское обозрение. 1896. № 11.
6. Леонтьев К.Н. Письма к В.В. Розанову // Русский вестник. 1903. № 6.
7. Леонтьев К.Н. Письмо о старчестве // Русское обозрение. 1894. № 10.
8. Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. Т. 1: Романы и повести. М.: Издание В.М. Саблина, 1912.
9. Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. Т. 5: Восток, Россия и славянство. М.: Издание В.М. Саблина, 1912.
10. Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. Т. 6: Восток, Россия и славянство. М.: Издание В.М. Саблина, 1912.
11. Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. Т. 7: Восток, Россия и славянство. М.: Издание В.М. Саблина, 1912.
12. Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. Т. 8: Критические статьи. М.: Издание В.М. Саблина, 1912.
13. Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. Т. 9: Воспоминания (1831–1868). М.: Издание В.М. Саблина, 1912.
14. Фудель И. Культурный идеал К. Леонтьева // Русское обозрение. 1895. № 1.

#### REFERENCES

1. Leontiev, K.N., 1879. Otets Kliment Zedergol'm [Fr. Clement Sederholm], Russkii vestnik, no. 11. (in Russ.)
2. Leontiev, K.N., 1879. Otets Kliment Zedergol'm [Fr. Clement Sederholm], Russkii vestnik, no. 12. (in Russ.)
3. Leontiev, K.N., 1992. Otshel'nichestvo, monastyr' i mir. Ikh sushchnost' i vzaimnaya svyaz. (Chetyre pis'ma s Afona) [Reclusion, monastery and world. Their essence and mutual connection (Four letters from Mount Athos)], Nachala, no. 2, pp. 19–41. (in Russ.)
4. Leontiev, K.N., 1894. Pis'ma k A. Aleksandrovu [Letters to A. Alexandrov], Russkii vestnik, no. 4. (in Russ.)
5. Leontiev, K.N., 1896. Pis'ma k K.A. Gubastovu [Letters to K.A. Gubastov], Russkoe obozrenie, no. 11. (in Russ.)
6. Leontiev, K.N., 1903. Pis'ma k V.V. Rozanovu [Letters to V.V. Rozanov], Russkii vestnik, no. 6. (in Russ.)
7. Leontiev, K.N., 1894. Pis'mo o starchestve [A letter about eldership], Russkoe obozrenie, no. 10. (in Russ.)
8. Leontiev, K.N., 1912. Sobranie sochinenii. T. 1: Romany i povesti [Collected works. Vol. 1: Novels and stories]. Moskva: Izdanie V.M. Sablina. (in Russ.)
9. Leontiev, K.N., 1912. Sobranie sochinenii. T. 5: Vostok, Rossiya i slavyanstvo [Collected works. Vol. 5: The East, Russia and Slavdom]. Moskva: Izdanie V.M. Sablina. (in Russ.)
10. Leontiev, K.N., 1912. Sobranie sochinenii. T. 6: Vostok, Rossiya i slavyanstvo [Collected works. Vol. 6: The East, Russia and Slavdom]. Moskva: Izdanie V.M. Sablina. (in Russ.)
11. Leontiev, K.N., 1912. Sobranie sochinenii. T. 7: Vostok, Rossiya i slavyanstvo [Collected works. Vol. 7: The East, Russia and Slavdom]. Moskva: Izdanie V.M. Sablina. (in Russ.)
12. Leontiev, K.N., 1912. Sobranie sochinenii. T. 8: Kriticheskie stat'i [Collected works. Vol. 8: Critical articles]. Moskva: Izdanie V.M. Sablina. (in Russ.)
13. Leontiev, K.N., 1912. Sobranie sochinenii. T. 9: Vospominaniya (1831–1868) [Collected

works. Vol. 9: Memoirs (1831–1868)]. Moskva: Izdanie V.M. Sablina. (in Russ.)

14. Fudel', I., 1895. Kul'turnyi ideal K. Leontieva [The cultural ideal of Konstantin Leontiev], Russkoe obozrenie, no. 1. (in Russ.)

Fudel', I., 1895. Kul'turnyi ideal K. Leontieva [The cultural ideal of Konstantin Leontiev], Russkoe obozrenie, no. 1. (in Russ.)



С.Ю. Пчелкина\*

ФЕНОМЕН К.Н. ЛЕОНТЬЕВА:  
ОТ ЭСТЕТИЗМА К РЕЛИГИОЗНОМУ ЧУВСТВУ

В фокусе внимания автора – идеи К.Н. Леонтьева о единстве эстетики и религии. Изначально придерживался секулярного мировоззрения, философ пережил духовный переворот и стал религиозным человеком, войдя в православие через красоту византизма. К.Н. Леонтьев был убежден, что эстетика создает условия для принятия истин веры. В статье утверждается, что изучение духовного опыта К.Н. Леонтьева актуально для решения проблемы взаимоотношений религиозного и эстетического начал в структуре личности.

*Ключевые слова:* К.Н. Леонтьев, духовный опыт, эстетизм, религиозность, христианство

**The phenomenon of Konstantin Leontiev: from aestheticism to religious feeling.** SVETLANA Yu. PCHELKINA (Far Eastern Federal University)

The author focuses on the ideas of Konstantin Leontiev on the unity of aesthetics and religion. Initially adhering to a secular worldview, the philosopher experienced a spiritual upheaval and became a religious person, entering Orthodoxy through embracing the beauty of Byzantism. Leontiev was convinced that aesthetics creates conditions for the acceptance of the truths of faith. The article states that the study of Leontiev's unique spiritual experience is relevant for tackling the issue of the relationship between religious and aesthetic principles in the structure of personality.

*Keywords:* K.N. Leontiev, spiritual experience, aestheticism, religiosity, Christianity

В истории русской мысли Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) занимает особое место, поскольку его судьба, его образ жизни, его взгляды, его творения есть парадоксальный синтез разнородных интенций, в котором отобразилась драма всей духовной стороны русской культуры. Загадка К. Леонтьева в том, что он должен был пойти, но не пошел по пути Серебряного века, деятели которого во многом пытались соединить тягу к прекрасному с религиозным чувством, зримым выражением чего стал культ ис-

кусства. Служителями этого культа стали многие знаменитые художники, писатели, поэты, композиторы и просто образованные люди, представители русской интеллигенции. Леонтьев же, будучи, по его выражению, «эстетиком-пантеистом», обратился в сторону подлинно религиозной жизни, но это стоило ему невероятных усилий: «И какую я, грешный, пережил после этого долголетнюю и жесточайшую борьбу, пока Господь не успокоил мою душу и не охладил мою истинно-сатанинскую когда-то фантазию» [7, с. 783].

\* ПЧЕЛКИНА Светлана Юрьевна, кандидат философских наук, доцент Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: [pchelkina.syu@dvfu.ru](mailto:pchelkina.syu@dvfu.ru)

© Пчелкина С.Ю., 2022

К.Н. Леонтьев, судя по его автобиографии и по литературным произведениям, вполне ясно осознавал, что он сам действительно был тем человеком, который поклонялся культу красоты и искусства. И то место в душе человеческой, которое было предназначено для религиозного чувства, у Леонтьева было заполнено эстетическими переживаниями, которыми он длительное время жил и вдохновлялся настолько, насколько это, в определенном смысле, присуще религиозному человеку. Как бы то ни было, но в экзистенциальном смысле его личность была наполнена. И надо признать, у эстетического переживания есть свойства, которые настолько сильно сближают его с переживанием религиозным, что легко могут обмануть человека, убеждая его в духовном наполнении: «Творчество с его эстетическим характером есть один из видов “пограничной ситуации”, погружающей человека в переживание подлинного бытия, позволяющей ощутить личности экзистенцию, дающей опыт трансцендентного, который и составляет нашу духовность» [8, с. 1039].

Тем удивительнее был переворот, который отмечает сам Леонтьев в автобиографическом сочинении «Мое обращение и жизнь на Св. Афонской горе»: «...Я из эстетика-пантеиста ... стал верующим христианином» [7, с. 782]. На наш взгляд, именно в этих словах закодирована феноменальная история Леонтьева как духовного типа, наиболее редко встречающегося именно потому, что эстетство есть наиболее сложно преодолимый барьер на пути к истинной вере. Леонтьев абсолютно прав, когда говорит о том, что его духовная победа «стоит внимания». В этой статье нам хотелось бы обратить внимание именно на эту победу Константина Леонтьева и попытаться объяснить, в чем же она состояла.

Для лучшего понимания драматической судьбы К.Н. Леонтьева следует учитывать культурно-исторический контекст, в котором формировалась его личность – это девятнадцатый век, золотой век русской культуры, обратной стороной которого был духовный кризис, когда духовные запросы человека образованного удовлетворялись, так сказать, вне церковной ограды. Здесь мы придерживаемся определения протоиерея Георгия (Ореханова): «Духовный (религиозный кризис) мы определяем как ситуацию, когда восприятие констант культуры, связанных с религиозной сферой, претерпевает серьезную трансформацию. Реальные ре-

лигиозные проблемы представителей данного поколения не могут найти разрешение в традиционной системе духовных и нравственных ценностей, таким образом, возникает либо необходимость конструирования новой системы ценностей, либо переосмысление традиции» [9, с. 48].

Если судить по собственным воспоминаниям Леонтьева о воспитании в детстве, о взрослении и самостоятельной жизни, то он – типичный представитель своего века, поэтому анализ личности Леонтьева дает ключ к пониманию трагического противоречия его эпохи.

Девятнадцатый век – это синтез секулярности и духовности, амбивалентность, которая на первый взгляд просто невозможна. Но связующим звеном между ними стало эстетическое начало, которое именно в этот период для большинства образованных людей стало доминирующим, системообразующим. Этот культ искусства и красоты стал логическим результатом процесса, который начался в России в связи с привнесением в духовный мир русского человека идей западноевропейского Возрождения и Просвещения. Недаром этот век связан с мощным явлением романтизма, которое повинно в гипертрофировании в человеке именно эстетического переживания, поскольку оно делает акцент на «чувстве», «внутреннем переживании», «воспарении», а самое главное – на «мечтательности», т.е. чувственных переживаниях ложных образов, которые становятся внутренними руководителями человека. Эстетические переживания легко заменяют собой все другие духовные явления, в том числе и Бога, поскольку они понятны, а самое главное – приятны человеку. Гипертрофированный эстетизм «подсаживает» человека на наслаждение, и вытравить его из структуры человеческой личности чрезвычайно сложно. В православной антропологии особое место занимает разработка вопроса о «прелести», которая, по словам епископа Игнатия (Брянчанинова), «есть усвоение человеком лжи, принятой им за истину» [10, с. 366]. В том, как понимается в православном богословии состояние «прелести», не сложно увидеть сходство с эстетическим переживанием: «Прелесть действует первоначально на образ мыслей, и будучи принята и, извратив образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения; овладевает сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет самое тело» [10, с. 366].

Эстетическое начало имеет важное значение в жизни человека, поскольку оно, по словам В.В. Бычкова, есть проявление «неутилитарных взаимоотношений человека с миром», сутью которых является «духовное наслаждение»: «Духовное наслаждение (в пределе – эстетический катарсис) свидетельствует о сверхразумном узрении субъектом в эстетическом объекте сущностных основ бытия, сокровенных истин духа, неуловимых законов жизни во всей ее целостности и глубинной гармонии, об осуществлении в конце концов духовного контакта с Универсумом (а для верующего человека – с Богом), о прорыве потока времени и, хотя бы мгновенном, выходе в вечность или, точнее, об ощущении себя причастным вечности» [1, с. 8]. На наш взгляд, именно в духовном наслаждении и есть главный смысл эстетического переживания, благодаря которому человек как бы возвышается над повседневностью, рутинной жизни и, не отчуждаясь от жизни физически, тем не менее получает ощущение свободы, «воспарения» над ней. На уровне эстетического переживания человек синтезирует несводимые в метафизическом отношении сущности – чувственное и сверхчувственное, и возникает то самое состояние наслаждения, специфическое именно для эстетического переживания, когда, по словам В.В. Бычкова, «в процессе созерцания какого-то эстетического объекта мы вдруг как бы перестаем его видеть (т.е. он уплывает на периферию нашего сознания) и погружаемся в некое сладостное, блаженное состояние, когда душа наша поет и ликует, а дух наш расширяется до вместительности всего Универсума или, напротив (то есть равно), срастворяется с Универсумом, ощущая себя всем в этом немолчном ликование и блаженстве» [2, с. 63]. В этой способности соединять несоединимое – зримое и незримое, телесное и духовное – и заключается, на наш взгляд, страшная сила эстетического переживания. Страшная – потому что несет в себе опасность подменить тягу человека к истине тягой к прекрасному, что не всегда есть одно и то же, поскольку для эстетического переживания обязательно нужен чувственный объект или какой-то аспект этого объекта, так что эстетическое переживание есть обязательно чувственное переживание, хоть и облагороженное, но не есть подлинное духовное состояние. Однако человек XIX в. не хотел подлинной духовности, он боялся ее, поскольку под влиянием идеалов Возрождения и Просвещения был убежден в

том, что истинная жизнь есть земная чувственная жизнь. В то же время в этих представлениях было нечто, что привносилось в сознание через религиозное христианское воспитание, которое уже не обладало монополией над мировоззрением человека, но все еще представляло мощный фактор его формирования. Земное и небесное – все это вместе формировало понимание, что человек есть возвышенное существо, и поэтому он не может быть «просто животным», поскольку наделен от Бога разумом, и на разумной основе преобразует, в отличие от животного, свою жизнь. Смысл человеческой жизни полагался в создании прекрасной земной жизни, и эстетическому переживанию отводилась роль создания «мечты» как некоего манящего идеала, который должен «звать» на подвиги науки и труда, и своим прекрасным видом стимулировать энергию осуществления этой мечты, этого идеала.

Это был великий самообман человека XIX в.! Но означает ли это, что эстетическое начало обязательно должно «уводить от Бога»? Каков взгляд на проблему эстетического и религиозного в православной церковной мысли? С одной стороны, по представлению В.В. Бычкова, есть взгляд Филона Александрийского на *гедон* как связующее звено между разумом и чувством [1, с. 39–40], а с другой – взгляд авторитетного православного богослова XIX в. епископа Игнатия (Брянчанинова), современника К.Н. Леонтьева, написавшего много сочинений о состоянии *прелести* как поврежденном, негативном переживании, извращающем душу человека.

Даже поверхностный анализ понятий *гедона* и *прелести* обнаруживает их смысловую связь с понятием *эстетики*. Что можно извлечь из противоположных суждений Филона Александрийского и епископа Игнатия о значении эстетического переживания? В поисках ответа на поставленный вопрос, сформулируем положения общего характера относительно связи религиозных убеждений и чувства прекрасного в структуре сознательной личности человека. Эстетическое чувство необходимо в структуре сознательной жизни человека вообще, и его невозможно элиминировать из структуры сознательной жизни религиозного человека, в том числе христианского вероисповедания. Хотя именно в системе христианского вероисповедания положение эстетического момента сильно проблематизируется, более того, объяв-

ляется основным барьером на пути формирования истинно христианского состояния сознания, поскольку идеал истинно христианского состояния сознания – это «смиренномудрие», которое достигается через практику христианского аскетизма. В контексте нашей темы христианский аскетизм следует рассматривать как культуру контроля чувств в человеке, которые постоянно нужно дисциплинировать, поскольку они обладают свойством заменять собою разумное, рациональное начало, легко выдавая себя за него. Великие аскеты прекрасно знали, наблюдая прежде всего за собой, что во внутреннем мире человека очень часто возникают опасные ситуации: и там, где человек убежден, что он руководствуется разумом, на самом деле он руководствуется чувством, и его целесообразность будет незримо определяться сообщениями «приятности», а не «пользы», «наслаждения», а не «необходимости», хотя при этом он будет убежден в своей рассудительности, трезвости мысли, отстраненности от страстности и т.п.

Ценность духовного опыта К. Леонтьева в том, что он один из всей этой генерации XIX в. увидел и признал в себе «развращенность», «сладострастность», но при этом «утонченность». Чрезвычайно важно, что он осознал неочевидную для многих опасность бесконтрольной власти эстетического начала, именно потому, что человеку, говоря богословским языком, впавшему в прелесть, а по-светски – эстетику, почти невозможно себя исправить, или, как говорят в православии, «исцелить». У эстетика сознание настроено так, что у него вместо радости – наслаждение, вместо скорби – боль. Но трагедия эстетического сознания в том, что эстетик, избегая скорбей, ориентируясь на наслаждение, подводит себя к тому, что он обречен «жить больно». Личные трагедии Константина Николаевича, которые во многом обусловлены его тягой к чувственной красоте и стремлением к наслаждениям, являются, говоря медицинским языком, симптомом всего вышеописанного.

Но как же получилось у Леонтьева перестать быть «эстетиком-пантеистом»? Думается, что ответ может быть в следующем: эстетически соотнесясь с содержанием православной веры, он в нее «вошел» как эстетик, что наглядно показывает его знаменитое сочинение «Византизм и славянство», где в опыте типологического сравнения культур он применил в

явном виде именно эстетический подход. Так, определение жизни культуры осуществлено им языком натуралиста-медика и эстетика-художника одновременно: «Триединый процесс: 1) первоначальной простоты, 2) цветущего объединения и сложности и 3) вторичного *смесительного* упрощения, свойственен, точно так же как и всему существующему, и жизни человеческих обществ, государствам и целым культурным мирам» [6, с. 242]. Думается, что Леонтьев пришел к вере и изменил свое эстетическое мироощущение на религиозное чувство по путеводной линии эстетики. Он вошел в православие через красоту византизма, ценя ее за «сложность формы». Более того, в этом можно увидеть даже в определенном смысле *метод* обретения веры (конечно, с необходимой оговоркой, что так возможно приходиться к вере, но не считать эстетическое за саму основу веры). Так, в тексте своей биографии Леонтьев прямо указывает на этот эстетический приход к вере, убеждая в его правомерности: «Хорошо, чтобы в детских воспоминаниях религиозное соединялось с изящным» [7, с. 798].

Наличие автобиографических рассказов Леонтьева об этих «неожиданных внутренних переменах» [7, с. 792] заслуживает, на наш взгляд, особого внимания, поскольку в них много материала для подлинно феноменологического исследования, направленного на анализ внутренней жизни сознания. По этим описаниям видно, что Константин Николаевич следил за процессами, происходившими в сфере его сознания, и его выводы очень ценны: здесь пригодился его медицинский подход объективного анализа, но только уже не чувственных проявлений, а духовных.

Самое существенное, что выделяется нами из опыта Леонтьева в области феноменологического исследования своего сознания – это процесс примирения рационально-рассудочного начала с иррациональной природой веры. Леонтьев осознает, что основной барьер для людей образованных есть вера в Бога: «Многие, конечно, не допускают и мысли, чтобы человек образованный нашего времени мог так живо и так искренно верить, как верит простолюдин по невежеству» [7, с. 789]. Объяснение этому обстоятельству, конечно, не в самом образовании, а в том, что тогда под этим подразумевалось: знание о мире как действии неких законов, которые требуют от человека рассудочного понятия о чем-либо. В целом такое образование настра-

ивало человека на то, чтобы иметь рациональный контроль над всем, что происходит вокруг него. И именно это должно было быть помехой для веры в Бога. «Но это большая ошибка!» – пишет Леонтьев [7, с. 789]. Он открыл, что такое представление о несовместимости образования и веры есть большое заблуждение, поскольку образование не только не препятствует вере, а, наоборот, должно способствовать упрочению в вере: «Образованный человек ... может веровать гораздо глубже и живее простого человека, верующего отчасти по привычке (за другими), отчасти потому, что его вере, его смутным религиозным идеям никакие другие идеи не помешают» [7, с. 789]. Вера образованного человека крепче, непобедимее по отношению к другим «идеям»: «Побеждать ему нечего; умственно не с кем бороться» [7, с. 789]. Единственным препятствием на пути к вере стоит, по признанию Леонтьева, не образованность, а гордость, которая прививается человеку вместе с образованностью. Именно гордость есть слабое место образованного человека в отличие от человека простого: «Ему в деле религии нужно побеждать не идеи, а только страсти, чувства, привычки, гнев, грубость, злость, зависть, жадность, пьянство, распутство, лень и т.п. Образованному же (а тем более начитанному) человеку борьба предстоит гораздо более тяжелая и сложная, ему точно так же, как и простому человеку, надо бороться со всеми этими перечисленными чувствами, страстями и привычками, но, сверх того, ему нужно еще и гордость собственного ума сломить и подчинить его сознательно учению церкви...» [7, с. 789]

Борьба с гордостью, если она успешна, должна, по его словам, привести к интересному перевороту сознания и дать эффект отказа опираться на свой ум, т.е. полагаться на тот самый рациональный контроль над своей жизнью: «Не верю в безошибочность моего ума, не верю в безошибочность других, самых великих умов. Не верю тем еще более в непогрешимость собирательного человечества; но верить во что-нибудь всякому нужно, чтобы жить. Буду же верить в Евангелие, объясненное церковью, а не иначе» [7, с. 791].

Парадоксальным образом отказ от полагания на себя, на свой ум, человеческие знания не должен приводить к отказу от образованности в целом. Напротив, по убеждению Леонтьева, образованность не устраняется, она преобразуется так, что рациональное острие скепсиса

служит не во вред, а на пользу вере, а «сами познания наши начнут помогать нам в утверждении веры», укрепляя ее: «Все атеисты или антиатеисты нам послужат, и ... чем мы способнее скептически отнестись ко всем величайшим приобретениям науки и вообще ума человеческого, тем менее могут авторитеты этой науки и этого ума помешать нам смириться и склониться перед тем, перед чем мы сами хотим, не обращая даже никакого внимания ни на Руссо и Вольтера, ни на Гегеля и Шопенгауера, ни на Фогта и Фейербаха...» [7, с. 790].

А что происходит с эстетическим началом образованного человека в процессе его религиозного перерождения? Думается, что пример Леонтьева показывает, что приход человек к христианской вере не ломает личность и, если уж в человеке сильно эстетическое начало, то оно должно не исчезнуть, а по-своему послужить делу веры. Более того, Леонтьев благодаря сильно развитому в нем эстетическому началу смог подчинить свой ум и свою гордость. Как? Его ответ таков: «Сделай так, чтобы этому уму легко и приятно было подчиниться учению церкви!» [7, с. 790]. Таким образом, эстетическое начало может поспособствовать религиозному становлению личности, если изменить направленность сознания на объекты. Отныне они должны быть не чувственной природы, а подлинно духовной. И если эстетическое переживание дает чувство наслаждения, то оно должно следовать от мысленного «препадения» не к ногам прекрасной дамы и не к произведениям искусства, а «к стопам Спасителя, Апостолов, Св. Отцов» [7, с. 789]. И для этого нужно применить навык образованного человека – учиться, получать новые знания, но теперь уже нужно приобщиться к знаниям Церкви так, чтобы, по словам Леонтьева, «наконец, дойти до того, чтобы даже и не колеблясь нимало находить, что какой-нибудь самый ограниченный приходский священник или самый грубый монах в основе мирозерцания своего ближе к истине, чем Шопенгауер, Гегель, Дж. Ст. Милль и Прудон...» [7, с. 789].

Не перестав быть эстетиком, Леонтьев перестал быть пантеистом, а перестав быть «Прудоном», не перестал быть рационально мыслящим человеком; перестав быть гордецом, стал гордиться тем, что отныне ему «отраднее и приятнее ошибаться вместе с Апостолами, с Иоанном Златоустом, с митрополитом Филаретом, с отцом Амвросием, с отцом Иеронимом

Афонским, ...чем вместе со Львом Толстым, с Лютером, Гартманом и Прудоном» [7, с. 791].

Появление в структуре личности религиозного момента меняет качество личностного бытия. Опыт Леонтьева есть тот случай, когда с переменой сознания личность остается, но преобразуется: «Боже мой, как хорошо, легко! Как все ясно! И как это ничему не мешает: ни эстетике, ни патриотизму, ни философии, ни неправильно понятой науке, ни правильной любви к человечеству» [7, с. 791]. По словам А.М. Коноплянцева, автора одной из первых биографий Леонтьева, та часть жизни Константина Николаевича, которую он посвятил религиозному идеалу, не была полностью противопоставлена прежней, т.е. посвященной служению красоте: «Монастырь не подавил в Л. его индивидуальности, а скорее раздвинул ее рамки: Леонтьев по-прежнему грезит о пышной и богатой разнообразием жизни, где силы божественные (религиозные) борются с силами эстетическими (демоническими)» [3, с. 137]. Леонтьев, наблюдая за внутренними состояниями своей личности, понял, что вера не требует отречения от любви к прекрасному. Более того, у эстетического начала есть своя, так сказать, *религиозная функция*: «Поэзия религиозных впечатлений способствует сохранению в сердце любви к религии. А любовь может снова возжечь в сердце и угасшую веру. Любя веру и ее поэзию, захочется опять верить» [7, с. 795].

Итак, к вере в Бога К.Н. Леонтьева привела эстетика: благодаря созерцательному погружению во внешнюю красоту «цветущей сложности» византизма он приобщился к первоисточнику ее, каким является православная вера, и, как нам думается, уже изнутри религиозного опыта православия, «по мере того как вникал все больше и больше в учение православной церкви» [7, с. 782], он смог увидеть себя как личность, сформированную неправильным образом, и изменился, не изменив себе. Об этом есть живые свидетельства современников, которые подтверждают за Леонтьевым это сложное сочетание, воспетую им «цветущую сложность», которой обладал и он сам: «Трудно было с ним соглашаться, невозможно было с ним не спорить, но и трудно было устоять против обаятельной красоты этой титанической натуры, которая была весь пламень, весь благородный гнев, о которой уже никто не мог бы сказать словами Апокалипсиса “Ты ни холоден, ни горяч”. Обаятельность заключалась и в скрытых

противоречиях духа Леонтьева, в раздирающей его душу драме всей жизни, и это ясно ощущалось всяким, кто соприкасался к этому новому Прометею XIX века» [5, с. 302].

Мы полагаем, что разгадка секрета этого преобразования личности, которую являет нам К.Н. Леонтьев, состоит в феноменальной способности православия направлять сознание человека на путь «трезвения мысли», во многом походящего на ту самую рассудительность, о которой учат европейские философы, но в то же время в этом есть нечто существенно иное. Возможно, что работа православной веры над сознанием состоит в создании особого сочетания эстетического и рационального начал в человеке, что является особым предметом исследования в рамках феноменологии религиозного сознания. И если в воззрениях К.Н. Леонтьева действительно можно увидеть их «аутентичность», их «нормальность» в системе архетипических моделей религиозного сознания» [4, с. 105], значит необходимо углубиться в исследование этого феномена, применив весь комплекс достижений современного гуманитарного познания на стыке философии, богословия и эстетики.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бычков В.В. *Aesthetica patrum*. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995.
2. Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В. Триалог: Разговор Второй о философии искусства в разных измерениях. М.: ИФ РАН, 2009.
3. Коноплянцев А.М. Жизнь К.Н. Леонтьева в связи с развитием его мирозерцания // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. Литературный сборник. СПб., 1891. С. 1–421.
4. Куренков А.С. Влияние Афона и Оптиной пустыни на К.Н. Леонтьева // Наука. Искусство. Культура. 2017. № 4. С. 101–111.
5. Леонтьев К.Н. <Список верующих> / Публикация О.Л. Фетисенко // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2007–2008 гг. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. С. 295–315.
6. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб.: Наука, 1991. С. 171–296.
7. Леонтьев К.Н. Мое обращение и жизнь на Св. Афонской горе // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 782–804.

8. Лукманова Р.Х., Столетов А.И. Роль эстетического в становлении личности // Вестник Башкирского университета. 2012. № 2. С. 1038–1041.

9. Ореханов Ю.Л. Духовный кризис русского общества: некоторые методологические аспекты проблемы // Вестник Вятского государственного университета. 2011. № 3. Ч. 1. С. 47–53.

10. Святитель Игнатий (Брянчанинов). О прелесть // Святитель Игнатий (Брянчанинов). Солнце на закате: Избранное о Православии, спасении и последних временах. М.: Церковно-историческое общество, 2017. С. 363–408.

#### REFERENCES

1. Bychkov, V.V., 1995. *Aesthetica patrum. Estetika Ottsov Tserkvi. I. Apologety. Blazhennyi Avgustin* [Aesthetica patrum. Aesthetics of the Church Fathers. I. Apologists. Blessed Augustine]. Moskva: Ladomir. (in Russ.)

2. Bychkov, V.V., Man'kovskaya, N.B. and Ivanov, V.V., 2009. *Trialog: Razgovor Vtoroi o filosofii iskusstva v raznykh izmereniyakh* [Dialogue: Second conversation on the philosophy of art in different dimensions]. Moskva: IF RAN. (in Russ.)

3. Konoplyantsev, A.M., 1891. *Zhizn' K.N. Leontieva v svyazi s razvitiem ego mirosozertsaniya* [The life of K.N. Leontiev in connection with the development of his worldview]. In: *Pamyati Konstantina Nikolaevich Leontieva. Literaturnyi sbornik*. Sankt-Peterburg, 1891, pp. 1–421. (in Russ.)

4. Kurenkov, A.S., 2017. *Vliyanie Afona i Optinoi pustyni na K.N. Leontieva* [The influence of Athos and Optina Monastery on K.N. Leontiev],

*Nauka. Iskusstvo. Kul'tura*, no. 4, pp. 101–111. (in Russ.)

5. Leontiev, K.N., 2010. <Spisok veruyushchikh> [<The list of believers> >]. In: *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 2007–2008 gg.* Sankt-Peterburg: Dmitrii Bulanin, 2010, pp. 295–315. (in Russ.)

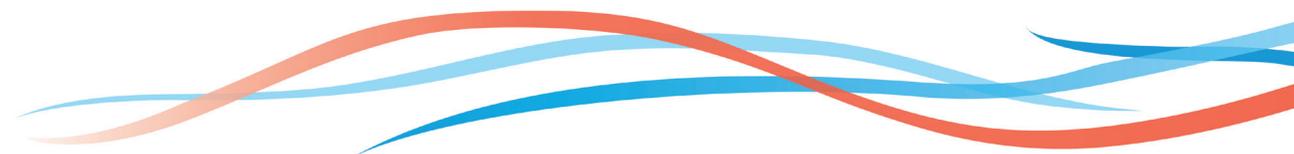
6. Leontiev, K.N., 1991. *Vizantizm i slavyanstvo* [Byzantism and Slavism]. In: *Rossiya glazami russkogo: Chaadaev, Leontiev, Solov'yov*. Sankt-Peterburg: Nauka, 1991, pp. 171–296. (in Russ.)

7. Leontiev, K.N., 2003. *Moe obrashchenie i zhizn' na Sv. Afonskoi gore* [My conversion and life at Mount Athos]. In: *Leontiev, K.N., 2003. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 6. Kn. 1.* Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 782–804. (in Russ.)

8. Lukmanova, R.Kh. and Stoletov, A.I., 2012. *Rol' esteticheskogo v stanovlenii lichnosti* [The role of the aesthetic in the formation of personality], *Vestnik Bashkirskogo universiteta*, no. 2, pp. 1038–1041. (in Russ.)

9. Orekhanov, Yu.L., 2011. *Dukhovnyi krizis russkogo obshchestva: nekotorye metodologicheskie aspekty problemy* [The spiritual crisis of Russian society: some methodological aspects of the issue], *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 3, part 1, pp. 47–53. (in Russ.)

10. *Svyatitel' Ignatii (Bryanchaninov), 2017. O prelesti* [On delusive charms]. In: *Svyatitel' Ignatii (Bryanchaninov), 2017. Solntse na zakate: Izbrannoe o Pravoslavii, spasenii i poslednikh vremenakh*. Moskva: Tserkovno-istoricheskoe obshchestvo, pp. 363–408. (in Russ.)



Ю.В. Пущаев\*

## ЛИБЕРАЛИЗМ КАК УБИЙЦА «ЦВЕТУЩЕЙ СЛОЖНОСТИ»: ЖИЗНЕННЫЙ МИР СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В СВЕТЕ ИДЕЙ К.Н. ЛЕОНТЬЕВА

В исследовательской литературе последних десятилетий уже много было сказано о сбывшихся пророчествах выдающегося русского мыслителя К.Н. Леонтьева. Однако есть еще одна сфера, применительно к которой можно говорить сегодня об очередном, сбывающемся на этот раз прямо на наших глазах пророчестве. Речь идет о либерализме и убеждении К.Н. Леонтьева, что последний влечет за собой уравнивание, всесмешение, упрощение и в конечном счете разрушение и гибель как культуры, так и жизненного мира человека. В данной статье автор предпринимает попытку оценить, что же победа либерального мировоззрения привнесла в жизненный мир современного человека: его быт, городскую среду, культуру, искусство и т.д.

*Ключевые слова:* К.Н. Леонтьев, цветущая сложность, либерализм, жизненный мир, современный человек

**Liberalism as a killer of the «blossoming complexity»: the lived world of a modern man in the light of Konstantin Leontiev's ideas.** YURI V. PUSHCHAEV (Lomonosov Moscow State University; Institute of Scientific Information on Social Sciences, Russian Academy of Sciences)

In the research literature of recent decades, much has already been said about the fulfilled prophecies of an outstanding Russian thinker Konstantin Leontiev. However, there is one more area, in relation to which we can observe another prophecy coming true right before our eyes. We are talking about liberalism and Leontiev's conviction that it entails equalization, confusion, simplification and, ultimately, the destruction and death of both culture and the lived world of a person. In this article, the author attempts to assess what the victory of the liberal worldview has brought to the lived world of a modern man: his way of life, urban environment, culture, art, etc.

*Keywords:* K.N. Leontiev, «blossoming complexity», liberalism, lived world, modern man

К.Н. Леонтьев в истории отечественной мысли уникален тем, что сбылось немало его прогнозов и предвидений. Наверное, среди русских мыслителей он на сегодня по этому показателю занимает первое место, причем с большим отрывом. Думается, в этом заключается

\* ПУЩАЕВ Юрий Владимирович, кандидат философских наук, научный сотрудник лаборатории «Информационные системы в гуманитарном образовании» философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

E-mail: [putschaev@mail.ru](mailto:putschaev@mail.ru)

© Пущаев Ю.В., 2022

одна из основных причин начавшегося с конца 1980-х гг. некоего «леонтьевского бума» – того, что на контрасте с его прижизненной малоизвестностью Леонтьев теперь является одним из самых читаемых и обсуждаемых авторов в истории русской философии. Кстати, одна из первых книг, посвященных Леонтьеву после долгих лет принудительного забвения при советской власти, вышедшая в 1991 г., неслучайно так и называлась – «Пророчества Константина Леонтьева» [4]. Мыслитель с такой, условно говоря, прогностической эффективностью не мог не заинтересовать потомков.

Говорить о неожиданно сбывшихся или сбывающихся пророчествах К.Н. Леонтьева стали уже вскоре после Октябрьской революции. Умиравший от голода и холода в Сергиевом Посаде Розанов писал в октябре 1918 г. полные отчаяния строки о том, что сбылись ужасные предупреждения Леонтьева насчет социализма: «Бури. Лом леса. Павшее дорогое отечество. Плач, плач, стоны. *Все* (курсив мой. – прим. авт.), что так предрекал Леонтьев, сбылось. Сбылось еще ужаснее, чем он говорил. Старуха беззубая – Россия. О, как ты ужасна, ведьма, ведьма, со включенными волосами... И эти фурии наказаний, казни. Кассандра. Леонтьев – Кассандра, бегавшая по Трое и предрекавшая... (всего за 15 лет). И как ее же, его никто не услышал. А было всего за 25 лет до пожара “Трои”, – европейской всей цивилизации, – и введен был огонь, прошедшими в город через “деревянного коня” социализма... с мирными обещаниями “на земле царства небесного”» [2, с. 58–59].

А к концу XX в., на волне начавшегося «леонтьевского бума» указывать на сбывшиеся пророчества «одинокого мыслителя» стало даже в чем-то модно. То, что прежде казалось леонтьевскими странностями и эскападами, его любовью к парадоксам, вдруг приобрело ощутимую неприятную реалистичность.

Леонтьев, например, предсказывал и уверял, вопреки господствовавшим тогда симпатиям к «братьям-славянам», что панславянское братство и единство – это миф, мираж, иллюзия. Сам оставаясь горячим патриотом России, он все-таки ясно видел, что народы Восточной Европы уже тогда в лице своей интеллигенции (а народ рано или поздно все равно пойдет за интеллигенцией, а не наоборот<sup>1</sup>) необратимо

поддались обуржуазиванию. Они уже тогда необратимо встроились в хвост «передовой» Западной Европе с ее уравнивающим, как асфальтный каток, прогрессом, либерализмом и демократией. Прозорливость Леонтьева в этом вопросе получила свое печальное окончательное доказательство сегодня, когда уже практически вся Восточная Европа (даже те страны, за освобождение которых Россия платила сотнями тысяч жизней) безоглядно вступила в НАТО.

Леонтьев, как мы уже указали со ссылкой на Розанова, предсказал, что XX в. станет веком социалистического рабства: «Быть может, явится рабство своего рода, рабство в новой форме, – вероятно, в виде жесточайшего подчинения лиц мелким и крупным общинам, а общин государству. Будет новый феодализм – феодализм общин, в разнообразные и неравноправные отношения между собой и ко власти общегосударственной поставленных. Я говорю из вежливости, что подозреваю это; в самом же деле я в этом уверен, я готов пророчествовать это» [8, с. 132].

Удивительно, но Леонтьев угадал и то, какую негативную роль в отношении исторической России сыграет философия в лице гегельянизированного марксизма. В одном из писем Розанову он замечал: «Я опасаясь для будуще-

---

России и который был уверен, что народ победит атеизм и социализм, проникшие в высшие слои общества. См. классические пророчества старца Зосимы из «Братьев Карамазовых». Первое – о победе над атеизмом: «От народа спасение Руси... Неверующий деятель у нас в России ничего не сделает... Народ встретит атеиста и поборет его» [3, с. 285]. А что касается социализма, то в России в противоположность Европе, по ожиданиям Достоевского, должна была воцариться социальная гармония: «Даже самый развращенный богач наш кончит тем, что устыдится богатства своего пред бедным, а бедный, видя смирение его, поймет и уступит ему с радостью, и лаской ответит на благолепный стыд его» [3, с. 286]. Надо сказать, что Леонтьев был гораздо более реалистичен, когда предупреждал насчет русского народа, что может статься так, что «через какие-нибудь полвека, не более, он из народа “богососца” станет мало-помалу, и сам того не замечая, “народом-богоборцем”, и даже скорее всякого другого народа, быть может. Ибо, действительно, он способен во всем доходить до крайностей... Евреи были гораздо более нас, в свое время, избранным народом, ибо они тогда были одни во всем мире, веровавшие в Единого Бога, и, однако, они же распяли на кресте Христа, Сына Божия, когда Он сошел к ним на землю» [5, с. 458].

<sup>1</sup> Вопреки одному из многих несбывшихся положительных предсказаний Достоевского, который считал народ хранителем христианской истины в

го России чистой оригинальной и гениальной философии. Она может быть полезна только как пособница богословия. Лучше десять новых мистических сект вроде скопцов и т.д., чем пять новых философских систем (вроде Фихте, Гегеля и т.п.). Хорошие философские системы, именно хорошие, – это начало конца» [2, с. 258]. Любопытно, что хотя и можно вполне обоснованно спорить насчет того, насколько официальная советская философия в лице диалектического и исторического материализма была хорошей философской системой, но в своих прямых предшественниках марксизм-ленинизм числил философии и Фихте, и Гегеля, которых или подобных которым как раз и опасался Леонтьев для будущего России.

Впрочем, в имеющейся исследовательской литературе на самом деле уже много писали о сбывшихся предсказаниях Леонтьева и относительно мифа о панславянском братстве, и о будущем социализма. Однако, как мне кажется, есть еще одна сфера, применительно к которой можно говорить сегодня об очередном, сбывающемся на этот раз прямо на наших глазах пророчестве К.Н. Леонтьева. Я имею в виду его убеждение, что либерализм влечет за собой уравнивание, всесмешение, упрощение и в конечном счете разрушение и гибель как культуры, так и жизненного мира человека в целом, что он убивает его «цветущую сложность».

Давайте попытаемся понять, в каком мире и в какой культуре мы сегодня живем с точки зрения, во-первых, их красоты и эстетичности, и, во-вторых, его «цветущей сложности», т.е. такой сложности, которая имеет благотворный для человека и развивающий его личность характер. Для этого надо для начала просто оглянуться вокруг себя и попытаться непредвзятыми (хорошими) глазами посмотреть на то, что нас окружает в нашем быту и в нашей культуре. Позволительно назвать это некой феноменологической попыткой – попытка непредвзято увидеть и описать то, что нас окружает и в чем мы живем, наш жизненный мир. Несколько переиначивая слова А.Ф. Лосева, который говорил, что диалектика – это просто хорошие глаза, скажем, что то, что мы назвали здесь феноменологией, – это просто хорошие глаза. Кстати, ведь и сам Константин Николаевич был не чужд феноменологической, *описательной* методы. Недаром о. Иосиф Фудель сказал про Леонтьева, что он был *художник мысли*: «Он не публицист в прямом смысле этого слова, ни тем

менее философ; напрасно мы стали бы искать в его сочинениях какой-либо системы, облегчающей понимание, или точно выраженных посылок, объясняющих неожиданный вывод. К. Леонтьев есть прежде всего *художник мысли*, как он сам часто любил называть себя. Он мыслит образами, и яркие картины, которые могли бы служить хорошей иллюстрацией доказанной мысли, очень часто заменяют ему всякие логические доказательства» [11, с. 160].

Мыслить образами – не мыслить ли эйдосами, по-гуссерлевски? Ведь первое значение греческих слов «идея» и «эйдос» и есть внешний вид, образ вещи. Ведь и Платон с его художественно-философскими диалогами был великим *художником мысли*.

И правда, сам Леонтьев говорил порой, что он довольствуется иногда лишь описанием того, что видит, не рискуя при этом рассуждать о причинах описываемого. Так, в «Национальной политике как орудии всемирной революции» он сначала констатирует: «Ясно вот что: *“Движение современного политического национализма есть не что иное, как видоизмененное только в приемах распространение космополитической демократизации”*». У многих вождей и участников этих движений XIX века цели действительно были национальные, обособляющие, иногда даже культурно-своеобразные, но результат до сих пор был у всех и везде один – космополитический» [6, с. 500]. И тут же добавляет: «Почему это так, не берусь еще сообразить...» [6, с. 500].

\* \* \*

XX век был веком грандиозного столкновения между собой трех ведущих идеологий: коммунизма, либерализма и фашизма. Они породили и множество промежуточных идеологических течений, но в целом три этих идейных направления были главными соперниками и матрицами, порождавшими идейно-политические и социально-экономические смыслы. К концу XX в. определился победитель этой битвы – либерализм. Он оказался наиболее гибким и отвечающим потребностям секуляризованного человечества, победившим потому, что он в рамках закона дает простор склонностям человеческой природы, предоставленной самой себе: освободившейся от религии, хотя и пока еще несущей в себе ее остаточный свет.

Сегодня ситуация такова, что, несмотря на все соперничество на международной арене

разных держав и центров сил, на все более усиливающуюся политическую полицентричность мира, либерализму как идеологии нет внятной альтернативы. Разве есть сейчас, например, какие-то идеологические принципы, которые в теории и политической практике, в идеологических спорах успешно противопоставляют принципам демократии или прав человека? Или принципу верховенства обезличенного закона? Или принципу выборности власти? Спорят разве что о том, как правильно интерпретировать демократию, в какой стране она настоящая, а в какой – поддельная, сфальсифицированная и манипулируемая, и где действительно соблюдаются права человека, а где – нет.

Сегодняшний мир – его общественно-политическое устройство в подавляющем большинстве стран, его экономика, его культура, его быт и внешний облик – испытывает всепроникающее действие либерализма, либеральных принципов. Он все больше и больше формируется и унифицируется по либеральным канонам, причем каким-то естественным образом, как бы сам по себе. Как отмечал Александр Дугин, либерализм при этом перешел с уровня идей, политических программ и деклараций на уровень вещей, войдя в плоть социальной реальности, которая стала либеральной, но не политически, а бытовым, каким-то «естественным» образом. Даже противники либерализма живут во многом уже в необратимо либеральном обществе, либеральной среде, и сами являются полусознательными или бессознательными либералами.

\* \* \*

Итак, насколько в сегодняшнем мире, в мире побеждающего либерализма (если все же брать главенствующие, глобальные тенденции, а не пока еще остающиеся «островки сопротивления» им), оправдалась идея-прогноз Леонтьева о том, что эта победа означает усреднение и гомогенизацию, наступающее однообразие общества и культуры? Индивидуализм как политический и общественный принцип губит индивидуальность, говорил Леонтьев, культурное и человеческое разнообразие. На место цветущей сложности в результате всесмещения все больше и больше заступает однообразие и упрощение. Они, с точки зрения теории Леонтьева о трех стадиях развития, сигнализируют о том, что данная цивилизация находится в преддверии своей гибели.

Здесь надо предварительно подчеркнуть, что Леонтьев всегда настаивал на принципиальном различии понятий прогресса (его общепринятого понимания) и развития. Развитие – это не просто движение и выступание вперед (что дословно значит латинское слово «progressus»), и только поэтому оно хорошо и оправданно. Ведь вперед можно двигаться и к пропасти, обрыву и катастрофе. Также развитие – это не количественный рост в каких-то отдельных сферах или по отдельным параметрам, потому что он может происходить за счет остального целого. Развитие – это рост и увеличение разнообразия в гармоническом единстве. Развивается и расцветает то бытийное целое, тот бытийный организм, в котором в рамках его единства появляется все больше новых типов и лиц, появляется все больше сил и тенденций, который становится поэтому все интереснее (inter-esse в латинском языке означает «иметь разницу», «отличаться»).

Можно сказать, что мы живем в эпоху бурного количественного роста в отдельных областях социума и нашего жизненного мира, при прогрессирующем сворачивании общественного и жизненного разнообразия. Какие общественные, общественно-экономические и иные тенденции порождают гомогенизацию былого разнообразия?

1) **Бурный рост и быстрота сообщений** (транспортных, коммуникационных и т.д.) сближают ранее далекое и способствуют смещению и уподоблению тех «вещей», индивидуальность которых ранее хранило пространственное и иное отстояние друг от друга. С этой точки зрения не знаешь, например, радоваться или огорчаться скоростным поездом – пригородным и междугородным. Конечно, передвигаться ими удобно и комфортно, но они убивают феномен дороги, путешествия. Переноса туда и обратно потоки людей и вещей с огромной скоростью, они способствуют возрастающему как бы комфортному однообразию мира.

2) **Интернет** как бездонный и неисчерпаемый резервуар самой разной информации. Здесь любому субъекту дается слово и возможность представления, а информация не контролируется единым центром или системой цензуры. Тем самым Интернет способствует уравниванию любых культурных и общественных иерархий, подрыву самого понятия и феномена авторитета – культурного, общественного, политического и т.д.

3) **Преимущественная ориентация на коммерческую выгоду** порождает гигантское распространение сетевых предприятий в сфере обслуживания: кафе, магазинов и т.д. Малые магазины и кафе в центрах городов все больше вытесняются сетевыми супермаркетами и кафе со стандартными наборами продуктов и блюд. Сетевые продовольственные магазины стремятся воплотить собой победу над пространством и временем: в любое время года, независимо от сезона, в них продаются в изобилии одни и те же продукты, свезенные из разных частей мира. Несезонность того или иного продукта может выражаться лишь его повышенной ценой.

И с этим невозможно бороться, это такой же неумолимый процесс, потому что этого требует логика глобального либерального капитализма. Само стремление к комфортной и обеспеченной жизни, к тому, чтобы предоставить ее как можно большему количеству людей (вроде морально благородное и оправданное) порождает стандартизированное производство и потребление.

За всем этим стоят общественно-индивидуальные страсти: жадное стремление как можно больше видеть и говорить, потреблять продуктов и информации. Задача соответствовать грандиозному количественному росту потребностей и их удовлетворения и порождает возрастающую роль и значение стандарта: каждому человеку невозможно предоставить жизненные средства в достатке, изготовленные по индивидуальным лекалам и меркам. Отсюда – рост объемов и значения рекламы, скрывающие недолговечный, неиндивидуальный и «пластмассовый» характер предлагаемых товаров.

**Быт.** Бытовая среда в самом широком смысле (одежда, домашняя утварь, мебель, кухня и еда) становится все более одинаковой в разных странах и регионах мира. Этому способствует то же проникновение повсюду транснациональных корпораций (Макдоналдс, ИКЕА, Auchan и т.д.). В результате по всему миру все более похожим образом обставляются жилища, люди едят все более одинаковую пищу. В крупных городах рестораны самых разных кухонь мира создают стандартизированное разнообразие в меню и выборе блюд. При этом, конечно, например, японская еда и кухня в Москве или Париже пока еще совсем не то, что аутентичная еда и кухня в самой Японии.

По внешнему облику человека, его одежде чаще всего уже не скажешь, из какой он страны

мира. Также по современной одежде уже гораздо труднее судить о достатке человека. Демократизация доходит до того, что миллиардеры стремятся выделяться уже не своей одеждой, а, напротив, демократичностью облика. Это сегодня считается проявлением вкуса и общественного такта со стороны богатейших людей, этого от них требуют.

**Городская и транспортно-техническая среда.** Мы, люди больших городов, живем в стандартизированной среде: населяем стандартные квартиры, ходим в одни и те же сетевые магазины, расплотившиеся в каждом квартале и предлагающие везде огромный, но одинаковый ассортимент. Жизнь городов, крупных и малых, все больше сосредоточивается вокруг торговых центров. Они представляют собой праздник потребления и всесмешения. Здесь посетителю в одном гигантском здании предложат максимально много – от одежды до ресторанов, от бытовой техники до похода в кино или фитнес-клуб. «Как в римском Пантеоне синкретично сосуществовали в огромном “дайджесте” боги всех стран, так в нашем Супер-шопинг-центре, который для нас является нашим Пантеоном, нашим Пандемониумом, объединились все боги или демоны потребления, то есть все виды деятельности, все работы, все конфликты и все времена года, уничтоженные в одной и той же абстракции. В субстанции объединенной таким образом жизни, в этом универсальном дайджесте не может больше быть смысла: невозможны больше мечта, поэзия, работа рассудка, то есть великие схемы перемещения и сгущения, великие метафоры и противоречия, которые покоятся на живом соединении различных элементов. Единственное, что здесь царит, – это вечная замена однородных элементов. Нет больше символической функции, есть вечная комбинаторика “среды” в условиях вечной весны» [1, с. 16–17]. Однако поразительно, что огромной величине этих Супер-шопинг-центров всегда соответствует ощущение спертости воздуха и пространства, какая-то неясно ощутимая физическая и метафизическая духота.

Городское пространство (жилые кварталы, площади, парки) в разных странах оформляется уже по единым рецептам урбанистики. Новые стандартизированные экологичность и эргономичность городских пространств оставляют впечатление некоей стерильности и искусственности, тут городскому пространству не

оставляется важнейшего свойства – быть самим собой. Новым урбанистам до всего есть дело, они любой закоулок преобразуют и «окультурят». Поэтому в новых городах не предусмотрено сколько-нибудь запущенных парков. Все должно быть под контролем, все должно учитываться и использоваться. Естественная городская среда уходит в прошлое.

То же впечатление однообразной искусственной стерильности оставляют крупные транспортные узлы (аэропорты, вокзалы), похожие один на другой в разных странах мира. Все продумано, коммерчески и рационально задействовано, комфортно и стерильно, в результате чего вокзалы и аэропорты крупных городов обезличены и почти неотличимы друг от друга.

Кстати, гораздо более однообразным по сравнению с прошлым является внешний вид разных марок автомобилей. Средние по цене машины уже мало чем внешне отличаются от более дорогих и более дешевых моделей. Не автолюбитель может даже и не скажет по внешнему виду, видит он перед собой дорогой или дешевый автомобиль.

**Война и мир.** Любопытно, как не слишком эстетично и весьма однообразно теперь выглядят военные разных армий в своем боевом снаряжении. Прошли времена, когда солдаты и офицеры разных армий стремились отличаться формой и ее расцветкой. Победили вполне понятные соображения прагматики для успешности ведения боевых действий. Самые эффективные специалисты по боестолкновениям («зеленые человечки») выглядят примерно одинаково, напоминая кого-то вроде быстродвигающихся жуков зеленой и грязно-зеленой расцветки.

С точки зрения прогрессирующего всесмешения любопытно выражение «гибридная война». Этот феномен определяют как такой вид враждебных действий, при котором нападающая сторона не прибегает к классическому военному вторжению, а подавляет своего оппонента, используя информационное и экономическое давление (санкции), скрытые операции, кибервойны, а также оказывая поддержку повстанцам, действующим на территории противника. Что важно, непосредственные военные действия могут вообще даже не вестись, и гибридная война может идти в мирное время. Нападающая сторона осуществляет стратегическую координацию всех своих многосторонних воздействий, оставляя себе возможность более

или менее правдоподобного отрицания своей вовлеченности в конфликт.

Термин «гибридная война» впервые появился в публикациях англоязычных политологов в самом начале XXI в., и тогда он обозначал объявленную США «глобальную войну с терроризмом». Потом его перенесли на соперничество мирового гегемона с Ираном, Китаем и Россией. Здесь для нас важно подчеркнуть, что гибридные войны можно также понять как некое смешение войны и мира, как такой их синтез, когда размывается сама грань между этими основными онтологическими понятиями. Конечно, можно вспомнить, что война в классическом смысле между крупными державами сегодня невозможна из-за ОМП и неизбежного в этом случае мирового ядерного апокалипсиса. Тем не менее, ослабление четкого образа войны и военного как классического человеческого типажа тоже способствует ослаблению и уменьшению в современном мире человеческих различий и индивидуальностей. Эта «гуманитаризация войны» тоже происходит из-за своего рода избегания смерти, прямой встречи с ней. Но кто избегает смерти, как известно, рано или поздно избегает и жизни (Ж. Бодрийяр).

**Человеческий тип и человеческое разнообразие.** Леонтьев, наверное, не мог себе представить, когда говорил о всесмешении и наступлении «среднего европейца», что дело дойдет даже до стирания различий между мужчиной и женщиной. ЛГБТ-движение, узаконение однополых браков, лживые лозунги против дискриминации по сексуальному признаку спекулируют на уважении прав личности, уважении к человеческой индивидуальности, но на практике приводят к стиранию человеческих различий (в спорте, армии, семье и т.д.). Ведь главное из них, на котором основываются остальные различия, – это различие между полами, между мужчиной и женщиной.

Тем не менее, современный так называемый гендерный подход-мейнстрим с вовлеченным в него ЛГБТ движением настаивает на том, что, напротив, это его представители отстаивают мир настоящего разнообразия. Возьмем радужный флаг. Кстати, его характерная черта – отсутствие какого-то доминирующего цвета, доминирующей окраски. Автор радужного флага художник Гилберт Бейкер так описал его значение: «Первоначальная идея радужного флага – освобождение. Возможность вырваться на свободу, выйдя за рамки, созданные страхом и

стремлением “соответствовать нормам”, право заявить о своей сексуальности без стыда и боязни возмездия со стороны тех, кто диктует “этические законы”» [10].

Настаивание на приоритете индивидуальных различий в свободе от любых норм и типов Леонтьев в работе о среднем европейце как орудии всемирного разрушения назвал «*многосложностью смешанной*», в отличие от «*сложности, разделенной на слои и группы*». Он подчеркивает там, критически разбирая социологию Герберта Спенсера, что «разнообразие лиц и усиление особой личности в людях обуславливается именно *отдельностью* социальных групп и слов с умеренной лишь подвижностью по краям» [7, с. 207].

**Искусство.** Показатель подлинного жизненного разнообразия – это его отражение в искусстве. По Леонтьеву, это важнейший критерий цветущей сложности того или иного общества или культурно-исторического типа. Леонтьев считал эстетическую точку зрения наиболее объективной (кстати, вопреки традиционным представлениям об эстетике и эстетическом как царстве субъективности) в том смысле, что она приложима ко всему в мире – «от минерала и до самого всесвятяйшего человека» [9, с. 78]. Но чтобы возникла полноценная поэзия, литература, живопись и т.д., должна существовать прежде всего поэзия жизни, на почве которой они только и могут возникнуть: «Чтобы жизнь сама была достойна хорошего изображения. – Эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства» [9, с. 79–80]. Однако если судить по сегодняшнему состоянию культуры в мире в целом (литература, музыка, кино и др.), то никакого *настоящего* жизненного разнообразия нет. Что значимого на общемировом уровне написано в литературе в XXI в.? Что создано в музыке? А в живописи? Притчей во языцех в живописи стало словосочетание «современное искусство», употребляемое чаще всего с отвращением и иронией.

Разнообразие на уровне так называемых сингулярных практик и субкультур – это не цветущее разнообразие, а просто пестрота, лишенная единства и единого цвета, единого настроения, как флаг ЛГБТ. Ведь «цветущая сложность» – это «единство в многообразии». А первое разнообразие – это, пожалуй, то, что Леонтьев называл «смешанной многосложностью».

Современную культуру во многом определяют жанр ремейков, т.е. паразитирование на ста-

рых шедеврах, и сериальность, диктуемая соображениями прибыли, когда не надо выдумывать ничего принципиально нового. Например, наиболее популярные достижения в кино и литературе последнего времени – «Гарри Поттер» и «Игра престолов» – тоже раздуты во множество серий и растянуты по этим же соображениям.

Еще одна черта – смешение высокого и низкого. Например, нецензурная речь все более и более проникает в театр, музыку и кино, в литературу, чем тоже на самом деле убивается культура в ее высоком смысле, сама ее определенность.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. М.: АСТ, 2021.
2. В.В. Розанов и К.Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К.Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб.: Росток, 2014.
3. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 14. Братья Карамазовы: роман в 4 ч. с эпилогом. Л.: Наука, 1975.
4. Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: СПбГУ, 1991.
5. Леонтьев К.Н. Над могилой Пазухина // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 445–460.
6. Леонтьев К.Н. Национальная политика как орудие всемирной революции // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 497–548.
7. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 100–233.
8. Леонтьев К.Н. Чем и как либерализм наш вреден // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 118–143.
9. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания. СПб.: Владимир Даль, 2012.
10. Радужный флаг (ЛГБТ) // Википедия. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Радужный\\_флаг\\_\(ЛГБТ\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Радужный_флаг_(ЛГБТ))
11. Фудель И. Культурный идеал К.Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 160–180.

REFERENCES

1. Baudrillard, J., 2021. Obshchestvo potrebleniya [The consumer society]. Moskva: AST. (in Russ.)
2. V.V. Rozanov i K.N. Leontiev. Materialy neizdannoï knigi «Literaturnye izgnanniki». Perepiska. Neopublikovannye teksty. Stat'i o K.N. Leontieve. Kommentarii [Vasily Rozanov and Konstantin Leontiev. Materials of the unpublished book «Literary exiles». Correspondence. Unpublished texts. Articles about K.N. Leontiev. Comments]. Sankt-Peterburg: Rostok, 2014. (in Russ.)
3. Dostoevsky, F.M., 1975. Polnoe sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 14. Brat'ya Karamazovy: roman v 4 ch. s epilogom [The complete collected works: in 30 volumes. Vol. 14. The Brothers Karamazov]. Leningrad: Nauka. (in Russ.)
4. Korol'kov, A.A., 1991. Prorochestva Konstantina Leontieva [The prophecies of Konstantin Leontiev]. Sankt-Peterburg: SPbGU. (in Russ.)
5. Leontiev, K.N., 2007. Nad mogiloi Pazukhina [Over Pazukhin's grave]. In: Leontiev, K.N., 2007. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 8. Kn. 1. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 445–460.
6. Leontiev, K.N., 2007. Natsional'naya politika kak orudie vsemirnoï revolyutsii [National policy as an instrument of world revolution]. In: Leontiev, K.N., 2007. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 8. Kn. 1. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 497–548. (in Russ.)
7. Leontiev, K.N., 2007. Srednii evropeets kak ideal i orudie vsemirnogo razrusheniya [The average European as an ideal and instrument of universal destruction]. In: Leontiev, K.N., 2007. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 8. Kn. 1. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 100–233. (in Russ.)
8. Leontiev, K.N., 2006. Chem i kak liberalizm nash vreden? [Why and how is our liberalism harmful?]. In: Leontiev, K.N., 2006. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 7. Kn. 2. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 118–143. (in Russ.)
9. «Preemstvo ot ottsov»: Konstantin Leontiev i Iosif Fudel': Perepiska. Stat'i. Vospominaniya [«Succession from the fathers»: Konstantin Leontiev and Iosif Fudel: Correspondence. Articles. Memories]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', 2012. (in Russ.)
10. Raduzhnyi flag (LGBT) [Rainbow flag (LGBT)]. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Падужный\\_флаг\\_\(ЛГБТ\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Падужный_флаг_(ЛГБТ)) (in Russ.)
11. Fudel', I., 1995. Kul'turnyi ideal K.N. Leontieva [The cultural ideal of Konstantin Leontiev]. In: K.N. Leontiev: pro et contra. Antologiya. Kn. 1. Sankt-Peterburg, 1995, pp. 160–180. (in Russ.)



Ли Пин\*

К.Н. ЛЕОНТЬЕВ О «ХРИСТИАНСКОМ ИДЕАЛИЗМЕ»  
Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

В статье представлена оценка русским философом-консерватором К.Н. Леонтьевым стремления Ф.М. Достоевского дать «общечеловеческую» трактовку христианства. Автор видит сходство позиций Достоевского и Леонтьева в неприятии радикально-утопических и либеральных проектов преобразования России. По мнению автора, причиной критики «христианского гуманизма» Достоевского с его апологией ценности человеческой жизни как таковой стал эстетизм Леонтьева, настаивавшего на определении жизни как средства для достижения абсолютного эстетического совершенства.

*Ключевые слова:* К.Н. Леонтьев, Ф.М. Достоевский, христианский гуманизм, консерватизм, эстетизм

**Konstantin Leontiev's view of Fyodor Dostoevsky's «Christian idealism».**  
LI PING (Far Eastern Federal University; Hulunbuir University)

The article focuses on how a Russian conservative philosopher Konstantin Leontiev assessed Fyodor Dostoevsky's attempt to give a «universal» interpretation of Christianity. The author sees the similarity of Dostoevsky's and Leontiev's positions in the rejection of radical utopian and liberal projects for the transformation of Russia. According to the author, the reason for the criticism of Dostoevsky's «Christian humanism» with its apology for the value of human life as such lies in the aestheticism of Leontiev who insisted on defining life as a means to achieve absolute aesthetic perfection.

*Keywords:* K.N. Leontiev, F.M. Dostoevsky, Christian humanism, conservatism, aestheticism

2021-й год ознаменован рядом памятных дат, связанных с жизнью знаменитых русских писателей и философов. Речь идет, конечно же, о 200-летию со дня рождения Федора Михайловича Достоевского, литературное наследие которого изучают во всем мире, в том числе и в Китае. Творчество Константина Николаевича Леонтьева, который прожил столько же, сколько и Достоевский, был на 10 лет младше Достоевского и умер спустя 10 лет после его

смерти, в настоящий момент менее известно в Китае, но интерес к нему растет. Его мысли об исторических путях России, ее взаимоотношениях с Востоком оказались по-настоящему пророческими. Он был одним из первых русских философов, кто заговорил о неизбежности сближения России с азиатскими странами. Фактически он предвосхитил идею представителей русского евразийского движения о необходимости «континентальной солидарности»

\* ЛИ Пин, аспирантка Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, преподаватель кафедры русского языка и русской культуры Хулуьбуирского университета.

E-mail: najiali@qq.com

© Ли Пин, 2022

народов России и Азии для противостояния попыткам уничтожить их цивилизационную идентичность. При этом Константин Леонтьев был свободен от утопических иллюзий «всемирного братства народов», которые разделяли, как он считал, некоторые русские неославянофилы и почвенники. Речь у него, долгое время работавшего дипломатом на Балканах, шла не столько о каком-то абстрактном братстве «по крови» восточных, южных и западных славян, сколько о совпадении коренных интересов народов и государств России и Азии, пусть даже расово и цивилизационно отличных друг от друга.

В данной связи интересным является сопоставление взглядов К.Н. Леонтьева и Ф.М. Достоевского. Разумеется, есть у них и общее – неприятие западничества, либерализма и «прогрессизма», однако существуют и серьезные разногласия между точками зрения этих выдающихся русских философов-консерваторов. Оба мыслителя претендовали на выражение в своем творчестве «духа Оптиной пустыни», то есть истинно-православного мирозерцания, близкого к духу монашества, но трактовали его совершенно по-разному. Сам Леонтьев стал инициатором демаркации их мировоззренческих позиций. В 1882 г. он опубликовал книгу «Наши новые христиане Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой», ставшей реакцией на Пушкинскую речь Достоевского и повесть Толстого «Чем люди живы?». Леонтьев обвинил Достоевского в том, что он проповедует слишком «розовое», по сути – «беспринципное» и «чрезмерно-доброе» христианство, отдающее откровенным космополитизмом. В глазах Леонтьева Достоевский, проводивший значительную часть своего времени в Европе, слишком лоялен к европейцам, не понимает цивилизационной пропасти между ними и русскими. Вражда к Европе и неприятие ее либеральной модели общества и культуры для Леонтьева – обязательный атрибут российской идентичности. Отдать себя в руки европейцев с их эгалитаризмом и либерализмом для России означает неизбежное разложение и гибель. Леонтьев полагал, что Достоевский просто не понимает этого до конца. Он пишет по поводу Европы: «И как мне хочется теперь в ответ на странное восклицание г. Достоевского “О, народы Европы и не знают, как они нам дороги!” воскликнуть “О, как мы ненавидим тебя, современная Европа, за то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное и святое и уничто-

жаешь и у нас, несчастных, столько драгоценного твоим заразительным дыханием!..”» [5, с. 328]. При этом надо понимать, что Леонтьев ценил старую, аристократическую Европу. Он, в отличие от славянофилов, вовсе не считал, что в самом процессе европейской истории и европейской культуры якобы заложены ложные и порочные начала, которые превращают Европу в низший культурно-исторический тип. Выдающийся русский мыслитель Н.А. Бердяев писал о Леонтьеве по этому поводу: «Никогда не восставал он против аристократизма Западной Европы, против ее рыцарства, как восставали славянофилы» [8, с. 1146].

К.Н. Леонтьев соглашался с представленной в «Бесах» критикой Ф.М. Достоевским радикальных сомнительно-утопических проектов «муравейников» из людей, он на самом деле очень рассчитывал получить в Достоевском-почвеннике союзника и единомышленника, но неожиданная проповедь великим писателем «всемирного, однообразного братства» в уже упоминавшейся выше Пушкинской речи вызвала у Леонтьева острое неприятие.

Неприятие у Леонтьева вызвала и провозглашаемая Достоевским идея христианства как всеобщего примирения людей в Христе. Такой подход является в глазах Леонтьева не православным, а «общегуманитарным». Настоящее православие должно, как полагает Леонтьев, исходить только из того, что «начало премудрости (т.е. настоящей веры) есть страх, а любовь – только плод. Нельзя считать плод корнем, а корень плодом» [5, с. 315]. Современные исследователи С.А. Нижников и И.В. Гребешев отмечают, что Леонтьев обвинял Достоевского в морализаторстве, в отсутствии понимания трагизма жизни, в игнорировании конкретной восточной формы христианства, т.е. православия, в пользу проповеди «неопределенно-евангельского» христианства [6, с. 168]. В более широком контексте Леонтьев не принимал тезис о ценности жизни как таковой, на чем настаивал «христианин-гуманист» Ф.М. Достоевский, ему нужна была жизнь «для творения красоты», «для преображения мира», т.е. жизнь, наполняющая все бытие «высоким эстетизированным смыслом». Как точно подметил С.В. Пишун, «для Леонтьева истинной ценностью является не жизнь сама по себе, а сила и красота ее, он возвышает все то, что служит средством достижения абсолютного эстетического совершенства» [7, с. 66].

Подобная оценка Леонтьевым Пушкинской речи Достоевского вызвала достаточно сильную ответную реакцию Владимира Сергеевича Соловьева, выступившего в защиту великого писателя. В своем приложении к «Трем речам в память Достоевского» с характерным названием «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в “новом христианстве”» Соловьев отвергает обвинения Леонтьева в том, что Достоевский якобы строил «розовое христианство», называя последнего «ясновидящим предчувственником» истинного христианства и полагая, что Достоевский совершенно правильно поставил своим идеалом не узкий национализм, а религиозно-нравственную идею. Вл. Соловьев отмечает, что «гуманизм Достоевского утверждался на мистической, сверхчеловеческой основе истинного христианства» [9, с. 322]. Такой «христианско-консервативный идеализм» Достоевского, имевший в своей основе веру во внутреннее преображение человека, не мог не вызвать отторжения Леонтьева. В данной связи известная российская исследовательница П.П. Гайденко указывала, что причина такого неприятия К.Н. Леонтьевым «общечеловеческого христианства» Ф.М. Достоевского в том, что «русский Ницше» утратил «веру в самого человека», его точка зрения гораздо ближе к идее принудительного исправления, с той только разницей, что «нигилисты» и «уравнители-либералы» рассчитывают на принудительность экономическую и правовую, а Леонтьев – на государственную и церковную» [2, с. 187]. Леонтьев не отрицал возможности прямого насилия над личностью со стороны государства. Он ближе к И.А. Ильину с его тезисом «о сопротивлении злу силой», в то время как Достоевский, по верному замечанию Н.А. Бердяева, «раскрывает Христа в глубине человека через страдальческий путь человека, через свободу». И в этом смысле «религия Достоевского по типу своему противоположна авторитарно-трансцендентному типу религиозности. Это – самая свободная религия, какую видел мир, дышащая пафосом свободы» [1, с. 226]. В другом контексте заочная полемика между Достоевским и Леонтьевым продолжилась в постреволюционную пору в виде спора между И.А. Ильиным и Н.А. Бердяевым, когда последний в 1926 г. в своей рецензии «Кошмар злого добра» обвинил Ильина в призыве построить «чека во имя Божие». Как писал современный историк русской философии Б.В. Емельянов, этот спор «расколол русскую

эмиграцию на два лагеря» [3, с. 113]. Добавим только, что этот раскол был и раньше, он пронизывает всю русскую политическую и социальную философию. Но при этом, несмотря на указания на оправданность идеи насилия, сам Леонтьев не был автором какого-то утопического проекта превращения России через насилие в «идеальный социум», его «алармизм» носит оборонительный характер. Как совершенно справедливо указывает Н.В. Скоробогатько, «Леонтьев не вменяет России никакого задания, он с благоговейным трепетом исследует жизнь этого яркого, самобытного явления – культуры России» [8, с. 1147].

Основная претензия Леонтьева к славянофилам состояла в том, что они не смогли выработать таких целей для русского народа, которые можно было бы назвать по-настоящему мессианскими, вселенскими. Подобные цели для российского культурно-исторического типа, полагает Леонтьев, должны носить религиозный, эсхатологический характер, а славянофилы и тем более либералы способны были поставить перед народом лишь локальные, ограниченные задачи. Один из комментаторов леонтьевских текстов так пишет о его замысле: «Мировую тоску, безграничную тоску ненасытной и широкой души нельзя сводить на мелкое гражданское недовольство современностью, но должно разрешить ее в Боге» [4, с. 799].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Собрание сочинений в 5-ти т. Т. 5. Париж, 1997.
2. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
3. Емельянов Б.В. Персонология русской мысли. Нижневартонск: Изд-во Нижневартонского университета, 2014.
4. К. Леонтьев о византийской культуре // Церковный вестник. 1913. № 26. С. 798–800.
5. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996.
6. Нижников С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России. М.: Руниверс, 2016.
7. Пишун С.В. В.В. Розанов и К.Н. Леонтьев // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2021. № 3. С. 63–67.

8. Скоробогатько Н.В. К.Н. Леонтьев // Культурология. Энциклопедия: в 2-х т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2007. С. 1145–1147.

9. Соловьев В.С. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

#### REFERENCES

1. Berdyaev, N.A., 1997. *Sobranie sochinenii v 5-ti t. T. 5* [Collected works in 5 volumes. Vol. 5]. Paris. (in Russ.)

2. Gaidenko, P.P., 2001. *Vladimir Solovyov i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age]. Moskva: Progress-Traditsiya. (in Russ.)

3. Emel'yanov, B.V., 2014. *Personologiya russkoi mysli* [Personology of Russian thought]. Nizhnevartovsk: Izd-vo Nizhnevartovskogo universiteta. (in Russ.)

4. K. Leontiev o vizantiiskoi kul'ture [K. Leontiev on Byzantine culture], *Tserkovnyi vestnik*, 1913, no. 26, pp. 798–800. (in Russ.)

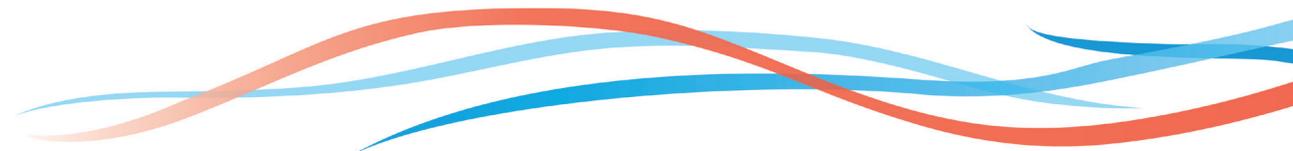
5. Leontiev, K.N., 1996. *Vostok, Rossiya i slavyanstvo. Filosofskaya i politicheskaya publitsistika. Dukhovnaya proza (1872–1891)* [The East, Russia and Slavdom. Philosophical and political journalism. Spiritual prose (1872–1891)]. Moskva: Respublika. (in Russ.)

6. Nizhnikov, S.A. and Grebeshev, I.V., 2016. *Genezis i razvitie metafizicheskoi mysli v Rossii* [Genesis and development of metaphysical thought in Russia]. Moskva: Runivers. (in Russ.)

7. Pishun, S.V., 2021. *V.V. Rozanov i K.N. Leontiev* [Vasily Rozanov and Konstantin Leontiev], *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, no. 3, pp. 63–67. (in Russ.)

8. Skorobogat'ko, N.V., 2007. K.N. Leontiev [Konstantin Leontiev]. In: *Kul'turologiya. Entsiklopediya: v 2-kh t. T. 1*. Moskva: ROSSPEN, 2007, pp. 1145–1147. (in Russ.)

9. Solovyov, V.S., 1988. *Sochineniya: v 2-kh t. T. 2* [Works in 2 volumes. Vol. 2]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)



И.И. Евлампиев, Оу Мэнлянь\*

## ВИЗАНТИЗМ В ИСТОРИИ РОССИИ: К.Н. ЛЕОНТЬЕВ И ДРУГИЕ\*\*

В статье рассматриваются противоречивые оценки влияния Византии на русскую культуру и русское общество, которые давали известные мыслители: П.Я. Чаадаев, А.И. Герцен, В.С. Соловьев и К.Н. Леонтьев. Резко негативное отношение В.С. Соловьева ко всем проявлениям византизма было обусловлено его тенденциозной прокатолической позицией. Герцен и Леонтьев сходились в понимании глубоко позитивного влияния византийской культуры не только на русскую культуру, но и на культуру Западной Европы; при этом Леонтьев верно указывал на важность византийского влияния для объяснений расцвета западной культуры в эпоху Возрождения. Он ошибся только в высокой оценке церковной идеи, заимствованной Россией из Византии. Именно из-за абсолютного господства церкви Византия не испытала культурного подъема, аналогичного Возрождению; чрезмерное господство церкви в общественной жизни России также препятствовало развитию высокой культуры.

*Ключевые слова:* византийская культура, русская культура, эпоха Возрождения, исихазм, русская философия, церковь

**Byzantism in the history of Russia: Konstantin Leontiev and others.** IGOR I. EVLAMPYEV, OU MENGLIAN (Sankt-Petersburg State University)

The article deals with opposing views on the influence of Byzantium on Russian culture and Russian society presented by such outstanding thinkers as Pyotr Chaadaev, Alexander Herzen, Vladimir Solovyov and Konstantin Leontiev. Solovyov's deeply negative attitude towards all manifestations of Byzantium can be explained by his tendentious pro-Catholic position. As for Herzen and Leontiev, both of them agreed in their understanding of the profoundly positive influence of Byzantine culture not only on Russian culture, but also on the culture of Western Europe. Leontiev correctly emphasized the importance of Byzantine influence in explaining the flowering of Western culture during the Renaissance. He was mistaken only in his high assessment of the church idea, borrowed by Russia from Byzantium. It was because of the absolute dominance of the church that Byzantium did not experience a cultural upsurge similar to the Renaissance. The excessive dominance of the church in the public life of Russia also hindered the development of high culture.

*Keywords:* Byzantine culture, Russian culture, Renaissance, hesychasm, Russian philosophy, church

---

\* ЕВЛАМПИЕВ Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: [yevlampiev@mail.ru](mailto:yevlampiev@mail.ru)

ОУ Мэнлянь, аспирантка кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: [omenglian@gmail.com](mailto:omenglian@gmail.com)

© Евлампиев И.И., Оу Мэнлянь, 2022

\*\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 21-011-44093.

Когда в начале XIX в. происходило формирование самостоятельной традиции русской философии, П.Я. Чаадаев в своем главном произведении высказал однозначно негативную оценку зависимости русской государственности и русской культуры от Византии: «В то время, когда среди борьбы между исполненным силы варварством народов Севера и возвышенной мыслью религии воздвигалось здание современной цивилизации, что делали мы? По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов» [17, с. 331].

Эта оценка выглядит естественной в контексте прокатолических убеждений Чаадаева, присутствующих в его «Философических письмах». Однако в последующем творчестве именно в этом пункте взгляды Чаадаева радикально изменились. Уже в 1843 г. в наброске статьи, являющейся откликом на статью А.С. Хомякова (с которым Чаадаев был в дружеских отношениях) «О сельских условиях», он характеризует византийский фактор в истории России прямо противоположным образом: «В то время когда по всему Западу носилась проповедь церкви честолюбивой, когда там умы вооружались друг против друга за свои страстные убеждения и народы шумно подвизались на неверных, тогда мы, в тихом созерцании, питались одной святой молитвой; не спорили о сущности учения Христова, не помышляли оружием обращать во мрак бродящих народов; на отлученных братьев глядели с любовью и в скромном сознании своей немощи принимали своих верховных пастырей из рук царей просвещенной Византии. <...> Чудно, непостижимо. Полный народ, одним христианством созданный. Невольно спросишь себя, чем заслужили мы такое чрезвычайное преимущество над всеми прочими народами мира? <...> Россия уже тогда достигла высокой степени просвещения, несмотря на свои удельные раздоры и на беспрестанную борьбу с соседственными дикими племенами. И немудрено. Из цветущей Византии осенило нас святое православие; а там еще в то время не отжила свой век мудрость эллинская, не отцвели художества, не догорел еще светильник древней науки» [16, с. 541–543].

Удивительная полярность двух оценок византийского влияния Чаадаевым ставит в тупик исследователей [16, с. 746], однако на деле она является достаточно адекватным отражением

амбивалентности самого этого влияния: глубоко положительного в одних аспектах и радикально отрицательного в других. Разделить их не так-то просто, но без этого невозможно понять все перипетии споров вокруг этой проблемы на протяжении более чем столетия нашей культурной и интеллектуальной истории.

Ранние славянофилы относились к Византии и ее влиянию на Россию в древнейший период ее развития однозначно положительно, считая, что она была гораздо более развитой в культурном смысле, чем Западная Европа. Вот как об этом писал И.В. Киреевский: «...Все современное просвещение тогда сосредоточивалось в Византии. Древние писатели христианские и языческие, и особенно писатели-философы, были коротко знакомы образованным грекам, – и очевидные следы их основательного изучения видны в большей части духовных творений, до самой половины XV века; между тем, как Запад, необразованный и, можно даже сказать, невежественный сравнительно с Византией, до самого почти XIV века обращался в своем мышлении почти единственно в кругу одних латинских писателей, за исключением только немногих греческих» [9, с. 271]. Эта точка зрения вполне понятна и в целом верна, но она не дает подлинной глубины понимания византийского влияния, в силу очевидной некритичной идеализации византийского православия славянофилами. Важным дополнением к ней является оценка византийского влияния, которую дал А.И. Герцен, известный оппонент славянофилов.

Особенно часто о влиянии византизма на русскую общественную жизнь Герцен упоминает в книге «О развитии революционных идей в России» (1851). Излагая раннюю историю России, Герцен признает, что главной задачей молодой нации было создание сильного государства, которое могло бы противостоять более развитым нациям. Он указывает на православие как на фактор, обеспечивший создание такого сильного государства: «Обращение России в православие является одним из тех важных событий, неисчислимые последствия которых, сказываясь в течение веков, порой изменяют лицо всего мира. Не случись этого, нет сомнения, что спустя полстолетие или столетие в Россию проник бы католицизм и превратил бы ее во вторую Кроацию или во вторую Богемию» [2, с. 400].

Но, оценив положительно сам факт принятия православия от Византии, далее Герцен описы-

вает влияние византийского элемента в общественной жизни России сугубо отрицательно. Византийская империя и византийская церковь воспринимаются им как одряхлевшие, косные формы, не способные служить развитию молодой и энергичной страны. Использование этих образцов для организации государства и религиозной жизни привело к замедлению развития России и к ее превращению в «безгласное, послушное слепой вере, лишенное света знания государство» [2, с. 404]. В качестве главного негативного фактора Герцен называет *антикультурную* тенденцию церкви. Православная церковь и в ее византийской, и в русской версии решительно противилась развитию *высокой культуры* общества.

Здесь уместно вспомнить, что в своей предыдущей книге «С того берега» (1850), изданной на немецком языке всего за год до книги «О развитии революционных идей в России», Герцен вынес суровый приговор современной западной цивилизации именно за то, что она отреклась от свойственного ей на протяжении столетий стремления к созданию высокой культуры и впала в «мещанство», в бездумное поклонение материальным ценностям. Получается, что эта черта – утрата цивилизацией способности творческого созидания культуры – была для Герцена универсальным признаком деградации, кризиса и гибели. Конкретные факторы, приводящие к этому, могут быть очень различными: в современной Герцену Европе это приоритет материальных ценностей, в Византии – господство православной церкви: «Византийская церковь питала отвращение ко всякой светской культуре. <...> Презирая всякую независимую живую мысль, она хотела только смиренной веры» [2, с. 428].

Резкие оценки православной византийской церкви заставляют задуматься над тем, почему же Герцен в начале своей книги все-таки положительно оценил принятие православия Россией. Наиболее естественно это можно объяснить тем, что православная церковь была просто *иной* по отношению к католической и препятствовала ее влиянию на Россию, в то время как обе они в равной степени представляют собой негативные факторы духовного развития. В принципе, такое объяснение соответствует взглядам Герцена, который, не будучи в полном смысле атеистом (как думают многие) и вполне позитивно оценивая роль первоначального христианства (учения Иисуса Христа) в исто-

рии, крайне негативно относился к церковной форме этой религии. Вот как он описывает христианство в книге «С того берега»: «Христианство, религия противоречий, признавало, с одной стороны, бесконечное достоинство лица, как будто для того, чтоб еще торжественнее погубить его перед искуплением, церковью, отцом небесным. Его воззрение проникло в нравы, оно выработалось в целую систему нравственной неволи, в целую искаженную диалектику, чрезвычайно последовательную себе. <...> Христианство, раздвояя человека на какой-то идеал и на какого-то скота, сбilo его понятия; не находя выхода из борьбы совести с желаниями, он так привык к лицемерию, часто откровенному, что противоположность слова с делом его не возмущает» [4, с. 355; 357]. Безусловно, здесь речь идет не о самом учении Христа, которое провозгласило абсолютную свободу человека, а о церковном учении, заменившем свободу рабством.

Тем не менее мы не можем утверждать, что отношение Герцена к византийскому влиянию на Россию было исключительно негативным. Византийскую культуру он упоминал уже в двух своих первых философских трудах, там ее влияние на западную культуру оценивалось по-другому. В работе «Дилетантизм в науке» Герцен называет «византизмом» главную тенденцию средневековой живописи, имея в виду иконописную, символическую манеру изображения. Ее он считает основой всей европейской живописи, обусловившей расцвет итальянской культуры в эпоху Возрождения: «Живопись, поднявшись до высочайшего идеала, стала снова твердой ногой на землю, а не оставила ее. Византийская кисть отреклась от идеала земной человеческой красоты древнего мира. Итальянская живопись, развивая византийскую, в высшем моменте своего развития отреклась от византизма и, по-видимому, возвратилась к тому же античному идеалу красоты; но шаг был совершен огромный; в очах нового идеала светилась иная глубина, иная мысль, нежели в *открытых глазах без зренья* греческих статуй. Итальянская кисть, возвращая жизнь искусству, придала ему всю глубину духа, развитого словом Божиим» [1, с. 36]. Столь же положительно о влиянии Византии и ее культуры на итальянскую культуру эпохи Возрождения Герцен пишет и в работе «Письма об изучении природы»: «Греки наезжали из Византии и привозили с собою руно, схороненное у них в продолжение

десяти веков» [3, с. 235]. По контексту этого высказывания можно понять, что под «руном» здесь подразумевается наследие классического искусства, которое стимулировало развитие итальянского гуманизма.

Эта тема в эпоху Герцена была новой и спорной, но в наши дни появляется все больше исследований, в которых доказывается, что влияние развитой культуры поздней Византии на итальянское Возрождение было очень значительным; возможно, оно было одним из важнейших факторов, которые обусловили появление этой великой эпохи. Современные исследователи признают, что Византия в XIV в. переживала культурный расцвет, очень похожий на тот, который чуть позже будет отмечен в Италии, однако в Византии он не привел к столь значительным результатам из-за гораздо более жесткого контроля церкви над духовной жизнью общества [12]. Причины различия двух «ренессансов» (византийского и итальянского) проявляются при сравнении идейных движений, явившихся основой соответствующих культурных процессов – византийского исихазма и итальянского гуманизма. В то время как исихазм был признан византийской церковью в качестве «легального» богословского движения, поскольку сохранял непреодолимую онтологическую дистанцию между человеком и Богом, итальянский гуманизм, по сути, вышел за рамки ортодоксии и предстал как типичная гностическая ересь, утверждая сущностное тождество Бога и человека. При этом сами деятели византийского, а затем и итальянского Возрождения прекрасно понимали, кто является главным противником их культурной деятельности. Показательным примером здесь выступает учение величайшего византийского гуманиста Георгия Плифона, который в своих «Законах» предложил весьма радикальную реформу общественной системы Византии, главным пунктом которой должно было стать возрождение универсального язычества и «отмена» традиционного византийского христианства [18]. Несомненно, причиной такого предложения была очевидная антикультурная роль византийской православной церкви. По мнению современных исследователей, именно пример Плифона вдохновлял таких радикальных возрожденческих критиков традиционного христианства, как Пико делла Мирандола и Дж. Бруно [13].

Учитывая эту точку зрения на соотношение византийской культуры XIV в., в частности,

исихазма, и итальянского Возрождения, можно попытаться дать более ясное и логичное выражение точке зрения Герцена в отношении византийского влияния на Россию. В истории более очевидным и явным было влияние византийской государственности и византийской церкви на русское государство и русскую православную церковь, это влияние, в общем его итоге, невозможно признать положительным, оно было безусловно негативным, если в качестве критерия правильного развития признать высокую культуру. Однако более внимательный взгляд на историю позволяет увидеть также и влияние развитой византийской культуры на русскую культуру (самым известным примером здесь выступает византийская иконопись), и оно должно оцениваться как безусловно положительное.

Полностью обособить два слагаемых византийского влияния – государственно-церковное и чисто культурное, – конечно, невозможно, поэтому и противопоставление негативного и позитивного результатов общего процесса взаимодействия Руси-России с Византией также можно осуществить только очень условно. Тем не менее без такого противопоставления противоположных тенденций правильно описать византийское влияние на Россию невозможно. Именно непроясненность этого вопроса вела к бесплодным спорам, наглядным примером которых выступает заочная полемика К. Леонтьева и В. Соловьева о роли византизма в истории России. Леонтьев написал свою известную работу «Византизм и славянство» в 1874 г., Соловьев опубликовал статью «Византизм и Россия» в 1896 г., когда Леонтьева уже не было в живых, но направленность этой работы против Леонтьева и его сугубо положительной оценки византизма не вызывает сомнений. Поскольку Соловьев нигде не упоминает имя своего оппонента и прямо не критикует его позицию, его статью можно рассматривать без прямой связи с работой Леонтьева, очевидные недостатки этой статьи помогают более ясно понять достоинства известнейшего труда Леонтьева.

Объясняя причины гибели Византии, Соловьев настойчиво противопоставляет «вселенское христианство», его «живую религиозную истину» и византийскую церковь в ее конкретном национально-ограниченном выражении. Именно неспособность вместить «живую истину» христианства в ограниченной форме церкви Соловьев называет причиной деградации и

гибели византийского общества. «Была внутренняя, духовная причина падения Византии, и так как она не заключалась в ложном предмете веры, – ибо то, во что верили византийцы, было истинно, – то причиной их гибели следует признать ложный характер самой их веры, т.е. их ложное отношение к христианству: *истинную идею они понимали и применяли неверно*. Она была только предметом их умственного признания и обрядового почитания, а не движущим началом жизни» [14, с. 286].

Для ясного понимания проведенного противопоставления реальной византийской церкви и «вселенского христианства» Соловьев, конечно, должен был бы объяснить, что он имеет в виду под последним. В истории существовали реальные церкви – католическая, православная и протестантская, сущность же «вселенского христианства», не просто *отличающегося* от них, но даже *противостоящего* им, кажется совершенно неочевидной. Однако вместо того, чтобы давать это объяснение, что было бы естественно в теоретической статье, Соловьев уделяет неожиданно большое внимание негативным и даже смехотворным обрядовым различиям, которые привели к окончательному разделению западной и восточной церкви, причем изображает дело так, что виновата в этом была только восточная церковь, что явно не соответствует действительности и заставляет думать о его явных симпатиях к католицизму.

Впрочем, если мы обратимся к другим работам Соловьева, например, к капитальному труду «История и будущность теократии», то сможем найти ответ на вопрос о том, что он понимает под «вселенским христианством» и «вселенской церковью»: это грядущая идеальная, единая церковь, в которой должны будут слиться и раствориться ныне существующие христианские конфессии. Но в этом случае ее предвосхищение можно и должно найти во всех исторических христианских церквях, в том числе в византийской. Соловьев обращает внимание на комические детали обряда и верований, но ведь именно в эту эпоху (XIII–XIV вв.), которую он признает эпохой окончательного кризиса византийской церкви, в ней возникает уже упомянутый выше исихазм и Византия переживает некоторый локальный подъем культуры, подобный западному Возрождению. Рождение исихазма, несомненно, свидетельствует о том, что византийская церковь была причастна грядущему «вселенскому христианству» и активно

искала путь к нему. Умолчание о нем и вообще исключительно негативное отношение к византийской церкви и византийской культуре делает позицию Соловьева в рассматриваемой статье абсолютно тенденциозной и не имеющей реальной доказательной силы.

Совсем нелепо выглядят обвинения Соловьевым византийской церкви в том, что она не возвысила свой голос против крепостного права и вообще ничего не делала для улучшения общественных отношений: «В течение всей собственно византийской истории (т.е. со времени решительного отчуждения восточного христианского мира от западного – приурочивать ли это отчуждение к XI или же к IX веку) нельзя указать ни на одно публичное действие, ни на одну общую меру правительства, которая имела бы в виду сколько-нибудь существенное улучшение общественных отношений в смысле нравственном, какое-нибудь возвышение данного правового состояния согласно требованиям безусловной правды, какое-нибудь исправление собирательной жизни внутри царства или в его внешних отношениях, – одним словом, мы не найдем здесь ничего такого, на чем можно было бы заметить хотя бы слабые следы высшего духа, движущего всемирную историю» [14, с. 288].

Можно еще раз подивиться тенденциозности Соловьева: отрицая присутствие «высшего духа» в жизни византийской церкви с XI по XIV вв., он, вероятно, предполагает, что в жизни западной церкви в эти же века этот «дух» действовал более явно. Но тогда это действие русский философ должен был увидеть в беспрецедентном преследовании еретиков, в котором католическая церковь впервые в истории опробовала тактику геноцида, т.е. уничтожения всех мирных жителей страны, которая была объявлена находящейся под властью ереси – мы имеем в виду подавление ересей катаров и альбигойцев. Ничего более значимого, что могло бы претендовать на движение «высшего духа», в жизни католической церкви в эту эпоху мы не находим.

Самое первое определение термина «вселенское христианство» содержится в работе 1882 г., во второй речи Соловьева, посвященной Достоевскому, позже она стала частью работы «Три речи в память Достоевского». Именно у Достоевского Соловьев нашел изображение грядущего христианства, которое он назвал «вселенским» и принял в качестве важнейше-

го понятия своей собственной философии. Как утверждает Соловьев, центральной идеей, которой служил Достоевский, «была христианская идея свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христово» [15, с. 302]. Он называет реальное церковное христианство «храмовым», поскольку оно «замыкается в стенах храма и превращается в обряд и молитвословие, а деятельная жизнь остается всецело нехристианскою» [15, с. 303]. Кроме того, он выделяет «домашнее христианство», как жизнь христианской идеи непосредственно в душах людей, как их личную моральную праведность. Но ни то, ни другое не являлось истинным для Достоевского: «Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, – оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие» [15, с. 303]. Дальше Соловьев констатирует: «Христианства вселенского еще нет в действительности, оно есть только *задача*, и какая огромная, превышающая, по-видимому, силы человеческие задача» [15, с. 303].

В контексте работы о Достоевском Соловьев описывает вселенское христианство и вселенскую Церковь как характеристики грядущего совершенного общества, никак не связанные с нынешними христианскими церквями. Однако в последующих работах, особенно в книге «История и будущее теократии», он начинает понимать вселенскую Церковь как «развитие» нынешней церковной организации человечества. Нужно решительно подчеркнуть, что это ни в коем случае не соответствует представлениям Достоевского. Соловьев ссылается на высказывание Достоевского о церкви в «Дневнике писателя» за 1881 г., но внимательное прочтение этого текста не оставляет никаких сомнения в том, что термин «церковь» Достоевский использует здесь в метафорическом и переносном смысле, а не в буквальном. Критикуя «интеллигентских насмешников» над народом, Достоевский утверждает, что «глубокая ошибка их в том, что они не признают в русском народе церкви»: «Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить

ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждется еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют» [6, с. 18–19]. Если смысл «церкви» наиболее точно разъясняется с помощью понятия «русского социализма» и если пока она существует только «в молитве», а не на деле, то ясно, что эта «церковь» ничего общего не имеет с реальной русской православной церковью.

Веское подтверждение сказанному дает известное произведение писателя – рассказ «Сон смешного человека» (из «Дневника писателя» за 1877 г.). Здесь Достоевский наглядно выражает свое представление о грядущем совершенном обществе как гармоничном единстве людей между собой и их единстве с природой. Обратим внимание на то, как он характеризует веру людей этого общества: «Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса. У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда исполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной» [5, с. 114].

Как мы видим, «вера» совершенных людей перестала быть собственно верой в нашем смысле и стала «твердым знанием», личным убеждением каждого человека, поэтому ее поддержание уже не требует авторитарной инстанции в виде церкви, это прямо сказано в тексте Достоевского: *у них не было храмов*. Собственно говоря, и содержание их «веры» невозможно совместить с учением традиционных христианских церквей, поскольку высшей целью людей этого фантастического общества является вовсе не соединение с Богом, а «расширение соприкосновения с Целым вселенным». Этот тезис, не очень ясный в контексте самого рассказа, становится совершенно логичным и понятным при сопоставлении с некоторыми другими важными текстами Достоевского, прежде всего с

рукописным фрагментом 1864 г., написанным на смерть первой жены писателя. Достоевский формулирует последовательную пантеистическую модель развития мира и человека, в ней «Бог» возникает только в конце истории как окончательный и полный синтез всего бытия, причем в центре этого синтеза находится человек, человеческое общество (подробнее см.: [8, с. 306–321]).

Таким образом, если признать, что понятие «вселенское христианство» Соловьев заимствует из мировоззрения Достоевского, в нем невозможно видеть какой-то вариант церковной организации, скорее это нечто противоположное церкви в ее современной форме. Несмотря на очевидность этого первичного смысла понятия, в своем позднем творчестве Соловьев придал ему иной смысл и стал мыслить как грядущую форму единой церкви. Но в этом случае, наоборот, невозможно ни одну из реально существовавших в истории христианских церквей признать исключенной из этой грядущей церкви, все они несут в себе ее «зародыши», и византийская православная церковь не в меньшей степени, чем все другие, должна своими лучшими элементами (такими как исихазм) войти в эту грядущую церковь.

Все сказанное заставляет нас признать статью Соловьева «Византизм и Россия» глубоко противоречивым сочинением, не обладающим ясной системой аргументации и поэтому не дающим убедительного доказательства своим главным тезисам, которые выглядят совершенно произвольными и тенденциозными. Весьма вероятно, что в этой статье впервые обнажился внутренний кризис творческого развития Соловьева, приведший его в последний год жизни к полному отречению от своих прежних взглядов в странной, обремененной еще большими противоречиями работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (см.: [7, с. 123–154]).

Если мы теперь обратимся к известной работе Леонтьева на тему византизма, то обнаружим там гораздо более ясную логику. Та модель истории Византии и ее влияния на западный мир, которую в первой главе работы излагает Леонтьев, выглядит абсолютно убедительной и согласуется с представленным ранее мнением Герцена. После падения Древнего Рима в V в. Византия сумела в существенной степени сохранить наследие античной, греко-римской культуры и пронести его через века. Существова-

рядом с варварской Западной Европой, Византия незаметно и постепенно цивилизовала ее и помогала формировать свою собственную самобытную культуру. Этот процесс закончился в IX в., с воцарением Карла Великого, когда на Западе возникла и стала самостоятельно развиваться цивилизация, отличающаяся от византийской. Завершение ее формирования и ее расцвет в XV в. стали, по Леонтьеву, прямым результатом нового влияния Византии. «На Западе все свое, романо-германское, было уже и без того в цвету, было уже развито, роскошно, подготовлено; новое сближение с Византией и через ее посредство с античным миром привело немедленно Европу к той блистательной эпохе, которую привыкли звать Возрождением, но которую лучше бы звать эпохой *сложного цветения* Запада; ибо такая эпоха, подобная Возрождению, была у всех государств и во всех культурах, эпоха *многообразного и глубокого развития, объединенного в высшем духовном и государственном единстве всего или частей*» [10, с. 303].

Очень важно, что этот второй, более короткий и бурный этап влияния на Европу Леонтьев связывает не с религиозным слагаемым византизма, как было на первом этапе, а с художественной культурой: «...Византизм, падая на западную почву, в этот второй раз действовал уже не столько религиозной стороной своей (не собственно византийской, так сказать), ибо у Запада и без него своя религиозная сторона была уже очень развита и беспримерно могуча, а действовал он косвенно, преимущественно эллино-художественными и римско-юридическими сторонами своими, *остатками классической древности, сохраненными им, а не специально византийскими началами своими*» [10, с. 304]. Фактически Леонтьев признает, что вплоть до момента своей гибели Византия имела богатую и развитую культуру, которая на равных взаимодействовала с западноевропейской культурой и даже была способна стимулировать ее внутреннее развитие. Можно констатировать, что точка зрения Леонтьева вполне согласуется с мнением современных исследователей эпохи Возрождения и с очевидностью опровергает необоснованное негативное отношение Соловьева к Византии и ее культуре.

Говоря о византийском влиянии на Россию, Леонтьев четко различает два вектора этого влияния, выделенных выше. С одной стороны, он совершенно верно констатирует, что русская

культуры вплоть до конца XIX в. продолжает нести на себе чрезвычайно сильный и безусловно плодотворный отпечаток византийской культуры, хотя с течением времени он становился все менее заметным на фоне мощного влияния западноевропейской культуры. С другой стороны, он видит прямую зависимость русской государственной и церковной организации от соответствующих византийских форм.

Леонтьев оба вектора влияния считает однозначно положительными для развития России, однако здесь важно заметить, что он не идеализирует историю Византии и признает, что уже с IX–X вв. она вступила в эпоху «застоя», утратила импульс религиозного и культурного развития, что всегда ведет цивилизацию к упадку. «С IX–X века зрелище Византии становится все проще, все суше, все однообразнее в своей подвижности. Это процесс какого-то одичания, вроде упрощения разнообразных садовых яблоч, которые постепенно все становятся одинаково дикими и простыми, если их перестать прививать. Этот род вторичного упрощения, падения, господствовал также в Италии после блестящей эпохи Возрождения; в Испании он настал после Филиппа II» [10, с. 429]. Для объяснения этого процесса Леонтьев использует свою известную теорию о трех фазах развития органических систем, под которыми он понимает и биологические организмы, и общественные системы. Нужно признать, что будучи очень зорким и тонким наблюдателем жизни, в самых разных ее сферах, Леонтьев был плохим теоретиком, его объяснительные модели и прежде всего теория «трех фаз» дают грубое биологизаторское упрощение сложной и неоднозначной жизни общества. Хотя эта часть его концепции византизма является наиболее известной, мы считаем ее наименее верной и интересной в построениях мыслителя. Впрочем, его интуиция и здесь подсказывает правильный ответ на вопрос о причинах упадка византийской цивилизации; самую важную причину он правильно находит в главной сфере византийской жизни – в религии. Для плодотворности культуры нужна свобода, динамика, какое-то развитие, но церковь по мере усиления ее господства устраняет эту свободу из всех подконтрольных ей сфер, и это становится началом конца цивилизации: «Замечательно, что к X веку были почти уничтожены или усмирены все ереси, придававшие столько жизни и движения византийскому миру. Торжество *простого консерватизма* оказалось для

государства так же вредно, как и слишком смелый прогресс» [10, с. 429].

Безраздельный диктат церкви – вот что оказывается самым губительным для исторической судьбы культуры, и именно это стало главной причиной сначала «застоя», а потом и гибели византийской цивилизации. Последней попыткой преодолеть этот диктат стал византийский гуманизм XIV в., о котором уже говорилось выше, однако в борьбе с ним церковь вышла победительницей, и его единственным значимым результатом стал исихазм, который, в силу своей внутренней непоследовательности, оказался неспособным дать действенные стимулы для развития культуры. Самым явным свидетельством такого развития является богатая литература, и в Европе каждая новая яркая эпоха порождала богатую и оригинальную литературную традицию. В Византии мы не находим такой богатой литературной традиции, как в Европе, и это связано с господством церкви, которая допускала к распространению только религиозно ориентированные тексты, подобные классическим Четьям-Минейам. Леонтьев чрезвычайно высоко ставит эту житийную традицию, получившую продолжение и в русской православной культуре, однако здесь ему явно изменяет его эстетическое чувство. Наивные житийные истории из Четых-Миней невозможно поставить в один ряд с настоящей художественной литературой, традиция которой так и не возникла в Византии.

Как уже было сказано выше, одним из важных факторов возникновения итальянского Возрождения была слабость католической церкви, которая духовно деградировала начиная с XI в. Именно ослабление церковного диктата позволило итальянским гуманистам хотя бы на время сделать основой общественного и культурного развития Европы подлинно революционное для той эпохи гностическое мировоззрение, возвышающее человека в его творческих потенциях до Бога. И печальный закат Возрождения во второй половине XVI в. произошел не из-за какого-то мифического «вторичного упрощения», непонятно откуда возникшего, как полагал Леонтьев, а из-за вполне осмысленной и организованной борьбы с этим мировоззрением католической церкви, заново мобилизовавшейся и вернувшей себе полный контроль над Европой.

В отношении России Леонтьев так описывает византийское влияние: «Сила наша, дисциплина, история просвещения, поэзия, одним

словом, все живое у нас сопряжено органически с родовой монархией нашей, освященной православием, которого мы естественные наследники и представители во вселенной. Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще старым и грубым вначале, славянским материалом» [10, с. 331]. Это описание можно признать правильным, а византийское влияние позитивным, если мы имеем в виду *патриархальную, средневековую* Россию. Но уже в конце XIX в., когда Леонтьев писал свою работу, Россия стала «слишком» динамичной и «слишком» культурно развитой, чтобы соответствовать этому описанию. Понимая это, мыслитель и высказывает известную мысль о необходимости «подморозить Россию» [11, с. 73], чтобы остановить, как он утверждает, процесс «гниения». В нем начинает говорить церковный фанатик, который не видит ценности высокой культуры и готов отречься от нее ради своей средневековой веры.

Здесь можно обнаружить решительное противоречие в сознании Леонтьева, вполне точно отражающем противоречивый характер византийского влияния на русскую жизнь. С одной стороны, при всей негативности оценок современной Леонтьеву Европы он ни на секунду не сомневается в абсолютном значении высокой культуры, созданной Европой: «Европейское наследство вечно и до того богато, до того высоко, что история еще ничего не представляла подобного» [10, с. 434]. Это наследство не должно пропасть; если России суждено выжить после крушения Запада, она призвана спасти это богатство, чтобы продолжить развитие культуры, ведь, как мы сказали, для Леонтьева это есть универсальный критерий здоровья общества и возможности положительного будущего: «Если Запад впадет в анархию, нам нужна дисциплина, чтобы помочь самому этому Западу, чтобы спасти и в нем то, что достойно спасения, то именно, что сделало его величие, Церковь какую бы то ни было, *государство*, остатки поэзии, быть может... и самую науку!..» [10, с. 436]. Здесь Леонтьев делает акцент на спасении церкви и государстве, но это как раз выглядит нелогичным, поскольку и то, и другое находилось на Западе с начала XIX в. в глубоком кризисе, по его собственным оценкам, и спасти эти все более деградирующие формы не имело никакого смысла. Имело смысл спасти

как раз «остатки поэзии», точнее всю систему культуры, которая, несмотря на общий европейский упадок, продолжала существовать хотя бы в материальной, музейной форме.

Но спасти одни «музеи» не имеет смысла, если не превратить наполняющие их объекты культуры снова, как в эпоху Возрождения, в важнейшую часть жизни людей, ради творчества и все большего цветения культуры. Однако творчество требует свободы – свободы от государственной опеки, от догматических шор на мировоззрении; вместо этого Леонтьев предлагает «подморозить Россию», т.е. предлагает ей пойти по пути поздней Византии к гарантированной гибели, неизбежность которой он сам вполне логично объяснил ранее. Можно еще раз повторить, что Леонтьев был слабым теоретиком: создав примитивную трехчастную схему развития общества, он под эту нелепую схему подгонял бесконечно непредсказуемые судьбы народов и стран, не подчиняющиеся никаким строгим (тем более таким простым) закономерностям. Применительно к России эта модель вела его к выводу о невозможности нового расцвета культуры и, значит, к требованию сознательного лишения ее всех элементов свободы ради «замедления» неостановимого процесса культурной деградации. Но господство фанатично-догматичной веры не может привести в истории ни к чему хорошему, оно способно только губить все живое и творческое.

В определенном смысле «проект спасения России», предложенный Леонтьевым, был реализован в эпоху Александра III, но результатом стало как раз не «спасение», а еще более радикальная катастрофа. Живая энергия народа, загнанная вглубь и не находящая естественного, творческого выражения, прорвалась в разрушительной революции, уничтожившей и самодержавие, и церковь в ее старой форме. Очень характерно, что когда при первых проявлениях революционной энергии самодержавие и церковь были вынуждены ослабить свой контроль над духовной жизнью России, в ней началось культурное движение, вполне сопоставимое с великой эпохой итальянского Возрождения. Сначала культура Серебряного века, а затем авангардное искусство революционной эпохи наглядно продемонстрировали, вопреки теории Леонтьева, что нация, вне зависимости от ее исторического возраста, обладает способностью снова стать творчески активной, обладает способностью начать жизнь снова, ре-

ализуя давнюю мечту людей о «вечном возвращении» и «вечной молодости», наперекор всем законам биологии.

Подводя окончательный итог нашим суждениям, можно констатировать, что история Византии дает одновременно и великий пример свершения, который нужно правильно понять и попытаться повторить, и горький урок исторической ошибки, которой нужно постараться избежать. Пример для подражания дает способность византийской цивилизации жить почти исключительно духовными ценностями, в отличие от западной цивилизации, поставившей духовные ценности в зависимость от материальных целей и в конце концов вообще забывшей о духовном под гнетом раскрепощенных материальных потребностей. Урок, который мы должны усвоить, чтобы не повторять ошибок Византии, состоит в необходимости выбрать правильную веру, избежав господства в общественной жизни традиционной церкви, которая подавляет культуру и лишает людей творческой энергии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собрание сочинений: в 9-ти т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1955. С. 7–92.
2. Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Собрание сочинений: в 9-ти т. Т. 3. М.: Художественная литература, 1956. С. 379–515.
3. Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Собрание сочинений: в 9-ти т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1956. С. 93–330.
4. Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собрание сочинений: в 9-ти т. Т. 3. М.: Художественная литература, 1956. С. 233–376.
5. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 5–223.
6. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1881 // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. С. 3–174.
7. Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017.
8. Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: РХГА, 2021.
9. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению

России // Киреевский И.В. Эстетика и критика. М.: Искусство, 1979. С. 248–292.

10. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 300–442.

11. Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского Дневника» (Публицистика 1880 года) // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений: в 12-ти т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 7–107.

12. Медведев И.П. Византийский гуманизм XII–XIII вв. СПб.: Алетейя, 1997.

13. Ревко-Линардато П.С. Влияние византийских гуманистов на культуру итальянского Возрождения // Ценности и смыслы. 2015. № 1. С. 5–18.

14. Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10-ти т. Т. 7. СПб.: Книготорговое товарищество «Просвещение», 1914. С. 285–328.

15. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.

16. Чаадаев П.Я. Ответ на статью А.С. Хомякова «О сельских условиях» // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 539–545.

17. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–440.

18. Siniosoglou, N., 2011. Radical Platonism in Byzantium: illumination and utopia in Gemistos Plethon. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

#### REFERENCES

1. Herzen, A.I., 1955. Diletantizm v nauke [Amateurism in science]. In: Herzen, A.I., 1955. Sbranie sochinenii: v 9-ti t. T. 2. Moskva: Khudozhestvennaya literatura, pp. 7–92. (in Russ.)
2. Herzen, A.I., 1956. O razvitiu revolyutsionnykh idei v Rossii [On the development of revolutionary ideas in Russia]. In: Herzen, A.I., 1956. Sbranie sochinenii: v 9-ti t. T. 3. Moskva: Khudozhestvennaya literatura, pp. 379–515. (in Russ.)
3. Herzen, A.I., 1956. Pis'ma ob izuchenii prirody [Letters on the study of nature]. In: Herzen, A.I., 1956. Sbranie sochinenii: v 9-ti t. T. 2. Moskva: Khudozhestvennaya literatura, pp. 93–330. (in Russ.)

4. Herzen, A.I., 1956. S togo berega [From the other shore]. In: Herzen, A.I., 1956. Sobranie sochinenii: v 9-ti t. T. 3. Moskva: Khudozhestvennaya literatura, pp. 233–376. (in Russ.)
5. Dostoevsky, F.M., 1983. Dnevnik pisatelya za 1877 g. [Writer's diary of 1877]. In: Dostoevsky, F.M., 1983. Polnoe sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 25. Leningrad: Nauka, pp. 5–223. (in Russ.)
6. Dostoevsky, F.M., 1984. Dnevnik pisatelya. 1881 [Writer's diary. 1881]. In: Dostoevsky, F.M., 1984. Polnoe sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 27. Leningrad: Nauka, pp. 3–174. (in Russ.)
7. Evlampiev, I.I., 2017. Russkaya filosofiya v evropeiskom kontekste [Russian philosophy in the European context]. Sankt-Peterburg: RKhGA. (in Russ.)
8. Evlampiev I.I., 2021. Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F.M. Dostoevsky]. Sankt-Peterburg: RKhGA. (in Russ.)
9. Kireevsky, I.V., 1979. O kharaktere prosveshcheniya Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii [On the nature of the enlightenment of Europe and its relation to the enlightenment of Russia]. In: Kireevskiy, I.V., 1979. Estetika i kritika. Moskva: Iskusstvo, pp. 248–292. (in Russ.)
10. Leontiev, K.N., 2005. Vizantizm i slavyanstvo [Byzantism and Slavism]. In: Leontiev, K.N., 2005. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 7. Kn. 1. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 300–442. (in Russ.)
11. Leontiev, K.N., 2006. Peredovye stat'i «Varshavskogo Dnevnika» (Publitsistika 1880 goda) [Editorials from «Varshavskii Dnevnik» (Journalism of 1880)]. In: Leontiev, K.N., 2006. Polnoe sobranie sochinenii: v 12-ti t. T. 7. Kn. 2. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', pp. 7–107. (in Russ.)
12. Medvedev, I.P., 1997. Vizantiiskii gumanizm XII–XIII vv. [Byzantine humanism of XII–XIII]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)
13. Revko-Linardato, P.S., 2015. Vliyanie vizantiiskikh gumanistov na kul'turu ital'yanskogo Vozrozhdeniya [The influence of Byzantine humanists on the culture of the Italian Renaissance], Tsennosti i smysly, no. 1, pp. 5–18. (in Russ.)
14. Solovyov, V.S., 1914. Vizantizm i Rossiya [Byzantism and Russia]. In: Solovyov, V.S., 1914. Sobranie sochinenii: v 10-ti t. T. 7. Sankt-Peterburg: Knigotorgovoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», pp. 285–328. (in Russ.)
15. Solovyov, V.S., 1988. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky]. In: Solovyov, V.S., 1988. Sochineniya: v 2-kh t. T. 2. Moskva: Mysl', pp. 289–323. (in Russ.)
16. Chaadaev, P.Ya., 1991. Otvet na stat'yu A.S. Khomyakova «O sel'skikh usloviyakh» [Response to the article by A.S. Khomyakov «On rural conditions»]. In: Chaadaev, P.Ya., 1991. Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma: v 2-kh t. T. 1. Moskva: Nauka, pp. 539–545. (in Russ.)
17. Chaadaev, P.Ya., 1991. Filosoficheskie pis'ma [Philosophical letters]. In: Chaadaev, P.Ya., 1991. Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma: v 2-kh t. T. 1. Moskva: Nauka, pp. 320–440. (in Russ.)
18. Siniosoglou, N., 2011. Radical Platonism in Byzantium: illumination and utopia in Gemistos Plethon. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

УДК 23/28

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-1/76-86>

А.А. Каменчук\*

## ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ПОНИМАНИЯ БОЖЕСТВЕННОГО ПРОМЫСЛА В ТРУДАХ ЦЕРКОВНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ IV–V вв.

В настоящей статье автор выявляет основные тенденции понимания божественного промысла в трудах церковных мыслителей IV–V вв. Святые отцы указанного периода продолжают традиции доникейского богословия, дистанцируя христианское понимание промысла от языческих концепций. В этот период мы обнаруживаем критику астрологического фатализма, эпикурейского отрицания божественного промысла и концепции ограниченного промысла Аристотеля. В контексте тринитарных дискуссий затрагивается проблема соотношения промыслительного действия трех ипостасей Троицы. В христологическом контексте церковные авторы говорят о Воплощении как об эпицентре божественного промысла. Немесий Эмесский раскрывает учение о промысле в антропологическом контексте. В заключении статьи автор высказывает предположение об опосредованной корреляции между тремя основными христологическими решениями и тремя основными парадигмами понимания божественного промысла в античной философии. Исследование показало, что в патристическом наследии IV–V вв. мы можем выделить следующие направления разработки учения о промысле: тринитарное, пастырско-увещательное, экзегетическое и философско-антропологическое.

*Ключевые слова:* промысл, провидение, фатализм, свобода, церковные мыслители, патристика

**The main trends in the understanding of divine providence in the works of church thinkers of the IV<sup>th</sup> and V<sup>th</sup> centuries.** ALEKSEY A. KAMENCHUK (Vladivostok Diocese of the Russian Orthodox Church)

The author focuses on the main trends in the understanding of divine providence in the works of church thinkers of the IV<sup>th</sup> and V<sup>th</sup> centuries. The holy fathers of this period continue the traditions of ante-Nicene theology, distancing the Christian understanding of the providence from pagan concepts. During this period, we find criticism of astrological fatalism, the epicurean denial of divine providence, and Aristotle's concept of limited providence. The author suggests a correlation between three main Christological solutions and three main paradigms of the understanding of divine providence in the ancient philosophy. The study shows that one can find the following key lines in the development of the providence

---

\* КАМЕНЧУК Алексей Александрович (игумен Антоний), преподаватель Центра подготовки церковных специалистов Владивостокской епархии Русской православной церкви.

E-mail: [antony-kamenchuk@yandex.ru](mailto:antony-kamenchuk@yandex.ru)

© Каменчук А.А., 2022

doctrine in the patristic writings of the period: Trinitarian, pastoral, exegetical and philosophical-anthropological.

*Keywords:* providence, fatalism, freedom, church thinkers, patristics

### **Развитие тенденций доникийского периода в понимании божественного промысла авторами IV–V вв.**

В эпоху Вселенских соборов православные богословы продолжали развивать сложившиеся в доникийский период концептуализации божественного промысла<sup>1</sup>. В этом тематическом блоке мы можем выделить три основные тенденции: 1) полемику с концепциями промысла у языческих философов; 2) критику астрологического фатализма; 3) попытки теоретического согласования благого божественного промысла с отсутствием справедливого воздаяния за этические поступки в течение земной жизни и с фактами мирового зла (проблематика теодицеи).

Последовательное раскрытие указанных тенденций мы предварим указанием на положительные формулировки христианской концепции промысла в трудах церковных мыслителей IV в.<sup>2</sup>

Формулируя христианское понимание промысла, свт. Афанасий Великий утверждает, что представление о божественном промысле логически вытекает из признания акта творения: «Ибо кем сотворено, тот, по естественному порядку, и промышляет о всем» [3, с. 188]. Божественный промысл контролирует все, сооб-

разуясь со свободой человека: «Человек в сей жизни ни над чем более не имеет власти, как только над тем, чтобы делать зло и добро и приготавливать дела свои к окончанию» [1, с. 367]. Александрийский святитель обращает внимание на то, что Бог промышляет в том числе и о маловажных вещах: волосах на голове, о воробье и о сене, поскольку в Боге «нет кичения». В контексте арианских споров этот тезис подтверждал тот факт, что Бог Отец имеет Сына не для того, чтобы избежать непосредственного соприкосновения с материей в акте творения. В другом месте александрийский святитель говорит о том, что «воробей не падет на землю без воли Отца, и трава не оденется без Бога» [2, с. 269].

Свт. Григорий Богослов повторяет мысль свт. Афанасия о том, что необходимость божественного промышления проистекает из самой концепции творения мира Богом: «Должны верить, что есть Промысел, все содержащий и все связывающий в мире; ибо для тех существ, для которых необходим Творец, необходим вместе и Промыслитель» [14, с. 227]. Отсутствие разумного Промыслителя привело бы к тому, что мир мгновенно разрушился бы, как носимый вихрем корабль, превратившись в хаос. Бог определяет каждой вещи ее чин и объемлет Своим Промыслом все, что есть в полном объеме. О наличии божественного промысла свидетельствует красота гармонично вращающегося мира: «Но, сотворив его, с первого им побуждения движет / Данного, словно удар по волчку (ρόμβον), что вращается вихрем, / Движимому по великим, недвижимым Божьим советам. / Но не случайна природа такого прекрасного мира, / Схожий с которым едва ли возможно себе и представить» [10, с. 79]. Утверждение промысла у свт. Григория связано с очевидностью принципа единоначалия, о котором свидетельствует мировая гармония. Примечательным также является разграничение между понятиями «случай», «промысл» и «судьба», которое дает свт. Григорий, а также попытка христианизации последнего понятия: «А что такое случай, Промысл, судьба? Случа-

<sup>1</sup> В настоящей статье мы будем прежде всего раскрывать те аспекты, которые не были раскрыты в фундаментальной монографии Г.И. Беневича «Краткая история промысла от Платона до Максима Исповедника» [4]. Например, автор монографии вскользь упоминает о каппадокийцах, считая эту тему хорошо изученной [4, с. 128], ссылка на соответствующую литературу свидетельствует о том, что данная тема разработана прежде всего в зарубежной литературе. Также в нашей статье, в отличие от работы Г.И. Беневича, преобладает систематический, а не хронологический формат изложения материала.

<sup>2</sup> Стоит сказать, что даже в положительных формулировках христианской концепции промысла, как правило, содержится скрытая полемика с теми, кто божественный промысл либо отрицает, либо ограничивает.

ем было бы нечто совершившееся само собой без всякого к тому основания. Промысл есть кормило, которым все приводит в движение Бог. Судьба, как я сам себе представляю, есть цепь Божиих предначертаний» [13, с. 314].

Святитель Григорий Нисский, как и другие отцы IV в., утверждает, что разумное управление миром приличествует Богу: «Божие дело – охранять существа промыслом» [15, с. 40]. Нисский святитель подчеркивает, что божественные действия «не бессильны нисходить с высоты Божества до каждого из нас» [18, с. 348]. Существование Премудрого Бога-Творца не согласуется с наличием того, что происходит «напрасно и без разумной причины» [18, с. 333]. Предвосхищая паламитский дискурс энергийного вездеприсутствия Бога, свт. Григорий развивает толкование 1 Кор. 15: 28, говоря о том, что Создатель, подобно светоносной силе Солнца, пребывает во всем, «в такой мере сообщая Себя Самому, в какой вмещает приемлющий» [18, с. 348]. Об этом также свидетельствует символика Креста Христова, который «обозначает на все простирающуюся силу и промысление Того, Кто на нем явился» [22, с. 50].

Свт. Василий Великий подчеркивает, что промысл объемлет все и каждое, даже самое примитивное творение ведет ко благу: «У Бога ничто не оставлено без промысления и попечения. Все назирает Его недремленное Око, всему Оно присуще, предустроя спасение каждой твари. Ежели и ежа не исключил Бог из Своего надзора, то как не надзирать Ему за твоею жизнью?» [6, с. 277].

В согласии с вышеприведенными суждениями высказывается и свт. Иоанн Златоуст. Бог не только создает тварь, но и сохраняет ее в течение мировой истории, включая мир невидимых сил: «Укажешь ли ты на ангелов, или архангелов, или на высшие силы, и вообще на все видимое и невидимое, – все находится под Его промыслением, и если бы стало вне Его деятельности, то распалось бы, разрушилось бы и погребло бы» [26, с. 602–603]. Комментируя апостола Павла, святитель Иоанн дифференцирует сферы промысла: промысл об ангелах отличается от промысла о людях; эти два вида промысла, в свою очередь, отличаются от промысления о восходе Солнца, обеспечении людей пищей, даровании души каждому телу; промысл о людях включает в себя особую заботу о принятии язычников в Церковь.

### **Полемика святителей IV в. с концепциями промысла у языческих философов**

Богословы IV в., как уже отмечалось выше, продолжают дистанцироваться от концепций промысла в античной языческой философии. Свт. Григорий Богослов использует резкие выражения против тех, кто отрицает божественный промысл: «Ибо отрицание Промысла есть мятеж против Бога» [11, с. 127]; «Прочь от меня и те, которые отрицают Промысл, как будто боясь получить спасение от Бога, а, напротив того, все в мире или приписывают непостоянному стремлению или подчиняют движению звезд» [11, с. 127]. Святитель подчеркивает, что языческие мыслители не были согласны в понятии о божественном промысле. Он отказывает в мудрости последователям Эпикура и Аристотеля, а также приверженцам астрологии: «Можно ли назвать мудрыми тех, которые или вовсе изгнали из мысли Божество, или отрунули Промысл, или положили Ему меру, чтобы Бог, спасая, не утрудился? Одни из них, взяв в наставники зрение, вручили державу звездам, которые нам сослужебны, и такими вождями всего сами были водимы весьма худо» [12, с. 180]. Эпикур взамен промысла ввел «счастье и самослучайность». Аристотель критикуется святителем за концепцию ограниченного промысла: «Были и такие, которые Промысел представляли слишком бедным и, распространив управление Его только на то, что выше нас, не осмелились низвести Его до нас, более всего имеющих в Нем нужду, как будто боясь того, чтобы Благодетеля не показать слишком благим, когда будет слишком много существ, пользующихся Его благодеяниями, или чтобы не утомить Бога множеством благотворений» [14, с. 227]. Очевидно, что для христианского богослова совершенство Бога предполагает не его отделенность и замкнутость, а предельную открытость вовне.

Критика эпикуреизма продолжается и в сочинениях свт. Григория Нисского. Святитель связывает эпикурейское отрицание промысла с тем, что Эпикур исповедовал сенсуализм: «Ибо для Эпикура пределом естества существ было видимое, и мерой постижения Вселенной полагал он ощущение, совсем смежив чувствилища души и не имея возможности обратить взор на что-либо умственное и бесплотное, как заключенный в какой-либо хижине остается невидящим небесных чудес, потому что стены и потолок препятствуют ему видеть, что вне хижины»

[17, с. 208]. Отрицание промысла позволяет святителю Григорию называть эпикурейцев безбожниками: «Опять эпикурейцам кажется, что нет ничего высшего над составом и порядком существ, но все проносится случайно, без всякого промысления о Том, что делается» [23, с. 379]. Довольно оригинальным у нисского святителя является сопоставление эпикурейства и аномейства. Святитель Григорий в этом отношении говорит следующее: «Отвергающий Сына не верует в бытие Отца, а где не веруют в бытие Отца, там вовсе отвергают Божество; отрицать же Божество не иному кому свойственно, как Эпикуру» [23, с. 381].

У свт. Василия Великого также встречается критика эпикуреизма и аристотелизма в отношении концепции промысла: «Не смущайся мыслью, будто уже вовсе нет Божия Промысла, называющего дела человеческие, или, хотя и есть Божий надзор, но он не простирается до мест надземных, чтобы проникать и в наши дела. А если бы Промысл уделял каждому что ему свойственно, то были бы богаты праведные, которые умеют пользоваться богатством, и бедны порочные, которые обращают богатство в орудие своей порочности» [5, с. 402].

Специальный трактат о промысле был написан также и блаж. Феодоритом Кирским. В этом сочинении святой отец приводит множество примеров, убеждающих человека в существовании божественного промысла. Работа блаж. Феодорита носит дескриптивно-наставительный, а не теоретико-философский характер.

Блаж. Феодорит имплицитно полемизирует с представителями античной языческой мысли: «Одни утверждали, что мир произошел самопроизвольно, другие вместо одного мира вообразили многие миры. Одни говорили, что вовсе нет Божества, другие, что, хотя и есть, но не имеет попечения ни о чем существующем, иные же, что, хотя и имеет попечение, но весьма малое, и промысл ограничивается луною, остальная же часть мира влечется неизвестно чем, принужденная покорствовать необходимой судьбе» [31, с. 180].

В трактате содержится традиционный для всех классических христианских рассуждений о божественном промысле космологический аргумент: «Смотрите, как Божий Промысл из каждой части творения сам принимает на вас, дает себя видеть, вещает и едва не вопиет вам самую действительностью, и заграждает дерзкие уста ваши, и обуздывает необузданный язык

ваш» [31, с. 182–183]. Блаж. Феодорит называет Бога кормчим и браздодержцем: «Ибо Творец правит тварию; будучи Сам и кораблестроителем и производителем вещества, не оставляет без управления устроенной Им ладьи, вместе и вещество Он создал, и ладью соорудил, и не перестает править кормилом» [31, с. 194].

Затем следует антропологическая аргументация, призванная из устройства человека «дознать тебе попечительность о нас Создателя» [31, с. 210]. Природа устроена в соответствии с антропным принципом, что нельзя объяснить случайностью. Эти рассуждения дополняются культурологическим доказательством: блаж. Феодорит обращает внимание сомневающегося в божественном Промысле на то, что человек был создан для культурной деятельности, на то, сколько человеку даровано «искусств и познаний, необходимых, не просто для жизни, но для жизни счастливой» [31, с. 268].

#### **Критика астрологического фатализма в сочинениях церковных мыслителей IV в.**

Церковные авторы IV в. развивали уже намеченные в доникейский период линии полемики с астрологическим фатализмом, популярным в языческой античности. Анализ как специальных сочинений на этот счет (прежде всего, у свт. Григория Нисского и у свт. Иоанна Златоуста), так и отдельных высказываний рассматриваемых мыслителей убедительно показывает принципиальное согласие христианских богословов IV в. в выборе аргументации против астрологического детерминизма.

Свт. Григорий Богослов утверждает, что признание астрологического фатализма обесценивает феномен добродетели: «Если все дает звездный круг, то и я влекусь его же вращением. И самое хотение производится во мне тем же кругом; нет у меня никакой силы воли или ума, которые бы вели меня к добру; но и к этому влечет меня небо» [11, с. 28]. Аргументом против этой языческой концепции является тот факт, что «под одной звездой» рождается множество людей, но все они получают различную участь в своей земной жизни.

Свт. Григорий Нисский также критикует астрологический фатализм, который детерминирует не только природные процессы, но и сферу этических поступков. Святитель повторяет логику аргумента Григория Богослова, формулируя его в «обратном» виде. Нисский святитель приводит в пример те стихийные бед-

ствия, которые приводят к массовой гибели людей, рожденных при различном сочетании звезд [21, с. 170]. Безусловный детерминизм отменяет возможность нравственной оценки: «Но совершенно бесполезной будет предусмотрительность рассудка, никакой пользы не произойдет от добродетели и ни во что вменится чуждаться зла» [17, с. 291].

В самой концепции судьбы<sup>3</sup> свт. Григорий Нисский обнаруживает также следующие проблемы: 1) если судьба сводится к движению звезд, то она не может быть признана господствующей над всем, будучи в рабстве у астрономических объектов; 2) сложно признать, что неодушевленное и несамостоятельное образование может полноценно господствовать; 3) ничто не мешает нам мыслить судьбу над судьбой и так до бесконечности. В итоге нисский богослов приходит к выводу о том, что учение о судьбе есть демонское ухищрение, отвращающее людей от Бога.

Свт. Василий Великий критикует астрологический фатализм как изобретение халдеев: «Астрология есть изобретение халдеев, которые говорят, что все существующее зависит само от себя, а не от Бога, изгоняют Промысл, управляющий делами человеческими, так что молитва и благочестие не имеют никакой силы» [9, с. 572]. Не только необходимость молиться и жить благочестиво, но и принцип воздаяния, суда, самой нравственной оценки уничтожаются в концепции безусловного детерминизма: «Если начала поступков порочных и добродетельных не от нас зависят, но необходимы вследствие рождения, то напрасно есть законодатели, определяющие, что нам делать, и чего убегать, напрасно есть и судии, награждающие добродетель и наказывающие порок. Ни вор, ни убийца не виновны в преступлении, ему, если бы и хотел, невозможно было удержать руки, потому что к сим поступкам неизбежно побуждала его необходимость» [6, с. 267]. Также святитель подчеркивает, что абсолютный детерминизм способен стать основой для полного небрежения и бездействия: «А всех более обманываются трудящиеся над искусствами. Напротив того, земледелец соберет обильные плоды, и семян не бросая в землю, и не точа косы, а купец обогатится, хочет ли того, или нет, потому что судьба соберет ему кучи денег» [6, с. 267].

<sup>3</sup> В специальном трактате против учения о судьбе свт. Григорий Нисский, скорее всего, полемизирует со стоиком.

Златоуст показывает, что в человеке есть пространство свободы разумной души, которая не детерминируется внешними обстоятельствами. Отвергающие божественный промысл вместе с тем отвергают данную Богом свободу. Этот тезис святитель наглядно подтверждает историей грехопадения Адама и Евы: диавол призывал прародителей поверить в неотвратимость судьбы, тогда как Бог поставил их перед свободой выбора. Свобода, даруемая божественным промыслом, делает людей равноангельными, тогда как вера в судьбу принижает статус человека, полагая его ниже пресмыкающихся.

### **Осмысление благого божественного промысла в контексте теодицеи**

Христианское учение о всеблагом и всепроникающем божественном промысле активизирует проблему теодицеи. Это осознавали и рассматриваемые нами церковные писатели IV в.

Свт. Григорий Богослов призывает не отрицать божественный промысл перед лицом негативных происшествий: «Но у нас единый Бог правит этой вселенной, как Ему угодно; Сам по собственным Своим манованиям и законам премудро приводит все в движение и взаимное сопряжение, хотя по-видимому и не все идет благопоспешно» [11, с. 127]. С точки зрения святителя, промыслом все устраивается во благо существ. Сомнения в этом проистекают от того, что мы досконально не знаем способ божественного управления миром: «И что кажется нам неровным – без сомнения, выравнивается у Бога... не будем находить неустройства в управлении миром потому единственно, что нам неизвестен образ управления» [14, с. 226]. Незнание причин, по которым происходят различные «противности», должно приводить человека в состояние удивления перед высотой божественного Ума.

Святитель Григорий Нисский утверждает, что даже сама смерть была попущена человеку в соответствии с промыслом, ведущим человека к воскресению и бесстрастию. Отдельно нисский святитель говорит об участии умерших младенцев, считая их смерть также частью божественного промысла: «Кто все творит с разумом, Тот по человеколюбию отъемлет пищу у порока, не давая времени произволению, предусмотрительно силою предведения, обнаружить себя делами в преизбытке порока, какого достигнет оно, когда имеет стремление к злу» [18, с. 354].

Свт. Василий Великий также призывает не отрицать промысл по причине претерпеваемого зла, вспоминая библейскую историю с Иовом многострадальным [7, с. 648]. Благой промысл согласуется и с фактом адских мучений, причиной которых является наша свобода, а не Бог. Свт. Иоанн Златоуст дополняет вышеприведенные суждения акцентом на том, что в этой жизни по определению не может быть полного преодоления негативных явлений: «Итак, не будем судить о Промысле Божиим только по настоящему, а станем судить и по будущему. Настоящая жизнь есть борьба, подвиг, поприще, а будущая – воздаяние, венец, награда» [25, с. 459].

Приведенные цитаты показывают, что в IV в. православные авторы продолжали традиции доникейского периода в сопоставлении христианского учения о промысле с античными языческими концепциями. Теперь необходимо обозначить специфику осмысления божественного промысла авторами IV в. в сравнении с доникейским периодом.

#### **Осмысление божественного промысла в контексте богословских споров IV в.**

Проведенный нами анализ показал, что в IV в. православное богословие обозначило несколько специфических аспектов в учении о божественном промысле в связи с борьбой против новых еретических движений: арианства, македониянства и евномианства, а также частично – аполлинарианства.

Во-первых, полемика с арианством и македониянством вынуждала православных авторов уравнивать Отца, Сына и Святого Духа не только в аспекте творения мира, но и промысления о нем. Свт. Афанасий Великий неоднократно говорит об этом, аргументируя против ариан: «Слово, Которое и отлично от сотворенных вещей и от всякой твари, и есть собственное и единственное Слово благого Отца, вселенную же эту привело в устройство и озаряет Своим промыслением» [3, с. 180]. Свт. Григорий Богослов уравнивает Отца, Сына и Духа Святого в аспекте промысления о мире: «Ибо слово Твое есть Бог Сын, единосущный и равночестный Родившему. Он привел все в устройство, чтобы над всем царствовать. А всеобъемлющий Святой Дух Бог хранит все Своим промыслением» [11, с. 104]; «Но что ни происходит, касающееся или промысления о нас, или домостроительства и состава вселенной – все производится Тремя» [16, с. 170]. Свт. Григорий Нисский

усматривает в этом отношении между Отцом и Сыном «тождество произволений» [19, с. 169], которое указывает на общность их природы. Также нисский святитель в этом контексте говорит об одном и том же «законе промысла» [19, с. 170] у Отца и Сына, а также об одном и том же «законе надзирающей и зрительной силы» [16, с. 124], об одной «промыслительности, попечительности и бдительности» [16, с. 125]. Свт. Иоанн Златоуст так же подчеркивает единство между Отцом и Сыном в аспекте промысления о мире, комментируя высказывание «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5: 17) [24, с. 341–348].

В контексте полемики с евномианской концепцией богопознания православные богословы подчеркивали, что в своем промыслении о мире непостижимый по сущности Бог становится доступным для познания. Свт. Василий Великий говорит в этой связи: «...Мы знаем Божие величие, Божию силу, премудрость, благость и промысл, с каким печется о нас Бог, но не самую сущность» [8, с. 489]. Свт. Иоанн Златоуст, комментируя слова апостола Павла о частичном познании, утверждает, что автор посланий не углублялся в исследование сущности Бога; он вникнул лишь в промысление о людях (конкретно – о призвании язычников): «“От части”, сказал он не в том смысле, будто одну часть Его существа он знает, а другой не знает (Бог – существо простое), но он знает, что Бог существует, а того, что Он есть по существу, не знает; знает, что Он премудр, а насколько премудр, не знает; не не знает, что Он велик, а насколько велик, или каково величие его, этого не знает; знает, что Он везде присутствует, а как это, не знает; не не знает, что Он промышляет, содержит все и сохраняет в целостности, но каким образом Он делает это, не знает» [26, с. 489].

#### **Христологические аспекты православного учения о промысле IV–V вв.**

В эпоху христологических споров сложившееся догматическое учение о божественном промысле не претерпело парадигмальных изменений в сравнении с периодом тринитарных дискуссий IV в. Однако мы можем выделить несколько специфических аспектов.

Упоминание о промысле в христологическом контексте мы обнаруживаем уже у свт. Григория Нисского в контексте его полемики с Аполлинарием. По мнению нисского богослова, Аполлинарий считает, что человеческий ум

Христа является «препятствием Божественному промыслу о людях» [20, с. 150], будто бы Богу приятнее существо, не имеющее ума. Другие церковные мыслители будут неоднократно подчеркивать, что Воплощение и спасительный подвиг Иисуса Христа – это эпицентр божественного промысла о людях. В философском ключе этот момент будет раскрыт у Псевдо-Дионисия Ареопагита и еще более полно – у преп. Максима Исповедника.

Уничжение во плоти Бог воспринимает по промыслу. Об этом неоднократно говорит, например, свт. Кирилл Александрийский: «единородный Сын Божий по природе сделался человеком от жены по промыслу» [27, с. 51]; «справедливо говорим, что страдания плоти называются Его страданиями по промыслительному усвоению» [27, с. 51]. Воплощенное Слово само включает себя в процесс промысла о людях, однако, согласно пояснению свт. Иоанна Златоуста, оно остается при этом промыслителем, а не простым объектом промысла: «Итак, Христос, желая показать, что Он промыслитель, а не предмет промысла, деятель, а не предмет деятельности, сказал: “Отец Мой делает, и Аз делаю”, желая показать Свое равенство с Отцем» [26, с. 602–603].

В контексте монофелитских споров стоит упомянуть о том, что совершенное послушание Воплощенного Слова Отцу (следование человеческой воли Христа божественной) воспринимается как образец для подражания в плане доверия божественному промыслу. Воплощенное Слово, таким образом, являясь промыслителем, само становится (по человечеству) объектом промысла, показывая нравственный пример послушания божественному промыслу для всех верующих, как впоследствии скажет преп. Максим Исповедник: «И, возможно, это и есть то подчинение, о котором говорит божественный апостол, что Сын покоряет Отцу тех, кто добровольно соглашается покориться, после чего, или по причине чего «последний враг испразднится смерть» (1 Кор. 15:26), [покориться] насколько это от нас зависит, то есть добровольно всецело уступив Богу самовластие (посредством ко-его соделав вход к нам, [смерть] утвердила на нас владычество тления) и управление тем, что полностью управляет [нами], перестать хотеть чего-либо, кроме того, что хочет Бог, как Сам Спаситель говорит, принимая на Себя отпечаток свойственного нам: “Обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты” (Мф. 26:30)» [28, с. 63].

Также стоит сказать о существовании некоторой опосредованной теоретической корреляции между тремя парадигмами понимания божественного промысла в античной мысли (деистической, пантеистической и панентеистической) и трех основных христологических решений (несторианского, монофизитского и халкидонского). Конечно же, эта корреляция не является безусловной: очевидно, что все христологические партии с формальной точки зрения придерживались основоположений христианского (панентеистического) учения о промысле (Бог, отделенный от мира по природе, тем не менее непосредственно заботится обо всем в мире).

Однако на уровне догматической системы «стиль» панентеистического понимания промысла повторяет основную логику халкидонского исповедания веры. Оно утверждает, что божественное и человеческое в Иисусе Христе теснейшим образом взаимопроникают, оставаясь природно инаковыми. Аналогично этому христианское понимание промысла предполагает проникновение Бога в жизнь каждой сотворенной вещи без нарушения природных границ. Монофизитская концепция в нашей схеме будет представлять собой уступку пантеистическому мировоззрению (божественное отменяет человеческое), а несторианская – деистическому (божественное дистанцируется от человеческого). Возможно, в христологическом контексте эта схема представляет собой основу для серьезнейшего аргумента в пользу того, что именно халкидонское исповедание веры является органичным для парадигмальной основы христианства – учения о том, что Бог и мир различны, но идеалом их существования является теснейшее взаимопроникновение, явленное в Иисусе Христе.

#### **Понимание божественного промысла в антропологии Немесия Эмесского**

Немесий в своем антропологическом трактате связывает концепцию божественного промысла с представлением о центральном положении человека в мироздании: «Итак, кто может достойно оценить благородство этого существа (человека), соединяющего в себе самом смертное с бессмертным и совмещающего разумное с неразумным, представляющего своей природой образ всего творения и потому называемого “малым миром”, удостоенного столь великого промысла (благоволения) Божия, что ради него – все: и настоящее, и будущее, ради

него и Бог соделался человеком, переходящего в нетление и избегающего смертности?» [30, с. 17]. Человека Немесий понимает не просто как связующее звено, но как микрокосм – образ всего творения, как объект уникального провиденциального попечения со стороны Бога [29, с. 739]. Как и другие христианские мыслители, Немесий считает Воплощение эпицентром божественного промысла о мире.

Эмесский епископ интересен также и тем, что в своем труде он собирает основные аргументы в пользу существования единого божественного промысла. В этой аргументации можно выделить космологическое обоснование (гармония мира указывает на существование промыслителя), а также нравственное (примеры неотвратимого возмездия за грех со стороны высшей силы), психическое (наличие естественного врожденного стремления людей обращаться к Богу, что бессмысленно в фаталистическом космосе), теологическое (промышление о мире с логической необходимостью вытекает из двух божественных свойств – всеблагости и премудрости), телеологическое (космос и отдельные вещи сохраняются в движении к своей цели). Мир не схлопывается в неразличимое единство, а различие в мироздании не разлагает его в хаотическое смешение. Немесий подчеркивает, что промышление со стороны единого Бога логически следует из идеи божественного совершенства.

Немесий дает несколько дефиниций божественному промыслу: «Промысл есть божественное попечение о существующем» [30, с. 140] и «божественная воля, которой целесообразно управляется все сущее» [30, с. 140]. Эти определения впоследствии повторяют преп. Максим Исповедник и преп. Иоанн Дамаскин: «В самом деле, учение свт. Немесия о промысле оказало большое влияние на последующую христианскую мысль, включая таких выдающихся ее представителей, как прп. Максим и св. Иоанн Дамаскин» [4, с. 142].

В полемической части Немесий критикует как абсолютный, так и умеренный фатализм, представленный, с одной стороны, философскими учениями и, с другой стороны, астрологическими практиками. Немесий критикует стоический детерминизм и платоническую концепцию промысла, связанную с представлениями о существовании рока. В полемике со стоиками эмесский епископ показывает, что стоическое представление о том, что в жестко

детерминированном мире желание человека остается в его власти, в конечном счете не спасает от парадоксов и дурных следствий, характерных для любой фаталистической концепции.

В своем опровержении астрологического фатализма Немесий использует традиционные ходы: «Те мыслители, которые видят причину всего происходящего в движении звезд, не только противоречат общечеловеческим понятиям, но представляют бесполезным и все государственное устройство в самом деле, бессмысленны законы, излишни судилища, наказывающие совершенно неповинных, несообразны похвалы и порицания, бесполезны и молитвы – если все управляется Роком» [30, с. 116]. Для Немесия представления о судьбе противоречат и нравственности, и научному анализу реальности: «Учение о судьбе уничтожает всякую нравственную мотивацию; с другой стороны, человеческая свобода ограничена обстоятельствами; таким образом, учение о Промысле Бога обо всем Его творении в целом оказывается единственным учением, удовлетворяющим мысли Немезия как в нравственном, так и в научном аспектах» [33, с. 371]. Эмесский богослов показывает, что все формы умеренного фатализма можно свести к безусловному детерминизму. Астрологический детерминизм не совместим с представлением о необходимости молитвы к звездам-богам с целью отвлечь действие фатума.

Отдельно отметим, что рассмотрение проблемы промысла с позиции свободы человека ставит вопрос о соотношении богословия Немесия и проблематики пелагианских споров: «Воззрения Немесия ближе к учению Пелагия, хотя полного единства между ними нет. Ни Пелагий, ни пелагианские споры Немесием не упоминаются. Но надо иметь в виду, что хотя христианский Восток присоединился к осуждению Пелагия, августиновская доктрина предопределения, в своем логическом развитии отрицающая свободу воли, осталась чужда восточному христианству» [32, с. 15].

Учение о промысле в богословии Немесия разрабатывается в антропологическом контексте и в активной философской дискуссии с представителями античной мысли. Эмесский богослов формулирует дефиниции божественного промысла, которые, вместе с артикулированной доказательной базой, окажут влияние на последующую богословскую традицию. Немесий предстает тем автором, который в неко-

тором смысле подытоживает и систематизирует диалог христианства и античной языческой мысли по вопросу божественного промысла.

Рассмотренные нами сочинения православных богословов позволяют сделать вывод о том, что в разработке учения о божественном промысле можно выделить следующие направления: тринитарное, пастырско-увещательное, экзегетическое и философско-антропологическое. Святые отцы IV – первой половины V вв. продолжают начатые в доникейский период теоретические дискуссии с античными языческими концепциями божественного промысла, согласуются в аргументации против астрологического фатализма, а также стремятся согласовать божественный промысел с проблемой теодицеи.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Афанасий Великий. Краткое обозрение Священного Писания Ветхого Завета // Христианское Чтение. Т. 4. СПб., 1841. С. 366–369.
2. Афанасий Великий. Слово на слова: «Вся Мне предана суть Отцем Моим» // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 268–276.
3. Афанасий Великий. Слово на язычников // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 125–190.
4. Беневич Г.И. Краткая история промысла от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013.
5. Василий Великий. Беседы на псалмы // Василий Великий. Творения. Т. 1. М., 2009. С. 315–418.
6. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Василий Великий. Творения. Т. 1. М., 2009. С. 215–293.
7. Василий Великий. О том, что Бог не виновник зла // Василий Великий. Творения. Т. 1. М., 2009. С. 645–653.
8. Василий Великий. Письмо 226 (234). К тому же Амфилохию // Василий Великий. Творения. Т. 2. М., 2009. С. 815–816.
9. Василий Великий. Толкование на пророка Исаию // Василий Великий. Творения. Т. 1. М., 2009. С. 419–593.
10. Григорий Богослов. Неизреченное // Богословские труды. 2012. Вып. 43–44. С. 61–97.
11. Григорий Богослов. О промысле // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: в 2-х т. Т. 2. СПб., 1912. С. 27–29.
12. Григорий Богослов. О смиренномудрии, целомудрии и воздержании // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: в 2-х т. Т. 2. СПб., 1912. С. 177–197.
13. Григорий Богослов. Определения, слегка начертанные // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: в 2-х т. Т. 2. СПб., 1912. С. 308–314.
14. Григорий Богослов. Слово 14 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: в 2-х т. Т. 1. СПб., 1912. С. 204–230.
15. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 1–110.
16. Григорий Нисский. К Авлалию о том, что не три Бога // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 111–132.
17. Григорий Нисский. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 201–326.
18. Григорий Нисский. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. К Иерию // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 327–360.
19. Григорий Нисский. Опровержение Евномия. Кн. 1–4 // Творения святого Григория Нисского. Ч. 5. М., 1863. С. 8–500.
20. Григорий Нисский. Опровержение мнений Аполлинария (антирритик) // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. С. 59–201.
21. Григорий Нисский. Против учения о судьбе // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 141–177.
22. Григорий Нисский. Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Творения святого Григория Нисского. Ч. 8. М., 1872. С. 26–55.
23. Григорий Нисский. Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862. С. 373–398.
24. Иоанн Златоуст. Беседа на слова: «Отец Мой доныне делает...» // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Кон-

стантинопольского в русском переводе: в 12-ти т. Т. 12. Кн. 1. СПб., 1906. С. 341–348.

25. Иоанн Златоуст. Беседа о воскресении мертвых // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста: в 12-ти т. Т. 2. СПб., 1896. С. 458–474.

26. Иоанн Златоуст. Против аномеев // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста: в 12-ти т. Т. 1. СПб., 1895. С. 483–604.

27. Кирилл Александрийский. Защищение двенадцати глав против восточных патриархов // Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 2. Казань, 1892. С. 23–52.

28. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну // О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М.: Институт св. Фомы, 2006. С. 51–383.

29. Морескини К. История патристической философии. М.: Изд-во «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2011.

30. Немесий Эмесский. О природе человека. М.: Канон+, 2011.

31. Феодорит Кирский. Десять глав о промысле // Творения блаженного Феодорита, епископа кирского. Ч. 5. М., 1857. С. 177–394.

32. Шабуров Н.В. Христианская антропология Немесия Эмесского // Немезий Эмесский. О природе человека. М.: Учебно-информационный экуменический центр апостола Павла, 1996. С. 7–16.

33. Янг Ф.М. От Nikei до Халкидона. Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

## REFERENCES

1. Athanasius of Alexandria, 1841. *Kratkoe obozrenie Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo Zaveta* [Brief review of the Scriptures of the Old Testament]. In: *Khristianskoe chtenie*. T. 4. Sankt-Peterburg, 1841, pp. 366–369. (in Russ.)

2. Athanasius of Alexandria, 1902. *Slovo na slova: «Vsya Mne predana sut' Ottsem Moim»* [A comment to the words «All things have been delivered to Me by My Father»]. In: *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Afanasiya Velikogo, arkhiepiskopa Aleksandriiskogo*. Ch. 1. Sergiev Posad: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra 1, 1902, pp. 268–276. (in Russ.)

3. Athanasius of Alexandria, 1902. *Slovo na yazychnikov* [Against the heathen], *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Afanasiya Velikogo,*

*arkhiepiskopa Aleksandriiskogo*. Ch. 1. Sergiev Posad: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1902, pp. 315–418. (in Russ.)

4. Benevich, G.I., 2013. *Kratkaya istoriya promysla ot Platona do Maksima Isповедnika* [A brief history of the providence from Plato to Maximus the Confessor]. Sankt-Peterburg: RKhGA. (in Russ.)

5. Basil the Great, 2009. *Besedy na psalmy* [Exegetic homilies: on the psalms]. In: Basil the Great, 2009. *Tvoreniya*. T. 1. Moskva, pp. 315–418. (in Russ.)

6. Basil the Great, 2009. *Besedy na Shestodnev* [Exegetic homilies: on the Hexameron]. In: Basil the Great, 2009. *Tvoreniya*. T. 1. Moskva, pp. 215–293. (in Russ.)

7. Basil the Great, 2009. *O tom, chto Bog ne vinovnik zla* [That God is not the culprit of evil]. In: Basil the Great, 2009. *Tvoreniya*. T. 1. Moskva, pp. 645–653. (in Russ.)

8. Basil the Great, 2009. *Pis'mo 226 (234). K tomu zhe Amfilokhiyu* [Letter 226 (234). To Amphilochius]. In: Basil the Great, 2009. *Tvoreniya*. T. 2. Moskva, pp. 815–816. (in Russ.)

9. Basil the Great, 2009. *Tolkovanie na knigu proroka Isaii* [Commentary on the Prophet Isaiah]. In: Basil the Great, 2009. *Tvoreniya*. T. 1. Moskva, pp. 419–593. (in Russ.)

10. Gregory the Theologian, 2012. *Neizrechennoe* [The inexpressible], *Bogoslovskie trudy*, no. 43–44, pp. 61–97. (in Russ.)

11. Gregory the Theologian, 1912. *O promysle* [On divine providence]. In: *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Grigoriya Bogoslova, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo: v 2-kh t.* T. 2. Sankt-Peterburg, 1912, pp. 27–29. (in Russ.)

12. Gregory the Theologian, 1912. *O smirennomudrii, tselomudrii i vozderzhanii* [On humility, chastity and temperance] In: *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Grigoriya Bogoslova, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo: v 2-kh t.* T. 2. Sankt-Peterburg, 1912, pp. 177–197. (in Russ.)

13. Gregory the Theologian, 1912. *Opredeleniya, slegka nachertannye* [Definitions lightly inscribed]. In: *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Grigoriya Bogoslova, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo: v 2-kh t.* T. 2. Sankt-Peterburg, 1912, pp. 308–314. (in Russ.)

14. Gregory the Theologian, 1912. *Slovo 14* [Word 14]. In: *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Grigoriya Bogoslova, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo: v 2-kh t.* T. 1. Sankt-Peterburg, 1912, pp. 204–230. (in Russ.)

15. Gregory of Nyssa, 1862. Bol'shoe oglasitel'noe slovo [The great catechetical oration]. In: Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 4. Moskva, 1862, pp. 1–110. (in Russ.)

16. Gregory of Nyssa, 1862. K Avlaliyu o tom, chto ne tri Boga [To Ablabius on not three Gods]. In: Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 4. Moskva, 1862, pp. 111–132. (in Russ.)

17. Gregory of Nyssa, 1862. O dushe i voskresenii. Dialog s sestroi Makrinoi [On the soul and the resurrection. A dialogue between Gregory of Nyssa and his sister, St. Macrina]. In: Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 4. Moskva, 1862, pp. 201–326. (in Russ.)

18. Gregory of Nyssa, 1862. O mladentsakh, prezhddevremenno pokhishchaemykh smert'yu. K Ieriyu [On infants' early deaths]. In: Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 4. Moskva, 1862, pp. 327–360. (in Russ.)

19. Gregory of Nyssa, 1863. Oproverzhenie Evnomiya. Kn. 1–4 [Against Eunomius. Book 1–4], Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 5. Moskva, 1863, pp. 8–500. (in Russ.)

20. Gregory of Nyssa, 1865. Oproverzhenie mnenii Apollinariya (antirritik) [Refutation of the views of Apollinarius (antirrheticus)]. In: Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 7. Moskva, 1865, pp. 59–201. (in Russ.)

21. Gregory of Nyssa, 1862. Protiv ucheniya o sud'be [Against fate]. In: Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 4. Moskva, 1862, pp. 141–177. (in Russ.)

22. Gregory of Nyssa, 1872. Slovo na svyatuyu Paskhu i o tridnevnom sroke Voskreseniya Khristova [Sermon on the interval of three days between the death and resurrection of Our Lord Jesus Christ]. In: Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 8. Moskva, 1872, pp. 26–55. (in Russ.)

23. Gregory of Nyssa, 1862. Slovo o bozhestve Syna i Dukha i pokhvala pravednomu Avraamu [On the divinity of the Son and Holy Spirit and an encomium of Abraham]. In: Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo. Ch. 4. Moskva, 1862, pp. 373–398. (in Russ.)

24. John Chrysostom, 1906. Beseda na slova: «Otets Moi donyne delaet...» [Commentary on the words: « My Father worketh until now...»].

In: Polnoe sobranie tvoreniy svyatogo Ioanna Zlatoustaya: v 12-ti t. T. 12. Kn. 1. Sankt-Peterburg, 1906, pp. 341–348. (in Russ.)

25. John Chrysostom, 1896. Beseda o voskresenii mertvykh [About the resurrection of the dead]. In: Polnoe sobranie tvoreniy svyatogo Ioanna Zlatoustaya: v 12-ti t. T. 2. Sankt-Peterburg, 1896, pp. 458–474. (in Russ.)

26. John Chrysostom, 1895. Protiv anomeev [Against the Anomoeans]. In: Polnoe sobranie tvoreniy svyatogo Ioanna Zlatoustaya: v 12-ti t. T. 1. Sankt-Peterburg, 1895, pp. 483–604. (in Russ.)

27. Cyril of Alexandria, 1892. Zashchishchenie dvenadtsati glav protiv vostochnykh patriarkhov [A defense of the twelve chapters against the Eastern bishops]. In: Deyaniya Vselenskikh soborov, izdannye v russkom perevode pri Kazanskoj Dukhovnoy Akademii. T. 2. Kazan, 1892, pp. 23–52. (in Russ.)

28. Maximus the Confessor, 2006. O nedoumeniyakh k Ioannu [Difficult passages addressed to John]. In: O razlichnykh nedoumeniyakh u svyatykh Grigoriya i Dionisiya (Ambigvy). Moskva: Institut sv. Fomy, 2006, pp. 51–383. (in Russ.)

29. Moreschini, C., 2011. Istoriya patristicheskoi filosofii [The history of patristic philosophy]. Moskva: Izd-vo «Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina». (in Russ.)

30. Nemesius of Emesa, 2011. O prirode cheloveka [On the nature of man]. Moskva: Kanon+. (in Russ.)

31. Theodoret of Cyrus, 1857. Desyat' glav o promysle [Ten discourses on providence]. In: Tvoreniya blazhennogo Feodorita, episkopa kirskogo. Ch. 5. Moskva, 1857, pp. 177–394. (in Russ.)

32. Shaburov, N.V., 1996. Khristianskaya antropologiya Nemesiya Emesskogo [Christian anthropology of Nemesius of Emesa]. In: Nemesius of Emesa, 1996. O prirode cheloveka. Moskva: Uchebno-informatsionnyi ekumenicheskii tsentr apostola Pavla, pp. 7–16. (in Russ.)

33. Young, F.M., 2013. Ot Nikei do Khalkidona. Vvedenie v grecheskuyu patristicheskuyu literaturu i ee istoricheskii kontekst [From Nicaea to Chalcedon: a guide to the literature and its background]. Moskva: PSTGU. (in Russ.)

М.Н. Запорожский\*

## ТРУД КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН В РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

В статье намечены контуры подходов к интерпретации феномена труда в русской духовно-академической философии XIX – начала XX вв. Как показывает автор, наряду с оценкой значения труда и важности воспитания трудолюбия православными философами из высших духовных школ предпринимались попытки дать более глубокую трактовку феномена труда с погружением в социально-философскую проблематику, в том числе в связи с рассмотрением одной из важнейших для русской общественной мысли тем – темы социальной справедливости.

*Ключевые слова:* духовно-академическая философия, труд, социальная справедливость, социальная философия

**Labor as a social phenomenon in Russian theological academies philosophy of the late XIX<sup>th</sup> – early XX<sup>th</sup> century.** MATVEY N. ZAPOROZHSKIY (Far Eastern Federal University)

The article outlines the approaches to the interpretation of the phenomenon of labour in Russian theological academies philosophy of the late XIX<sup>th</sup> – early XX<sup>th</sup> century. As the author shows, along with an assessment of the importance of labour and diligence, the Orthodox philosophers attempted to give a deeper interpretation of the phenomenon of labour with immersion into socio-philosophical issues, including such an important one for Russian thought as the issue of social justice.

*Keywords:* Russian theological academies philosophy, labour, social justice, social philosophy

В последние три десятилетия сделан значительный шаг в изучении богатого наследия отечественной религиозной философии. Приходит понимание разнообразия школ и направлений русского «любомудрия», открываются новые смыслы, происходит открытие целых пластов, составлявших суть русской интеллектуальной и духовной культуры. Особенно значимыми и требующими всестороннего рассмотрения

оказываются философские школы, существовавшие, по выражению В.В. Розанова, «около церковных стен», в учениях которых обнаруживаются оригинальные подходы к решению самых разнообразных проблем теистической метафизики. Появились историко-философские исследования, представившие собственные модели интерпретации содержания отечественной духовно-академической мысли. Так,

\* ЗАПОРОЖСКИЙ Матвей Николаевич, аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: [zaporozhskii.mn@dvfu.ru](mailto:zaporozhskii.mn@dvfu.ru)

© Запорожский М.Н., 2022

можно указать на работы А.И. Абрамова [1], К.М. Антонова [2], Б.В. Емельянова [10], Д.В. Леонидова [13], В.Ю. Луценко [15], В.Ю. Пинчук [16], С.В. Пишуна [17], И.В. Цвык [21] и др. Первые опыты комплексного исследования феномена духовно-академического теизма мы можем встретить еще в работах философов-эмигрантов В.В. Зеньковского [12], Г.В. Флоровского [18] и др. Духовно-академическая философия в России разрабатывала проблемы теистической метафизики, она представила собственные варианты решения вопросов о соотношении веры и разума, исследовала существенные свойства Абсолюта, природу религиозного и мистического опыта и т.д. В меньшей степени православных теистов интересовала сфера социальной философии. Тем не менее и в этой области исследовательские поиски православных философов постепенно расширялись, затрагивая различные аспекты жизни общества.

Уже в учении отцов христианской церкви мы можем встретить, как отмечает С.Н. Булгаков, высокую оценку труда вообще и хозяйственного («производительного») труда в частности, причем такая оценка, по его мнению, как раз вводится в жизнь христианством: «В той общей переоценке ценностей, которая была совершена христианством, была произведена и новая оценка труда, которая вывела его из униженного и презираемого положения и поставила на недостижимую дотолу нравственную высоту. Эта переоценка труда в христианстве для истории хозяйственного самосознания имеет первостепенное значение, ибо в ней закладывается духовный фундамент всей европейской культуры, основанной на свободном труде нравственных личностей, а не подъяремных рабов» [4, с. VI].

Следует отметить, что представители духовно-академической науки XIX – начала XX вв. развивали святоотеческое учение о ценности и значимости труда в самых различных его аспектах. Они считали несостоятельными обвинения в адрес христианства в том, что оно якобы проповедовало презрение к труду, и, в частности, выступили с резкой критикой книги «Социальные учения христианства» французского социалиста Ива Гюйо, полагавшего, что христиане имеют право отвергать труд как ценность [9, с. 58]. А.А. Бронзов писал по этому поводу, что «документальные справки говорят обратное утверждениям социалистов. Уже в Ветхом Завете труд оправдывается

и рекомендуется, а лень порицается и всячески бичуется» [3, с. 1496].

Православные авторы по-разному могли обсуждать сам феномен труда. Во-первых, мы можем встретить определенные оценочные суждения, в которых православные теисты указывают на значение труда, важность воспитания трудолюбия, выделения наиболее трудолюбивых народов и т.п. Во-вторых, предпринимались попытки дать более глубокую трактовку феномена труда с погружением в социально-философскую проблематику.

В первом случае отечественные теисты часто сетовали на отсутствие ценности труда в русском общественном сознании. Например, профессор Киевской духовной академии П.И. Линицкий отмечал: «Трудолюбие – такое преимущество, каким мы, русские, едва ли можем похвастаться. Оно – не наша добродетель. Никогда особенно не отличались мы этим свойством» [14, с. 68]. Такие оценочные обобщения, разумеется, часто поверхностны, хотя аналогичные претензии на возможность выводов о трудолюбии или отсутствии такового у целых наций мы можем найти и у других русских философов и публицистов, начиная с П.Я. Чаадаева и его «Философических писем» и далее у П.Б. Струве, В.В. Розанова, С.Н. Булгакова и др. Православные авторы в данном случае часто обращались к русской литературе, утверждая, что активные, деятельные, энергичные персонажи часто оказывались нетипичными у отечественных писателей-классиков. Некоторые из православных авторов стремились определить причины этой недооценки труда в русской культуре, связывая его с потерей религиозного, сакрального смысла трудовой деятельности, начиная с раскола и реформ Петра I. Хотя государство с петровских времен и принуждало жителей страны трудиться, но это внешнее воздействие только ослабило внутренние установки людей на честный и самоотверженный труд. Оказалось, что внешнее принуждение не способно заменить эти внутренние установки. Подражание европейскому образу жизни оказалось чисто поверхностным. Если в планы Петра I входило, чтобы нашим соотечественникам «сделаться настоящими европейцами, т.е. изобретательными, мыслящими, непрерывно и неутомимо деятельными» [14, с. 69], то в реальности этика трудолюбия скорее выветривалась из русского национального сознания, заменяясь «имитативными» прак-

тиками. Но при этом отмечалось, что русским свойственно сплываться во время испытаний и напряженным, самоотверженным трудом добиваться необходимого результата. «Нам знаком только труд по нужде, – вынуждаемый борьбой за существование, труд рабский, а не свободный», – писал П.И. Линицкий [14, с. 70]. Православные теисты в данном случае сделали совершенно адекватные выводы о важности мотивационной составляющей для эффективного труда. Они признавали историческую и культурную обусловленность феномена труда, а также указывали на тесную связь труда с развитием человеческого духа.

В духовно-академической литературе труд рассматривался как исключительная прерогатива человека, поэтому раскрытие его сущности считалось невозможным без понимания природы человека в целом. Так, П.И. Линицкий отмечает, что труд «есть самое человеческое явление жизни, т.е. явление по преимуществу, можно даже сказать, исключительно свойственное человеку, так что разъяснить, что такое труд, дать определенное и обоснованное понятие о труде, значит представить некоторый, если не всеобъемлющий, то многообъемлющий и вместе определенный взгляд на человеческую жизнь» [14, с. 71–72].

Следовательно, необходимо, по мысли православных теистов, для цельного и системного понимания феномена труда строить цельную социально-антропологическую доктрину. Такого рода социально-антропологические системы мы можем наблюдать в разных форматах у ряда православных мыслителей, относящихся к разным духовно-академическим школам. В частности, интерес представляют концепции профессоров-теистов П.И. Линицкого из Киевской духовной академии, В.И. Несмелова из Казанской духовной академии, М.М. Тареева и С.С. Глаголева из Московской духовной академии, а также выпускника Санкт-Петербургской духовной академии архиеп. Антония (Храповицкого). В частности, Антоний (Храповицкий) с его «морально-психологическим онтологизмом» отстаивал идею о том, что труд определяется самой волей человека. В этом смысле, как он полагал, «человеческая воля из себя самой почерпает инициативу для своих устремлений и есть в известном смысле их конечная причина» [19, с. 1]. В другом месте он указывает, что воля есть «правляющая сила души и источник желаний» [19, с. 58] и ключ к верному понима-

нию трудовой деятельности человека. Но следует при этом помнить, что в характер труда с его «волевой» основой Антоний вкладывал религиозно-философский и нравственно-религиозный смысл. С одной стороны, он был согласен с мнением М.И. Владиславлева о том, что «воля есть двигатель, пускающий в ход механизм ассоциации» [6, с. 394], с другой стороны, источником воли Храповицкий считал не познание и не представления человека, а нечто иное, определяемое им как «совершенное нравственное благо», что выдает в человеке его богоподобную природу. Труд в такой трактовке соизмеряется с духовным и нравственным потенциалом личности. В этой связи другой православный исследователь М.Н. Горский в своей статье отмечал: «...Личный труд – таково то требование правды Божией, удовлетворяя которому человек только и может прогрессировать. Труд человека – это как бы лупа, благодаря которой лучи Солнца – правды и благодати, направляющиеся к человеку со-вне, сосредоточиваются в нем, становятся его достоянием» [8, с. 200–201]. Аналогичное объяснение значения труда можно найти и у философа-теиста М.М. Воздвиженского, писавшего о «нравственном достоинстве» труда [7, с. 700].

Признавая духовную основу труда, указывая на внутренний «духовно-сознательный» стержень труда, православные авторы тем не менее считали трудовую деятельность явлением достаточно сложным. П.И. Линицкий отмечал в этой связи: «Одно сознание нельзя признать достаточным для характеристики труда» [14, с. 73–74]. Необходимо также иметь в виду ту цель, ради которой осуществляется трудовая деятельность. Причем речь, с точки зрения православных авторов, идет не столько о целесообразности, сколько именно о цели, в силу того, что «целесообразности одной недостаточно для того, чтобы простое или сложное движение можно было признать трудом: необходимо для этого присутствие сознательной воли, от которой должно исходить движение, именуемое трудом; сознательная же воля есть соединение хотения и представления, мысли и решимости – начать и исполнять какое-либо действие» [14, с. 74–75]. В этом контексте именно душевные элементы, т.е. мысль, чувство, усилие воли составляют в православно-теистической версии сущность труда. Если устранить эти элементы, исчезнет сам труд, превратившись в простое механическое движение.

В целом следует отметить, что тема труда, трудовой деятельности являлась одной из основных в православном социально-философском дискурсе. Тот же Линицкий отмечал в этой связи: «Справедливо то политико-экономическое учение, что труд есть основной и первоначальный источник ценности» [14, с. 75]. В таком понимании ценность дана человеку не сама по себе, а достигается через труд. Духовные силы, т.е. ум, чувство и воля, преобразуют вещи в ценности и поэтому, по мысли православных авторов, они бесценны, абсолютны. Их наличие делает возможным и реальным нравственную ответственность человека, реализует его нравственные потребности.

Православные авторы разделяли человеческий труд на физический и умственный (иногда обозначая последний как «духовный») и при этом отвергали редуccionистскую идею о возможности сведения одной формы труда к другой (как правило, труда умственного к физическому). Одновременно утверждалась их тесная соотнесенность друг с другом. Их позиция в данном вопросе была однозначной – эти две разновидности труда одинаково важны и значимы, но все же приоритет надо отдать труду интеллектуальному, в рамках которого моделируются и процессы физического труда. В этой связи П.И. Линицкий критиковал принижение умственного труда, обвиняя в этом и марксистов или, как он писал, «экономистов»: «...Экономисты склонны умалять значение умственного труда и оценивают его только как пособие и средство к труду мускульному» [14, с. 80].

Вопрос о природе и сущности феномена труда тесно коррелируется в духовно-академической философии с темой социальной справедливости. Вопрос о том, что есть справедливость в общественном измерении, является одним из важнейших в русской общественной мысли XIX – начала XX вв. Было намечено несколько «магистральных путей» решения этого вопроса, включая радикальную идею отчуждения чужой собственности, принуждения имущих классов к тому, чтобы делиться собственным капиталом и др. Существует несколько диссертационных и монографических исследований, в которых темы сущности труда и справедливости затрагивались как взаимосвязанные. Как отмечал православный философ И.Л. Рей из Санкт-Петербургской духовной академии, «если христианство признало за

каждым человеком личность, для этого прежде всего имеющей право на земное благополучие, то борьба с бедностью и угнетением во всех его видах есть прежде всего долг церкви... Церковь в христианском государстве не замыкается в кругу своих внутренних, неземных интересов; между небом и землей она не проводит грани непроходимой» (Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 277. Оп. 3. Д. 106. Л. 31). Очевидно, что сущностные основы справедливости имеют также глубокие социально-антропологические основания, что опять же роднит данный феномен со всем тем, что связано с трудовой деятельностью человека.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамов А.И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994. С. 81–113.
2. Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008.
3. Бронзов А.А. Социалистическая клевета на христианство // Церковный вестник. 1910. № 48.
4. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Нью-Йорк: Chalidze Publications, 1982.
5. Васильев А. Экономическое понимание христианства в системах марксистов и несостоятельность такого понимания // Отдел рукописей Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского, 1993.
6. Владиславлев М.И. Психология. М., 1880.
7. Воздвиженский М.М. Успокоение души в единении с Христовой церковью // Православное обозрение. 1886. № 12.
8. Горский М.Н. Праведность и милость Божии в домостроительстве спасения человека // Вера и церковь. 1905. № 2.
9. Гюйо И. Социальные учения христианства. СПб., 1907.
10. Емельянов Б.В. Персонология русской мысли. Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского университета, 2014.
11. Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви. М.: ЛИБРОКОМ, 2020.
12. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991.
13. Леонидов Д.В. Гносеологические проблемы в истории философии духовных академий // История как фундамент гуманитарного познания. К 100-летию исторического образо-

вания на Дальнем Востоке. Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2018. С. 197–202.

14. Линицкий П.И. Философские и социологические этюды. Киев: Типография И.И. Горбунова, 1907.

15. Луценко В.Е. Духовно-академическая философия в России и европейский теизм второй половины XIX века: дис. ... канд. филос. н. Уссурийск, 2008.

16. Пинчук В.Ю. Метафизическая психология в русском духовно-академическом теизме XIX века: дис. ... канд. филос. н. Уссурийск, 2003.

17. Пишун С.В. Духовно-академическая философия: первые попытки формирования отношения к социалистическому проекту // «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций»: труды IV Конгресса российских исследователей религии. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2018. С. 31–38.

18. Храповицкий А.П. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. СПб., 1888.

19. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002.

## REFERENCES

1. Abramov, A.I., 1994. Kant v russkoi dukhovno-akademicheskoi filosofii [Kant in Russian theological academies philosophy]. In: Kant i filosofiya v Rossii. Moskva, 1994, pp. 81–113. (in Russ.)

2. Antonov, K.M., 2008. Filosofiya religii v russkoi metafizike XIX – nachala XX veka [Philosophy of religion in Russian metaphysics of the 19th – early 20th centuries]. Moskva: Izd-vo PSTGU. (in Russ.)

3. Bronzov, A.A., 1910. Sotsialisticheskaya kleveta na khristianstvo [Socialist defamation against Christianity], Tserkovnyi vestnik, no. 48. (in Russ.)

4. Bulgakov, S.N., 1982. Filosofiya khozyaistva [Philosophy of economy]. New York: Chalidze Publications. (in Russ.)

5. Vasil'ev, A., 1993. Ekonomicheskoe ponimanie khristianstva v sistemakh marksistov i nesostoyatel'nost' takogo ponimaniya [Economic understanding of Christianity in Marxist systems and the failure of such an understanding]. In: Otdel rukopisei Natsional'noi biblioteki Ukrainy imeni V.I. Vernadskogo. (in Russ.)

6. Vladislavlev, M.I., 1880. Psikhologiya [Psychology]. Moskva. (in Russ.)

7. Vozdvizhenskii, M.M., 1886. Uspokoenie dushi v edinenii s Khristovoi tserkov'yu [Peace of soul in unity with the church of Christ], Pravoslavnoe obozrenie, no. 12. (in Russ.)

8. Gorskii, M.N., 1905. Pravednost' i milost' Bozhii v domostroitel'stve spaseniya cheloveka [Righteousness and mercy of God in building man's salvation], Vera i tserkov', no. 2. (in Russ.)

9. Guyot, Y., 1907. Sotsial'nye ucheniya khristianstva [Social doctrines of Christianity]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

10. Emel'yanov, B.V., 2014. Personologiya russkoi mysli [Personology of Russian thought]. Nizhnevartovsk: Izd-vo Nizhnevartovskogo universiteta. (in Russ.)

11. Seipel, I., 2020. Khozyaistvenno-eticheskie vzglyady ottsov tserkvi [The economic and ethical teachings of the Church Fathers]. Moskva: LIBROKOM. (in Russ.)

12. Zen'kovskii, V.V., 1991. Istoriya russkoi filosofii. T. 2. Ch. 1 [History of Russian philosophy. Vol. 2. Part 1]. Leningrad: EGO. (in Russ.)

13. Leonidov, D.V., 2018. Gnoseologicheskie problemy v istorii filosofii dukhovnykh akademii [Gnoseological problems in the history of Russian theological academies philosophy]. In: Istoriya kak fundament gumanitarnogo poznaniya. K 100-letiyu istoricheskogo obrazovaniya na Dal'nem Vostoke. Vladivostok: Izd-vo DVFU, 2018, pp. 197–202. (in Russ.)

14. Linitiskii, P.I., 1907. Filosofskie i sotsiologicheskie etyudy [Philosophical and sociological studies]. Kiev: Tipografiya I.I. Gorbunova. (in Russ.)

15. Lutsenko, V.E., 2008. Dukhovno-akademicheskaya filosofiya v Rossii i evropeiskii teizm vtoroi poloviny XIX veka [Russian theological academies philosophy and European theism of the second half of the 19th century], dissertatsiya kandidata filosofskikh nauk. Ussuriysk. (in Russ.)

16. Pinchuk, V.Yu., 2003. Metafizicheskaya psikhologiya v russkom dukhovno-akademicheskom teizme XIX veka [Metaphysical psychology in Russian theological academies theism of the 19th century], dissertatsiya kandidata filosofskikh nauk. Ussuriysk. (in Russ.)

17. Pishun, S.V., 2018. Dukhovno-akademicheskaya filosofiya: pervye popytki formirovaniya otnosheniya k sotsialisticheskomu projektu [Russian theological academies philosophy: the first attempts to form an attitude towards the socialist project]. In: «Religiya kak

faktor vzaimodeistviya tsivilizatsii»: trudy IV Kongressa rossiiskikh issledovatelei religii. Blagoveshchensk: Izd-vo AmGU, 2018, pp. 31–38. (in Russ.)

18. Khrapovitskii, A.P., 1888. Psikhologicheskie dannye v pol'zu svobody voli i nravstvennoi otvetstvennosti [Psychological evidence for free

will and moral responsibility]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

19. Tsvyk, I.V., 2002. Dukhovno-akademicheskaya filosofiya v Rossii XIX v. [Russian theological academies philosophy in the 19th century]. Moskva: Izd-vo RUDN. (in Russ.)



Н.Б. Афанасов\*

ОБРАЗЫ СОВРЕМЕННОСТИ В XXI В.:  
КРАФТОВЫЙ КАПИТАЛИЗМ

Статья с социально-философских позиций анализирует феномен крафтового капитализма. Автор проводит содержательные разграничения между внешне идентичными формами традиционной ремесленной экономики, крафтовой экономики и, наконец, формами современного крафтового капитализма. Для понимания общего контекста и природы феномена автор помещает рассматриваемый предмет в контекст понятий позднего капитализма, определяемого культурной логикой производства и потребления. Статья показывает, что на примере механизмов функционирования крафтового капитализма можно убедиться в том, что логика медиатизации, присущая цифровому капитализму, способна трансформировать опыты потребления привычных вещей, а также порождать новые формы производства и занятости. Статья проблематизирует феномен крафтового капитализма в контексте запроса на уникальность и усталости от массовых растратированных образов и практик, показывая, что несмотря на возможное критическое отношение к феномену, он может содержать в себе освободительный потенциал для личности.

*Ключевые слова:* крафтовый капитализм, поздний капитализм, цифровой капитализм, медиатизация, образы современности, социальная философия

**Images of modernity in the XXI<sup>st</sup> century: craft capitalism.** NIKOLAI B. AFANASOV (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences)

The article analyzes the phenomenon of craft capitalism from the point of social philosophy. The author draws a distinction between externally similar forms of traditional artisan economy, craft economy and the forms of contemporary craft capitalism. To better understand the general context and nature of the phenomenon the author addresses the context of late capitalism concepts that is determined by cultural logic of production and consumption. The article shows that the case of craft capitalism proves that the logic of mediatization, inherent to digital capitalism, is able to transform the experience of traditional items consumption and engender new forms of production and employment. The article problematizes the craft capitalism phenomenon in the context of the request for uniqueness and tiredness from mass replicated images and practices, showing that it can be seen as a practice with personal liberating potential.

*Keywords:* craft capitalism, late capitalism, digital capitalism, mediatization, images of modernity, social philosophy

---

\* АФАНАСОВ Николай Борисович, младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

E-mail: [n.afanasov@gmail.com](mailto:n.afanasov@gmail.com)

© Афанасов Н.Б., 2022

**Введение**

Вопрос о культурной логике актуального капитализма продолжает оставаться важной темой в дискуссиях об особенностях экономического устройства современного общества. Концепция «культурной логики» капитализма вышла на первый план при анализе общества в 1980-е гг. в рамках теории постмодернизма [1]. Вплоть до настоящего времени многие ее положения остаются актуальными при работе с меняющимися формами производства и потребления. Культура всегда учитывалась социальными теоретиками при анализе экономики. Трудовая этика, практики потребления, темпоральной организации труда и даже матримонические стратегии значительно различаются от общества к обществу, но имеют одинаково большое значение для ведения хозяйственной деятельности [10, с. 82–84]. В контексте исследований современного капитализма эта традиционная для социальной философии установка уточняется смещением акцента с производства на потребление.

В каком-то смысле сегодня проще говорить о культурной логике капитализма, чем это было раньше. Социальная теория прошлого тяготела к созданию тотальных объясняющих схем, в которых каждое положение концепции должно было логично встраиваться в общую картину. Уже с 1960-х гг. этот модус мышления начинает утрачивать свои позиции [9, с. 126] под натиском множества новых дисциплин и подходов. Последние проще всего поддаются классификации через обращение к термину *studies*. Но это отступление больших теорий и нарративов происходило не настолько быстро и повсеместно, чтобы допустить методологический анархизм. Социальные теоретики, социологи, экономисты старой школы продолжали держаться традиционных представлений. Их трудно в этом обвинить, ведь речь шла не о консерватизме ради консерватизма, но о едином предмете анализа – современном (им) капитализме, который следовало понимать при помощи большой теории.

Сейчас, когда мы произносим слово «капитализм», всегда нужно уточнять, что конкретно мы имеем в виду и о каком капитализме говорим. Фактом актуальной концептуальной рамки социальной теории стала множественность капитализмов: «Проблема заключается не только в том, что некоторые теории могли устареть, и потому появилась потребность в новых, но и

в том, что сам капитализм меняется» [6, с. 6]. Произошла фрагментация феномена и способов мышления о нем. Соответственно, для анализа одних форм капитализма нужно обращаться к культурной логике в постмодернистском смысле, а для других это требуется в меньшей степени или не требуется вовсе. Противоречие становится мнимым, если мы принимаем за данность многообразие форм капитализма. В статье мы обратимся к анализу одного из «новых» видов капитализма – крафтового капитализма. Сначала мы представим контекст возникновения феномена, а после предложим интерпретацию его культурной логики.

**Крафтовый капитализм****в контексте гибких режимов накопления**

Картография истории актуального капитализма всегда возвращает нас к периоду, начавшемуся после Второй мировой войны. Именно в 1950-е и 1960-е гг. с капитализмом что-то произошло, а социальные и экономические теоретики начали осмыслять его по-новому. Социальный философ Григорий Канарш, анализируя множество подходов, обобщает: «В связи с той же глобализацией (хотя и не только) капитализм на Западе существенным образом изменился, перейдя от стабильных форм, характерных для 1950-х и – 1960-х гг., к более гибким формам, которые позволяют капиталистическим предприятиям более успешно функционировать в условиях возросшей *неопределенности* (курсив мой. – прим. авт.)» [3, с. 39]. Гибкость капитализма пришла на смену эстетике масштаба и стандартизации, в которых видели рациональную максимизацию эффективности – а, значит, и прибыли – капиталисты промышленной эпохи. Не следует полагать, что изменившийся капитализм утратил рациональность. Те парадоксы и видимые противоречия, существование которых ставили и ставят в вину капитализму, куда лучше описываются через различие «рационального» и «разумного» в рамках концепции «иррациональности рационального» американского социолога Джорджа Ритцера [7, с. 356–360, 389].

По всей видимости, «рациональность» – это неотъемлемая сущность капиталистических способов производства, которая лишь возрастает (*всегда* формально, но *иногда* и качественно) в рамках модернизации капиталистических предприятий [2, с. 14–16]. Возникающая культурная логика (массового) потребления

оказывает влияние на старые стратегии производства. Эпоха промышленного капитализма удовлетворяла потребности десятков миллионов людей, которые участвовали в процессах урбанизации, отрывались от своего привычного мира. Перед капитализмом фордистского толка стояла колоссальная задача обновления всего материального жизненного мира людей, еще вчера бывших сельскими жителями, изменение самих стремительно растущих городов, удовлетворение базовых потребностей населения, не совершившего демографического перехода. Военные производства также лучше всего чувствовали себя вне культурной потребительской логики – их сущностью всегда была предельная рационализация технологических процессов и вполне объяснимая эффективность выпускаемых продуктов.

Первые зародыши гибких режимов накопления возникают из экспансии капитализма в формы культурного потребления и проведения досуга: «В современном мире макдональдизация не ограничивается только сетями ресторанов быстрого питания, но распространяется на многие другие сферы социальной жизни. Сюда относятся формы проведения досуга, туризм, высшее образование, шоппинг в торговых центрах и моллах, онлайн-знакомства, развлечения, предлагаемые Диснейлэндом и т.д.» [2, с. 23]. Рациональность капитализма здесь предельно проста, но не лишним будет о ней вспомнить, чтобы впоследствии применить ее для описания рациональности крафтового капитализма. После удовлетворения базовых потребностей товарами приемлемого качества возникает потребность в продолжении производства. Последнее можно представить в качестве необходимости постоянного обновления уже произведенных товаров и через создание новых сфер производства. Пост-фордистскому капитализму удалось блестяще справиться с описанной задачей [16].

Британские социологи Скот Лэш и Джон Урри еще в 1980-х гг. вынесли свой вердикт «организованному капитализму»: капиталистическое производство, организованное при непосредственном участии и контроле государственных администраций, уступило пространственной дисперсии и функциональной фрагментации [20]. Иначе интенсифицировать потребительские практики было нельзя. Именно процессам, которые привели к дезорганизации капитализма, дает обозначение «гибкое

накопление» социальный географ Дэвид Харви [18; 11]. Эвристический потенциал его концепции постмодернизма заключается в том, что Харви в первую очередь отталкивается от экономических и социальных процессов, фиксируемых количественными методами. Социальный теоретик Александр Павлов так формулирует основные тезисы подхода Харви: «1) начиная с 1972 года в экономике и культуре наступили глобальные изменения; 2) эти изменения обусловлены появлением нового опыта переживания времени и пространства; 3) между очередным этапом «пространственно-временного сжатия», культурой постмодерна и гибким накоплением капитала есть определенные (необходимые) отношения, которые по-новому организуют сам капитализм. Эти три тезиса даже сегодня выглядят интригующими» [5, с. 23].

Гибкое накопление можно определить как изобретение новых способов извлечения прибыли ранее недоступными способами. Не следует считать, что крупный капитал, корпорации или государственные структуры исключаются из этого процесса. Культурная логика позднего капитализма, понятая в ключе постмодернистской теории, не означает распада глобального хозяйственного пространства на территории множества мелких субъектов. Речь идет, во-первых, о том, что крупный капитал перенимает тактики и стратегии мелких производителей. Во-вторых, мелкие предприниматели, используя инструментарий предлагаемых развитой производственной и платформенной [8, с. 281–282] базой современного капитализма, удовлетворяют опосредованные культурой потребности экономических агентов-потребителей. Наконец, цифровизация капитализма воплощает в себе смешение логик организации и дезорганизации, укрупнения и уменьшения, централизации и децентрализации, потребления и производства. Последняя тенденция лучше всего передается через понятие просьюмеризм (от англ. produce – производить и consume – потреблять) [24, р. 3].

В контексте крафтового капитализма нас будет интересовать не сторона крупного капитала, хотя без нее сложно обойтись, но рациональная и культурная легитимация стратегий производства-потребления занятых в этом вновь возникшем виде хозяйствования. Крафтовая экономика – это феномен допромышленной эпохи, когда не сумевшие или не пожелавшие встроиться в цепочки промышленного производства люди

занимались промыслами, иначе говоря, изготавливали предметы полукустарным способом. Этими предметами могли быть как те, на которые спрос был ограниченным, так как существовавшее развитие логистической сферы не позволяло наладить централизованное и массовое производство, так и те, которые представляли собой нечто уникальное, что продавалось не в силу своей практической полезности, но из-за культурного содержания (талисманы, детские игрушки, обереги, сувениры и проч.). Как мы видим, в меньшем масштабе сходная с актуальной культурная логика капиталистического потребления всегда была присуща крафтовой экономике.

Фредрик Джеймисон, говоря о тотальности постмодернизма, отмечает, что культурные логики могут существовать эклектично, не упраздняя друг друга [1]. Ровно так же обстоит дело и с капитализмом: самые современные формы организации труда и цифровизация, офисы и коворкинги из стекла и бетона с зонами для расслабления могут легко соседствовать с рабским принуждением к труду в подвалах соседнего здания. Крафтовая экономика продолжает существовать, но нас интересует то, как ее логика гибкого накопления и современные тенденции медиатизации капитализма трансформируют крафтовые практики. «Крафтовый капитализм» – это современная форма капиталистического производства и потребления, результатами которой становится производство товаров и услуг силами креативности одного или нескольких человек. Товары предназначаются не для массовой продажи, но для единичного потребителя; их отличает уникальность, «крафтовость» и специфическая культурная нагруженность. Важной чертой крафтового капитализма является опосредованность процессов производства через медиа. Обо всем этом пойдет речь далее.

### **Крафтовый капитализм как образ современности**

Исходя из перечисленных нами основных черт крафтового капитализма, становится очевидным, что он является одним из трендов в возрастающей фрагментации способов потребления и производства. Однако для того, чтобы вычленил его суть и легитимировать его обозначение «капитализмом», необходимо провести анализ того, почему обозначенные тенденции имеют место, и какая рациональная

культурная и экономическая логика за ними стоит. Крафтовый капитализм, если речь идет о социально-теоретическом осмыслении, также должен быть инкорпорирован в более общий контекст дискуссии о (не)желательных формах ведения хозяйственной деятельности. В этой части статьи мы разграничим крафтовую экономику и крафтовый капитализм в контексте современной экономики, обозначим принципы и логику функционирования последнего на экономическом и культурном уровнях и, наконец, попытаемся картографировать место практик крафтового капитализма в контексте современности.

Принципиальным обстоятельством, которое часто сбивает с толку, становится нетождественность исторической крафтовой экономики и актуального крафтового капитализма. Первая – это историческая форма производства, которая продолжает существовать и даже оставаться основной во многих развивающихся регионах. Она является жизненно-необходимой для традиционных обществ, поддерживая агрикультурное или промышленное производство, базовые потребности людей [19]. Крафтовый капитализм – это перформативная стратегия и баланс между массовым и единичным производством, без которого основные потребности хозяйствующих субъектов все равно будут удовлетворены, а производство не остановится. На уровне лингвистической интуиции проще понять крафтовый капитализм через несоответствие обозначения D.I.Y. (от англ. «do it yourself» – «сделай сам») ремесленничеству или кустарному производству. Последние практики – это чаще всего способы выживания в условиях, когда более прибыльной работы просто нет, либо у трудящегося отсутствует должная квалификация (а, возможно, и желание) для строительства карьеры. Эти формы экономической деятельности редко предполагают увеличение количества выпускаемой продукции или расширение производства. В случае, когда это происходит, сама суть практик меняется, они превращают мастерскую в мануфактуру или современное небольшое производство, а собственник принимает на себя роль капиталистического управляющего. Стилизация под «ремесленный (или фермерский) продукт» для потребителя остается, но сама суть производства меняется.

Иначе говоря, несмотря на часто очень примитивные товары, которые производятся в пара-

дигме D.I.Y., – к примеру, сваренные из металлического профиля конструкции из труб разного назначения, дизайнерские пряники, алкоголь, вязаные шапки и варежки, игрушки для домашних питомцев и проч. – без них можно прекрасно обойтись. Экономическая сторона крафтового капитализма является решающей для производителя, который продает свои изделия и получает прибыль. Жизнь потребителя качественно бы не изменилась в случае замены «крафтовых» товаров на промышленные аналоги. Более того, промышленно-произведенные товары, как правило, выгоднее для потребителя: они более науко – и технологически емкие, возможно, качественные, соответствуют установленным регламентам и, наконец, имеют гарантию. Для потребления же, напротив, смысл крафтового капитализма лежит в плоскости культурной логики современности. Исследования современных крафтовой индустрии и капитализма с позиций социальной, экономической и культурной теории получили мощный импульс в связи с выходом работ австралийской исследовательницы Сьюзан Лакман [22; 23]. Лакман полагает, что точно картографировать все крафтовые сферы и практики фактически невозможно, поэтому их определение должно отталкиваться от целеполагания участников крафтового процесса, который созвучен «...с актуальным потребительским запросом на уникальность и историю в эпоху кажущегося безликим капитализма и массового производства» [22, р. 16].

С точки зрения философии, будет любопытно отметить, что крафтовое производство дополняет и уточняет тренд когнитивизации капитализма [14, р. 17–19]. Под последней мы понимаем не только авторскую концепцию когнитивного капитализма французского социального философа Андре Горца, но общий тренд переноса акцента в анализе капитализма на нематериальную сферу труда и производства. Наиболее интересные подходы и прогнозы второй половины XX в. – многие из них осуществились – предполагали, что именно развитие интеллектуального труда будет выступать локомотивом экономического роста [15]. Так и было, а развернувшаяся стремительная диджитализация повседневности лишь подтвердила самые смелые прогнозы. Нужно заметить, что актуальная дискуссия вокруг нового материализма, экологизма и антропоцена может быть понята как альтернатива устоявшемуся представлению о возрастании абстракции челове-

ского ума (и денег) на все новые сферы: «Если коммунизм должен превзойти капитализм, ему следует превзойти такой антропоцентрический, “надрывающий” модус; в противном случае он оказывается лишь одной из разновидностей логистики, приводящей капитализм в движение» [4, с. 69].

Крафтовый капитализм не исчерпывается материальной стороной производства, но не может без нее существовать. Вопрос о противоположности материального–нематериального в крафтовых практиках весьма сложен и скорее свидетельствует об их слиянии в новой капиталистической логике [17, р. 61]. Взаимное переплетение новых практик ручного производства ставит ряд интересных вопросов. Прежде всего нужно понимать, что ответ на отмеченную тоску по аутентичности и единичности, в сущности, неосуществим в цифровом пространстве в силу простоты тиражирования образов. Обратное впечатление является иллюзией и самообманом. Физический объект, фреймированный нарративом уникальности, отличного от промышленного способа производства куда лучше подходит на эту роль. Но возникает вопрос: как он произведен? Если бы речь шла о ремесленничестве в традиционном смысле, мы могли бы предположить, что знание о способах производства было передано по наследству. Крафтовый капитализм совершенно иной. На уровне возникновения идей по поводу того, как нечто произвести, он подчас является весьма когнитивно емким. Эта сторона может быть проиллюстрирована при помощи двух аспектов: способности к освоению каких-либо уникальных практик и мастерства.

Так или иначе, способность изобрести новый способ производства, который будет иметь ауру уникальности, является весьма когнитивно емким предприятием. Любой, кто сталкивался с необходимостью починить какой-либо бытовой прибор или сделать что-то своими руками, знает, что для безоговорочного успеха дела это предполагает наличие и компетенций, и опыта (мастерства). В случае с крафтовой экономикой обе эти когнитивные стороны должны быть доведены до совершенства, чтобы качество получаемого товара соответствовало ожиданию потребителей. В конце концов покупатели не только хотят приобрести к уникальности и аутентичности, выйти на некоторое время из потока промышленно-сгенерированных впечатлений, но и остаться целыми и невредимы-

ми после употребления, к примеру, крафтового алкоголя, производство которого относят к репрезентативным практикам исследователи [12, р. 49]. Также было бы неплохо получить продукт с приемлемым вкусом или, говоря абстрактно, с адекватными цене потребительскими характеристиками. Современная крафтовая экономика, впрочем, не ограничивается исключительно простыми товарами, которые замещают промышленные. В ее структуру органически вписываются и абсолютно уникальные вещи, никогда не имевшие аналогов в промышленном или даже исторически-существовавшем производстве. В качестве интересного примера можно привести реплики цифровых объектов, которые современные мастера («крафтеры») воспроизводят.

Именно производство подобных товаров позволяет говорить о «капитализме» в контексте крафтовой экономики через актуализацию его культурной логики. Поясним, что мы имеем в виду. Если замещение ранее существовавших и удовлетворяемых индустрией потребностей может называться современной крафтовой экономикой, практиками выживания, в которых культурная логика формирует потребительский, но не производственный запрос, то ряд производств куда больше становится практикой самого производящего, вписанного в общий контекст цифрового капитализма. Речь идет о том, что капиталоемкость труда по созданию в собственной мастерской копии, к примеру, автомобиля, несравнимо выше покупки вязальных спиц и пряжи. В рамках представления о самодостаточной экономической деятельности этот феномен возможен лишь в рамках финансирования посредством продажи культурного образа. Чаще всего процесс производства и представление его результатов становятся товаром через цифровую дистрибуцию на платформенных сервисах. Продолжение крафтовой деятельности определяется возможностью окупаемости проекта, а производитель вынужден конкурировать со всем миром в соответствии с моделью «победитель получает все» [13, р. 174], что вносит свои коррективы в этот экономический проект.

### Заключение

Мы обратились к хозяйственному феномену «крафтовой экономики» в контексте культурной логики современного капитализма. В рамках тенденции к увеличению гибкости накопления

и важности культурной логики для потребления возникают абсолютно новые практики ремесленного производства, которые подчиняются не традиционной логике производящего капитализма, но существуют в орбите потребительских цифровых платформ. Последние выступают, подобно развитию логистических средств в XIX в., посредниками, без которых крафтовый опыт оказывается невозможным. В качестве истока запроса на аутентификацию производства и потребления прослеживается тенденция к появлению особо рода предложения, в котором кажущаяся новая материальность продаваемой вещи, товара на деле оказывается способом продажи опыта потребления товаров ранее утраченных практик до-массового производства. Крафтовый капитализм, равно как и современный капитализм, существующий под контекстуальным определением «позднего» [21], полностью соответствует критериям массовости и тиражируемости опыта потребления.

Социально-философское обращение к феномену крафтового капитализма необходимо, поскольку его анализ иллюстрирует и уточняет понимание сразу нескольких одновременно существующих тенденций в современном обществе. В первую очередь, это продолжение постмодернистской установки на культурную логику производства и потребления. Крафтовый капитализм является ее замечательным воплощением, поскольку его конкурентным преимуществом является не качество производимого товара, но особый опыт потребления, аура уникальности произведенного не фабричным способом. В этом смысле крафтовый капитализм продолжает логику капиталистической кооптации, превращая потребление «критических» продуктов в товар. Далее, крафтовый капитализм является примером того, что цифровизация экономики делает возможным интенсификацию гибкого накопления. Крафтовые товары принадлежат к числу тех товаров, которые вне цифровых медиа обречены балансировать на грани с традиционными ремесленными практиками, которые следует анализировать в более традиционном ключе. Наконец, крафтовый капитализм ставит перед социальной философией важный вопрос потенциала освободительных практик новых форм потребления. Парадоксальность крафтового капитализма состоит в том, что по меньшей мере для одной из сторон – производителя – он чаще всего является действительно *уникальным* опытом. По всей видимости, буду-

чи не до конца медиатизированным, таковым он остается и для некоторых потребителей. Подводя итог, отметим, что крафтовый капитализм представляет собой интересный пример противостоящих друг другу тенденций в современном обществе, от оценки которых со стороны потребителя будет зависеть их реальное значение в жизни современного человека.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019.
2. Дмитриев Т.А. Осовременивая Макса Вебера: макдональдизация, новые средства потребления и современная социальная теория // Ритцер Дж. Макдональдизация общества 5. М.: Праксис, 2011. С. 13–38.
3. Канарш Г.Ю. Феномен позднего капитализма // Знание. Понимание. Умение. 2020. № 1. С. 38–53.
4. Мортон Т. Род человеческий: солидарность с нечеловеческим сообществом // Логос. 2019. Т. 29. № 5. С. 57–70.
5. Павлов А.В. «Состояние постмодерна» Дэвида Харви // Харви Д. Состояние постмодерна. Исследование истоков культурных изменений. М.: Издательский дом ВШЭ, 2021. С. 7–40.
6. Павлов А.В. Проблема легитимации капитализма в XXI веке // Социология власти. 2021. Т. 33. № 1. С. 6–11.
7. Ритцер Дж. Макдональдизация общества 5. М.: Праксис, 2011.
8. Сафронов Э.Е. Как акселерационизм превратился в платформенный капитализм // Логос. 2019. Т. 29. № 3. С. 279–289.
9. Терборн Й. От марксизма к постмарксизму? М.: Издательский дом ВШЭ, 2021.
10. Федотова В.Г. Роль культуры в формировании национальных моделей капитализма // Вестник Воронежского государственного университета. 2017. № 4. С. 81–95.
11. Харви Д. Состояние постмодерна. Исследование истоков культурных изменений. М.: Издательский дом ВШЭ, 2021.
12. Daily, L., 2018. «Buy a hat, save a life». Commodity activism, fair trade and crafting economies of change. In: Luckman, S. and Thomas, N. eds., 2018. Craft economies. London: Bloomsbury, pp. 49–57.
13. Dean, J., 2019. Critique or collectivity? : communicative capitalism and the subject of politics. In: Fuchs, Ch. and Chandler, D. eds., 2019.

Digital objects, digital subjects: interdisciplinary perspectives on capitalism, labour and politics in the age of big data. London: University of Westminster Press, pp. 171–182.

14. Formas, J., 2014. Introducing capitalism: current crisis and cultural critique. Culture Unbound, Vol. 6, no. 1, pp. 15–38.
15. Fumagalli, A., 2011. Twenty theses on contemporary capitalism (cognitive biocapitalism). Journal of the Theoretical Humanities, Vol. 16, no. 3, pp. 7–17.
16. Gartman, D., 1998. Postmodernism: or, the cultural logic of post-fordism? The Sociological Quarterly, Vol. 39, no. 1, pp. 119–137.
17. Gibson, C. and Carr, C., 2018. Reframing material work and locating skill in the Anthropocene. In: Luckman, S. and Thomas, N. eds., 2018. Craft economies. London: Bloomsbury, pp. 61–69.
18. Harvey, D., 1989. The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change. Hoboken: Wiley-Blackwell.
19. King, A. and van Zwanenberg, R.M.A., 1975. Nineteenth-century craft industries. In: King, A. and van Zwanenberg, R.M.A. eds., 1975. An economic history of Kenya and Uganda, 1800–1970. London: Palgrave Macmillan, pp. 110–122.
20. Lash, S. and Urry, J., 1987. The end of organized capitalism. Cambridge: Polity.
21. Lowrey, A., 2017. Why the phrase «late capitalism» is suddenly everywhere? URL: <https://www.theatlantic.com/business/archive/2017/05/late-capitalism/524943/>
22. Luckman, S., 2015. Craft and the creative economy. London: Palgrave Macmillan.
23. Luckman, S. and Thomas, N. eds., 2018. Craft economies. London: Bloomsbury.
24. Ritzer, G., 2015. The «new» world of prosumption: evolution, «return of the same», or revolution? Sociological Forum, Vol. 30, no. 1, pp. 1–17.

### REFERENCES

1. Jameson, F., 2019. Postmodernizm, ili kul'turnaya logika pozdnego kapitalizma [Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism]. Moskva: Izd-vo Instituta Gaidara. (in Russ.)
2. Dmitriev, T.A., 2011. Osovremenivaya Maksa Vebera: makdonal'dizatsiya, novye sredstva potrebleniya i sovremennaya sotsial'naya teoriya [Modernizing Max Weber: McDonaldization, new modes of consumption and modern social

- theory]. In: Ritzer, G., 2011. Makdonal'dizatsiya obshchestva 5. Moskva: Praksis, pp. 13–38. (in Russ.)
3. Kanarsh, G.Yu., 2020. Fenomen pozdnego kapitalizma [The phenomenon of late capitalism], Znanie. Ponimanie. Umenie, no. 1, pp. 38–53. (in Russ.)
4. Morton, T., 2019. Rod chelovecheskii: solidarnost' s nechelovecheskim soobshchestvom [Humankind: solidarity with nonhuman people], Logos, Vol. 29, no. 5, pp. 57–70. (in Russ.)
5. Pavlov, A.V., 2021. «Sostoyanie postmoderna» Devida Kharvi [David Harvey's «The condition of postmodernity»]. In: Harvey, D., 2021. Sostoyanie postmoderna. Issledovanie istokov kul'turnykh izmenenii. Moskva: Izdatel'skii dom VShE, 2021, pp. 7–40. (in Russ.)
6. Pavlov, A.V., 2021. Problema legitimatsii kapitalizma v XXI veke [The problem of legitimizing capitalism in the XXIst century], Sotsiologiya vlasti, Vol. 33, no. 1, p. 6–11. (in Russ.)
7. Ritzer, G., 2011. Makdonal'dizatsiya obshchestva 5 [The McDonaldization of society 5]. Moskva: Praksis. (in Russ.)
8. Safronov, E.E., 2019. Kak akseleratsionizm prevratilsya v platformennyi kapitalizm [How accelerationism became platform capitalism], Logos, Vol. 29, no. 3, pp. 279–289. (in Russ.)
9. Therborn, G., 2021. Ot marksizma k postmarksizmu? [From Marxism to post-Marxism?]. Moskva: Izdatel'skii dom VShE. (in Russ.)
10. Fedotova, V.G., 2017. Rol' kul'tury v formirovanii natsional'nykh modelei kapitalizma [The role of culture in the formation of national models of capitalism], Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 4, pp. 81–95. (in Russ.)
11. Harvey, D., 2021. Sostoyanie postmoderna. Issledovanie istokov kul'turnykh izmenenii [The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change]. Moskva: Izdatel'skii dom VShE. (in Russ.)
12. Daily, L., 2018. «Buy a hat, save a life». Commodity activism, fair trade and crafting economies of change. In: Luckman, S. and Thomas, N. eds., 2018. Craft economies. London: Bloomsbury, pp. 49–57.
13. Dean, J., 2019. Critique or collectivity? : communicative capitalism and the subject of politics. In: Fuchs, Ch. and Chandler, D. eds., 2019. Digital objects, digital subjects: interdisciplinary perspectives on capitalism, labour and politics in the age of big data. London: University of Westminster Press, pp. 171–182.
14. Formas, J., 2014. Introducing capitalism: current crisis and cultural critique. Culture Unbound, Vol. 6, no. 1, pp. 15–38.
15. Fumagalli, A., 2011. Twenty theses on contemporary capitalism (cognitive biocapitalism). Journal of the Theoretical Humanities, Vol. 16, no. 3, pp. 7–17.
16. Gartman, D., 1998. Postmodernism: or, the cultural logic of post-fordism? The Sociological Quarterly, Vol. 39, no. 1, pp. 119–137.
17. Gibson, C. and Carr, C., 2018. Reframing material work and locating skill in the Anthropocene. In: Luckman, S. and Thomas, N. eds., 2018. Craft economies. London: Bloomsbury, pp. 61–69.
18. Harvey, D., 1989. The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change. Hoboken: Willey-Blackwell.
19. King, A. and van Zwanenberg, R.M.A., 1975. Nineteenth-century craft industries. In: King, A. and van Zwanenberg, R.M.A. eds., 1975. An economic history of Kenya and Uganda, 1800–1970. London: Palgrave Macmillan, pp. 110–122.
20. Lash, S. and Urry, J., 1987. The end of organized capitalism. Cambridge: Polity.
21. Lowrey, A., 2017. Why the phrase «late capitalism» is suddenly everywhere? URL: <https://www.theatlantic.com/business/archive/2017/05/late-capitalism/524943/>
22. Luckman, S., 2015. Craft and the creative economy. London: Palgrave Macmillan.
23. Luckman, S. and Thomas, N. eds., 2018. Craft economies. London: Bloomsbury.
24. Ritzer, G., 2015. The «new» world of prosumption: evolution, «return of the same», or revolution? Sociological Forum, Vol. 30, no. 1, pp. 1–17.