

ISSN 2541-8947 (On-line)

*Научно-просветительский
журнал
Теология. Философия. Право.*



3 (7) 2018

*Scientific and Educational Journal
Theology. Philosophy. Law.*

www.theophil.ru

18+

Рецензируемый
научно-просветительский журнал
ТЕОЛОГИЯ. ФИЛОСОФИЯ. ПРАВО / THEOLOGY. PHILOSOPHY. LAW.

№ 3 (7) от 30.09.2018

Главный редактор

А.М. Иванов (Владивосток)

Редакционная коллегия

А. В. Алексеев (Псков), Ю. В. Аргудяева (Владивосток), О.А. Дмитриева (Волгоград),
А. А. Иванов (Тольятти), С. В. Каменев (Владивосток), А. Г. Корчагин (Владивосток),
О.Г. Ларина (Курск), С. В. Шошин (Саратов)

*Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций как сетевое издание.
Свидетельство о регистрации Эл № ФС77-66963 от 25.08.2016 г.*

*Учредитель и издатель журнала
Алексеев Алексей Викторович.*

Периодичность - 1 раз в квартал.

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

*Материалы статей публикуются в авторской редакции.
Авторы несут полную ответственность за подбор и грамотное изложение фактов,
содержащихся в статьях; высказываемые ими взгляды не обязательно совпадают со взглядами
редакции.*

При перепечатке и использовании материалов статей ссылка на журнал обязательна.

*Электронная почта редакции: **feophil@gmail.com***

Номер телефона редакции: + 7 (985) 7217699

*Адрес в сети интернет: **www.theophil.ru***

ISSN 2541-8947 (On-line)

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

| | |
|------------------------|---|
| Слово к читателю | 4 |
|------------------------|---|

СТАТЬИ / ARTICLES

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ / THEOLOGICAL RESEARCH

| | |
|---|----|
| Степаненко Е. Г., Тер-Аракельянц В. А. Некоторые аспекты богопознания в учении прп. Максима Исповедника (по трудам русских исследователей XIX-XXI вв.)..... | 7 |
| Краснов А. М. Образ Машиаха и его времени в книге пророка Йешайау..... | 20 |

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ / PHILOSOPHICAL RESEARCH

| | |
|---|----|
| Инговатов В. Ю. Постсекуляризм как концепт «новой интерпретации» ценностного бытия человека..... | 42 |
| Равочкин Н. Н. Анализ значения философских идей в становлении политических и правовых институтов в индустриальном обществе..... | 53 |
| Талалаева Е. Ю. Трансформация хайдеггеровской концепции поэзии как «чистого языка» в философии Х.-Г. Гадамера. | 67 |

ЮРИДИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ / LEGAL RESEARCH

| | |
|---|----|
| Сарсеналиева Д. К. Пенитенциарная медиация: понятие и виды..... | 75 |
|---|----|

РЕЦЕНЗИИ / REVIEWS

| | |
|--|----|
| Каменев С. В. ОТЗЫВ на статью Л.А. Грицай «Представления о счастливой жизни в философском наследии. Л. А. Сенеки»..... | 84 |
| Каменев С. В. ОТЗЫВ на статью Д.И. Наумова «Социальная память в контексте процессо-реляционной методологии исследования». | 88 |
| Федосеев Д. А. Отзыв на статью А. М. Краснова «Образ Машиаха и его времени в книге пророка Йешайау». | 91 |

Слово к читателю

Подборка статей в настоящем номере отличается от предыдущих номеров тем, что здесь вес смещен не в сторону права, а в сторону теологии и философии. Кроме статей по этим направлениям представлено и три отзыва. Полагаем, что и читателей будет несколько больше из тех, кому эти сферы познания окружающего мира более близки, чем правоведение.

Раздел теологических исследований открывает работа Е.Г. Степаненко и В.А. Тер-Аракельянца о некоторых аспектах богопознания в учении преподобного Максима Исповедника. Авторы представляют взгляд преподобного об энергиях Логоса, по действию которых можно составить себе представление о Творце. Рассматривается путь к богообщению и обожению, действие Бога в устроенном Им мире. Анализ учения преподобного проведен по трудам православных русскоязычных исследователей его наследия.

Следующая работа (А.М. Краснов) раскрывает традицию иудаизма в представлении образа мессии (машиаха) по книге пророка Исаяи (Йешайау). Текст книги пророка Исаяи является священным как для иудейской, так и для христианской традиции. Анализ текста этой книги проводился многими и многими христианскими и иудейскими исследователями, подходы в этих традициях не всегда и не во всем совпадают. Читатель имеет возможность познакомиться с подходом, распространенным в иудаизме и обратить внимание на некоторые несовпадения. Более углубленному прочтению работы А.М. Краснова может послужить отзыв на данную статью, составленный христианским теологом, который имеется в конце номера.

Раздел «Философские исследования» представляет три работы. В первой из них В.Ю. Инговатов проводит анализ процессов секуляризации христианского мировоззрения и на этом фоне дается интерпретация ценностного бытия человека. Исследуя структуры жизненного мира современного человека, связанные с новой постсекулярной ситуацией, автор приходит к выводу, что постсекуляризм не тождественен новой религиозности, это есть ситуация симулирования религиозного начала, основанного на отрицании абсолютного.

Глубокий анализ данной ситуации позволяет автору обозначить проблематику духовных поисков современной России.

Иной план представлен в анализе значения философских идей в становлении политических и правовых институтов в индустриальном обществе (Н.И. Равочкин). Автор работы усматривает влияние социально-философских идей мыслителей Нового времени на становление таких политических и правовых институтов как права человека, разделение властей, федерализм. По мнению автора, исследование представляет собой вклад в современную социально-философскую мысль и задает панораму для будущих исследований (в т.ч. компаративистских) по интеллектуальной динамике.

В работе Е.Ю. Талалаевой реконструируются основные положения преемственности и последующее преобразование представлений М. Хайдеггера о поэзии как «чистом языке» в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера. Автор статьи выявляет два основных критерия, в соответствии с которыми Гадамер проводит различие между поэтическим языком и обыденной речью: *самоценность* и *герметичность* поэтического текста. Особое внимание в исследовании уделено обоснованию категории «чистая поэзия» (*poésie pure*) в философии немецкого мыслителя.

В заключительном разделе «Юридические исследования» Д.К. Сарсеналиева в работе о понятии и видах пенитенциарной медиации обосновывает необходимость внедрения медиативных процедур в исправительные учреждения для разрешения постоянно возникающих там конфликтов. Автор приводит свое определение выражения «пенитенциарная медиация», которая, считает автор, в зависимости от субъектов конфликта, включает в себя три вида медиативных процедур. Процесс урегулирования конфликтов осужденных с помощью медиаторов предлагается начать с воспитательных колоний и женских исправительных колоний.

Отзывы (рецензии) на работы представляют собой своеобразный комментарий, который позволяет обратить внимание на те стороны, которые, возможно, для автора работы остались незамеченными. Такой взгляд со стороны

всегда полезен и для автора, ибо дает возможность усовершенствовать свое исследование, и для читателя, так как позволяет посмотреть на содержание исследования не только глазами автора, но и глазами критика-рецензента. В настоящем номере представлены три отзыва: 1) на статью Л.А. Грицай «Представления о счастливой жизни в философском наследии Л.А. Сенеки» (С.В. Каменев); 2) на статью Д.И. Наумова «Социальная память в контексте процессо-реляционной методологии исследования» (С.В. Каменев); 3) на статью А.М. Краснова «Образ Машиаха и его времени в книге пророка Йешайау» (Д. А. Федосеев). Надеемся, что и среди читателей найдутся желающие выразить свое критическое отношение к прочитанному материалу, а потому приветствуем обстоятельные отзывы.

Редакция научного журнала

«Теология. Философия. Право / Theology. Philosophy. Law»

УДК 248.2

ГРНТИ 02.71

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ БОГОПОЗНАНИЯ В УЧЕНИИ ПРП.
МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА (ПО ТРУДАМ РУССКИХ
ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ XIX-XXI ВВ.)**

Степаненко Елена Геннадьевна,

НКО «Благотворительный фонд

им.св. вмц. Анастасии Узорешительницы, Ростов-на-Дону,

организатор просветительских бесед,

Донской Государственный Технический Университет,

кафедра «Православная культура и теология»

магистрант,

Ростов-на-Дону

selena2803@yandex.ru

Научный руководитель

Владимир Араkelович Тер-Араkelьянц,

Протоиерей, доктор философских наук, профессор,

Донской Государственный Технический Университет,

заведующий кафедрой «Православная культура и теология»,

Ростов-на-Дону

protoierey.vladimir@gmail.com

**SOME ASPECTS OF THE KNOWLEDGE OF GOD
IN THE TEACHINGS OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR
(ACCORDING TO THE WORKS OF RUSSIAN RESEARCHERS OF
THE XIX-XXI CENTURIES)**

*Elena G. Stepanenko,
Charity Fund of the Holy
Great Martyr Anastasia Uzoreshitelnitsy, Rostov-on-Don
organizer of educational talks,
Don State Technical University,
Department of the «Orthodox culture and theology», master student
Rostov-on-Don*

*Scientific supervisor
Vladimir A. Ter-Arakelyants,
Archpriest, Doctor of Philosophy, Professor,
Don State Technical University,
Rostov-on-Don
Head of the department «Orthodox culture and theology»
protoierey.vladimir@gmail.com*

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена некоторым аспектам богопознания в богословской системе прп. Максима Исповедника – одного из наиболее значительных и сложных византийских мыслителей. В статье рассматриваются отдельные стороны учения о Всеиновном Логосе и Его логосах-волениях, энергиях, по действию которых мы можем составить представление о Творце. В указанном учении святой отец раскрывает путь к богообщению и обожению, объясняет устройство мира и действие Бога в нем. Русские исследователи творчества святого открыли мистическую сторону богословия святого Максима Исповедника для православных соотечественников и для ученых всего мира. По их трудам проводится данное исследование.

ABSTRACT

The article is devoted to some aspects of the knowledge of God in the theological system of st. Maxim the Confessor - one of the most significant and complex Byzantine thinkers. The article discusses the specific aspects of the doctrine of the Supreme Logos and His logos wills, energies, according to which we can get an idea of the Creator. In this teaching, the holy father opens the way to God-communion and deification, explains the structure of the world and the action of God in it. Russian researchers of the saint's creativity discovered the mystical side of the theology of St. Maximus the Confessor for Orthodox compatriots and for scientists all over the world. According to their works this research is being conducted.

Ключевые слова: прп. Максим Исповедник; Божественный Логос; логосы-воления; мистика; богопознание; обожение; Православное вероучение.

Key words: Rev. Maxim the Confessor; Divine Logos; logos wills; Mystic; knowledge of God; deification; Orthodox dogma.

Изучение святоотеческого наследия необходимо для правильного понимания сложных вопросов православного вероучения, одним из которых является богопознание. Бог открывается ищущим Его с верою: «А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр. 11:6). В плеяде святых отцов имя святого Максима Исповедника - величайшего мыслителя своего времени, аскета-мистика, богослова и созерцателя Божественных тайн выделяется особенно ярко. Его труды привлекают исследователей своей многогранностью. Богословская система прп. Максима охватывает все стороны Православного вероучения и свидетельствует о незаурядном таланте и силе творческого синтеза, присущем святому Исповеднику. В его системе богословие согласовывается с философией, вера связана со знанием, но в преобладании веры над разумом [4,51], мистики над схоластикой, что характерно для духовной жизни Православия. Система понятий и описание тварного мира базируется на принципах и понятиях, определившихся в эпоху тринитарной и христологической полемики. Прп. Исповедник наметил многие темы для разработки последующими поколениями православных богословов [4,51], замечает патролог С.Л. Епифанович, выдающийся исследователь наследия святого отца. Интерес к трудам прп. Максима Исповедника не ослабевает не только в нашей стране, но и за рубежом. В творчестве святого отца гибко сочетаются новаторство и традиционализм Священного Предания, находящегося в неразрывной связи со Священным Писанием [15,101] - одна из важнейших особенностей творчества преподобного, пишет профессор А.И. Сидоров. Богословие святого отца не выстроено систематически, но оно представляет собой систему по внутреннему содержанию [4,38].

Актуальность богопознания в учении прп. Максима Исповедника заключается в возможности в полноте приобщиться Божественной благодати. Богословие не должно быть чисто теоретической наукой. Оно призвано возбудить желание общения с Богом как Личностью и обожиться. Господь сказал: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр.3:20). Непреходящая ценность святоотеческого опыта заключается в достижении святыми богообщения и богоподобия, прежде всего, через богопознание. Свой опыт святые передали нам. В учении прп. Максима Исповедника возможность богопознания основана на исследовании апофатических и катафатических свойства Создателя. Одной из ярких граней, описывающей положительные свойства Бога и являющей Его близость к сотворенному миру, выступает оригинальное учение о Божественном Логосе и Его энергиях – логосах-волениях, посредством которых Творец проявляется в бытии.

Цель данной статьи – попытаться рассмотреть некоторые аспекты богопознания в системе преподобного Максима Исповедника.

Согласно цели, объектом данного исследования являются труды русских богословов XIX-XXI вв., изучавших наследие святого отца.

Предмет исследования – некоторые стороны учения о богопознании в богословской системе св. Максима Исповедника.

Исследование творчества прп. Максима в России

На Святой Руси имя преподобного Максима Исповедника встречается уже в Новгородских Минеях конца XI – начала XII в. в церковных службах святому, вышедших в свет благодаря М.Ф. Мурьянову [2], пишет Г.И. Беневич. Но изначально имя святого популярным не было. Оно стало известно благодаря флорилегии «Пчела» (Melissa) и переведенным с греческого «Богословским главам». В «Изборнике Святослава» (1073) А.И. Сидоровым было найдено 26 цитат из различных работ преподобного Максима. К подлинным творениям святого А. И. Соболевский относит читаемые на Руси в славянском переводе примерно с XIV в. «Главы о любви» (Capita de charitate), затем появился перевод

«Слово подвижническое» (*Liber asceticus*) [2]. Знаком был преп. Максим на Руси и как схолиаст Ареопагита. Несколько творений святого Максима из греческого «Добротолубия» на славянский язык переведены преподобным Паисием (Величковским), но в славянском «Добротолубии» главы опубликованы не были и остались в рукописях, ходивших на славянских территориях [2].

Научное исследование творчества святого русскими богословами началось в XIX веке. Г.И.Беневич указывает о выходе в свет в 1825 году первого перевода на русский язык трактата «О таинственном богословии». Прп. Максим значился в этих переводах как автор схолий [2]. Прот. Владимир Башкиров пишет о публикации в 1830 и 1835 годах в сборнике «Христианское чтение» переводов первой сотницы и части второй сотницы, а затем, с № 85 глав о богословии и Воплощении Сына Божия, к Фалласию [8]. Позднее, в 1853 г., монастырем Оптиной пустыни были изданы в печати славянский (св. Паисия) и русский переводы «Толкование на молитву Господню» (*Expositio orationis dominicae*) и «Слово подвижническое» [2]. Русский перевод «Тайноводства» (Мистагогии), по мнению Беневича Г.И., был опубликован в 1855 г. его переводчиком и редактором, профессором Василием Ивановичем Долоцким, основавшем в Санкт-Петербургской Духовной Академии кафедру литургического богословия [2]. В 1888 году появляется содержательная монография Ивана Орлова «Труды преподобного Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе» [8]. Святитель Феофан Затворник перевел на русский язык «Добротолубие», в третьем томе которого, изданном в 1889 г., размещены труды прп. Максима, «Слово подвижническое», «Главы о любви». Им переведены 236 из 700 «Умозрительных и деятельных глав», где выбраны нравоучительные и аскетические главы, а более сложные философские главы остались без перевода [2]. В 1898 г. выходит в свет книга проф. А.И. Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены», посвященная обзору учения святого Исповедника, появляются аналитические статьи епископа Сумского Алексия (1905г.) и прот. Сергия Булгакова (1917) [8].

Но истинно научное открытие наследия прп. Максима сделал С.Л. Епифанович, написавший о святом магистерскую диссертацию. Одна ее часть опубликована в 1915 г. под названием «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие»; вторая увидела свет в 1917 г. под названием «Материалы к изучению преподобного Максима Исповедника» [8]. Несмотря на то, что он не успел опубликовать полностью свое исследование, его работа внесла огромный вклад в изучение творчества святого Исповедника.

Проф. М.Д. Муретов, подхватив эстафету С.Л. Епифановича и пользуясь зачастую его материалами, намеревался издать все труды святого Максима, но в 1915 г. состоялась публикация только одного тома, состоящего из нескольких вариантов жития преподобного и службы ему. Революционный переворот 1917г. и его последствия исключили возможность продолжения намеченной работы [8].

В наше время интерес к наследию преподобного Максима снова заметно возрос во многом благодаря самоотверженным трудам профессора Московской Духовной Академии А.И. Сидорова. В 80-е годы двадцатого столетия им сделан перевод и издание уже знакомых, а также целый ряд ранее неизвестных русскому читателю творений святого Максима. Алексей Иванович до настоящего времени продолжает трудиться над их переводом и изданием [8].

Из современных русских исследователей, раскрывающих различные стороны творчества прп. Максима Исповедника, можно назвать Д.А.Поспелова, Г. И. Беневича, доктора философских наук В.В. Петрова. Прежде изданные материалы диссертации частью дополнены Ю.П. Черноморцем и Д.С. Бирюковым и вышли в свет в 2013 г. в двухтомнике под названием «Преподобный Максим Исповедник. Его жизнь и творения». Не оставляют без внимания творчество святого отца и другие исследователи.

Аспекты апофатики и катафатики в системе прп. Максима Исповедника

Цель веры и знания состоит в постижении Творца и Его дел. Создатель открывается в Божественном Откровении и постигается, прежде всего, верою [6]. В богословии для определения существа Бога применяются апофатические и

катафатические эпитеты. Апофатическое богословие св. Максима Исповедника, под влиянием апофатики св. Григория Богослова и Ареопагитиков, описывает сущность Бога как отличную от тварного мира и недоступную нашему познанию. С глубочайшим благоговением преподобный касается тайны бытия Пресвятой Троицы [4,41]. По убеждению святого Максима, Бог не является ни началом, ни серединой, ни концом и ничем, что созерцается естественным образом. Творец безгранично превосходит все существующее, Он беспределен, безграничен и неподвижен [5,289]. Святой Исповедник с убеждением показывает противоположность Бесконечного и конечного [3,236], замечает А.И. Бриллиантов. Истинное понимание существа Бога состоит в Его незнании. Апофатическое богословие только отрицательно [4, с.41], заключает С.Л. Епифанович.

Катафатические свойства Бога святой Максим описывает по Его действиям от создания мира: «Собираясь богословствовать,...рассматривай, по возможности, свойства, которые окрест Его [Бога]; например, свойства, относящиеся к Его Вечности, Бесконечности, Беспредельности, Благости, Премудрости и Силе, которые творят сущих, промышляют о них и судят их» [5,155]. На созерцании свойств-энергий происходит познание Бога. Все сотворенное бытие причастно Ему, идеально в Нем существует и именуется частью Бога [6].

В центре катафатического богословия святого Исповедника находится Логос-Христос. Спаситель проявляется в мире и открывается каждому соразмерно его возможности воспринять: «Ибо Оно [Слово] распинается для тех, кто еще только деятельно вводится в благочестие, божественным страхом пригвождая к Кресту свои действия, преисполненные страстью. Воскресает же и восходит на небеса для отложивших всего ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, и облекшихся во всего нового человека, созданного Духом по образу Божию (Ефес. 4:22-24; Кол. 3:9-10)» [10]. Мир взаимодействия Бога и человека в аспекте общения личностей выступает как система тварных символов, при помощи которых человек постигает их Создателя. Космос

свидетельствует о Творце, является Его «ликом». Бог явно виден в Своем творении. Опасность потери восприятия Бога как Личности способствует появлению язычества и магии [9] и уводит от общения с Богом, жизненно необходимого для спасения.

Святой Максим глубоко убежден в возможности познавательного процесса не рассудочными доказательствами, а верой в Бога [10]. Он описывает три пути познания Творца. Сначала Бог Слово открывается через красоту и разнообразие природы, в естественном Откровении, заинтересовывает явлениями материального мира, побуждает к познавательной деятельности, чтобы отвлечь от чувственности видимого бытия [3,213]. Пытливый ум, наблюдая устройство и величие окружающего мира и происходящих в нем природных процессов, приходит к очевидному выводу о невозможности охватить все их многообразие [3,213]. Исследователь понимает, что существует сверхразумная Первопричина возникновения вселенной. Постепенно постигая сокровенный смысл вещей, исследователь мысленно устремляется от тварного мира к Создателю в поиске более прямого знания о Нем.

Другим источником ведения Бога выступает Священное Писание – мир особого рода [3,214], как называет его А.И.Бриллиантов. Писание богодухновенно (2 Тим, 3:16) и его главная цель состоит в пробуждении в человеке желания искать скрывающийся в каждом слове Писания Божественный Логос [4,42]. Первые два пути познания приводят человека к жажде богообщения.

Третьим источником познания прп. Максим называет непосредственное созерцание, когда Логос открывается святым. Достигнув бесстрастия и отказавшись от постижения видимых вещей ради соединения с Богом, святые восходят к мистическому общению с Создателем [4,42]. Достойные могут созерцать Бога по таинственным озарениям Всевиновного Логоса, Его идеям-логосам, без которых познание Творца невозможно. В них основывается катафатическое богословие [4,42]. Для остальных людей тварный мир и Священное Писание открывается иначе. Благодаря духовному опыту

подвижников веры, человечество получает необходимые для спасения знания о Боге, богообщении и этапах восхождения к святости.

Наиболее полное знание о Боге и сотворенном мире принес воплотившийся для нашего спасения Господь Иисус Христос, «...[Бог] Слово, просвещающий ум, дарующий ему силу умозрений и отгоняющий от него всякое неведение» [10]. Спаситель показал в Себе Бога Отца и Бога Святого Духа, всецело пребывавших в Нем существенно и совершенным образом [14,117]. Первое и Третье Лицо Пресвятой Троицы не воплощались, но Отец благоволил, а Святой Дух содействовал в воплощении самодействующему и всецело воплотившемуся Сыну. Христос по божественной сущности остался непостижимым никому, кроме Отца и Святого Духа. С человеческим естеством Он соединился ипостасно [14,117]. Спаситель просветил нас верой во Святую, единосущную и поклоняемую Троицу; открыл ведение о Домостроительстве Божественного Сына; посвятил исследователей в тайну логосов нетелесных существ [13,107]. Из Откровения люди узнали о сотворении видимого мира и его конце, о будущем всеобщем воскресении мертвых и вечной жизни. Господь дал знание о предстоящем страшном суде и вечном блаженстве в Царстве Небесном [13,107].

Божественный Логос – Первопричина существования бытия

Прп. Максим описывает свойства Бога через проявление Всевиновного Логоса. В отношении к миру Божественный Логос занимает центральное место среди Лиц Пресвятой Троицы, как его Творец и Промыслитель [4,58]: «Верую познаём, что веки устроены *словом* Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:3). Ибо «от Него все получило начало и к Нему все стремится как к цели» [3,220]. С точки зрения святого Максима, катафатическое богословие дает возможность познать Творца как Первопричину всего по видимым и осязаемым вещам [6] посредством Его логосов-идей (λόγοι) или волений, на которые творчески как бы разделяется Логос и которые снова в Нем соединяются «как радиусы в центре круга» [4,59]. Как замечает прот. Владимир Шмалий, великие Каппадокийцы, последователем которых был прп. Максим

Исповедник, определенно отличали сущность Бога от Его энергий, которыми Вседержитель творит и содержит в Своей власти вселенную [9]. Энергии выступают проявлением Божественной воли и одновременно носят смысловой характер. Энергии Бога – Божественные слова, логосы. Космос представляет собой последовательность или иерархию “слов” – логосов Создателя, посланием Бога к человеку. Но и человеку даруется «логосная, словесная, творческая способность – дар «слышать Бога и отвечать Ему» [9].

Бог Слово от вечности содержит в Себе божественные идеи всех вещей и через Себя приводит во временное бытие [6]. Разнообразие качеств тварного бытия, существующего благодаря многогранности формирующего начала – логоса (λόγος'a), подтверждает наличие разумного мудрого Создателя космоса [12]. Прп. Максим говорит о предсуществовании логосов, как идей всего тварного бытия: «Ибо мы веруем, что логос предшествует творению ангелов; логос – творению каждой из наполняющих горний мир сил и сущностей; логос человеков; логос всего, что приемлет от Бога бытие, чтобы мне не перечислять каждое» [11].

Теоретическое представление о невыразимой тайне бытия Святой Троицы возможно через созерцание проявлений энергий Логоса в мире. Второе Лицо Пресвятой Троицы промыслительно управляет миром согласно планам Домостроительства спасения. Он действует тройственным образом: в творческой, промыслительной и судящей силе и Его идеи-логосы проявляются тройственно: как основные начала или законы природы; как замысел или пути промысла и суда [4,59]. Эти логосы содержат все бытие во все время его существования на пути к обожению. Творческая сила проявляется преимущественно в мире физическом, промыслительная и судящая – в мире нравственном. Судящая сила проявляется в бытии, как благая воля Творца при отклонении тварных существ от замысла Бога и промыслительно направляет к Нему [4,48]. Проявление в мире энергий творения, промысла и суда убеждают в существовании Бога как личного Существа, действующего в мире Своей волей в миротворении и мироправлении. Бог приводит каждую вещь энергиями

промысла и суда из потенциального состояния в действительное бытие в определенное Им время [4,59]. С началом существования в бытии человек, согласно своему логосу, в синергии с Богом должен стремиться к богоуподоблению и обожению. Цель движения – Создатель, в Котором заканчивается путь каждого творения: «...Он и бытия податель, и благобытия дарователь, как Начало и Завершение» [1,249]. Логос действует в мире и в Нем весь мир причастен Богу: «Он есть начало как различия и обособления (творения), так и единства и примирения (спасения) бытий и всех противоположностей в мире — между собою и с Богом» [6]. Прп. Максим говорит о возможности познания бытия Бога Слово в Святой Троице через проявление этих свойств - энергий Логоса в логосах предметов. Тождественно Божественному Логосу составляется представление о Пресвятой Троице.

Выводы

Бог открывается людям по мере их духовного возрастания. Он – Творец мира, Он – Промыслитель, Он – Источник идей, составляющих все разнообразие тварного бытия и действующее Начало в богопознании. Познавая Создателя, человек строит личные отношения с Ним. Божественный Логос открывается в бытии посредством Своих логосов-волений, энергий, по которым мы можем познавать Творца. Исповедник со всей очевидностью показывает необходимость богопознания для достижения спасения в синергии с Богом.

Список литературы

1. Новый Завет. – М.: Даниловский благовестник, 2009. – С. 95 - 1092.
2. Избранные творения преподобного Максима Исповедника. – М.: Паломник, 2006. – С. 155-289.
3. Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия [Электронный ресурс] // Портал Азбука веры - Режим доступа:
https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/glavy_o_bogoslovii_i_domostroitelstve_voploscheniya_Syna_Bozhiya (дата обращения 24.07.2018)

4. Прп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну [Электронный ресурс] // Портал Азбука веры - Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ambigvy_k_Ioannu (дата обращения 28.07.2018)
5. Прп. Максим Исповедник. Амбигвы к Фоме [Электронный ресурс] // Портал Азбука веры - Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/?Maksim_Ispovednik/ambigvy_k_Fome=1_5 (дата обращения 28.07.2018)
6. Преподобный Максим Исповедник. Мистагогия. – М.: РИПОЛ классик, 2018. – 107 с.
7. Прп. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Мистагогия. - М.: РИПОЛ классик, 2018. – 117 с.
8. Беневич Г.И., Бирюков Д.С., Шуфрин А.М. Преподобный Максим Исповедник: полемика с орегинизмом и моноэнергизмом [Электронный ресурс] // СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 249 с. - Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik
9. Беневич Г.И. Прп. Максим Исповедник на Руси и в России (1073–1973 гг.) [Электронный ресурс] // Богослов.ru: научный богословский портал. – 2013. – Режим доступа: <http://archive.bogoslov.ru/text/3668042.html> (дата обращения 02.10.2018)
10. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены [Электронный ресурс] // – М.: Мартис, 1998. – С. 213-236. - Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/210671/>
11. Елифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие, М.: Мартис, 2003. – С.38-59.
12. Муретов М.Д. О св. Максиме Исповеднике [Электронный ресурс] // Русский портал. - Режим доступа: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.m_01_002 (дата обращения 03.08.2018).

13. Протоиерей Владимир Башкиров, профессор. Сын Божий – Сын Человеческий. (Логос-тропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника) [Электронный ресурс] // Библиотека Минской духовной академии – 2007. - №5. - Режим доступа: <http://libr.minda.by/2018/09/26/soprikosnoveniye-dushi-i-tela-predstavleniya-estestvennoj-nauki-o-sostojanii-cheloveka-2/> (дата обращения 02.09.2018)
14. Протоиерей Владимир Шмалий. Космология святых Отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия [Электронный ресурс] //Альманах “Альфа и Омега”, – 2003. - № 36. - Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/osmologiya-svyatyih-ottsov-kappadokiytsev-vklad-v-sovremennyiy-dialog-nauki-i-bogosloviya> (дата обращения 18.09.2018)
15. Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество //Избранные творения преподобного Максима Исповедника/ – М.: Паломник, 2004. – 101 с.

УДК 296.1

ГРНТИ 21.15.51

ОБРАЗ МАШИАХА И ЕГО ВРЕМЕНИ В КНИГЕ ПРОРОКА ЙЕШАЙАУ

Краснов Алексей Максимович

кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Курский государственный медицинский университет, Россия, Курск

alex_krasnov@yahoo.com

MASHIAH'S IMAGE AND HIS TIME IN THE BOOK BY THE PROPHET YESHAYAHU

Aleksey M. Krasnov

Kursk State Medical University,

Russia, Kursk

PhD (Philosophy)

Assistant Professor at Department of Philosophy

АННОТАЦИЯ

Цель данной статьи состоит в попытке построения такого образа Машиаха (Мессии), каким его видел пророк Йешайау (Исаия), а вслед за ним и вся традиция иудаизма. Актуальность данной темы продиктована тем, что текст книги пророка Йешайау является священным как для иудейской, так и для христианской традиции. Данная статья построена на анализе текста книги пророка Йешайау, выборке и прояснении тех текстов книги, которые касаются личности Машиаха и тех событий в мировой и еврейской жизни, которые сопутствуют приходу Машиаха, согласно данному пророчеству.

ABSTRACT

The article deals with the analysis of the image of Mashiah (Messiah) like it was seen by the prophet Yeshayahu (Isaiah) which was actual for the prophet Yeshayahu and for all tradition of Judaism after him. The relevance of this subject is dictated by the fact that the text of the book of the

prophet Yeshayahu is sacred for Judaic and for Christian traditions. This article focuses on the analysis of the text of the book of the prophet Yeshayahu selecting and clearing of those texts of the book which describe Mashiah's identity and those events in world and Jewish history which are related with his advent according to the prophecy.

Ключевые слова: Йешайау; Танах; Машиах; пророк; иудаизм; Тора.

Key words: Yeshayahu; Tanah; Mashiah; prophet; Judaism; Torah.

Образ Машиаха является центральным в двух религиозных традициях: иудейской и христианской. При этом совершенно очевидно, что христианская традиция является дочерней по отношению к иудейской. Соответственно, чтобы прояснить истоки понятия «Машиах», необходимо углубиться в анализ текстов Танаха, потому что именно там берет свое начало идея Машиаха и пронизывает всю еврейскую, а затем и христианскую, культуру.

Сразу необходимо оговориться, что в данной статье мы используем еврейскую терминологию и еврейское произношение ключевых терминов и имен вместо привычных для русского уха, например, не «Мессия», а «Машиах», не «Исайя», а «Йешайау», не «Ветхий Завет», а «Танах» и т.д. Это может показаться, на первый взгляд, не очень удобным для восприятия, но мы сознательно пошли на это, поскольку привычные нам русифицированные варианты имеют ярко выраженную и устойчивую христианскую коннотацию и вызывают неверные ассоциации.

Данная статья по большей части построена на анализе текста книги пророка Йешайау, выборке и прояснении тех текстов книги, которые касаются личности Машиаха и тех событий в мировой и еврейской жизни, которые сопутствуют приходу Машиаха, согласно данному пророчеству.

Язык книги пророка Йешайау довольно сложен для понимания, как, впрочем, и язык любой другой пророческой книги. Язык пророков наполнен образами, сравнениями и намеками, которые нам, современным людям, понять очень непросто, зачастую невозможно, без дополнительных пояснений, комментариев. Причем необходимо заметить, что правильное понимание

возможно только в рамках той традиции, в которых был создан сам текст. Эта традиция передавалась из поколения в поколение до наших дней: сначала через «пророческие школы», а затем посредством «ешив» - религиозных школ, открытых и доступных для широких слоев населения. Типичными представителями такой традиции являются так называемые «мудрецы Торы», общепризнанные знатоки Откровения письменного и устного во всей своей полноте.

Одним из ярчайших «мудрецов Торы» является средневековый комментатор Танаха и исследователь языка Торы Раби Давид бар Йосеф Кимхи (ок. 1160-1235 гг.). Рав Александр Кац в своей книге характеризует его следующим образом: «В стиле комментирования Раби Давида Кимхи отразились три различных подхода его предшественников: метод драша (углубленного толкования скрытых пластов текста), метод выяснения пшата – точного прямого смысла стихов Торы, и метод философского анализа текста, свойственный мудрецам Испании. Он сумел синтезировать и органично объединить все эти подходы, добившись исключительно объемного и всестороннего восприятия» [5].

1. Личность Машиаха.

Пророк Йешайау описывает Машиаха следующим образом: «1 И выйдет побег из ствола Ишая, и отпрыск от его корней отплодится. 2 И покоится будет на нем дух Господний: дух мудрости и разумения, дух совета и геройства, дух ведения и страха Господнего. 3 И его чутье при страхе Господнем, не по виденному его глазами будет судить и не по слышанному его ушами увещевать, 4 и он судить будет праведно скудных и увещевать по прямоте за смиренных земли, и бить землю жезлом рта своего, и духом уст своих умертвит нечестивого. 5 И будет праведность препоясанием его стана, а верность – препоясанием его чресл» [1, 149].

Раби Давид Кимхи комментирует: «А Машиах – из семейства царя Хизкийау. Ишай упомянут потому, что от него произошел первый царь (Давид)» [1, 148].

Ишай – это отец царя Давида. Все они: Ишай, Давид, Хизкийау и Машиах происходят из царского рода Йеуды. Иными словами, Машиах не может быть легитимным царем, если он не будет потомком царя Давида, т.е. не будет принадлежать к колену Йеуды. Обратим внимание еще и на то, что согласно древнейшей еврейской традиции принадлежность к определенному колену (роду) передается по мужской линии, поэтому упоминаются, как правило, именно мужчины. Кстати это зафиксировано и в новозаветной литературной традиции, например, так называемое «родословие Иисуса» (Мф 1,1-16 и Лк 3, 23-38), в котором упоминаются только мужчины.

Далее перечисляются те качества, которыми наделяет Всевышний Машиаха, и которыми он будет в совершенстве обладать. На русский язык они переводятся как «дух мудрости», «дух разумения», «дух совета», «дух геройства», «дух ведения», «дух страха Господнего». На иврите же они будут звучать следующим образом: רוּחַ חֹכְמָה (руах хохма), רוּחַ בִּינָה (руах бина), רוּחַ עֲצָה (руах эца), רוּחַ גְּבוּרָה (руах гвура), רוּחַ דָּעַת (руах даат), רוּחַ יְרֵאָה וְיִרְאָה (руах ират Шамаим). Раби Давид Кимхи поясняет: ««Хохма» (мудрость) – то, что человек изучает и знает и что всегда готово (к применению). «Бина» (понимание, разумение) – это способность человека из того, что учил, уразуметь то, чего он не учил. «Эца» (совет) – это знание и осведомленность в вопросах нравственности и человеческих взаимоотношений. «Знание и страх Господень» - отношение к Превечному, т.е. человек знает его и страшится» [1, 148-149].

Кроме подобного «простого» объяснения этих терминов совершенно определенно можно сказать, что, по крайней мере, четыре из них являются каббалистическими и имеют глубокий скрытый смысл. «Хохма», «Бина», «Гвура» и «Даат» - это названия «сфирот», с помощью которых Всевышний управляет миром. Все «дерево сфирот» делится на три линии: «Средняя вертикальная линия включает в себя сфиру *Даат* (которая сочетает и уравнивает между *Хохмой* и *Биной*), *Тиферет* (сочетает *Хесед* и *Гвуру*) и *Йесод* (сочетает *Нецах* и *Ход*). В соответствии с этим делением, мы можем различать между правой линией, которая вся – милость, отдача и воздаяние

другим, левой линией, которая вся – ограничение и сокращение *милостей*, и средней линией, которая разрешает «споры» между левой и правой линиями. Три эти линии – это три вида Управления, *Хесед-Дин-Рахамим*, ХаДаР (милость-суд-милосердие)» [Рав Йехиэль Бар Лев, 2010, 73]. Если проецировать эти линии управления на правление царя Машиаха, то получается, что он будет управлять с помощью милости (Хохма), милосердия (Даат) и суда (Бина и Гвура), причем мы видим, что мера суда здесь представлена более усиленной (две сферы вместо одной), что говорит об определенной жесткости, справедливости по отношению к внутренним нарушителям и внешним врагам. Последнее достаточно аргументировано последующими пророческими текстами Йешайау, о которых пойдет речь далее. Кроме того, если мы обратим внимание на порядок расположения данных сфирот в тексте пророчества, то увидим, что сначала Машиах прибегнет к милости (Хохма), затем к суду (Бина), затем к милосердию, равновесию между милостью и судом (Даат), а затем опять к суду на более низком уровне (Гвура). Причем можно предположить, учитывая дальнейший текст пророчества, что первые три вида управления будут применены в отношении Исроэля (еврейского народа), а последний суд в отношении других народов мира.

Рабби Давид Кимхи продолжает в своем комментарии: «он точно распознает людей добрых и злых, и ему не придется прибегать к виденному глазами и к слышанному ушами, чтобы судить людей и их увещевать, но благодаря своему разуму и проницательности он постигнет их деяния, не нуждаясь в наблюдении за ними... его речение всегда будет со страхом Господним» [1, 149].

Иными словами, Машиах будет обладать таким проницательным разумом, что сможет безошибочно распознавать добро и зло в людях, достаточно быстро, без траты времени на выяснение обстоятельств или наблюдение за людьми. Поэтому пророк далее в четвертом стихе и указывает нам, что «он судить будет праведно скудных и увещевать по прямоте за смиренных земли...» [1, 149]. То есть его суд будет всегда справедлив, поскольку он будет основываться не на

свидетельствах и анализе обстоятельств, а на мудрости и страхе Господнем, а его суждения всегда будут наполнены богобоязненностью.

В 42-ой главе своей книги пророк Йешайау говорит о Машиахе следующим образом: «1 Вот Мой раб, кого держусь, Мною избранный, кому благоволит душа Моя, - Я возложил Мой дух на него, он суд для племен произведет. 2 Не крикнет и (голоса) не поднимет, и не даст слышать снаружи свой голос. 3 Тростины надломленной не сломает и тусклого фитиля, он его не погасит, по правде производить будет суд. 4 Не потускнеет и не надломится, пока не установит на земле (правый) суд, и его учения острова будут ждать» [2, 219].

Рабби Давид Кимхи комментирует это так: «его речи и правление царством будут настолько спокойными, что даже слабые не почувствуют (давления) с его стороны. Слабые уподоблены тростине надломленной и тускло (горящему) фитилю, который вот-вот погаснет. Но не подумай, будто он, спокойный и мягкий, не будет вершить суд!»! [2, 219]

Иными словами, пророк говорит нам о том, что Машиах будет обладать уникальной способностью сочетать в себе абсолютное спокойствие и мягкость (чуткость), а также жесткость и силу в управлении. Это способность в нужные моменты проявлять мягкость, гибкость и любовь, а в иных случаях принимать жесткие и суровые решения, быть непреклонным в их реализации.

Таким образом, образ Машиаха, описанный в книге пророка Йешайау, можно сказать, соответствует идеальному образу царя, который имеет правильную мотивацию, правильные качества и правильную цель. Правильная мотивация заключается в том, что он не жаждет власти и наживы, а стремится реализовать свое предназначение, оправдать свою избранность Всевышним. Он должен все время осознавать огромную ответственность перед Творцом в реализации своей миссии. Для того, чтобы реализовать эту миссию необходимы нужные качества, которые он приобретает посредством изучения Торы во всей ее полноте. Цель тоже должна выходить за рамки обычного царского правления: окончательно вывести еврейский народ из «галута» (изгнания) и привести его и весь мир к Торе, а через нее к познанию Творца.

Рабби Моше бен Маймон (Рамбам) в своем «Послании в Йемен» пишет: «Машиах будет более возвышен и почитаем, чем все пророки, за исключением Моше-рабейну, а в чем-то в глазах Всевышнего он будет даже выше, чем Моше-рабейну... Мы знаем также, что одним из отличительных свойств пророка служат его безграничные знания и мудрость, только такого человека Всевышний наделяет даром пророчества. Хорошо известно, что дар пророчества может получить только тот, кто обладает тремя свойствами: мудростью, силой и богатством. Как объясняют мудрецы, «сила» означает способность обуздать свои низменные желания, а «богатство» - это богатство знанием» [7, 322].

2. Возвращение (собрание) еврейского народа в Эрец Исраэль.

В самой первой главе пророк Йешайау говорит об искуплении и возвращении еврейского народа в Эрец Исраэль: «26 И Я возвращу твоих судей, как прежде, и твоих советников как вначале. Затем наречешься градом праведности, столицей верной. 27 Цион (право)судием будет искуплен, а его возвратившиеся – праведным» [1, 29-31].

Рабби Давид Кимхи поясняет: «Так будет в дни Машиаха, когда исчезнут все нечестивые...(Правосудием), которое будут вершить сыны Исраэля, (Цион) будет искуплен. Иначе говоря, они будут искуплены и возвратятся в Цион. И благодаря тому праведному, что будут делать, возвратятся из него изгнанные» [1, 29-30].

Здесь необходимо обратить внимание на несколько важных моментов. Во-первых, процесс возвращения неотделим от процесса искупления, т.е. для того, чтобы Исраэль мог вернуться в Эрец Исраэль он должен быть искуплен, иными словами, искупить свою вину, за которую он был изгнан. И в тексте мы ясно видим, чем именно должен быть искуплен еврейский народ – מִשְׁפָּט (мишпат) и צְדָקָה (цдака). Понятие «мишпат» понимается как суд, а «цдака» - как справедливость. Можно предположить, что здесь скрыт намек на то, что «мишпат» будет направлен на Исраэль, чтобы посредством суда, а значит страданий, очистить народ от преступников и грешников, поскольку они не достойны возвращения. Недаром следующий стих прямо говорит о падении

преступных и грешных, в этом состоит та часть искупления, которая исходит непосредственно от Всевышнего и от Него зависит. Другая же часть искупления зависит от самого народа, а точнее от каждого еврея в отдельности, имеется в виду «цдака», справедливое отношение к своему ближнему. Это обобщающее понятие, которое включает в себе не только милосердие в виде финансовой помощи (подавание, милостыня), а вообще любое действие в отношении к своему ближнему, как к самому себе. Таким образом, Всевышний обещает вернуть народ на свою землю, при условии искупления, которое совершится двусторонне: со стороны Всевышнего и со стороны человека. Здесь необходимо оговориться, что когда мы говорим «при условии» в отношении пророчества, то ни в коем случае не вкладываем ни капли сомнения, что это сбудется. Пророк говорит об условии и о самом действии, как о фактах, которые просто не могут не свершиться.

Во-вторых, слово הָשׁוּבָה (возвращу) происходит от понятия «тшува» (возвращение), которое, в свою очередь, имеет несколько значений. С одной стороны, оно означает определенный вид движения, т.е. буквально возвращение туда, откуда когда-то ушел. С другой стороны, это понятие наполнено духовным смыслом и означает возвращение ко Всевышнему, от которого когда-то ушел, в данном случае обычно переводится как раскаяние, исправление. И если мы посмотрим на приведенный выше стих с последней точки зрения, то опять увидим намек на раскаяние и исправление еврейского народа, и в первую очередь, судей и советников, и только после этого Иерусалим сможет называться «градом праведности и столицей верной». Таким образом, опять просматривается та же схема: сначала искупление, потом прославление.

В одиннадцатой главе пророк продолжает тему возвращения еврейского народа: «11 И будет в тот день: вновь (явит) мой Господин Свою руку вторично, чтоб обрести остаток Своего народа, что останется из Ашура и из Мицраима, и из Патроса, и из Куша, и из Элама, и из Шинара, и из Хамата, и с морских островов. 12 И вознесет Он стяг племен, и соберет отторгнутых (сынов) Исраэля, и рассеянных (сынов) Йеуды Он совокупит, с четырех краев земли» [1, 155].

Здесь пророк уподобляет грядущий последний выход из изгнания, который свершится при Машиахе, выходу из Египта, который был совершен при участии пророка Моше (Моисея). Тот был первым, а этот – второй, будет подобен первому. Подобие в том, что, во-первых, в обоих случаях выход из изгнания совершается непосредственно Самим Всевышним, а, во-вторых, в обоих случаях выйдет весь народ без остатка.

Не будет преувеличением сказать, что вся сороковая глава посвящена прославлению Всевышнего, возвращающего Свой народ из изгнания. Также о выходе из последнего галута (изгнания) говорится в 51-ой, 52-ой, 53-ей и 54-ой главах, а также упоминается и в 66-ой главе. Особо стоит упомянуть то, что Рабби Давид Кимхи в своих комментариях несколько раз говорит о процессе возвращения как о процессе сверхъестественном, необычном, поскольку сами народы мира доставят евреев на святую землю. Так, например, он пишет в комментарии на Йешайау 14, 1-2; 18, 1-3 и 66, 20.

Теперь отдельно остановимся на изображении у пророка тех чудес, которые будут сопровождать приход Машиаха и его время. Первое такое место мы находим в четвертой главе, стихи 5-6: «5 И сотворит Господь над всем утвержденным горой Цион и собранными ею облако днем и дым, и сиянье пламенного огня ночью, ибо над всей славой – покров. 6 И навесом будет для тени днем от зноя, и укрытием, и тайным (прибежищем) от ливня и от дождя» [1, 61-63].

Рабби Давид Кимхи поясняет: «Изначально облако славы пребывало в скинии и в Храме, однако по возвращении (сынов Исраэля) из изгнания облако славы появится над домами всех великих мудрецов и праведников... Там днем будет облако и дым, а ночью – сиянье пламенного огня, как было при скинии: облачный столп днем и огненный столп ночью... Над всей славой домов Йерушалаима будет покров. Т.е. слава Б-жья будет над ними покровом: облако днем и огонь ночью. А Йонатан «ал кол махон» переводит так: над всей святыней горы Цион и над местом Дома Шхины. Тот покров будет для них тенью днем от зноя, чтобы знойный ветер на них не обрушился и солнце вреда им не причинило.

И также, чтобы дождь не причинил им вреда, покров будет им укрытием и прибежищем. Таргум Йонатана гласит: а над Йерушалаимом куща облачная будет кущей над ним от зноя и укрытием, и защитой от ливня и дождя» [1, 61-62].

Таким образом, мы видим, что одним из ярких чудес, которые должны будут свершиться после прихода Машиаха – это появление облака славы и огненного столпа. Не даром рабби Давид Кимхи упоминает о том, что изначально эти чудеса присутствовали в мишкане при пророке Моше и в Первом Храме, построенном царем Шломо. Это явно символизирует видимое и открытое возвращение Шхины с приходом Машиаха, т.е. возвращение явного, зримого присутствия Всевышнего в среде народа Израиля, по сути, наступление геулы, окончательного освобождения еврейского народа как внутренне, так и внешне.

Далее пророк описывает и другие чудеса, например, в главе 11, стихи 15-16: «15 И обреченью подвергнет Господь язык моря Мицраима, и занесет Он руку Свою над рекой в порыве Своего дуновения и ее разобьет на семь русл, и (их) поведет в (их) обуви. 16 И будет (дорога) проторенная для остатка Его народа, что останется от (изгнанных) в Ашур, как была для Исраэля в день его восхождения из земли Мицраима» [1, 157-159].

В данном отрывке речь идет о чуде иссушения рек Нил и Евфрат исключительно для того, чтобы стать проторенными дорогами возвращения еврейского народа. Помимо всего прочего нельзя не заметить явного символизма в описании этого чуда. Нил и Евфрат – это магистральные, жизненно важные реки двух исторических держав, великих империй прошлого: Вавилона и Египта. Это намек на то, что с приходом Машиаха наступит окончательный упадок двух вышеупомянутых государств в лице их правопреемников, которые когда-то поработали еврейский народ. Мало того, этот самый народ, который когда-то был рабом на этих землях, теперь, в эпоху Машиаха, проходит по их пустынным, заброшенным землям народом свободным, народом-победителем.

В продолжение темы пути возвращения рабби Давид Кимхи в комментарии к Йешайау 35, 1-8 пишет, что кроме того, что еврейскому народу

Всевышним чудесным образом будет обеспечена проторенная дорога, на всем протяжении пути в изобилии будут пробиваться из пустынной земли водные источники. Также и в комментарии на Йешайау 49, 8-10 он пишет: «На всем пути не будут знать голода и жажды, потому что Б-г приготовит для них (все необходимое): Он откроет для них в пустыне источники и произрастит для них плодовые деревья с их плодами» [3, 60]. В комментарии на Йешайау 41, 9-20 он как бы говорит от имени Всевышнего: «Я содею эти чудеса, чтобы их увидели народы мира... Они узнают и примут к сердцу, и уразумеют, что рука Господня содеяла это: Он вывел сынов Исраэля из изгнания и ради них содеял эти чудеса» [2, 213]. Обратим особое внимание на последнюю цитату. В ней подчеркивается один из самых важных аспектов освобождения, возвращения еврейского народа – назидательный. Весь процесс возвращения, и особенно чудеса его сопровождающие, должны быть максимально публичны, открыты и видны всем окружающим народам для того, чтобы эти народы убедились в том, что Б-г еврейского народа есть Б-г всех народов, всего мира, что Он есть единый и единственный Творец мира и всего человечества. Таким образом, процесс возвращения еврейского народа в Эрец Исраэль, наступление геулы (освобождения), должно стать толчком для исправления всего мира.

Еще одним чудесным явлением, сопровождающим возвращение еврейского народа пророк описывает в 65 главе: «17 Ибо вот Я творю новые небеса и новую землю, и не вспомнутся прежние, и не взойдут на сердце. 18 Но только радуйтесь и возликуйте навечно (тому), что Я творю. Ибо вот Я творю Йерушалаим, (чтоб нарекли его) Ликованием, а его народ – Радостью. 19 И ликовать буду о Йерушалаиме, и радоваться за Мой народ, и не послышится больше в нем глас плача и глас вопля. 20 Не будет больше оттуда (вынесен) малолетний и старый, кто не достиг полноты своих дней, ибо отроком столетний умрет, а грешный столетним будет проклят» [3, 223-225].

Рабби Давид Кимхи ссылаясь на рабби Авраама ибн Эзру пишет: «Мудрый рабби Авраам истолковал «новые небеса» как означающее небосвод. Т.е. Б-г даст новый чистый воздух, чтобы люди были здоровыми и жили долго. И Он также

прибавит силы земле, и (в этом смысле) она будет новой. Согласно его толкованию, такое будет для всех народов. Однако стих гласит: «...ибо как дни дерева (будут) дни Моего народа» [22], но не других народов» [3, 223]. Иными словами, после прихода Машиаха и возвращения еврейского народа на свою землю Всевышний изменит чудесным образом, фактически сотворит заново, небо (воздух) и землю. Далее рабби Давид Кимхи описывает как именно повлияют эти новые небо и земля на Эрец Исраэль в целом и Йерушалаим в частности: «В городе не будут оплакивать умершего преждевременно или павшего (в бою), или в плен захваченного из города. И все это потому, что меча и войны не будет, а естественная смерть наступит лишь после долгих лет жизни, и умерший будет настолько насыщен днями, что по нему плакать не будут... в те грядущие времена не скажут о старце, что он достиг полноты дней, пока ему не исполнится триста, пятьсот или больше лет, как было в древности. С начала сотворения мира долгожителями были все человечество или отдельные люди, а в грядущем – весь народ Исраэля» [3, 224-225].

Здесь можно отметить два основных момента: во-первых, Всевышний отменяет, устраняет преждевременную смерть в еврейском народе, т.е. смерть насильственную от руки другого человека, а также смерть по причине болезни. Во-вторых, еврейский народ обретает небывалое долголетие. Таким образом, будет устранена основная причина страданий народа в изгнании – преждевременная смерть.

Наконец необходимо рассмотреть, наверное, один из самых известных отрывков книги пророка Йешайау 11, 6-9: «6 И будет жить волк с агнцем, и пантера лежать будет с козленком, и телец, и молодой лев, и откормленное вместе, и отрок малый их водит. 7 И корова, и медведица будут пастись, вместе будут лежать их детеныши, и лев как бык будет есть солому. 8 И забавляться младенец будет над норой аспида, и к логову гадюки (от груди) отлученный свою руку протянет. 9 Не будут злодействовать и не будут уничтожать на всей горе Святыни Моей, ибо земля полна будет веденьем Господа, как воды покрывают море» [1, 151-153].

В данном пророчестве мы видим две стороны одного процесса: первая – это взаимоотношения хищников и их жертв из числа животных, вторая – взаимоотношения человека и хищников. Рабби Давид Кимхи в соответствии с вышеуказанными двумя аспектами дает нам соответственно два объяснения. Он пишет: «В действительности природа животных не претерпит изменений, и они будут охотиться и питаться мясом, как теперь» [1, 151]. Поэтому он не может принять буквальное толкование мирного сосуществования хищника и его жертвы. Соответственно необходимо дать другое, не буквальное, а символическое, иносказательное объяснение описываемого в пророчестве феномена. Такой комментарий он заимствует у одного из любимых и часто цитируемых им толкователей, рабби Авраама бен Эзры. Согласно мнению последнего ««волк», «пантера», «медведица» и «лев» символизируют нечестивых, которые отнимают и грабят, и по отношению к слабым они как хищники к своей добыче. А «агнец», «корова», «телец» и «козленок» символизируют смиренных земли. Итак, в дни Машиаха земля пребывать будет в мире, и никто не причинит зла другому... «И корова и медведица будут пастись» означает, что единственным занятием «животных» будет служение Б-гу, а не тщеты мирские» [1, 151].

Что касается второй стороны процесса, а именно, взаимоотношений хищника и человека, рабби Давид Кимхи поясняет: «...сынам Исраэля обещано, что хищники не будут причинять вреда на всей земле Исраэля... Иначе говоря: поскольку (сыны Исраэля) будут соблюдать путь Господень, хищный зверь не будет властен над ними, над их скотом и над всем, что им принадлежит... Итак, предопределенная со дней сотворения вражда между змеем и человеком прекратится на всей земле Исраэля и для народа Исраэля. Куда бы они не пошли, ни змей, ни хищный зверь вреда им не причинят...» [1, 151-152].

3. Война с Гогом и Магогом.

О войне с Гогом и Магогом пророк Йешайау упоминает в 18 главе, стихи 5-7: «5 Ибо до (завершения) жатвы, когда цветение кончится и плодом созревающим станет завязь, отсечет отводки резаками, и ответвления уберет,

отрубит. 6 Вместе будут оставлены стервятнику горному и земному скоту, и летом на нем будет стервятник, и весь земной скот зимовать на нем будет. 7 В ту пору доставлен дар Господу воинств будет: народ растерзанный и ободранный, и от народа, (кто) страшен исконно и далее, племя, черта (за) чертой попираемое, чью землю грабили реки, - на место Имени Господа воинств, (на) гору Цион» [1, 211-213].

В этих стихах пророк говорит о войне Исраэля с остальными народами иносказательно, поэтому современный читатель совершенно не может понять, о чем идет речь если не использовать традиционный еврейский комментарий. Рабби Давид Кимхи так объясняет этот отрывок: «Гог и Магог вместе с племенами, которые с ним идут войной на Йерушалаим, уподоблены цветущей виноградной лозе. Когда цветение завершится, появится завязь, и она станет незрелым плодом, созревающим постепенно, пока не превратится в спелый виноград. – Это иносказание относительно Гога и Магога: они придут с многочисленным народом... И с каждым днем число их будет расти... как созревающий плод близок к своей спелости, так Гог и Магог будут близки к вершине своего успеха и даже овладеют Йерушалаимом, «и уйдет половина города в изгнание» [Зхарья 14,2]. Тогда «выступит Господь и сразится с теми племенами» [Там же 3]. Это и есть «отсечет отводки резаками»... «Будут оставлены» - это сказано о стане Гога и Магога... Итак, летом и зимой мертвые тела останутся непогребенными. Птицы будут на них летом, а животные – зимой... Пока будут заниматься их погребением, ведь сказано, что этим будут заниматься семь месяцев, и все же не всех смогут они погребсти, и теми (еще не погребенными) будут кормиться птицы и звери летом и зимой» [1, 211-213].

Иными словами, из этого пророчества мы узнаем, что в какой-то момент после прихода Машиаха многие народы под предводительством двух вождей, условно названных Гог и Магог, нападут на Эрец Исраэль и даже захватят Иерусалим, но в итоге потерпят полное поражение. Еврейский народ в этой войне будет возглавлять Машиах. Число жертв со стороны Гога и Магога будет

настолько огромным, что невозможно будет их всех захоронить и они будут отданы на растерзание птицам и животным.

Вся 24-я глава книги Йешайау посвящена этой страшной войне будущего. Формат статьи не позволяет привести полный текст оригинала этой главы, поэтому мы ограничимся некоторыми самыми яркими и значительными комментариями рабби Давида Кимхи, дабы у нас сложилось достаточно полное и ясное видение этой трагедии. Комментатор пишет: «Все это великое бедствие постигнет Гога и Магога, и другие народы. – Три стиха, завершающие этот раздел, говорят в пользу нашего толкования, т.е. что пророчество относится к грядущему, к дням Гога и Магога, когда большинство из народов исчезнет и останутся лишь немногие... Это относится к народам мира, к Эдому, Ишмаэлю и другим народам, которые населяют землю и являются ее хозяевами, а сыны Израэля в изгнании пребывают у них. Итак, не думайте, будто одних сынов Израэля коснется бедствие. Все вы, считающие себя господами и обитателями земли, из нее исторгнуты будете, и каждая нация со своего места снимется. А сыны Израэля от бедствия спасены будут, и праведные среди них будут записаны к жизни. Вам же не спастись» [2, 28-32].

Согласно комментарию рабби Давида Кимхи несколько мест из книги пророка Йешайау особый акцент делают на падении Рима. Рим называется в этих отрывках по-разному: Эдом, Боцра, Дворец чужих и т.д. Почему именно Рим? Дело в том, что последний галут (изгнание), самый тяжелый и продолжительный, проходит под гнетом Рима. Необходимо также понимать, что наследником Рима стала христианско-европейская цивилизация, которая тоже в традиционной еврейской литературе называется Римом или Эдомом. Именно с крушением, падением этой цивилизации связаны приход Машиаха, война с Гогом и Магогом и победа Израэля над ними. Места в книге пророка, о которых идет речь следующие: 25, 1-3; вся 34 глава; 63, 1-6.

Наконец в последней главе (66-ой) своей книги (и это само по себе символично) пророк подробно и ярко описывает битву Израэля с Гогом и

Магогом, а также ее последствия. Всю последнюю главу он посвящает этому событию будущего.

4. Изменения в духовной сфере народов мира.

После победы Ираэля в войне с Гогом и Магогом происходят кардинальные изменения в духовной сфере у всех народов мира. В книге пророка Йешайау подобные изменения описываются во многих местах: вся 2-я глава; 42, 6; 51, 4; 55, 1-5; 60, 3-16. Суть данных изменений сводится к тому, что в результате поражения в войне Ираэля с Гогом и Магогом, а также под влиянием великих чудес, совершенных для еврейского народа Всевышним, народы мира поймут истинность и величие веры в единого Б-га, Творца мира, откажутся от своих идолов и своих ложных верований. Весь мир будет приведен к вере в Б-га Ираэля.

Рабби Давид Кимхи так комментирует эти события: «Везде, где сказано «в последствии дней», подразумеваются дни Машиаха. Гора Дома Господнего – это гора Морийа, на которой построен священный Дом... Она утвердится, вознесется и возвысится больше всех гор и холмов, и все племена будут ее почитать и превозносить, и они придут, чтобы на ней служить Господу. – О горах говорится потому, что племена служат своим божествам на высоких горах... «Ибо из Цийона выйдет Тора» и заповедь для всех народов. А учитель – это царь помазанный (Машиах), о ком сказано: «И он будет судить»... Итак, если между племенами будет война или какие-то притязания, они предстанут на суд перед царем помазанным, кто будет господином для всех народов. И он станет их увещевать и скажет тому, за кем найдет несправедное: «Прямым сделай искривленное для судящегося с тобой!» И тогда не будет войны между народами, ведь он примирит их друг с другом. А в оружии не будет надобности, и потому его перекуют и превратят в орудия для обработки земли» [1, 33-34].

В данном комментарии ясно сказано о том, что не только сердца людей обратятся к вере в истинного Б-га, но и поведение народов мира начнет исправляться. В частности, народы мира прекратят воевать друг с другом, воцарится мир во всем мире.

Далее рабби Давид Кимхи описывает будущий процесс отказа народов мира от своих ложных богов: «Хотя сегодня идола уже прекратили свое существование, среди некоторых народов, на крайнем Востоке еще имеются идолопоклонники, и христиане тоже относятся к идолопоклонникам, поскольку они поклоняются изображению. Но в дни Машиаха все идола будут истреблены окончательно..., т.е. Б-г истребит их всех... идолопоклонники будут прятаться в пещерах и в расселинах, ища там спасения... Итак, человек бросит идола там, где роют рвы, чтобы в них укрыться. Идола бросят там в знак презрения к ним за их бесполезность (для своих служителей). Если же идолопоклонникам удастся спастись, они разобьют своих идола, видя в них серебро и золото, а не кумиров... Тогда скажут друг другу «Перестаньте человека (бояться)». Поскольку страх Господний будет на всем мире, все скажут друг другу: «Да не будет на вас более страха перед смертным, но только страх Б-жий»... Здесь содержится также намек на христиан, которые в будущем отрекутся от своей веры и скажут друг другу: «Перестаньте (служить) человеку», кому вы до сих пор служили. Ведь вы служили человеку, а не Б-гу, как вы полагали» [1, 40-42].

Возникает вопрос: какова будет форма того верования, которое будет господствующей во всем мире в это время? Рабби Давид Кимхи вслед за Торой указывает на так называемые «7 законов Бней Ноах». Рамбам пишет об этом следующее: «Шесть заповедей получил первый человек (Адам) [для себя и своих потомков]: запрет поклоняться идолам, запрет проклинать Б-га, запрет убивать, запрет прелюбодействовать, запрет грабить и повеление учредить справедливый суд. Хотя сведения эти получены нами по традиции от Моше-рабейну и постижимы разумом, в самом тексте Торы тоже есть намеки на эти заповеди. Дополнительной заповедью, полученной Ноахом, стал запрет есть мясо [еще] живого животного, как сказано: «Только мясо, пока душа его в крови его, не ешьте» (Берешит, 9:4). Таким образом, получилось семь заповедей» [4, 597].

Именно эти 7 заповедей, согласно Торе, должен соблюдать каждый человек: «И поставлю тебя заветом народным, светом (для) племен» - Залогом существования каждого народа, потому что мир ради тебя (Израэль)

существует... И ты также будешь «светом (для) племен», как сказано: «И будут ходить племена в твоём свете» [60, 3]. Этим светом является Учение (Тора), которое выйдет для них из Цийона [2, 3]. А сыны Исраэля будут залогом существования народов в двух отношениях. Во-первых, ради них среди всех племен будет мир, как сказано о Машиахе: «...и он изречет мир племенам» [Зхарья 9, 10] и сказано: «...и увещевать будет народы многие, и перекуют свои мечи» [2, 4]. Во-вторых, благодаря сынам Исраэля племена будут соблюдать семь заповедей (данных сынам Ноаха, т.е. всему человечеству) и ходить путем добрым, как сказано: «...и он нас научит Его путям, и мы ходить будем Его дорогами...» [2, 3] Хвалу Ему поведает племена от края земли, ибо от восхода солнца и до его захода будут знать об избавлении сынов Исраэля, рассеянных повсюду. И при виде тех чудес племена будут петь Ему хвалу» [2, 222-224].

Также читаем в комментарии к 51-ой главе: «Как сказано в начале книги: «Ибо из Циона выйдет Учение» [2, 3]. Потому что царь помазанный (Машиах) будет учить народы ходить по пути Господнему. И это будет после войны с Гогом и Магогом. Как сказано: «И будет он судить меж племен» [Там же 4]. Он будет просветлять их глаза на путях Господних и вершить суд между ними, и их назидать, чтобы они жили в мире друг с другом, как сказано: «...и перекуют свои мечи на заступы» [2, 4]. И потому здесь сказано «аргия» (успокою), т.е. Я их успокою и утишу, прекратив войны... Обитатели островов на Меня будут надеяться с того дня и далее» [3, 76-77].

Здесь рабби Давид Кимхи говорит о том, что все народы примут веру в Единого Б-га Творца и его заповеди, соответственно прекратят воевать друг с другом, конфликтовать и убивать друг друга. Наступит мир во всем мире. Обратим внимание на ту цепочку событий, которую выстраивает на страницах своей книги пророк Йешайау: принятие народами мира Всевышнего – признание и принятие Машиаха – изменение своего поведения под воздействием веры и Машиаха – прекращение войн и агрессии в отношении друг друга. Очевидно, что все элементы этой цепочки неразрывно связаны друг с другом, они поэтапно ведут мир к неизбежным позитивным изменениям.

Далее комментатор пишет: «После войны с Гогом и Магогом народы осознают, что Б-г – Царь над всеми и нет никого кроме Него. Тогда они придут в Йерушалаим изучать суды Б-жьи и Его Учения, как сказано вначале Книги: «Давайте взойдем на гору Господню... и он нас научит Его путям» [2, 3], как если бы Б-г призвал их прийти и учиться. Слово «воды» иносказательно обозначает Тору и мудрость. Как мир не может существовать без воды, так он не может существовать и без Торы. И как жаждущий стремится к воде, так разумная душа жаждет Торы и мудрости, как сказано в пророчестве Амоса: «...не голод на хлеб и не жажда воды, но слышать реченья Господни» [8,11]» [3, 114].

И в продолжение этой темы: «Как сказано: «И пойдут народы многие, и скажут они: Давайте взойдем на гору Господню, в Дом Б-га Йаакова, и он нас научит Его путям, и мы ходить будем Его дорогами» [2, 3]. Это означает, что племена будут ходить в свете Израэля, они и их цари, и их предводители... ««И восхваления Господу они возвестят» - Т.е. верблюды и торговцы доставят золото и ливан в качестве товара и в дар царю Машиаху и Дому Господню. – Здесь сказано «йевасеру» (возвестят), потому что народам мира внове будет восхвалять Господа, ведь до той поры только сыны Израэля возглашали Ему хвалу... они (народы мира) принесут жертву Господу или же сыны Израэля совершат жертвоприношение из того, что ими (доставлено) [3, 169-175].

В последних двух отрывках достаточно ясно говорится о восстановлении Третьего Храма и в этом восстановлении немаловажную роль сыграют народы мира. Снова выстраивается логическая цепочка событий будущего: приняв веру во Всевышнего, народы мира естественно захотят служить Ему в Храме (принести жертвы), но Храма нет, поэтому народы мира сделают все, что от них зависит, чтобы он был построен.

5. Возвращение пророчества.

О возвращении пророческого дара еврейскому народу во времена Машиаха пророк Йешайау говорит в двух местах: 27, 3 и 52, 6-8: «3 Я, Господь,

его стерегу, каждый миг его напояю, чтоб его (никто ко злу) не взыскал, ночью и днем стерегу его» [2, 53-55].

Рабби Давид Кимхи поясняет это следующим образом: «Иносказание следует понимать так: «Я, Г-сподь, его стерегу» - Мое Провидение будет над ними, как сказано: «И положу Я Мой глаз на них во благо» [Ирмеяу 24,6]. «Каждый миг его напояю» - дух ведения и дух пророчества щедро на них изолью, словно воды, как сказано: «...ибо земля полна будет веденьем Г-спода, как воды покрывают море» [11,9]. И сказано: «...изолью Мой дух на всякую плоть» [Йоэль 3,1], где под «всякой плотью» имеется ввиду Израэль, что ясно из сказанного далее: «и прорицать будут ваши сыновья и ваши дочери» [Там же]» [2, 54].

А также: ««Потому узнает Мой народ Мое Имя» - (Имя), которое не известно в изгнании, но, напротив, бесславится, в пору избавления Мой народ будет его знать. Поэтому сказано: «...в тот день» - тогда будет знать его Мой народ. И также другие народы узнают его тогда. Но «Мой народ» упомянут особо, потому что они знать будут истинно, и они узнают, что пророчество не изрекало пустого, и то, что Мною было обещано им через пророков, истинно. И они будут знать, что «Я (Тот), Кто изрекает», т.е. пророки не изрекали от себя, но прорицали Моим Именем. И, видя исполнение обещаний, они будут знать, что это Я им изрекал, и «вот Я», каким был, Я не изменился и не изменюсь, но только они не знали Меня, как Меня будут знать в пору избавления... Иначе говоря: в пророческом видении они увидят, что Слава возвратилась в Цион. – Дух пророческий прекратился со смертью Хагая, Зхарьи и Малахи. А впору спасения он возвратится к своему прежнему состоянию и даже окрепнет по сравнению с тем, что было» [3, 90-91].

Возвращение пророчества еврейскому народу означает подъем народа на высочайший уровень, на котором возможно прямое, непосредственное общение со Всевышним. Как уже было сказано этот невероятный духовный подъем будет охватывать весь мир, все народы, но уровень этого подъема будет различным.

Рамбам в своем величайшем труде «Мишне Тора» об этом пишет следующее: «В это время не будет ни голода, ни войны, ни зависти, ни

соперничества, потому что благо будет в изобилии и все хорошее будет доступно, как песок. И весь мир будет желать только одного: познать Б-га. Поэтому все евреи будут великими мудрецами, и будут знать тайные и глубокие вещи, и постигнут замыслы своего Творца в той мере, в какой только может человеческий разум это постичь...» [4, 632].

Итак, основные выводы, которые мы можем сделать следующие:

- В книге пророка Йешайау Машиах совершенно однозначно предстает перед нами царем еврейского народа, в буквальном, вполне «земном» смысле этого слова. Более того, царем, который ведет победоносные войны с целью защиты еврейского народа и имени Всевышнего. Это несомненно входит в противоречие с христианским представлением о Мессии, как царем «небесным», царем «не от мира сего», который чужд претензий на престол, не приемлет войн и всякого насилия вообще, а также совершенно не пытается стать лидером еврейского народа.
- События, которые по мнению пророка Йешайау будут сопровождать царствование Машиаха затрагивают не только жизнь еврейского народа, но также совершенно изменяют жизнь всех народов мира, во всех своих проявлениях. Иными словами, Машиах предстает перед нами не как «местечковый царь», наводящий порядок только у себя дома, но такой человек, который по сути преображает весь мир. Это, кстати, тоже совершенно не вяжется с представлениями христианства о Мессии, поскольку, как нам всем известно, во время и после прихода в этот мир Иисуса никаких кардинальных или даже более-менее значительных изменений к лучшему мир не претерпел, а уж о еврейском народе в этом смысле вообще лучше промолчать.
- Таким образом, мы видим, что попытка вдумчивого прочтения и анализа книги пророка Йешайау, без христианских «очков», открывает перед нами (людьми, сформированными на культурных христианских основах) совершенно непривычный, неожиданный и даже, неудобный для многих образ Машиаха. Однако именно этот образ является аутентичным.

Список литературы

1. Книга Йешайау с толкованием раби Давида Кимхи. В 3 т. Т. 1. – Иерусалим – Запорожье : Издательский дом «Еврейская Книга», 2010. – 256 с.
2. Книга Йешайау с толкованием раби Давида Кимхи. В 3 т. Т. 2. – Иерусалим – Запорожье : Издательский дом «Еврейская Книга», 2010. – 272 с.
3. Книга Йешайау с толкованием раби Давида Кимхи. В 3 т. Т. 3. – Иерусалим – Запорожье : Издательский дом «Еврейская Книга», 2010. – 256 с.
4. Рабби Моше бен Маймон. Мишне Тора (Кодекс Маймонида): Книга «Судьи» / Рабби Моше бен Маймон. – М.: Книжники, Лехаим, 2011. – 736 с.
5. Рав Александр Кац. Раби Давид бар Йосеф Кимхи (Радак) [Электронный ресурс]. - URL: https://toldot.ru/rabbanim/rabbanim_4265.html (дата обращения: 09.07.2018).
6. Рав Йехиэль Бар Лев. Начала теоретической каббалы / Рав Йехиэль Бар Лев. – Иерусалим : Толдот Йешурун, 2010. – 273 с.
7. Рамбам. Сборник трудов / Рамбам ; под общ. ред. проф. Г. Брановера. – Иерусалим – Нью-Йорк : Шамир, 2006. – 447 с.

УДК 241

ГРНТИ 02.71

**ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ КАК КОНЦЕПТ «НОВОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ»
ЦЕННОСТНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА**

Владимир Юрьевич Инговатов

*доктор филос. наук, профессор,
заведующий кафедрой «Философия и социология»,
Алтайский государственный технический
университет им. И. И. Ползунова, г. Барнаул
Ingvlad@mail.ru*

**POST-SECULARISM AS CONCEPT OF «NEW INTERPRETATION»
OF VALUABLE LIFE OF THE PERSON**

Ingovatov Vladimir

*Doctor of Philosophy, Professor,
Head of the Department of Philosophy and Sociology,
Altai State Technical University,
Barnaul*

АННОТАЦИЯ

В статье проводится анализ процессов секуляризации христианского мировоззрения. Дается интерпретация ценностного бытия человека. Исследуются структуры жизненного мира современного человека, связанные с новой постсекулярной ситуацией. Утверждается, что постсекуляризм не тождественен новой религиозности. Это есть ситуация симулирования религиозного начала, основанного на отрицании абсолютного. Также показывается проблематика духовных поисков современной России.

ABSTRACT

In article the analysis of processes of laicisation of Christian outlook is carried out. Interpretation of valuable life of the person is given. The structures of the vital world of the modern person connected with a new post-secular situation are investigated. It is claimed that post-secularism is not identical to new religiousness. It is a situation of feigning the religious beginning based on denial of absolute. Also the perspective of spiritual search of modern Russia is shown.

Ключевые слова: общество; религия; секуляризация; постсекулярная культура; модерн; постмодерн; глобализм; эсхатология; ценности

Keywords: society; religion; laicization; post-secular culture; modernist style; postmodern; globalism; eschatology; values

Геополитические и экономические вызовы, обращенные к России в последние полтора-два десятилетия, привели к серьезным переменам в ценностном самочувствии постсоветского общества. Они также затронули весьма чувствительную сферу духовных ориентиров современного российского человека, чьи смысложизненные принципы в значительной мере определяются, с одной стороны, наследием уже завершившейся эпохи «красного проекта», а, с другой – укладываются в нарратив «строительства новой буржуазной России». Но, оказалось, эклектическое смешение представлений о социальной справедливости и личном успехе, государственно-патерналистской опеке и частной инициативе, социальных обязательствах и народной воле весьма сложно сопрягаются. Вместе с тем, наше современное общество при формально декларируемой ориентации на консервативные ценности скорее архаично, чем связано с традицией. Ибо традиция предполагает живое переживание прошлого, архаика же видит лишь его символическое значение. Отсюда во многом проистекает желание в угоду политической конъюнктуре заместить символической картиной минувшего бытие духа в настоящем. Однако подобная симуляция бытия означает наличие кризиса между народным переживанием присутствия в истории и его виртуальным обликом, зачастую формируемым как упрощенные пропагандистские клише. Здесь уже господствует новая

мифология, задача которой – создание социального пространства вне абсолютного начала и, следовательно, отрицающая сакрализацию бытия.

В этом смысле, вполне уместно рассматривать СССР как проект модерна, а возникшую на его обломках современную Россию – как отрицание этого проекта. При этом не могут не поражать резкие разрывы, происходящие в самосознании нашего общества. В течение одного столетия сначала был совершен онтологический отказ от фундаментальных ценностных императивов, в основу которых были положены постулаты христианской (православной) цивилизации, и которые оказались утраченными или деформированными до неузнаваемости в эпоху модерна. Затем произошел новый разлом в сознании уже советского общества, который привел к возрождению нигилистического радикализма, но уже в отношении советского проекта.

Во всяком случае, мы вполне можем исходить из того факта, что современное российское общество есть отрицание модерна [5] и оно возникло в результате связанных между собой процессов распада советской идентичности и «нового обмирщения». В последнем случае речь идет об отказе от особого – квазирелигиозного – переживания коммунистической идеи в советском обществе. Этот отказ совершился как онтологическое отрицание иррациональных ожиданий «конца истории» для буржуазного типа общества и грядущего наступления эры коммунизма. Вообще у нас значение коммунизма для судьбы русской культуры сейчас часто оценивают поверхностно, отдавая дань политологически окрашенным реминисценциям. Хотя уже у Н. А. Бердяева – как известно, начинавшего свою мыслительную деятельность в качестве марксиста – мы найдем точные оценки этого явления: «Только в России могла произойти коммунистическая революция. Русский коммунизм должен представляться людям Запада коммунизмом азиатским. И вряд ли такого рода коммунистическая революция возможна в странах Западной Европы, там, конечно, все будет по иному... Я склонен думать, что даже активное участие евреев в русском коммунизме очень характерно для России и для русского народа. Русский мессианизм родствен еврейскому мессианизму» [2]. Коммунизм

в России, в этом смысле, переживался как религиозный проект, имеющий свою эсхатологическую перспективу. Например, известный в русской философии спор начала XX столетия между «богоискателями» и «богостроителями» не был только соревнованием интеллектуальных проектов. Он также был отражением поиска и выстраивания более глубоких онтологий, рожденных секуляризацией новоевропейского сознания.

Советский проект, как наследие модерна, создавался через воплощение идеалов европейского Просвещения. Философские идеи Канта и Гегеля, а затем и Маркса не могут быть правильно поняты вне контекста просветительских идей XVIII столетия. Собственно и сам марксизм есть в своей глубинной основе гуманистическая мечта о свободе и равенстве человека [1]. Совсем неслучайно возникло даже желание разделять философские взгляды «молодого Маркса» и реальный опыт воплощения в жизни марксистской теории. Практика коммунистического строительства оказалась достаточно далека от предполагаемых расчетов по освобождению от экономической и социальной эксплуатации человека труда. Поэтому крушение СССР породило другую иллюзию о возможном встраивании его наследников в общий цивилизационный проект с Западом. Это была новая метафизическая надежда и она символизировала не только разрыв с прошлой эпохой, но возможность замещения одной иррациональной модели бытия на другую. Но эта надежда также укладывалась в общий глобалистский замысел модерна, хотя уже и не отражала свершившегося переворота в тотальной секуляризации западного мира. Заместить в рамках модернистского сознания сакрализованный образ коммунизма на столь же священный образ общества потребления оказалось совершенно невозможно.

Конечно, опыт расщепления аутентичного коммунистического сознания в позднем СССР и постсоветской России не является чем-то необычным. Историческая память народа сохранила смысл раскольнического движения как стремление к новому религиозному откровению. Движение старообрядчества, безусловно, есть воплощение эсхатологических чувств народной массы. В

современной России, как не странно это звучит, но таким «откровением» выступили специфические идеалы общества потребления, с их идеологемами постмодерна. Коммунизм – как квазирелигия – подвергся диалектическому отрицанию посредством постмодернистского деконструирования реальности. Безусловно, в этом несложно разглядеть специфический символизм замещения советской традиции новой онтологией присутствия в истории. При этом смыслы такого присутствия актуализируются в терминах десакрализованного бытия.

Параллель между разрушением советского мировидения и обмирщением православия, разумеется, носит условный характер и сама может быть истолкована в терминах символизма. Также, справедливости ради, следует сказать, что секулярные процессы в современной России не являются чем-то экстраординарным. И дело даже не в том, что их истоки можно увидеть ещё в расколе XVII века, начавшемся при патриархе Никоне. Секуляризация православия вообще не есть чисто русская особенность, делающая судьбу России непохожей на остальной христианский мир.

В западном обществе вполне объяснимой выглядит нынешняя ситуация осознанного принятия современной аксиологических ориентаций на постхристианские нормы и идеалы человеческого общежития [3]. Ибо глубинный метафизический смысл программы, объявленной ещё во времена Реформации и Просвещения и ставящей задачу глобальной окцидентализации человечества, объективно может исходить только из секулярной установки на универсализацию ценностей. Причем подлинными ценностями в такой программе решительно объявляются императивы западной культуры, уже отказавшейся от христианских принципов понимания святости в бытии человека и общества. Тем самым, постмодернистская неолиберальная идеология, господствующая в нынешнем информационном обществе, открыто возвещает не только о наступлении эпохи окончательной вестернизации всего мира, но и невольно демонстрирует культурофобию и отказ от собственной истории. Острота переживания неприятия иного, чем собственное представление, мировидения (в том числе и – христианское) со стороны неолиберальной

идеологемы в истории человеческая цивилизации, конечно, не нова. Однако её степень достаточно показательна как пример дихотомического отношения к ценностям и идеалам христианской культуры, которые оказались в ситуации транзита от модерна – к постмодерну.

Обмирщение (секуляризация) есть форма духовного и социального высвобождения общества и человека от религии и церковных институтов [6]. Она также манифестирует онтологический нигилизм, то есть ценностную установку, в которой реализуется отказ новоевропейского человека от признания существования абсолютного бытия вне и независимо от единичного «Я». Человек утрачивает потребность в обращении к Богу – он сам жаждет занять Его место. Именно поэтому лаицизированное сознание не готово к постановке вопроса об источнике зла в бытии мира, поскольку не видит в его феномене никакого онтологического противоречия [3]. В лучшем случае зло для секулярного человека отождествляется с неустроенностью общественной и индивидуальной жизни или с плохой социализацией индивида и его недостаточным воспитанием. Однако философия гуманизма заблуждалась не в том, что утверждала высшую ценность человека и его творческий потенциал. Ошибка была в убеждении, что человек есть только земное, природное существо, которое способно к самостоятельному духовному бытию вне абсолютного начала. Позже Ф. Ницше провозгласит «смерть Бога» [4], что будет символизировать утрату Его власти над сущим. Но эта утрата также есть отказ от наполнения человеческой жизни высшим (то есть – подлинным, «сверхъестественным», ноуменальным) смыслом. Сам феномен нигилизма отражает историческую коллизию, столь характерную для ценностных ориентаций новоевропейского человека и которая фиксирует развенчание власти «христианского Бога» над истолкованием содержания норм, принципов, идеалов, ценностей и добродетелей. В таком понимании нигилизм ведет к последней и окончательной потере смысла существования личности и общества. Нигилизм выступает, таким образом, в качестве истории сущего – медленной, но неотвратимо наступающей тотальной переоценки метафизических (а, значит, и

аксиологических) основ существования всей европейской цивилизации. Христианство признает веру не только в Бога, но и в человека. Нигилизм Ф. Ницше утверждает веру не в Бога и не в человека, а в «сверхчеловека». Такая вера есть отрицание всего человеческого, но в этом отрицании видна огромная религиозная жажда по Абсолютному.

Процесс секуляризации бытия есть одна из центральных тем культурного самосознания европейского человека. Сам феномен наступления в Европе эпохи Ренессанса на рубеже XIII-XIV веков есть свидетельство о метафизическом отказе от христианской традиции со стороны нарождающегося антропоцентрического мировоззрения Нового времени. В России подобные секулярные процессы позже и несколько в иной форме начнутся во второй половине XVII века, а наиболее мощный импульс получают в ходе прозападных реформ Петра I. Поэтому трудно подыскать ещё одну такую тему, которая бы вызывала самые разнообразные оценки и, в то же время, объединяла общей исторической нитью западное и восточное христианство. Обмирщение бытия новоевропейского человека, в этом смысле, есть единая судьба нашей христианской культуры и наших христианских ценностей.

Трудно оспорить также, что цивилизационное устройство Запада достигло – по крайней мере, за последние два столетия – небывалой ещё в истории человечества экономической и технической мощи. Но, вместе с тем, эта цивилизация демонстрирует и почти полное угасание эсхатологических чувствований, всегда свойственных развитому христианскому сознанию. Современные наследники католического и протестантского мировоззрений серьёзно опасаются, что мессианское ожидание, устремленность к грядущему миру противоречат социально-политической стабильности буржуазного общества и могут расшатать его устои. В России также сложные и разноплановые процессы трансформации общества и его институтов прямо затронули сферу духа.

Среди различных оценок свершившихся и ещё происходящих перемен отметим получившую широкое распространение теорию, согласно которой

секуляризм эпохи модерна сменяется на постсекуляризм уже другой эпохи – постмодерна. Не случайно Ю. Хабермас – один из последних современных сторонников разведения религиозного и светского в философии – замечает, что постсекулярное общество может сформироваться только там, где уже состоялись процессы секуляризации всех сфер бытия [9]. Если обмирщение как тотальный проект не завершено, не могут появиться и условия и для его преодоления. В этом смысле, постсекулярный мир возможен как конец глобалистского проекта, возникшего при разрушении биполярного и модернистского противостояния коммунистического и капиталистического типов общества.

Постсекуляризм не есть «новый секуляризм» – это скорее специфический симулякр, претендующий на имитацию религиозного начала. Когда Ф. Ницше провозгласил, что «Бог умер» – он лишь открыл «ящик Пандоры» в виде символического отрицания существующих и всем привычных картин мира. Именно со «смертью Бога» приходит и смерть абсолютных истин бытия [4]. Сакральное переживание человеком своего присутствия в мире отныне не более чем одна из возможных его интерпретаций. Постсекулярное – это не отказ от секулярного, а продолжение критической работы над онтологией человеческого присутствия, которая на определенном этапе своего развития по тем или иным причинам стала выстраиваться вокруг постулатов о десакрализованном бытии [7]. Когда возникает проблема постсекулярного оценивания состояния человеческого бытия, то это означает не перескакивание на некие «новые» религиозные позиции, а лишь о трансформации секулярного и о поисках его границ. Согласятся ли с подобной постановкой проблемы, например, представители радикальной ортодоксии? Этот вопрос интересен, среди прочего, тем, что в постмодернистской реальности невозможен призыв к отвержению секулярного – в лучшем случае только к переосмыслению его на основе иного онтологического фундамента.

Постсекулярное восприятие секулярного есть способ построения модели бытия, в которой реализуется деконструированное представление о реальности. Находясь на этой методологической позиции, человек вопрошает: как именно

складывается секулярная эпистема и можно ли расширить её границы? Но он неизбежно оказывается на пути элиминации аксиологических основ жизни, если не может заключить компромисс между отрицанием и одновременном сохранением и воспроизводством ценностных императивов. В противном случае ему остается лишь согласиться с Ф. Ницше, что «человек есть нечто, что должно быть преодолено». Но «преодоление человека» свидетельствует о саморазложении всякого нигилизма. Ибо основной онтологический факт Богочеловеческого единства у Ф. Ницше замещается натурализацией сверхчеловека и превращением его в существо новой биологической природы. А как совершенно верно отмечал по этому поводу С. Л. Франк, подобный аморалистический гуманизм, в конечном счете, приводит Ф. Ницше (и вопреки его первоначальному замыслу) не к утверждению нового типа просветленного человека, а к настоящему бестиализму – своеобразному поклонению бесчеловечному богу. Он так прямо и пишет, что «у Ницше мечта о человекобоге реализуется в угашении духовной человеческой личности в человеке-звере» [8]. Следовательно, европейский процесс секуляризации не сумел решить задачу полного окончательного отказа от легитимации обезбоженного бытия человека и сама нуждается в помощи «новой» религиозной духовности. Секулярная рациональность, отвергая – с одной стороны – христианскую традицию, с другой – порождает эпистемологическую формулу почитания сверхчеловека как нового откровения о Боге.

Однако в постсекулярном мире нельзя уповать на представление, что нечто может быть священным. Раз нет никакого единого всеобъемлющего принципа, то это означает, что религия, философия, наука есть всего лишь варианты интерпретации, и у них нет эксклюзивного права на абсолютную истину. Доверие знанию как отражению подлинного бытия становится подорванным. Концепт релятивации секулярного разума также ведет к развенчанию его дихотомий, а, значит, и стиранию эпистемологических границ, которые были сформулированы в рамках классической рациональности модерна [10]. Вместе с тем, такой постмодернистский взгляд на человеческую реальность исходит из

установки, что философия, пытаясь понять смысл и цель бытия человека, не в состоянии этого сделать, поскольку нет никаких тайных или скрытых смыслов и целей бытия. С этой точки зрения нет и никакого человека (субъекта), равного самому себе – это не более чем иллюзия классической эпистемологии. Точно также не существует одной единственной и признанной формы постсекулярного мышления. Конкретная формализация этого мышления зависит от того толкования секулярного, которого придерживается исследователь, а также от его личных мировоззренческих и гносеологических установок.

Таким образом, постсекулярная ситуация означает не просто отказ от христианского восприятия мира и человека. Она также свидетельствует и об отказе от эсхатологического ожидания преобразования бытия. Уже нет возможности для обожения человека, поскольку нет и веры в его подлинное существование. Но эта ситуация фактически свидетельствует о капитуляции перед секуляризмом и символизирует новые ожидания для утверждения христианской вести о грядущем.

Список литературы

1. Барулин В. С. Основы социально-философской антропологии. М.: Академкнига, 2002. 455 с.
2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955. М.: Наука, 1990. 224 с.
3. Инговатов В. Ю. Обмирщенный человек: опыт эсхатологической антропологии. Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2003. 147 с.
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и не для кого. М.: интербук, 1990. 301 с.
5. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Эксмо, 2003. 544 с.
6. Радугин А. А., Радугина А. О. Постсекуляризм – духовное основание эпохи постмодерна / А. А. Радугин, А. О. Радугина // Вестник Воронежского университета. 2017. № 1. С. 156-164.

7. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию. URL: http://www.logosjournal.ru/arch/28/art_201.pdf (дата обращения: 18.10.2018).
8. Франк С. Л. Реальность и человек М.: Республика, 1997. 448 с.
9. Хабермас Ю. Постсекулярное» общество – что это? / Ю. Хабермас // Российская философская газета. 2008. № 4 (18). С. 3-15.
10. Цыплаков Д. А. Российская постсекулярность: специфика изучения // Российский гуманитарный журнал. 2017. Том 6. №3. С. 242-250.

**АНАЛИЗ ЗНАЧЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ В СТАНОВЛЕНИИ
ПОЛИТИЧЕСКИХ И ПРАВОВЫХ ИНСТИТУТОВ В
ИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ**

Равочкин Никита Николаевич

кандидат философских наук

доцент кафедры гуманитарно-правовых дисциплин

Кемеровский государственный сельскохозяйственный институт,

г. Кемерово

nickravochkin@mai.ru

**ANALYSIS OF THE IMPORTANCE OF PHILOSOPHICAL IDEAS IN THE
FORMATION OF POLITICAL AND LEGAL INSTITUTIONS IN THE
INDUSTRIAL SOCIETY**

Nikita N. Ravochkin

Candidate of Philosophical Sciences (PhD in philosophy)

associate professor of law and humanitarian disciplines department

Kemerovo State Agricultural Institute,

Kemerovo

АННОТАЦИЯ

Актуальность настоящей статьи обусловлена необходимостью проведения исследования о значении философских идей в общественной жизни. Целью статьи является анализ социально-философских идей мыслителей Нового времени и выявление их влияния на становление политических и правовых институтов. В работе представлены общефилософские, компаративистский и прагматический методы. Автор сосредотачивается на таких институтах как права человека, разделение властей, федерализм. Производится обращение к видным представителям философии Нового времени – Дж. Локк, Ш.Л. Монтескье, Ж-Ж. Руссо и др. Отмечается, как идеи философов этого времени отражаются в становлении политико-правовых институтов индустриального общества и закрепляются в нормативных правовых

актах. Исследование представляет собой вклад в современную социально-философскую мысль и задает панораму для будущих исследований (в т.ч. компаративистских) по интеллектуальной динамике.

ABSTRACT

The relevance of this article is due to the need for research on the significance of philosophical ideas in public life. The purpose of the article is to analyze the social and philosophical ideas of modern thinkers and to reveal their influence on the formation of political and legal institutions. The work presents general philosophical, comparative and pragmatic methods. The author focuses on such institutions as human rights, separation of powers, federalism. An appeal is made to prominent representatives of modern philosophy – J. Locke, S.L. Montesquieu, J-J. Rousseau etc. It is noted how the ideas of philosophers of this time are reflected in the formation of political and legal institutions of an industrial society and are fixed in normative legal acts. The study represents a contribution to modern social and philosophical thought and sets a panorama for future studies (including comparative studies) on intellectual dynamics.

Ключевые слова: идеи, общество, политика, право, институты, Новое время.

Keywords: ideas, society, politics, law, institutions, New time.

Введение. В условиях развития процесса демократизации современного мира происходит поиск оптимальных путей дальнейшего совершенствования общества, становления цивилизованных властных институтов и политических отношений, открывается пространство для выявления конструктивистской активности личности во всех сферах жизнедеятельности, переоценки общественных и политических идеалов, авторитетов и ценностей [15; 17]. В соответствии с этим должна быть сформирована целостная и глобальная система институтов гражданского общества и правового государства [13; 16]. Это предполагает наличие научно обоснованного механизма их формирования. Будучи неотъемлемой частью исторического развития социума, гражданское общество определяет структуру построения более прогрессивных общественных отношений и аутентичного им способа обнаружения [14]. В этой связи значительный интерес представляет зарубежный опыт решения общественно важных проблем в контексте легитимных, социоструктурированных институтов,

краеугольными компонентами которых выступают человек, демократия, свобода, правовое государство, гражданское общество, права человека [12]. В этом контексте осмысление философских оснований политико-правовых институтов эпохи Нового времени и последующий анализ их трансформации представляются актуальными и значимыми задачами в современном социогуманитарном дискурсе [4-11]. Таким образом, цель, которую мы ставим перед собой в настоящей работе, связана с попыткой приближения к решению первой задачи и сводится к анализу роли философских идей, влияющих на политические и правовые институты в истории социальной философии.

Методологическую основу исследования составили общефилософские, компаративистский и прагматический методы.

Результаты. В XVI-XVIII вв. происходит постепенный процесс разложения феодального и формирования индустриального общества. Первой индустриальной страной становится Великобритания. Окончательное оформление индустриальной системы в странах континентальной Западной Европы и Северной Америки приходится на XIX в. Вместе с экономическими изменениями в этих государствах происходит усовершенствование политико-правовых институтов, утверждение конституционного строя и прав человека. Значительное влияние на эти правовые преобразования имеют социально-политические идеи философов Нового времени.

В это время было сделано важное, продолжающееся и по сей день, концептуальное различие: между государством как совокупностью прочных институтов, через которые власть происходит распределение и легитимация власти, и правительством как некоторой группы людей, занимающих учредительные должности и создающих законы. Политические философы Нового времени затрагивают два основных вопроса: во-первых, по какому правилу необходимо формировать государства; во-вторых, что является лучшей его (государства) формой. Вместе с тем, в это время разрабатываются важнейшие концепции прав и свобод человека, разделения властей, а также федерализации, которые ложатся в основу построения обновленных

политических институтов формирующегося индустриального общества. Безусловная значимость этого периода развития философской мысли определяется переходом от теоретических размышлений, доходивших в эпоху Возрождения до утопических проектов, к внедрению концептуальных основ на государственном уровне.

Обсуждение. Идея о правах человека в рассматриваемый период развивается в контексте теории природного (позитивного права). Философы, чье интеллектуальное наследие относится к рассматриваемому периоду, утверждают личные права человека (на жизнь, свободу, личность) и закладывают основы их современного понимания. Права человека, как их понимало и обосновывало новоевропейское мнение, означают права, составляющие синкретическое единство с понятием «существование», и вытекают из естественного состояния людей. В самом точном смысле слова это даже не права, поскольку они являются не отделяемыми возможностями реализации воли, а неоспоримыми требованиями человеческой природы. Эти права являются естественными законами, отражающими то, каким является бытие человека в соответствии с его сущностью. То есть в правах человека реализуется не требование свободы, что справедливо, и не человеческий интерес, что оправдан, а сама человеческая суть. Именно поэтому права являются неотъемлемыми, поскольку человек их имеет уже потому, что он – человек; и не может их потерять, не теряя человеческого облик и самого имени человека.

Предельным событием в развитии самой идеи естественного права является вклад Г. Гроция, который оказывается чрезвычайно важным в плане переосмысления его сущности. Так, в отличие от прежних времен, когда право распространялось на все живое и на животных, и даже на растения, этот философ ограничивает действие естественного права, сосредоточивая его в пределах лишь одного объекта – человека. В своем главном исследовании «О праве войны и мира» мыслитель придерживается позиции, согласно которой право является достоинством человека как существа, наделенного разумом [4]. Исторически первыми в перечне гражданских прав и свобод стали, в частности, свобода

совести, как продукт Реформации, свобода слова и свобода собственности, как свобода от произвольных конфискаций со стороны правительства. Таким образом, именно от Гроция берет свое развитие идея, которую мы связываем с последующим совершенствованием права вообще.

Особое место в разработке теории прав человека занимает Дж. Локк. Цель Локка, близкая по духу идеям Гроция, состояла в оправдании «Славной Революции» и отрицании требований абсолютной монархии, основанной на божественном праве. Результатом этой революции, разумеется, стало установление доктрины парламентского превосходства в Англии. Локк изложил мысль, что каждый человек имеет определенные естественные права, не предоставленные им законом или обществом. Среди которых он отмечает такие понятия, как «свобода», «неприкосновенность частной жизни», «жизнь» и т. д. Он считал, что неотъемлемые права отдельных лиц составляют основу всех законных правительств. По его словам, люди обладают этими правами просто в силу своей гуманности. Они преследуют существование любого правительства. Основу осуществляемых правительством полномочий составляет согласие индивидов на легитимацию данного органа в целях обеспечения безопасности их естественных прав на жизнь, свободу и собственность.

В теории общественного договора, известной, в том числе и в воззрениях последующих мыслителей (Ж.-Ж. Руссо), Дж. Локк утверждает, что правительство и люди связаны контрактом, согласно которому правительство должно защищать естественные права людей, а те, в свою очередь, позволяют правительству осуществлять власть. Также мыслитель обосновал, например, право на восстание, но лишь в том случае, если суверен не выполняет законов и своих обязанностей по защите естественных прав человека и его собственности [7]. Труды Локка фундаментализировали либеральные идеалы американской революции. Это, в свою очередь, послужило примером, который в последующем вдохновил народы Европы, Латинской Америки и Азии. Высокую оценку идеям Дж. Локка, а также О. Сиднея, как ведущих мыслителей свободы дал Т. Джефферсон. Провозглашение «Декларации независимости» [2] мы связываем со, своего рода,

заявлением Джефферсона о локковских и сиднеевских взглядах. Кроме этого, их идеи вдохновили Т. Пейна, но уже, наоборот, со стороны их радикальной рецепции, сопряженной с революционными настроениями. Дж. Мэдисон из локковских трудов берет фундаментальные принципы свободы и правительства. Работы Локка явились частью самообразования Б. Франклина, труды которого послужили основой для множества идей Просвещения, ставших доступными для широкой публики. Влияние Локка было наиболее очевидным в Декларации независимости, конституционном разделении полномочий и Билле о правах. Во Франции Вольтер, считавший Локка «человеком величайшей мудрости», осуществлял продвижение его идей в массы. Учение Локка о естественных правах появилось в начале Французской революции в Декларации прав человека, но его вера в разделение властей и неприкосновенность частной собственности так и не состоялась. Так, хотя бы пример Локка определяет всю неоднозначность идейного наследия, воспринимаемого последующими мыслителями в разных контекстуальных реалиях, создавая не что иное, как модификации локковских идей.

Продолжая исследование, обратимся к уже упомянутому нами Ж.-Ж. Руссо, прибегнувшему к преобразованию личностных прав юридического характера в права политические. Политические ценности приобретают всеобщий тотальный характер в бытии человека. Гражданское общество разрастается к государству и становится тождественным ему, нивелировав, таким образом, права человека на частную сферу жизни и ее интересы. В то же время, основной заслугой Руссо является то, что он сформировал подход к проблеме социально-политических ценностей, а главное – подтвердил их своеобразную иерархию: индивидуальные, коллективные, общественные (в значении государственные). Последние играют существенную роль в формировании всех сфер человеческой жизни. Тем самым, мыслитель не столько преувеличивает абсолютную роль таких ценностей, сколько демонстрирует механизм их аккумуляции и сохранения, а главное – их социальную «сакрализацию» [11]. Это уже не стоимости релятивного характера, как то было у Т. Гоббса и Дж. Локка, но такие,

которые возникают как закон и принципы человеческой жизни, единственно обеспечивающие постоянство, целостность общества и государства, постепенность их развития.

Вместе с тем, в философии Нового времени формируются и новые подходы к определению ценностных основ человеческого бытия. Среди них начинают выкристаллизовываться, условно говоря, два полюса аккумуляции систем ценностей – на уровне индивида (личная свобода – возможность самореализации и ценность жизненных сил, ума), и на уровне форм сообществ – общества в целом, классов, групп, слоев (ценности коллективистских, кооперированных, коммунальных форм сожительства), ценности солидарных начал (справедливость в социальных отношениях, равная ответственность).

Главным, по нашему мнению, является то, что эта эпоха индустриальных обществ определяет, а, точнее было бы сказать, требует формулировки нового механизма. Такого механизма, который бы привел к выработке системы прав и свобод, и в основе которого лежат не только поведенческие детерминанты, накопленные традициями и культурой, а сознательно сформированные (на основаниях взаимопонимания и согласия) и связанные с общегражданским благом ценности. В эссе «О свободе» Дж. Ст. Милль, говоря о содержании утилитаризма, утверждает о том, чтобы политические механизмы удовлетворяли принципу свободы или принципу вреда. Таким образом, единственной целью закона было прекратить причинение людьми вреда другим [8].

Основоположник немецкой философской классики И. Кант считал естественную свободу единственным первоначальным правом, которое принадлежит каждому человеку через его человеческую природу. Это природное право происходит с ума и ограничивается умом. Согласно Канту, гражданское состояние с точки зрения права основано на нижеследующих априорных принципах:

- 1) свобода каждого члена общества как человека;
- 2) равенство его с каждым вторым как подданного;
- 3) самостоятельность каждого члена общества как гражданина [6].

В последней четверти XVIII в. произошла масштабная попытка внедрения в политическую практику идей Просвещения во Франции, где начались революционные события, и именно тогда был принят новый порядок вещей, закрепленный в «Декларации прав человека и гражданина» [3]. Именно этот документ является основой современной концепции прав человека. Обоснование данной концепции связывает «естественный закон» с идеей гражданского равенства, что позволяет сформировать и систематизировать первичное понятие про универсальные (неотчуждаемые) права каждого человека, принадлежащие ему от рождения до смерти.

Еще одним важным достижением новоевропейской социальной философии является теория разделения властей. Дж. Локк, говоря о разделении властей, имеет в виду разделение полномочий на законодательные и исполнительные. В то же время судебная система рассматривается в качестве элемента исполнительной власти. Сравнивая характер законодательной и исполнительной власти, Локк обращает внимание, что, несмотря на то, что они обе оказывают влияние на общество, характер их деятельности является отличным, и это отражается как на свойствах их функционирования (в частности, исполнительная власть действует постоянно, тогда как законодательный орган может собираться лишь время от времени по мере возникновения в этом потребности, или согласно установленным терминам), так и на специфике их организации. Исполнительная власть, согласно Локку, имеет так называемые «подвласти», называемые им «министерскими» и «подчиненными». Взаимоотношения между указанными властями являются настолько сложными, что предоставить им исчерпывающую классификацию практически невозможно [7].

Кардинально отличной представляется позиция Ш. Л. Монтескье. Он допускает только такой вариант разделения властей, который бы обеспечил независимость судебной власти, т.е. ее разграничение с двумя другими ветвями. Позиция Монтескье объясняется тем, что, будучи опытным человеком, практикующим государственно-правовую деятельность, он понимает проблемы

неэффективного функционирования властного аппарата. Именно он осуществил самое тщательное развитие принципа разделения властей как важнейшей предпосылки политической свободы, изложенной в «О духе законов». Он считает, что если законодательная и исполнительная власть будут соединены в одном лице или институте, это приведет к отсутствию свободы. Также справедливым представляется его мнение, что свободы также не будет, если законодательная и исполнительная власть не будут отделены от судебной. Монтескье пишет: «Чтобы не было возможности злоупотреблять властью, необходим такой порядок вещей, при котором различные власти имели бы возможность взаимно сдерживать друг друга» [10]. По-видимому, целью его теории является создание безопасности граждан от произвола и злоупотребления властью, обеспечения политических свобод.

Как видно, Дж. Локк и Ш. Л. Монтескье высказывают противоположные взгляды на место судебной ветви в системе разделения властей. Впоследствии теория разделения властей сделала следующие шаги вперед. Не следует забывать, что теория разделения властей напрямую связана с понятием правового государства, являясь в настоящем одним из его базовых признаков. Система сдержек и противовесов, предложенная Монтескье, должна стать элементом организации государственной власти на основе ее разделения, в целях осуществления властью взаимного контроля совершаемых действий. Такая система сдержек и противовесов выглядит как сочетание мер влияния каждого органа на два других, что включает определенные меры ответственности властей и «*jus vetus*» как возможность противостояния абсолютной власти парламента. Но следует отметить, что в заявлениях Монтескье еще нет представления о балансе сил, о котором часто говорят сегодня. Анализ его идей позволяет заключить, что преобладающей ролью наделяется законодательная власть. Исполнительная ветвь является своего рода силой, которая несколько ограничена исходя из своей природы. И более того, судебные органы рассматривались им в целом как половина власти [10].

В русле настоящей работы с целью рассмотрения идейного влияния в политико-правовом оформлении индустриальных обществ считаем важным обратиться к учету исторических реалиям, а именно – к революционным процессам во Франции. В качестве вклада в развитие рассматриваемой выше теории справедливо рассмотреть и идеи Ж.-Ж. Руссо. Так, возражая Монтескье, он защищает единство власти и считает, что вся власть должна принадлежать народу: ее нельзя (раз)делить, отчуждать от людей, в то время как форма ее осуществления должна воплощаться в народном собрании [11]. Именно в это время на практике воплощаются теоретические разработки Руссо. Вместе с тем, его политическая философия оказывает влияние не исключительно на французские, но и на американские политические реалии. Пожалуй, именно данный мыслитель наиболее известен как автор «социального договора», в которой изложены условия для законного правительства. Одним из главных аргументов Руссо является то, что власть формировать законы общества принадлежит гражданам. Сегодня это одна из центральных основ демократического правления. Сама история способствовала активному развитию новых взглядов на создание механизма, называемого государственной властью. Конституция США 1787 г., воплощающая идею разделения властей, начинается со слов: «Мы, люди Соединенных Штатов...» [1]. Это подчеркивает, что единственным источником власти является именно народ. И основным лейтмотивом всей Конституции США является организация государственной власти, основанной на ее разделении между Конгрессом, Президентом и Верховным судом. Также нашла отражение в этом документе система «сдержек и противовесов». Конституция закрепляет не только статус основных органов государства, но и меры их воздействия друг на друга. Президент получил право вето, Конгресс – право импичмента главы государства и т. д. [1]. Создание системы разделения полномочий в Конституции США и создание системы «сдержек и противовесов», непосредственно вытекает из работ Ш. Монтескье и Дж. Локка. Таким образом, несмотря на то, что сегодняшняя ситуация характеризуется более разнообразным проявлением механизма «сдержек и

противовесов», основные принципы и институты, через которые публичные власти должны взаимодействовать с целью оптимального управления, были заложены уже в труде Монтескье. Тем не менее, современные воплощения теории разделения властей созвучно, главным образом, идея Монтескье. Действительно, законодательная, исполнительная и судебная власть сегодня осуществляются различными государственными органами. Правда, стоит отметить, некоторый «перекос» в их функционале и реального равенства между ними. Однако такие исследования уже уходят от собственно философского в правовое проблемное поле.

Важно также отметить, что помимо уже отмеченной нами тематики, воплотившейся в практиках индустриальных обществ, необходимо также рассмотреть философские основания федерализма. Так, В «Духе законов» Монтескье выдвигает тезис о «федеративной республике», состоящей из малых и крупных политических единиц. С одной стороны, она может обеспечить безопасность малых государств и защитить их от злоупотребления властью. В то же время федеративный уклад обеспечивает и преимущества более крупных государств, среди которых и военная безопасность. Федеративная республика с разделением полномочий допускает достаточную однородность и идентификацию в пределах достаточно малых членов. Единицы-члены в свою очередь объединяют полномочия, достаточные для обеспечения внешней безопасности, оставляя за собой право отделиться [10]. И. Кант проводит апологию федерации в труде «К вечному миру». Обращаясь к отмеченной в названии труда проблеме, он утверждает, что право наций будет основываться на «мирной федерации» свободных государств, а не на «мирном договоре» или «международном государстве»: «Этот союз имеет целью не приобретение власти государства, а исключительно лишь поддержание и обеспечение свободы государства для него самого и в то же время для других союзных государств, причем это не создает для них необходимости (подобно людям в естественном состоянии) подчиниться публичным законам и их принуждению» [5]. Дж. Ст. Милль в «Рассуждениях о представительном правлении» также рекомендует

федеративное государственное. Он заявляет, что выгоды от федераций приведут к сокращению количества слабых государств, следовательно, уменьшится соблазн агрессии, заканчивающийся, как известно, войнами и ограничениями; также он считал, что федерации менее агрессивны, используя свою силу преимущественно в форме защиты [9].

При всем контрасте и противоречивости философских идей, составляющих ядро классического либерализма, в качестве существенных логично указать на следующие взаимосвязанные между собой взгляды, убеждения, идеалы: рациональное совершенствование всех сфер общественной жизни. В политической плоскости наиболее зримой была идея парламентаризма и правового государства, в котором бы воплотились основные права индивидов, а их свободы были бы защищенными. Этический аспект данных теорий позволяет выделить идеал общественной системы, имеющий в своей основе гуманизм, свободу, социальную справедливость, равенство и солидарность при обеспечении высокой эффективности экономики. Фундаментом морально совершенного индустриального общества данные идеи полагают мудрость законодателей и политиков, которые обязательно должны проявлять сочувствие к неурядицам своих сограждан и создавать легитимные и действенные правовые нормы для преодоления произвола и жестокости.

Заключение. Индустриальное общество с акцентом на частные средства производства и рыночную экономику сформировалось в Европе между XVI и XIX вв. Особая роль принадлежит промышленной революции, повлекшей за собой последующие институциональные изменения в политико-правовых системах стран Европы и Америки. Эпоха буржуазно-демократических революций вызвала необходимость практического закрепления нового общественного строя и соответствующего устройства государства с присущими ему основными принципами взаимоотношений на всех уровнях. Очевидно, что актуализировавшиеся потребности привели к появлению новых теоретических концепций о народе, ставшим единственным носителем верховной власти, суверенитете, о юридическом равенстве всех членов общества, их праве

самостоятельного определения социального устройства. На основании этих теорий и возникает тот глобальный идейный эффект, сформировавший принципы, воплотившихся в мировых конституциях. В рассмотренную эпоху Европа вступила в своего рода «золотой век политико-правовых идей», и сегодня связанных с институциональными преобразованиями с модифицированными философскими основаниями рассмотренных, например, в данной работе (но на деле их круг гораздо шире) мыслителей. Таким образом, именно социально-политические идеи о правах человека, разделении властей и федерализации становятся основаниями формирования не только политико-правовых институтов индустриального общества. Однако нововременные политико-правовые практики и сегодня оказывают существенное воздействие на бытие социума (иначе бы они были только отражены в основных памятниках права), поскольку регулируют политико-правовую жизнь общества, способствуют осмыслению институциональных трансформаций, что указывает на актуальность последующих исследований, заданной самой жизнью: т.е. обуславливает необходимость понимания модификаций интеллектуальных конструктов, уходящих корнями к именам рассмотренных нами мыслителей.

Список литературы

1. Конституция Соединенных Штатов Америки [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
https://www.constitutionfacts.com/content/constitution/files/USConstitution_Russian.pdf (Дата обращения 30.10.2018)
2. Декларация независимости (4 июля 1776 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cnt.ru/users/chas/Decl1776.pdf> (Дата обращения 30.10.2018)
3. Декларация прав человека и гражданина (26 августа 1789 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа:
<http://www.agitclub.ru/museum/revolution1/1789/declaration.htm> (Дата обращения 30.10.2018)

4. Гроций Г. О праве войны и мира. – М.: Ладомир, 1994. – 868 с.
5. Кант И. К вечному миру // Соч. на нем. и рус. языках: в 4 т. – М.: Ками, 1993. – Т. 1. – С. 354-477.
6. Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на нем. и рус. языках: в 4 т. – М.: Ками, 1993. – Т. 1. – С. 240-351.
7. Локк Дж. Два трактата о правлении. – Москва; Челябинск: Социум, 2014. – 494 с.
8. Милль Дж. Ст. О свободе // Наука и жизнь. – 1993. – № 11. – С. 10.
9. Милль Д. С. Рассуждения о представительном правлении. – Челябинск: Социум, 2006. — 384 с.
10. Монтескье Ш. Л. О духе законов. – М.: Рипол-Классик, 2018. - 690 с.
11. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М.: Канон-Пресс-Ц, 1998. — 416 с.
12. Chan S. Liberalism, Democracy and Development. - Cambridge University Press, 2004. — 285 p.
13. Chandler D. Constructing Global Civil Society. Morality and Power in International Relations. – Palgrave Macmillan, 2004. — 238 p.
14. Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society. – Dublin: Printed by Boulter Grierson, Printer to the King's most Excellent Majesty, MDCCLXVII. [1767]. – 208 p.
15. Inglehart R., Welzel C. Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence. – Cambridge University Press, 2005. – 344 p.
16. Keane J. Global Civil Society? – Cambridge University Press, 2003. — 236 p.
17. Parkinson J.R. Democracy and Public Space: The Physical Sites of Democratic Performance. – USA: Oxford University Press, 2012. — 296 p.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПОЭЗИИ КАК «ЧИСТОГО ЯЗЫКА» В ФИЛОСОФИИ Х.-Г. ГАДАМЕРА

Талалаева Екатерина Юрьевна

ассистент кафедры философии и методологии науки

Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина

г. Тамбов

kater-.ina@mail.ru

HEIDEGGERIAN IDEAS ABOUT POETRY AS “PURE LANGUAGE” FROM THE PERSPECTIVE OF H.-G. GADAMER’S PHILOSOPHY

Ekaterina Yu. Talalaeva

Assistant lecturer of Philosophy and Methodology of Science Department

Derzhavin Tambov State University

Tambov

АННОТАЦИЯ

В данной работе реконструируются основные положения преемственности и последующее преобразование представлений М. Хайдеггера о поэзии как «чистом языке» в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера. Автор статьи выявляет два основных критерия, в соответствии с которыми Гадамер проводит различие между поэтическим языком и обыденной речью: *самоценность* и *герметичность* поэтического текста. Особое внимание в исследовании уделено обоснованию категории «чистая поэзия» (*poésie pure*) в философии немецкого мыслителя.

ABSTRACT

The paper reconstructs the main features of the continuity and transformation of Heidegger's views on the poetry as a “pure language” in the philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer. The author reveals two main criteria for the difference between poetic language and ordinary speech in Gadamer's philosophy: the *self-worth* and *hermeticism* of a poetic text. The article pays special attention to the analysis of the Gadamer's category “pure poetry” (*poésie pure*).

Ключевые слова: М. Хайдеггер; Х.-Г. Гадамер; поэзия; чистый язык; чистая поэзия; герметичность языка.

Key words: M. Heidegger; H.-G. Gadamer; poetry; pure language; poésie pure; hermeticism of the language.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научных проектов № 17-33-01099-ОГН «Онтологический анализ поэзии в герменевтической философии мыслителей XX в.» и № 18-311-00123 «Язык и мир в философии Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера: философско-компаративный анализ»

Лингвистический поворот, ознаменовавший собой переломный момент в развитии всей современной философии, привел к постановке принципиально нового вопроса о сущности языка. Оригинальный подход к данной проблеме был изложен выдающимся немецким философом Мартином Хайдеггером, интеллектуальное наследие которого посвящено установлению смысла бытия при его неразрывной взаимосвязи с языком. Согласно философскому замыслу Хайдеггера, преимущественно изложенного в рукописях позднего этапа его творческой деятельности, повседневная речь не располагает средствами, способными отобразить окружающий человека мир во всей его полноте. Философ наметил идею, в соответствии с которой лишь поэтическому языку подвластно выразить не только обыденные факты, но и понятия из сферы сверхъестественного. Кроме того, поэзия наделена способностью наиболее верно передавать изначально заложенный в сказанное смысл в силу того, что она является языком в его чистой форме. Такая позиция была с воодушевлением воспринята учеником Хайдеггера – Хансом-Георгом Гадамером, и впоследствии преобразована в его собственную концепцию «чистой поэзии» как наиболее онтологически значимого языкового уровня. Историко-философская реконструкция становления концепции «чистой поэзии» в философии Гадамера позволила не только более углубленно проанализировать природу языка и

поэтического слова, но и установить контекст формирования представлений немецкого философа о сущности лирического стихотворения.

Жизненный путь и становление Х.-Г. Гадамера как выдающегося философа своего времени происходили в тесной взаимосвязи с философской деятельностью М. Хайдеггера. Из автобиографических сведений о Гадамере становится очевидным, что его знакомство с Хайдеггером в начале 1920-х годов стало судьбоносным событием, оставившим след не только в личной жизни философа, но и отразившимся на его философствовании. Отголоски этого влияния появляются как в опубликованных сочинениях Гадамера, так и в его лекциях, интервью и частных беседах. Комментируя свой фундаментальный труд *Истина и метод* (1960) [2], основатель философской герменевтики подчеркнул, что его основной замысел заключался в том, чтобы «осветить путь к позднему Хайдеггеру» [6, 46]. Таким образом, немецкий мыслитель значительную часть своего философствования посвятил переосмыслению интеллектуального наследия своего учителя. Гадамер писал: «Моя философская герменевтика стремится четко придерживаться линии вопрошания, проведенной в этом эссе [«Исток художественного творения» - прим. Е.Т.] и более поздних работах Хайдеггера, чтобы сделать их доступными по-новому» [6, 46-47]. Философ поставил перед собой цель представить в более доступном для широкого понимания свете философию Хайдеггера, и по сей день порождающую значительные трудности перед ее исследователями. Показательным примером, иллюстрирующим вклад Гадамера в изучение и своеобразную адаптацию наследия его учителя, стало посвящение Германом Хайдеггером (сыном М. Хайдеггера) 16-го тома *Собрания сочинений М. Хайдеггера (Heidegger Gesamtausgabe)* в 2000 г. Гадамеру с пометкой: «преданному ученику моего отца» [8, V]. Тем не менее, философские воззрения Гадамера по многим существенным позициям расходятся с мнением его знаменитого наставника. Во многом переосмыслив проблемы, занимающие размышления Хайдеггера на всем протяжении его философской деятельности, Гадамер сконструировал собственный подход к их решению. Более того, Гадамер впоследствии

утверждал, что его отношения с Хайдеггером зачастую состояли из «проблем и провокаций» и в целом носили сложный характер [10, 247]. Справедливо заметить, что к формированию ключевых положений своей теории языка Гадамер пришел уже независимым путем. В свидетельство этому можно привести факт практически одновременного завершения философами написания своих трудов о языке. Так, в 1959 году Хайдеггер публикует свое сочинение *Путь к языку*, наиболее полно отразившего позицию немецкого мыслителя по разрешению философской проблемы языка в целом. И всего лишь годом позднее выходит в свет фундаментальный проект Гадамера *Истина и метод*. Несмотря на то, что влияние Хайдеггера на прежний образ мышления Гадамера было настолько велико, что последнего при написании своей работы не покидало ощущение, будто Хайдеггер «заглядывает ему через плечо» [6, 15], Гадамеру удалось переосмыслить и существенно развить некоторые из идей своего учителя.

Гадамер соглашался с главенствующей онтологической ролью языка, и, подобно тому, как на позднем этапе своего философствования Хайдеггер уделял повышенное внимание поэтической проблематике, Гадамер рассматривал поэзию как особый язык. В результате, Гадамер развил и обогатил концепцию своего учителя о поэзии как «чистом языке» с присущими ему принципиальными отличиями от обыденной речи. Гадамер считал поэтический язык фундаментальным свершением герменевтического опыта, а не просто одним из многих объектов герменевтического исследования. Немецкий философ ввел в научный оборот обозначение поэзии как «языка в изначальном смысле» [5, 106]. Таким образом, Гадамер продемонстрировал некоторую солидарность с Хайдеггером в признании существующего отличия между обыденным языком и поэзией, тем не менее, в своих размышлениях он приходит к собственному пониманию этого отличия. Анализ разногласий в подходах двух мыслителей к этому вопросу был обстоятельно представлен И. Шейблером – профессором философии Бостонского колледжа. Американский исследователь пришел к выводу, что если воззрения Хайдеггера на поэзию предполагали определенные

привилегии, возвышающие его над повседневной речью, то Гадамер исключал в онтологической структуре языка иерархизацию уровней, «дающую привилегию какому-либо выражению в достижении “истины”» [9, 142]. Не разделяя идею, подразумевающую систему привилегий одних языковых уровней по отношению к другим на основе их возможностей раскрытия истины, Гадамер сформировал свой лингвофилософский анализ, основываясь на *материальности* языка. Принято полагать, что *материальность* выражается формой и звучанием языка, необходимыми для функционирования живой речевой практики. Следовательно, *материальность* языка представляет собой некое «место, где могут и должны быть изложены все мысли» [7, 135]. Однако следует заметить, что такое определение не подразумевает, будто мысль в материальном языковом воплощении непременно сводится к ее артикуляции или фиксации на письме. Вернее было бы предположить, что под понятием *материальности* Гадамер подразумевал физическое воплощение смысла текста, регулируемое мыслительными процессами человека как носителя языка. Тем не менее, поэзия, в представлении Гадамера, наиболее полно приближена к идеальному образу языка. Однако при этом возникает вопрос, какие основания философ подводит под обособление поэзии от повседневной речи?

Гадамер проводит существенное различие между поэзией и обыденным языком на том основании, что наша обыденная речь обретает свою осмысленную определенность исключительно в контексте некой жизненной ситуации, тогда как поэтический язык носит внеконтекстуальный и вневременный характер. Такое понимание повседневной речи имеет определенные аналоги с видением социальной роли языка ранним Хайдеггером, полагавшего, что люди разделяют единый для всех социальный мир, в пространство которого они способны войти лишь при содействии языка. Однако в ходе своих размышлений, Гадамер постепенно приходит к следующему заключению: «слово, произнесенное в связи с конкретным действием, не замкнуто на себя; оно вообще “не замкнуто”, а является переходным моментом к содержанию сказанного» [4, 117]. Подобная позиция немецкого философа позволяет отчетливо проследить различие между

повседневными высказываниями и «самодостаточным» поэтическим словом. В качестве показательной иллюстрации такой *самоценности* слова служит обращение к знаменитой аналогии французского поэта П. Валери о существующей разнице между повседневным и поэтическим языками посредством их приравнивания к различию между золотой монетой и денежной купюрой. Так, слова повседневного обыденного языка Валери предлагает воспринимать «подобно банкноте либо чеку, чья ценность или же то, что мы “ценностью” именуем, требует забвения их действительной сущности» [1, 316]. Лишь поэтическое слово, равно как и старинная золотая монета, «само обладает стоимостью, которую символизирует» [4, 118], в отличие от денежной банкноты, являющейся согласованной временной альтернативой чего-то действительно значимого, к чему апеллируют бумажные деньги.

Наряду с применением критерия *самоценности* слова, призванного установить отличие поэтической речи от повседневной, Гадамер использует в своем философском категориальном аппарате понятие *poésie pure* – «чистая поэзия». Данная категория изначально не являлась оригинальным термином в философской системе немецкого мыслителя, так как была заимствована философом у поэта-символиста С. Малларме. Однако впоследствии она была переосмыслена Гадамером и представлена в новом качестве как предельная языковая форма искусства – *лирическое стихотворение*. Согласно мнению немецкого философа, лирическая поэзия наиболее явно воплощает «неотделимость произведения искусства от оригинальности его языкового выражения» [4, 120]. Мы приходим к выводу, что только лирическое стихотворение наделено способностью воплотить в себе гармонию языка и искусства, назначением которого является раскрытие истины.

Особая значимость поэтического слова в современном мире обусловлена широкомасштабной эксплуатацией обыденного языка средствами массовой коммуникации в собственных интересах. Тогда как смысл слов повседневной речи наиболее сильно подвержен контекстуальной трансформации в соответствии с запросами и потребностями заинтересованных сторон,

поэтический язык надежно защищен от подобного вторжения в его смысловую структуру, сохраняя его в *герметичном* состоянии. В частности, немецкий философ утверждал: «Герметичность такой лирики в конце концов совершенно необходима в эпоху средств массовой коммуникации» [4, 121]. В силу замкнутости на саму себя, лирическая поэзия сохраняет присущую только ей *герметичность* (т.е. непрозрачность, составляющую существенное отличие поэзии от обыденной речи). Герметичность поэтического текста способствует сохранению целостности и его смыслового единства, обеспечивает неизменность изначально установленного смысла поэтического слова в общем языковом потоке. В то же время, переход к этапу описанного выше предельного состояния языка диктует необходимость наличия у поэтического текста оригинального звучания и формы. При несоблюдении этого требования поэтическое слово лишается своей гармонии и созвучности с реальной жизнью, в результате со временем попадая в разряд не востребуемых и ложных единиц языка: слова обыденного языка постепенно теряют свою актуальность, назначение, смысл, ветшают как старая одежда и, в конечном итоге, предаются забвению.

Таким образом, в тексте лирического произведения поэтическое слово наделено особой возможностью пребывания во временном настоящем, его ценность никогда не будет сопоставима с назначением «денежной банкноты», которая «только значит нечто, но внутри себя она – ничто» [3, 136]. При этом, слово повседневной обыденной речи является лишь указателем на одном из путей к раскрытию смысла, тогда как в поэтическом тексте смысл заложен изначально и не подлежит контекстуальной трансформации. Следовательно, идеальный образ поэтического слова, заключенного в лирической поэзии, остается неизменным вне зависимости внешних условий, благодаря присущей ему *герметичности*. Гадамеру удалось преобразовать учение Хайдеггера о «чистом языке» в качественно новую философско-герменевтическую концепцию «чистой поэзии».

Список литературы

1. Валери П. Вопросы поэзии // Валери П. Об искусстве / П. Валери. М.: Искусство, 1993. С. 299-313.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова / Х.-Г. Гадамер. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. Гадамер Х.-Г. Философия и литература // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем / Х.-Г. Гадамер. М.: Искусство, 1991. С. 126-146.
4. Гадамер Х.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем / Х.-Г. Гадамер. М.: Искусство, 1991. С. 116-125.
5. Gadamer H.-G. On the Contribution of Poetry to the Search for Truth // The Relevance of the Beautiful and Other Essays / H.-G. Gadamer. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 105-115.
6. Gadamer H.-G. Reflections on My Philosophical Journey // The Philosophy of Hans-Georg Gadamer / Ed. by L. Hahn / H.-G. Gadamer. Chicago and LaSalle: Open Court, 1997. 768 p.
7. Grondin J., Plant K. The Philosophy of Gadamer / J. Grondin, K. Plant. London: Routledge, 2014. 192 p.
8. Heidegger M. 16 Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges // Gesamtausgabe / Hrsg. H. Heidegger / M. Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 2000. 842 p.
9. Scheibler I. Gadamer: between Heidegger and Habermas. Rowman & Littlefield, 2000 / I. Scheibler. 208 p.
10. The Cambridge Companion to Gadamer / Ed. by R.J. Dostal. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 317 p.

УДК 343.85; 347.919

ГРНТИ 10.83.11; 10.83.51

ПЕНИТЕНЦИАРНАЯ МЕДИАЦИЯ: ПОНЯТИЕ И ВИДЫ

*Сарсеналиева Диляра Кумарбеккызы,
магистрант 2 курса юридического факультета
Саратовского национального исследовательского государственного университета имени
Н.Г. Чернышевского,
Россия, г. Саратов
sdilyara29@gmail.com*

PENAL MEDIATION: CONCEPT AND TYPES

*Dilyara K. Sarsenaliyeva,
2-year master's student of the Faculty of Law
National Research Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky,
Russia, Saratov*

АННОТАЦИЯ

Обосновывается необходимость внедрения медиативных процедур в исправительные учреждения для разрешения постоянно возникающих там конфликтов. В статье приводится авторское определение выражения «пенитенциарная медиация», которая, как считает автор, в зависимости от субъектов конфликта, включает в себя три вида медиативных процедур. Предлагается начать процесс урегулирования конфликтов осужденных с помощью медиаторов с воспитательных колоний и женских исправительных колоний.

ABSTRACT

The necessity of introduction of mediation procedures in correctional institutions for the resolution of conflicts constantly arising there is substantiated. The article provides the author's definition of the expression "penitentiary mediation", which, according to the author, depending on the subjects of the conflict, includes three types of mediation procedures. It is proposed to start the process of resolving the conflicts of convicts with the help of mediators from educational colonies and women's correctional colonies.

Ключевые слова: медиация, осужденные, исправительные учреждения, конфликты, пенитенциарная медиация, тренинги, уголовно-исполнительная система.

Key words: mediation, prisoners, prisons, conflicts, penal mediation, training and the correctional system.

Институт медиации стал широко известен российскому обществу после принятия в 2010 году Федерального Закона «Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации)» № 193-ФЗ (далее — Закон о медиации) [1]. Данный юридический документ позволяет участникам правоотношений, при возникновении конфликта в трудовой, гражданской, предпринимательской и даже семейной сфере обратиться к процедуре медиации, базирующейся на теории межличностного общения и гарантирующей результат, удовлетворяющий обе конфликтующие стороны.

Упомянутые законодательно закрепленные сферы применения медиации свидетельствуют о малоизученности преимуществ процедуры. Это влечет нахождение в тени многих проблем, в том числе проблем уголовно-исполнительной системы, требующих особого внимания со стороны общества и законодателя.

Учреждения уголовно-исполнительной системы — это обычно места концентрации страха, конфликта, насилия и небезопасности. Это замкнутые пространства, где ежеминутно происходит столкновение тысяч человек с разным уровнем агрессии и терпимости, которым в принципе некуда разойтись, «остыть» и «снять напряжение». Это места, где отбывают наказание люди, не

понимающие своей вины и ответственности за совершенное деяние, обвиняющие систему, государство и людей, но не себя.

Исходя из буквы российского Закона, институт медиации в учреждениях повышенной конфликтности не построен, в то время как за рубежом активно существуют медиативные центры, работающие с осужденными как во время отбывания ими срока наказания, так и во время их ресоциализации.

Зарубежные коллеги строят свой рабочий процесс на том, что в процедуре медиации может выступить медиатором даже сам заключенный, который, ранее на тренингах был специально обучен этому — быть миротворцем. Практики пенитенциарной медиации понимают, что в такой особенной среде «свой» человек лучше донесет до остальных желаемый посыл, и, в конце концов, с учетом авторитета медиатора-заключенного, достигаются намеченные цели — снижается уровень опасности среды исправительного учреждения, и точечные колоссальные изменения в виде положительного поведения у конфликтующей группы заключенных.

Помимо приобретения навыков общения, договора, заключенные находятся 24 часа под «крылом» медиатора после отбытия наказания на случай, если заключенному необходимо по закону отчитываться ежедневно о своем прожитом дне (для наркозависимых заключенных), или понадобится психологическая помощь, либо возникнет кризисная ситуация.

Исследования, проведенные в американском государственном университете Сэм Хьюстон в 2016 году, показали, что программы восстановительного правосудия среди несовершеннолетних намного эффективнее ювенальной юстиции [2]. Эмпирические данные по исследованию эффективности медиации, проведенные департаментом юстиции Канады, показывают, что не только жертвы правонарушения довольны итогом процедуры по возмещению вреда и восстановлению справедливости, но и сами «причинители вреда» испытывают те же самые чувства [3].

В Российской Федерации, несмотря на отсутствие законодательно определенной пенитенциарной медиации и восстановительного правосудия,

имеются точечные предпосылки к зарождению такого «движения». Психологи уголовно-исполнительной системы некоторых субъектов проходят обучение курсам медиации [4] после чего, применяют свои знания при работе с осужденными. Исследования В.Г. Громова о возможности внедрения медиативных технологий в деятельность исправительных учреждений [5], выборочные социологические исследования о внедрении медиации в повседневную жизнь осужденных, проводимые инициативными группами ученых [6], являются редкими составляющими российской действительности, направленными на деэскалацию конфликтов в очень сложном социуме — в среде осужденных.

Отметим, что указанные работы сфокусированы на конфликтах субъектов «осужденный-осужденный», ибо это первостепенная ступень в достижении намеченной цели. Выбранные субъекты являются «носителями» основного массива всех конфликтов в исправительных учреждениях. Находясь в замкнутом пространстве, под постоянным контролем, без возможности разойтись и «остыть» после возникшей ссоры, находится в постоянном состоянии напряженности и агрессии. Часто такая эмоциональная напряженность, ощущение того, что кругом враги, выносятся с собой на волю, по истечению отбытия наказания, что приводит к совершению новых правонарушений и рецидиву преступлений.

У большинства осужденных, отбывающих наказание в виде лишения свободы, отсутствуют навыки коммуникации и представления о том, что существуют возможности разрешения конфликта методом переговоров. На наш взгляд, в этом состоят причины, по которым конфликты в уголовно-исполнительной системе пребывают в длительном латентном состоянии, периодически вспыхивая с отрицательными для обеих сторон конфликта последствиями. Именно поэтому крайне необходимо внедрение восстановительных медиативных процедур в исправительные учреждения, для минимизации состояния конфликтности в среде осужденных и для будущего обеспечения безопасности всего общества.

То, что уголовно-исполнительная система уже давно тяготеет к тому, чтобы применять возможности медиации для разрешения конфликтов в наказательных учреждениях, свидетельствуют следующие факты.

Так, к примеру в республике Мордовия в лечебном исправительном учреждении проводился тренинг среди женщин осужденных на тему «Профилактика и разрешение конфликтов». Свидетели тренинга в виде игры отметили явный интерес среди осужденных, их мотивацию в участии, и изменившееся поведение по окончанию занятия [7].

В Томской воспитательной колонии происходит активная работа по внедрению медиативного подхода в ежедневную жизнь подростков – признание ими вины и принятие ситуации. Комиссия из психологов, социальных работников и воспитателей, пройдя обучение и получив сертификаты в 2016 году, разбирает имеющиеся в колонии межличностные конфликты, строго соблюдая основные принципы медиации – конфиденциальность, нейтральность и добровольность процедуры [8]. Однако, нам представляется, что при проведении процедур медиации в исправительных учреждениях должны соблюдаться и специальные принципы [9, с. 96].

Волгоградская область яркий пример победы медиативного подхода над карательным механизмом уголовной системы. По данным ФСИН, в 2014-2015 году процедура медиации позволила в 23 случаях прекратить уголовные дела, возбужденные в отношении подростков. А с 2015 года примирительная комиссия активно работает на базе Камышинской воспитательной колонии [10].

Активный интерес к программам медиации доказывает обучение сотрудниками уголовно-исполнительной системы Хабаровского края и Еврейской автономной области технике медиации, ее основам, посредством практического взаимодействия, так сказать, «на себе».

Совокупность вышеупомянутых примеров лишь доказывает эффективность такого подхода к разрешению конфликтов. И то, что сегодня пенитенциарная медиация пробивает себе дорогу, находясь де-факто вне правового поля, на наш взгляд, является упущением законодателя. Совокупность

вышеупомянутых примеров лишь доказывает эффективность такого подхода к разрешению конфликтов. И то, что сегодня пенитенциарная медиация пробивает себе дорогу, находясь де-факто вне правового поля, на наш взгляд, является упущением законодателя.

Использование альтернативной процедуры разрешения конфликтов на законодательном уровне возможно лишь в гражданском процессе, когда стороны вправе на любой из стадий судебного разбирательства проводить процедуру медиации [11]. Плодотворную почву для использования медиации увидел А. Лютынский в уголовно-процессуальном кодексе, опираясь на идеологию действующего закона – обеспечение эффективной защиты прав и законных интересов лиц и организаций, потерпевших от преступления [12]. Исходя из упомянутого выше, ни «гражданская» медиация, ни «уголовно-процессуальная» не имеют никакого отношения к пенитенциарной медиации, поскольку последняя затрагивает отношения, возникающие в процессе исполнения и отбывания наказания.

А между тем российские ученые активно исследуют платформу для интеграции медиации. Так, Э. Зауторова в своей работе о воспитательном процессе осужденных упоминает о возможности использовании медиации в исправительных учреждениях [13], а А. Габараев считает, что пенитенциарная медиация является составной частью медиации вообще, но авторы не дают дефиниции примирительной процедуре в исправительном учреждении [14].

Впервые в российской юридической литературе понятие пенитенциарной медиации предложено в работе В.Г. Громова и Н.И. Минкиной. Они полагают, что «процедура пенитенциарной медиации — это способ урегулирования конфликтов между осужденными в исправительных учреждениях при содействии медиатора на основе добровольного согласия сторон в целях достижения ими взаимоприемлемого решения»[15].

В целом соглашаясь с ними, следует отметить, что в пенитенциарной системе конфликты могут возникать не только в среде осужденных, но и между осужденными и представителями администрации, или персонал учреждений

может конфликтовать между собой. Поэтому, в зависимости от субъектов, вовлеченных в конфликт, в пенитенциарной медиации можно будет выделить три вида:

- пенитенциарная медиация среди осужденных (восстановительная медиация);
- пенитенциарная медиация между осужденным и сотрудником администрации;
- пенитенциарная медиация между сотрудниками учреждения.

Исходя из вышеизложенного, предлагаем расширить предложенную выше дефиницию пенитенциарной медиации, определив ее следующим образом:

Пенитенциарная медиация — это альтернативная процедура урегулирования конфликтов с участием в качестве посредника независимого лица (медиатора), осуществляемая в учреждениях уголовно-исполнительной системы.

Конечно, инструменты медиации можно использовать для всех выделенных видов конфликтов в уголовно-исполнительной системе, но, поскольку основная часть конфликтов приходится на осужденных, которых по статистике на 1 сентября 2018 года в местах лишения свободы насчитывается почти 600 тысяч человек [16], то считаем целесообразным начать работу с конфликтов «осужденный-осужденный», в целях налаживания атмосферы в замкнутой среде системы исправительных учреждений, и поиска эффективного способа достижения целей уголовного наказания.

Учитывая опыт зарубежных коллег и результаты исследований отечественных ученых, мы считаем оправданным внедрение восстановительной медиации в исправительные учреждения России. Однако на начальных этапах внедрения предлагаем сфокусировать усилия медиаторов на воспитательных колониях для несовершеннолетних, женских колониях и колониях общего режима, где осужденные обладают более низким уровнем криминогенной зараженности, и, соответственно, велика вероятность достижения скорейшего «психического выздоровления» личности осужденного.

Список литературы

1. Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации): Федеральный закон от 27 июля 2010 года № 193-ФЗ // Собрание законодательства Российской Федерации. 2010. № 31. Ст. 4162.
2. Research reveals restorative justice reduces recidivism. [Электронный ресурс]. URL: <https://phys.org/news/2016-07-reveals-justice-recidivism.html> (дата обращения 25.10.2018).
3. The Effects of Restorative Justice Programming: A Review of the Empirical [Электронный ресурс]. URL: http://www.justice.gc.ca/eng/rp-pr/csj-sjc/jsp-sjp/rr00_16/p3.html (дата обращения 25.10.2018).
4. Сотрудники ГУФСИН России по Новосибирской области стали тренерами-медиаторами [Электронный ресурс]. URL:http://фсин.рф/news/index.php?ELEMENT_ID=316599 (дата обращения 16.10.2018).
5. Громов В.Г., Минкина Н.И. Медиация в урегулировании конфликтов осужденных и предупреждении преступности в исправительных учреждениях // Всероссийский криминологический журнал. 2016. Т. 10. № 3. С. 459–469.
6. Направления и перспективы внедрения медиации в работу исправительных учреждений (по данным опроса осужденных женщин) / Громов В.Г., Островский А.Н., Э.Р. Лукоянова и др. // Современное право, 2017. № 8. С. 93-97.
7. Психологи ИК-1 УФСИН России по Республике Мордовия разработали цикл занятий с использованием различных психологических техник и арт-терапии для осужденных [Электронный ресурс]. URL:http://fsin.su/news/detail.php?ELEMENT_ID=272258&spphrase_id=1144113 (дата обращения 16.10.2018).
8. В Томской воспитательной колонии №2 несовершеннолетним осужденным девушкам объяснили, как найти свой «ключ» к успеху [Электронный ресурс]. URL:http://fsin.su/news/detail.php?ELEMENT_ID=386145&spphrase_id=1137147 (дата обращения 15.10.2018).

9. Громов В.Г., Минкина Н.И. Принципы медиации в исправительных учреждениях // Алтайский юридический вестник, 2016. № 2 (14). С. 94-97.
10. В Камышинской воспитательной колонии УФСИН России по Волгоградской области внедряют службу примирения [Электронный ресурс]. URL:http://fsin.su/news/index.php?ELEMENT_ID=225213&sphrase_id=1137147 (дата обращения 15.10.2018).
11. Гражданский процессуальный кодекс Российской Федерации: Федеральный закон от 14 ноября 2002 года №138-ФЗ // Собрание законодательства Российской Федерации 2002. №46. Ст. 4532.
12. А.М. Лютынский. Медиация в российском уголовном судопроизводстве: некоторые аспекты // Вестник института: преступление, наказание, исправление, 2014. №1(25). С. 25-28.
13. Э.В. Зауторова Использование медиации в воспитательном процессе исправительных учреждений// Психопедагогика в правоохранительных органах, 2015. № 3. С 60-63.
14. А.Габараев. Пенитенциарная медиация как инструмент совершенствования уголовной политики Российской Федерации // Вестник федерального института медиации. 2017. №1. С.147-152.
15. Громов В.Г., Минкина Н.И. Медиация в исправительных учреждениях: теоретический, социально-психологический и правовой аспекты // Современное право, 2016. № 12. С. 128-135.
16. Краткая характеристика уголовно-исполнительной системы. Официальный сайт ФСИН России [Электронный ресурс]. URL:<http://фсин.рф/statistics/> (дата обращения 22.10.2018).

РЕЦЕНЗИИ

УДК 14

ОТЗЫВ

НА СТАТЬЮ Л.А. ГРИЦАЙ «ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СЧАСТЛИВОЙ ЖИЗНИ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ. Л. А. СЕНЕКИ»

Каменев Сергей Валентинович

кандидат философских наук

заведующий кафедрой социологии и философии,

доцент, профессор МГУ им. Г.И. Невельского,

г. Владивосток

Давать оценку историко-философским сочинениям, особенно с позиции «правильно – неправильно», – дело бесперспективное. Исторические реконструкции смысловой начинки учений мудрецов былых времен – это всегда интерпретации, оплодотворенные трудно оспоримым авторским взглядом. Потому и задача предлагаемых заметок видится в том, чтобы высказать некоторые попутные (иногда, возможно, полемические) соображения по теме, затронутой автором статьи...

В европейской философской традиции мировоззренческие рефлексии почти неизбежно подталкивали больших мыслителей к созданию и обоснованию этических доктрин. Риск конструирования свода констатирующих назиданий и поведенческих предписаний всякий раз оказывался оправданным стремлением философов разметить человечеству путь к обретению счастья. В культурных недрах эпох вызревали различные образы счастливой жизни, складывались определенные контуры представлений о способах достижения желаемого идеала... С тем, чтобы прорваться к существованию в формах художественного или философского языка. Уходя, эпохи уносили с собой эти образы и представления, освобождая место для новой злободневности. В арсеналах

прошлого накопилось так много всего разного и несхожего, что надежда на решение задачи, как пишет автор, «создания целостной концепции постижения счастья в философии» (С. 42) представляется весьма призрачной.

Однако иногда в переключке времен возникают ситуации специфических замыканий, когда неспешные размышления древних мудрецов вдруг отзываются болезненным или спасительным узнаванием в душах людей совершенной другой эпохи. По-видимому, так обстоит дело с философско-этическим наследием Сенеки. Вряд ли его могли услышать в XVIII или XIX столетиях, когда историю вершили массы и классы. А вот прошлый век – век «сумерек», «концов» и «закатов» – беспощадно вскрыл обреченность человека на одинокое существование в чужом и враждебном мире и тем самым сделал Сенеку актуальным собеседником наших современников.

Возможно, это связано с тем, что этот замечательный мудрец жил и творил в сумеречную эпоху заката культуры: в античной истории трудно отыскать более мрачный период, нежели времена правления Калигулы и Нерона. Стоит подчеркнуть поэтому, что искания благой жизни философа начисто лишены оптимистической тональности, столь свойственной античной классике. Большой знаток античности А.Ф. Лосев убедительно доказывал тезис о тотальной космоцентрированной растворенности типичного античного человека, решительном отсутствии у него личностного начала (разумеется, в современном понимании) [1, С.160-164]. Этическая доктрина Сенеки по существу знаменует коренной поворот в античной антропологии. Значительность фигуры философа как раз и определяется его последовательным и настойчивым отстаиванием идеи самостоятельности и самодостаточности индивидуального субъекта.

Проповедь радикальной эмансипации индивидуума, высвобождения его от социальных оков впервые начинает отчетливо звучать в этике киников. Телесный и духовный аскетизм Диогена Синопского был призван упражнять в человеке способность к автаркии – самодостаточности, как ключевому этическому ориентиру. Однако эта самодостаточность имела исключительно протестный характер, оказываясь, в терминологии Н. Бердяева, «свободой от...».

Киники могли это себе позволить в демократической атмосфере древнегреческих полисов. Наследники кинических идеалов – поздние стоики, оказавшись в существенно иных социально-культурных обстоятельствах, переформатируют духовные ориентиры своих предшественников. Открытый протест уступает место социальному смирению: вспомним знаменитый стоический принцип: «Проживи незаметно!». Наступательность автаркии сменяется податливостью апатии и атараксии – бесстрашием и невозмутимостью. Но касаются они только сферы социальной жизни и общественных обязательств!

Вослед мнению многих авторов принципиальным новаторством этики стоиков можно считать решительный шаг в различении «внешнего» и «внутреннего» пространств человеческого существования. Окончательным и очевидным это различие окажется в контексте христианской культуры. Сенеку не случайно называют «дядей христианства», так как он одним из первых взял на себя бремя исканий «собственно человеческого» не в естественном и социальном окружении, а в глубинах внутреннего мира самого человека. В отличие от киников, чья самодостаточность держится лишь нигилистическим противостоянием внешнему, стоический философ раскрывает и заполняет внутреннее пространство индивида положительным содержанием добродетельности. «Высшее благо нужно поместить настолько высоко, чтобы никакая сила не могла его принизить, чтобы оно оказалось недостижимо для скорби, надежды и страха. На такую высоту способна подняться одна лишь добродетель» – пишет Сенека [2]. Существо же высшего блага определяется тяготением нравственных идеалов, убедительность которых единственно держится внутренней достоверностью и очевидностью для каждого. Немногим позже эти идеалы сольются в гармонию безусловного нравственного абсолюта, обретающего статус трансцендентного Бога и открывающегося лишь в акте веры. Рационально мыслящему Сенеке еще малознакомы иррациональные порывы души. Пытаясь облечь эти порывы в слова, он часто взывает к божеству и,

оставаясь с ним один на один, со всей очевидностью преодолевает координаты языческой религиозности: «Душа — это Бог, нашедший приют в теле человека».

Таким образом, этика Сенеки оказывается глубоко индивидуалистичной. Путь к счастью он видит не в доблестном служении людям, не в следовании гражданскому долгу или моральным предписаниям, а в обретении себя, которое возможно только в искренней и сугубо интимной сопричастности высшим нравственным ценностям, в том, что на другом языке именуется «подвигом веры». Управлять можно лишь тем, над чем властен человек. Поэтому акцентированная автором статьи идея Сенеки о возможности управления счастьем скорее предполагает способность к личностному духовному самостроительству, нежели стремление «обрести чувство единства и гармонии с миром людей» (С.48). Если только последнее не понимать в возвышенном духовном смысле.

Погоня за химерами вечно ускользающих социальных идеалов: классовых или демократических, либеральных или национальных, довольно давно утомила европейское человечество. Известный американский государственный деятель прошлого столетия Чарльз Эванс Хьюз как-то пронизательно заметил: «Человеку надлежит жить с самим собой и постоянно заботиться, чтобы это была хорошая компания». Похоже, Луцию Аннею Сенеке младшему это удалось. И нам сегодняшним, размазанным в сетях медийных коммуникаций, вечно спешащим и неудовлетворенным, в попытках обретения себя может помочь неторопливый разговор с философом, неназойливо и умно напоминающим человеку о самом главном.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Дерзание духа.— М.: Политиздат, 1988 . — 366 с.
2. Сенека Л.А. О блаженной жизни [Электронный ресурс] // Электронная библиотека «ModernLib.Net». — Режим доступа: http://modernlib.net/books/seneka_luciy/o_blazhennoy_zhizni/read

ОТЗЫВ
НА СТАТЬЮ Д.И. НАУМОВА «СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ В
КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССО-РЕЛЯЦИОННОЙ МЕТОДОЛОГИИ
ИССЛЕДОВАНИЯ»

Каменев Сергей Валентинович

кандидат философских наук

заведующий кафедрой социологии и философии,

доцент, профессор МГУ им. Г.И. Невельского,

г. Владивосток

Обеспечение процессов социальной преемственности с необходимостью предполагает функционирование механизмов, актуализирующих различные аспекты памяти о прошлом. Нельзя не согласиться с автором статьи, что в эпоху глобализации, в изнанке обнаруживающей мощные почвеннические тенденции, значение этих механизмов существенно возрастает. Изучение форм и способов оживотворения прошлого в общественном и индивидуальном сознании осуществляется сегодня в различных методологических координатах. В отечественной традиции исследования исторического сознания существует проблема преодоления некогда примитивизирующих социологизаторских трактовок, в контексте которых значимые для политической и идеологической практики реальные процессы динамики исторических представлений наших современников оказывались почти не различимыми. Более убедительно и реалистично удавалось реконструировать механизмы трансляции образов прошлого в рамках нарративистики. В анализе структуры исторических повествований акцент здесь переносится с рассказчика на адресата. Соответственно в воспоминаниях о прошедшем ключевым моментом оказывается не простое усвоение и репрезентация передаваемой информации, а

субъективизированное конструирование облика прошлого. Или, иначе говоря, смыслопрочтение вытесняется смыслопорождением.

Сегодня можно только приветствовать становление методологических подходов, преодолевающих соблазн конструирования статичных моделей социальной памяти. Последняя осмысливается здесь не как завершенная устойчивая картинка прошлого, закреплённая в сознании социального субъекта, а репрезентируется в качестве динамического процесса воспоминания и забывания, тесно вплетённого в социальную практику и обусловленного влиянием множества преходящих факторов. В этом отношении, презентация процессо-реляционной методологии исследования социальной памяти Дж. Олика, осуществлённая в статье Д.И. Наумова, представляет несомненный интерес для отечественных ученых. С одной стороны, развиваемые американским автором идеи ориентированы на преодоление односторонности уже упомянутого социологического редукционизма, с другой, они позволяют углубить и уточнить инструментарий нарративного подхода.

Стоит отметить, что работая в популярной сегодня англо-саксонской традиции исследования социальных феноменов с привлечением методов из арсенала нейрофизиологии, психологии и психоанализа, Дж. Олик все же дистанцируется от соблазнов психологизаторского редукционизма. Продуктивный синтез различных точек зрения, по его мнению, возможен в рамках подхода, который автор называет «исследования социальной памяти». Дж. Олик пишет: «В отличие от «исследований коллективной памяти» «исследования социальной памяти» не порождают путаницы по поводу того, с какими объектами реальности они соотносятся. И в отличие от другого термина-кандидата «социальные исследования памяти», который подразумевает, что социальная компонента является внешней по отношению к памяти, отстаиваемый мной термин остается принципиально открытым поскольку утверждает, что все виды воспоминания являются в определенном смысле социальными, независимо от того происходят ли они во снах либо в ходе публичных шествий, в мемуарах либо учебниках». И далее: «Реальная проблема

состоит в необходимости открыть наше мышление разнообразным мнемоническим процессам, практикам, их продуктам и их взаимодействию. Это вовсе не призыв сложить в один мешок разрозненные концепты и исследовательские направления и объявить их легитимными в равной степени. Очевидно, что редукционистские стратегии, возможно полезные в краткосрочной перспективе, не могут быть признаны последним словом. Мы нуждаемся в стратегии, которая не просто поставит в один ряд нейрологические, когнитивные, поведенческие и культурные исследования, но создаст возможности для диалога между этими направлениями...Для нашей теоретической работы это означает, во-первых, начать исследование того, каким образом каждый из названных видов мнемонических структур, которые являются способами организации воспоминаний, формируется другими структурами и сам, в свою очередь, формирует другие структуры, а во-вторых, разработать теории об их взаимодействии» [1]. Возможно, заявленные притязания американского исследователя могут показаться утопичными: эклектика никогда не бывает продуктивной. Однако им трудно отказать в эвристической соблазнительности.

Список литературы

1. Олик Джеффри К. Коллективная память: две культуры. – Режим доступа: http://istorex.ru/page/olik_dzheffri_k_kollektivnaya_pamyat_dve_kulturi1 (дата обращения 19.08.2018)

ОТЗЫВ
НА СТАТЬЮ А. М. КРАСНОВА «ОБРАЗ МАШИАХА И ЕГО
ВРЕМЕНИ В КНИГЕ ПРОРОКА ЙЕШАЙАУ»

Федосеев Дмитрий Александрович

*Религиозная организация - духовная образовательная организация
высшего образования Русской Православной Церкви*

*«Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия»,*

иеродиакон, теолог

Москва, Россия

77330@mail.ru

Статья Алексея Максимовича Краснова, которую он озаглавил «Образ Машиаха и его времени в книге пророка Иешайау», при всех своих несомненных достоинствах, например, грамотному языку и систематичности изложения, оставляет несколько смешанное впечатление.

Во-первых, название не соответствует содержанию, ведь содержание статьи довольно качественно раскрывает другую тему, которую можно было бы сформулировать как, например, «Образ Машиаха и его времени в средневековой иудейской традиции (по комментарию РаДаКа). Все семь пунктов списка литературы относятся к иудейской традиции (указания на отдельные стихи Евангелия в тексте есть, но в список литературы они не включены). При этом четыре из них используются для второстепенных вопросов, а собственно к книге пророка относятся только комментарии РаДаКа, или, в расшифровке этой привычной для иудеев аббревиатуры, раввина Давида Кимхи (34 из 38 ссылок в тексте сделаны именно на его трехтомник). Что, кстати, не может не вызывать некоторого удивления, так как книга пророка Исаии (автор называет его Иешайау, но об этом мы скажем ниже) весьма популярна среди иудейских

толкователей, авторитетных для современного иудаизма. Традиция толкования Исаии в раввинистическом иудаизме включает в себя и знаменитого Ионафана бен Узиэля, и Абарбанеля, и многих других, менее значимых авторов. Немало внимания в своих трудах образу Мессии (в статье названного Машиахом) в пророчествах Исаии уделял и упоминаемый автором Маймонид, но ссылок на его толкования стихов пророка в тексте статьи также нет. Если же автор хотел внести в свое исследование некую нотку полемичности с христианской традицией толкования мессианских мест Исаии, то, возможно, разумно было бы обратиться к такому авторитетному иудейскому источнику как «Диспут Нахманида». Это не говоря уже о примерах собственно христианского толкования соответствующих образов Мессии и времени Мессии у Исаии, которые, согласно устоявшейся научной традиции, следовало подвергнуть аргументированной критике. Но нет, критика христианской традиции толкования, возникая в статье то тут, то там, является голословной, совершенно нераскрытой и таким образом, на наш взгляд, излишней. Очевидно, появление самой темы христианской традиции связано с указанной автором актуальностью, которая «... продиктована тем, что текст книги пророка Йешайау является священным как для иудейской, так и для христианской традиции». Но при такой заявке, повторимся, следовало более тщательно отнестись к полемической составляющей, чего автор не сделал, по сути пересказав нам комментарии одного раввина на некоторые места, пусть и изложенные по определенной системе.

Кроме этого, в самом начале статьи автор позволяет себе несколько довольно спорных заявлений. Так, он пишет: «... совершенно очевидно, что христианская традиция является дочерней по отношению к иудейской». Нам представляется, что с ним не смогут согласиться образованные и последовательные представители ни одной из указанных традиций. Христианский подход предполагает выделение т. н. «ветхозаветной религии», которая, разделившись по вопросу принятия или неприятия Иисуса Христа как Мессии, породила две разные религии - христианство и раввинистический

иудаизм. Иудеи, разумеется, также не могут считать своим законным порождением и наследием («дочерней традицией») Церковь, так как ими христианство считается в лучшем случае грубым искажением иудаизма, в худшем - его религиозным антиподом. То есть и христиане, и современные иудеи, находясь в явном противоречии по поводу Нового Завета, считают себя единственными законными наследниками религии «Авраама, Исаака и Иакова». Никакого отношения двух традиций в смысле «дочерней» и «материнской» тут нет. Отдельные дипломатические реверансы, например, слова Папы Римского Иоанна Павла Второго про иудеев как «старших братьев» не имеют в этом смысле определяющего доктринального значения, а с учетом христианского толкования притчи о старшем брате могут быть и еще более неоднозначными. Поэтому, автору, возможно, следовало бы высказаться более осторожно и указать, что «ветхозаветная религия» гораздо старше «новозаветной», сведя вопрос к временной последовательности.

Далее автор по какой-то причине указывает на новую задачу - «прояснить истоки **понятия** «Машиах», вместо указанного в заголовке «**образа** Машиаха». Впрочем, к этой скорее филологической задаче он больше не возвращается, поэтому, возможно, это просто не очень аккуратное использование терминологии. Далее автор обосновывает использование им характерных для иудейской традиции аналогов вместо давно устоявшихся в библейской науке терминов и названий. Отметим, что ни в русской, ни в немецкой, ни в английской, ни во французской научной литературе по библеистике вы обычно не найдете транслитерации латиницей названий и терминов на иврите. Если авторы хотят быть точными и что-то написать или процитировать на иврите, они это делают квадратным (финикийским) письмом еврейского алфавита, обычно с использованием огласовок. Если они хотят использовать транскрипцию, они это делают по устоявшимся правилам транскрипции. Подход, использованный здесь автором, является новым в науке, и как он сам справедливо замечает, «не очень удобным для восприятия». Если статья ориентирована не на узкую культурную

или религиозную среду, а на все ученое сообщество, то использованный здесь А.М. Красновым подход представляется контрпродуктивным.

Далее автор указывает, что «... правильное понимание возможно только в рамках той традиции, в которых был создан сам текст». Какую традицию имеет в виду А.М. Краснов - языковую или религиозную? Предполагаемые читатели, как и сам автор, очевидно, находятся в рамках русской языковой традиции. Следовательно, нам указывают на исключительную возможность правильного понимания текста пророка Исаии только лишь в рамках раввинистического иудаизма. Но мы уже указали выше, что с точки зрения христиан это утверждение базируется на неверном допущении, что ветхозаветная религия, в рамках которой и создавались эти пророчества, строго эквивалентна раввинистическому иудаизму, в рамках которого толковал раввин Давид Кимхи (т. е. что они представляют собой одну и ту же традицию). С точки же зрения науки это, например, означает, что правильно понять египетскую «Книгу мертвых» можно, только начав поклоняться Сету или Озирису, что для любого ученого является абсурдом. Ведь тогда мы выходим за рамки классического научного и даже религиоведческого подхода и вступаем в область иудейского богословия. В современной науке иногда допустимо и такое, но в таком случае автору следует прямо обозначить ориентированность на определенную религию, как это делает, например, Пинхас Полонский, а не использовать в отношении предмета веры слово «правильное», которое для ученого может означать только «объективное», «реально существующее» или «подтвержденное проверяемым опытом» или «единственно возможное», и в данном случае неприменимо.

Наконец, хотя это и не самое главное, приходится отметить также некоторую методическую неряшливость автора, так как он часто в одних и тех же целях и даже в одной фразе приводит слова на иврите то в оригинале, то в транслитерации кириллицей. Например, здесь: «Во-вторых, слово הַשִּׁבְתָּ (возвращу) происходит от понятия «тшува» (возвращение)...» И тот, и другой подход, разумеется, допустим в научных статьях (хотя, как мы указали выше, желательно было бы заменять транслитерацию, не всегда верно отражающую

оригинальное произношение, на транскрипцию), но такая неоднородность мешает нормальному восприятию. Общая подготовка присланной в журнал статьи также говорит о некотором пренебрежении: мы видим забытые в тексте ссылки на список литературы (напр. [Рав Йехиэль Бар Лев, 2010, 73]), в некоторых пространных цитатах из РаДаКа имеются оставленные там ссылки непонятно на что и прочее.

В заключение хотелось бы еще раз указать на то, что статья была бы в целом неплохой и познавательной, если бы автор привел в соответствие название и содержание, а также убрал из текста ненужные и совершенно бездоказательные полемические отсылки к христианской традиции (и, кроме этого, никак не отраженные в названии). На книгу пророка Исаии существуют многие десятки подробных толкований и в иудейской, и в христианской традициях и бесчисленное количество исследований. Поэтому тема, обозначенная в названии, не может быть раскрыта в достаточной мере при помощи одного источника. Если же целью автора было систематически в рамках статьи изложить взгляды иудейской раввинистической школы на мессианские места пророка Исаии по толкованию раввина Давида Кимхи, то, на наш взгляд, он с ней справился.