

Владимир Гильманов
(Калининград)

ЗВЕЗДНЫЙ ПЕРЕКРЕСТОК

«Quo vadis?»

*Н*езависимо от сложной игры главных участников современной политики, независимо от напряженной проблематики политической головоломки, в которую втянуты все страны «балтийского пояса», у Калининграда все более отчетливо выкристаллизовывается одна-единственная, но великая миссия, которая все еще кажется далекой от реальной политической жизни: это — миссия «парадигмального моста» как в политике, так и в культуре в целом. Нет сомнения, что свет этой миссии пока едва брезжит, но особое геополитическое и культурно-историческое место Калининграда все настойчивее доказывает беспомощность современной «политической бухгалтерии» в отношении этого «острова». Многими он воспринимается сегодня как «остров нестабильности» с нарастающей опасностью «двойной периферии», и лишь немногие прозревают его истинную сущность как «острова надежды». Для этой надежды нужны, однако, не только особый формат историко-политической серьезности в оценке современного положения в мире, но и особое гражданское мужество, поскольку вопрос «Quo vadis?» касается не только этого региона, но и всей мировой политики в целом, достигшей какого-то «пророческого перекрестка» в своей истории.

Этот «перекресток» предвосхищен в философском дискурсе региона — в трактате Иммануила Канта «К вечному миру». Кант предупреждал потомков, что у человечества есть только два пути — или к вечному миру «союза народов» на основе политики, «преклонившей колени» перед «моральным законом», или к вечному миру на «цер-





ковном погосте человеческого рода». Серьезные аналитики, решающие задачи долгосрочной культурно-цивилизационной стратегии, хорошо понимают всю эсхатологическую серьезность современного этапа истории: to be ore not to be! That is the question!

Калининград в своей типологической эмблематике кристаллизует проблему этой «пророческой перекрестности», поскольку, с одной стороны, не вписывается в привычные алгоритмы тех «истин», которые служат современной «политической корректности», уже давно ставшей некорректной, а с другой — настойчиво указывает на необходимость жизненно важной смены дискурсивных кодов современной политики на основе «нового Просвещения».

Системная трансформация

История этого региона с его «опытом жизни» и «опытом ада» хранит в себе какое-то настойчивое вопрошание о необходимости распахнуть окно в новую онтологию, и это вопрошание стало еще настойчивей, когда в начале 1990-х годов Калининград превратился в осколок рухнувшего Советского Союза, в российский эксклав, а с 2003 года — в европейский остров-анклав в окружении новых членов ЕС и НАТО. Изменившееся развитие событий грозило крахом из-за огромных трудностей системной трансформации и анклавной жизни: к 1995 году было потеряно больше половины валового регионального продукта и почти 64 % промышленного выпуска, стремительно выросли безработица, бедность и преступность.

Сегодня регион переживает восстановительный подъем экономики. После 1998 года вплоть до новейшего мирового кризиса в каждый из последних трех лет ВРП увеличивался в среднем на 9,7 %, а промышленность — на 15,5, то есть намного быстрее, чем в целом по России. В Калининграде росли инвестиции в основной капитал (37—40 % при 9—17 % по стране в целом). Благодаря режиму Особой экономической зоны (ОЭЗ) и Федеральной программе регионального развития стали развиваться не только традиционные отрасли — кораблестроение, пищевая промышленность, металлообработка, рыбная отрасль, порт, — но и новые: производство мебели и бытовой техники, автомобилестроение. Калининградский «Автотор» в кооперации с немецким «BMW» и южнокорейским «KIA» собирает ежегодно более 50 тысяч автомобилей. Международную известность приобрела продукция краностроительного завода «Балткран» и завода металлоконструкций «Калининградморнефть», которые совместно на основе высоких техноло-



гий возвели буровую платформу морского базирования Д-6, ведущую добычу нефти в прибрежных водах Балтийского моря. В целях решения региональной энергопроблемы построена современная ТЭЦ на газовом топливе. Идет улучшение дорожной инфраструктуры и развитие транспортных услуг.

Однако у региона по-прежнему много проблем и трудностей. Калининград, находясь в «Балтийском поясе роста» — одной из самых динамичных зон современной Европы, — продолжает экономически отставать от многих других регионов, как и 10 лет назад. Это отставание отчасти объясняется особенностями прежней хозяйственной структуры, но главную роль сыграли глубина спада 1990-х годов и усиление структурных перекосов при наращивании импорта и теневых оборотов. Те же факторы предопределили и еще больший отрыв Калининграда от европейских соседей: регион более чем в полтора раза отстает от трех стран Балтии, в два раза — от Польши, в четыре раза — от Германии и Швеции.

Надежды и реальность

Расширение ЕС поставило регион перед особым вызовом истории. Пытаясь ответить ему, Россия и Европа развивают идею Калининграда как «пилотного региона» в рамках совместного проекта. Инновационный замысел состоит в том, чтобы на опыте Калининграда начать отрабатывать новые технологические подходы к решению реальных экономических проблем конкретной постсоветской территории в условиях объединяющейся Европы и глобализации. Калининград сотрудничает со многими государствами «балтийского пояса». Здесь открыты генеральные консульства Польши, Литвы, Германии, Швеции (недавно закрыто), дипломатические представительства Дании, Исландии и Хорватии. Поддерживаются отношения с Беларусью, Чехией, Нидерландами, Италией, Венгрией и Францией. Идея активного сближения с Европой остается в регионе приоритетной, несмотря на то, что в глобальном политическом дискурсе Россия позиционирует себя не как европейскую, а как евразийскую державу. Европейцы надеются на сотрудничество в формате программы «Северное измерение» и других инициатив.

Руководство региона также надеется на новый закон об ОЭЗ и на то, что в ближайшие годы Калининград достигнет уровня развития соседей — Литвы и Польши, рассчитывая, что благодаря льготному режиму ОЭЗ в регион ежегодно будут приходиться от 15 до 20 крупных



инвесторов. По данным на начало 2010 года, в ОЭЗ Калининградской области работают 60 резидентов с общим объемом инвестиций 36,4 млрд рублей. По мнению администрации ОЭЗ, в ближайшее время инвесторы помогут улучшить пищевое производство и сельское хозяйство, наладить в области производство комплектующих для автомобилей, поддержать строительство атомной станции и нефтеперерабатывающего завода. Такой оптимизм не разделяют многочисленные пессимисты, указывая на непрозрачность закона об ОЭЗ, на отсутствие крупных иностранных и отечественных инвесторов, коррумпированность региональной бюрократии и значительные «теневые обороты» (по разным оценкам, от 40 до 80 % в общем объеме промышленного оборота).

Согласно социологическим данным, подобный пессимистический взгляд пока разделяет абсолютное большинство жителей региона. Для 75 % из них свойственны исключительный уровень социально-политической пассивности при низком уровне гражданской инициативы. Одна из причин — бедность: согласно официальной статистике, 25 % жителей региона живут за чертой бедности. Это выше среднего уровня по России. По-прежнему сохраняется низкое качество жизни, что вызвало, кроме всего прочего, увеличение числа заболеваний в регионе на 12 %, при этом число детских заболеваний увеличилось на 21 %. В области высокая смертность: в 2002 году, согласно переписи населения, здесь проживали 953 тыс. человек, сегодня — 944 тыс. Руководство области думает о программе ее целенаправленного массового заселения жителями других регионов России и бывших стран СССР, ставя цель в ближайшие годы довести численность населения до трех миллионов. По-прежнему острой остается проблема наркомании и алкоголизма, а также суицидальная проблема: уровень самоубийств в регионе превышает среднероссийский показатель (по состоянию на 2006 год — на 25 %).

Если кратко суммировать положение дел, то оно сводимо к диагнозу: *противоречивость и непредсказуемость*. Регион пребывает в сложном поле напряженных противоречий: между «европейскими надеждами» — и постмодернистской формой национального этатизма, между робкими исканиями новой «кантовской идентичности» — и острейшим антропологическим кризисом, между бюрократическим и олигархическим цинизмом — и духовно-нравственными исканиями, между богатыми и бедными... в конечном итоге, между двумя альтернативами: стать «островом нестабильности» или «островком надежды», примером качественно нового дискурсивного кода для политических стра-



тегий будущего. Регион остается заложником несовершенных, устаревших дискурсов того онтологического принципа, который привел цивилизацию к опасной границе выживания.

«Философия невозможности»

Драматизм сегодняшнего момента состоит в том, что ответственно-ответствующее сознание обнаруживает возможность выхода, «exodus» из «дурной бесконечности» антропологической слепоты современного мира. Однако — при условии ответственной ревизии предшествующей истории. Может быть, самой реалистичной философией наступившей Пост-Истории должна стать «философия невозможности», поскольку история, как показывает историческая драматургия особенно в XX веке, открыта не только для прогрессивных изменений, но и для ужасающего регресса, особенно в социально-политическом плане. Итогом стал какой-то чудовищный парадокс постмодернистского развития с его ужасающим дисбалансом между цивилизационной динамикой и культурой, диспропорцией между Прогрессом и Традицией, Прогрессом и Религией. «Философия невозможности» не отказывается от «возможности» — от решения глобальных проблем человечества, таких как проблемы отчуждения, межкультурной коммуникации, окружающей среды, «антропологической катастрофы» и др. «Философия невозможности» исходит, однако, из того, что эти проблемы не могут быть разрешены на основе научно-философских принципов Нового и Новейшего времени. «Невозможность» в таком смысле имеет не онтологический, а эпистемологический статус: в ее центре — проблема человека, «субъекта» Прогресса с его «знаковой агрессией», с его восстанием против Слова, с его утилитарно-прагматическими приоритетами. Этот «субъект» в своей эпистемической само-отверженности достиг предела своей отчужденности от Бытия и в этой связи своей футурологической слепоты. Этот «субъект» построил грандиозный корабль технократической цивилизации, который может стать эшафотом для человечества. Энергоустановка этого корабля, напоминающего в своей «непотопляемой» уверенности легендарный «Титаник», питается магической силой Прогресса. Однако его капитаны должны признать «логическую ошибку» выбранного курса, основываясь хотя бы на правиле логического следования: «Если ложно последующее, то необходимо ложно предыдущее». С учетом сложившихся угроз следует говорить о неточности исходных посылок. Именно в этом, по-видимому, проявится высший «эпистемо-



логический героизм» постсовременной цивилизации, а именно в том, что она «изнутри» признает свою ошибку и начнет «изнутри» же поиск новой парадигмы, включая в круг этого поиска в том числе возможность продуктивного диалога с религией. Но драматизм ситуации состоит в том, что цивилизация не может и не должна отказаться от идеи прогресса: процессы модернизации и глобализации остановить невозможно, их необходимо корректировать.

Однако подобная коррекция весьма проблематична на фоне современного привыкания к идее неизбежного катастрофизма, что является свидетельством грандиозного и в чем-то губительного разлада, отражающего принципиальный экзистенциальный разлад = пропасть = отчуждение между Цивилизацией и Культурой, Разумом и Сердцем, Наукой и Религией, сформировавшими две противоположные мета-идеи исторического движения, два родовых инварианта, в силовом поле которых реализуются различные видовые вариации.

Цивилизационная мета-идея — это собственно идея Прогресса, ставящая себе целью на основе расширения научно-технического знания удовлетворить так называемые первичные желания, за которыми узнаются «тени» Бэкона, Маркса, Фрейда и других. Культурная мета-идея исторического движения основана на идеале постижения и уважения прежде всего духовно-нравственных законов бытия, будь это древнеиндусская «дхарма», или христианская «территория Логоса», или моральный закон Канта. В условиях одного социума эти мета-идеи пребывают в сложном динамическом и диалектическом взаимодействии. Парадокс, однако, в том, что, несмотря на всю грандиозность и какую-то «танатологическую героичность» современной цивилизации, она становится все более враждебной культурной идее, включая идею человека. Если богословы говорят о враждебности современной, или пост-современной, цивилизации *душе*, о том, что торжество автономного гуманизма оказывается «дегуманизацией» жизни, то философы и ученые все чаще рассуждают об отчуждении цивилизации не только от биосферы, но и от ноосферы и указывают на необходимость если не радикальной смены цивилизационной парадигмы с ее технократическими и сциентистскими идеалами, то, по крайней мере, о ее принципиальной коррекции. На Западе это — Н. Постмэн, М. Хагемайстер, В. Хёсли, в России — В. Казначеев, К. Копейкин, С. Хоружий, П. Гайденок и многие другие. Показательно, что нобелевская конференция 1989 года, собравшаяся под примечательным названием «Конец науки», выдвинула следующее заявление: «Поскольку мы занимаемся изучением мира сегодня, нас не покидает все более острое ощущение того, что мы подошли к концу науки, что *наука как универ-*



сальная объективная разновидность человеческой деятельности завершилась (курсив наш. — В. Г.)» (цит. по: [5, с. 34.]).

Противоречия в отношениях между человеком и миром становятся все ошутимее. Проявляется это прежде всего в резком росте числа и масштабов катастроф, вплоть до катастроф глобального характера, что заставляет ряд исследователей говорить о *катастрофизме* как «перманентном, хроническом состоянии общества и планеты» и о необходимости парадигматических перемен.

Идея Прогресса сформировалась в смысловой парадигме Нового времени с ее основными принципами антропологической и социально-исторической автономии. Эта фундаментальная стратегия автономии основана прежде всего на фундаментальном доверии автономному, аутоцентрическому разуму, претендующему на объективное познание природных законов. Идея принципиальной автономии является законнорожденным ребенком европейского Просвещения с его знаменитым девизом «*Sapere aude!*» — «Имей мужество пользоваться собственным разумом без руководства со стороны другого!» Это кантовское определение точно очерчивает «герменевтический круг» аутоцентрического разума, который создал Цивилизацию с ее идеей Прогресса. Эта мета-идея есть следствие «выхода из состояния собственного несовершеннолетия» (Кант)¹, то есть из того принципа реальности, в котором «закон Жизни» — религиозный, морально-нравственный, общественно-политический и т. д. — назначает «Другой». Освобожденный от «Другого», «просвещенный» разум определяет «закон Бытия» заново и исходя из самого себя. Христиане считают, что в борьбе за свободу от «Другого», прежде всего от Бога, разум достиг в конце концов «фаустовской» не-свободы, поскольку Просвещение, отказавшись от «естественного» Света Божественной Любви и Мудрости, выбрало «искусственный» свет люциферовского неона (лат. *Luciferus* «несущий свет»), что оценивается многими учеными как грандиозная эпистемологическая подмена, чреватая апокалиптическими опасностями.

¹ См. определение Просвещения в сочинении Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?»: «Просвещение — это *выход* человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-либо другого. *Sapere aude!* — Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения» [2, с. 127].



В этой связи Культура исходит из того, что в традициях аккумулированы национально-культурные «инстинкты самосохранения», поскольку за ритуально-символическими формами скрываются онтологические законы Бытия. В большинстве современных религий тема спасения индивидуализирована. Среди мировых религий лишь христианство с его философией любви к ближнему и врагу (Мф 5:44) и мечтой о «De civitas Dei» (Августин), видимо, все-таки не отказалось от идеи «соборного спасения».

Однако «идея спасения» давно уже стала насущной необходимостью для самой Цивилизации, все более осознающей факт наличия объективного предела методологии Прогресса в связи с тем, что автономный разум и основанная на нем наука посвящены в первую очередь практическим задачам и поэтому видят в вещах только то, что представляет утилитарный интерес. Наивысшим уровнем достоверности стала не абсолютная, но лишь практическая достоверность с ее опорой на экспериментально-объективирующий подход. Но даже в этой методологии наука не познает природу такой, какая она есть на самом деле. Ученый-естествоиспытатель строит гипотетическую концепцию и опытно «сталкивает» ее с реальностью в «идеализированных» (то есть соответствующих его, как правило, утилитарным идеям) экспериментальных (то есть «искусственных») условиях с целью испытания ее достоверности, причем сам характер экспериментальных условий определяется структурой очередной теории.

Важно учитывать также и то, что для современной методологии науки весьма проблематичным остается познание движения, становления, развития, динамики мира, его процессуальности в связи с «математизацией» онтологии. В какой-то степени именно «математизация» украла у природы ее «бытийное время» и подменила его «временем-артефактом». Математическая объективация вошла в противоречие с микромиром, проявляющим свою бытийную, «субъективную» суть, которая не может быть описана на формальном языке математики. Именно в сфере микромира наблюдается неконтролируемая спонтанная активность микрообъектов — кварков, бозонов и др. — и вместо «классических» законов отстраненной объективации действуют вероятностные (квантовомеханические) законы. Эту спонтанную активность микрообъектов можно интерпретировать как выявление некоторого внутреннего, сущностного измерения Бытия, в котором материя «ориентируется» на субъекта-наблюдателя. На этом предельном уровне ясно проявляется кризис объективирующего метода, утрата осмысления того, что же собственно происходит в сфере микрореальности, в той области, которая является фундаментом мироздания.



В этой связи следует, видимо, признать, что в начале XXI века именно квантовая физика и искусство являются двумя главными аренами, на которых разыгрывается драма разрушения научно-технократической идеи Прогресса.

Несомненны многочисленные попытки коррекции идеи Прогресса в рамках цивилизационной мета-идеи, прежде всего на основе усилий по реабилитации «практического разума» Канта. Эти попытки, безусловно, оправданны, поскольку фундаментальный проект Просвещения, на котором основана идея Прогресса, не завершен на фоне факта победы «чистого разума», но принципиального поражения «разума практического». И в этой связи хочется верить, что Цивилизация создаст условия для «нового Просвещения» (Н. Постмэн), в рамках которого, кроме всего прочего, будут выработаны продуктивные модели необходимого диалога между Прогрессом и Традицией, Наукой и Религией.

В определенной исходно-парадигматической основе Прогресс и Религия абсолютно противоположны, поскольку основаны на принципиально различной онтологии, гносеологии, аксиологии и праксиологии. Однако с обеих сторон уже давно проявляется готовность к диалогу, поскольку, видимо, все-таки прав А. Эйнштейн в своем утверждении: «Религия без науки бессильна, наука без религии слепа». В среде Русской Православной Церкви также осознается необходимость диалектической трансформации науки в новое качество. Так, ученый-физик и богослов из Санкт-Петербурга Кирилл Копейкин в своих трудах размышляет об изменении «объективной» науки в «экзистенциальную». В частности, он пишет: «Стремление к более глубокому проникновению в суть бытия через наполнение умозрительных форм современного естествознания смысловым *экзистенциально* переживаемым содержанием может привести к переменам, масштаб которых трудно переоценить. Если удастся сделать хотя бы первый шаг в этом направлении, это будет означать начало колоссальной и всеохватывающей переориентации науки, а следом за ней и всей наукоемкой технократической цивилизации. До сих пор человек шел по пути освоения внешнего пространства. Сегодня логика познания понуждает нас, достигнув границ внешней пространственности, обратиться к своему "внутреннему пространству", к тому миру, что сокрыт в сердце человека. Пытаясь установить уже не просто формальное, но бытийственное соответствие между внутренним универсумом человека и внешним универсумом космоса, мы сможем приблизиться к обретению уже не информации, но знания о мире. Если это произойдет, то объективно-безличная наука начнет приобретать "личностное", "чело-



веческое" измерение» [3, с. 101 – 103]. В этом рассуждении важен экзистенциальный акцент, то есть вопрос *опыта*, который связан с проблемой создания в картине мира постсовременной цивилизации необходимых условий для качественно новой герменевтики.

Остров «последней границы»

Этот опыт примечательным образом сконцентрирован в «островном топосе» сегодняшнего Калининграда, в буквальном смысле слова возникшего на руинах Кёнигсберга, поверженного Красной армией весной 1945 года. Это касается прежде всего трех старейших городов Кёнигсберга – Альшттадта, Лёбенихта, Кнайпхофа. Они погрузились в сумерки прошлого: ничего не осталось, только тени, призраки, воспоминания, мифы, главным из которых является старый Королевский замок. Его судьба довольно точно отражает драматическую коллизию Кёнигсберга, его «текст жизни и смерти», который во все времена был отмечен идейным напряжением особой интенсивности. Это – напряжение предельной пограничности, будь то граница между Богом и человеком, богоцентризмом и автономным субъектоцентризмом или традицией и модерном... Достигавшее нередко идейного накала «последней границы», оно характерно для всей семиосферы «острова», что отражено, например, в истории Кёнигсбергского университета, основанного в XVI веке герцогом Альбрехтом в процессе беспрецедентной религиозно-политической модернизации, изменившей духовный профиль Кёнигсберга.

XVI – XVII века в Кёнигсберге – это время весьма примечательных и весьма драматичных религиозно-духовных поисков, которые, как правило, велись в атмосфере почти апокалиптического возбуждения и повышенной эмоциональной нервнойности. Эпоха «нервничала», потерявшись в сумбурной дробности вероучений и сотериологических рецептов, но все чувствовали, что что-то происходит со временем и человеком. И это «что-то» вызывало не только озабоченность, но чаще всего экзистенциальное отчаяние. Поиск движения в будущее был облечен прежде всего в понятийно-образные одежды богословия, и поэтому именно теологическая проблематика и драматика Кёнигсберга XVI – XVII веков явилась причиной двух ожесточенных религиозных распрей, в центре которых стояла проблема свободы воли.

Именно Кёнигсберг и его университет уже во времена Альбрехта стали эпицентром первой фундаментальной распри в протестантском мире по поводу вопроса об «эсхатоне» – «конце времен» и «оправда-



нии», то есть «спасении». В какой-то степени само явление Альбрехта — основателя светского лютеранского герцогства и университета в Кёнигсберге — эсхатологично, поскольку мотивировано прежде всего причинами не просто политическими и экономическими, но религиозными: Альбрехт хотел «истинного христианства»! Именно это «хотение» объясняет в чем-то беспрецедентную решимость Великого Магистра Тевтонского ордена в секуляризации католического орденового государства и превращении его в лютеранское герцогство. Хартмут Бокманн, известный историк-исследователь тех времен, охарактеризовал этот поступок Альбрехта как «государственный переворот» [6, S. 219]. В деятельности реформатора четко просматривается стремление освободиться от формальных указаний и правил и привести свое герцогство к вере «экзистенциального профиля», охватывающей все существо человека. И сам герцог во всех своих начинаниях, от политических¹ до интимно-личных², все время руководствовался верой, стремясь к евангельскому освещению всех «площадей и закоулков» прусской жизни. Именно предельное религиозное чувство Альбрехта до конца драматичной жизни держало его в «силовом поле» учения Андреаса Осиандера, признанного лютеранской ортодоксией как ересь. Но важно еще раз подчеркнуть, что принципиальным мотивом реформаторской и просветительской деятельности Альбрехта, включая организацию новой государственной общности, было стремление к истинному познанию Бога: «vera Dei notitia» как парадигмальная цель и «vera Dei cognitio» как главная задача университета.

Учение Осиандера проникнуто апокалиптическим сознанием мира, который, по его мнению, вошел в «межвременье», характеризующееся дуалистическим обострением противостояния между дьяволом, захватившим мир, и небольшой группой истинных христиан. В споре с профессором математики Альбертины Матиасом Лаутервальдом и ученым-библеистом из Лейпцига Бернгардом Циглером Осиандер объявляет: «Апокалипсическое время Откровения началось!» [9, S. 239]. Апокалиптическое настроение Осиандера было обострено страшной эпидемией бубонной чумы, обрушившейся на Кёнигсберг в июне 1549 года и продлившейся почти до конца года. К чести пастыря будет сказано, что он не покинул город и остался с

¹ См. воспоминания герцога Альбрехта о секретной встрече в Нюрнберге в 1524 году с польским посланником Ахатиусом Цеменом в работе [1, с. 162–163].

² Свой брак с принцессой Доротеей, дочерью датского короля, герцог рассматривал как освещенный небом и поэтому сделал Доротею «матерью добродетели» в Пруссии (см.: [Там же, с. 162]).



несчастными жертвами эпидемии в Альтштадте, провожая мертвых и утешая живых. Чума убила около 14 тыс. горожан — примерно половину населения трех городов Кёнигсберга. На фоне обостренного чувства наступающего конца времен Осиандер в публичной диспутации в университете 24 октября 1550 года на тему «Об оправдании» выдвинул «еретические» тезисы, в которых утверждал, что «оправдание», то есть «спасение души», происходит не просто верой, но лишь когда христианин «впустит в себя» Христа, в «движении духа... втекающего в человека» и возрождающего его — в «vivification» [Там же, S. 431].

Только такой метод «вивификации» — «оживления» павшего в грехе человека — мог предложить Осиандер потрясенной и возмущенной общественности Кёнигсберга, увидевшей в его тезисах грубое нарушение учения Лютера о «*communicatio idiomatum*» божественного и человеческого в природе Христа. В числе возмутившихся не было, однако, герцога Альбрехта, также присутствовавшего на диспутации и поддержавшего Осиандера, которого он называл своим «духовным отцом», будучи при этом старше его по возрасту.

Не вдаваясь в подробности религиозной распри, разразившейся в университете после диспутации Осиандера и затем охватившей всю протестантскую Германию, подчеркнем, однако, отразившуюся в кёнигсбергском споре исключительную общественную значимость религиозного сознания в кёнигсбергской жизни XVI, а затем XVII века.

Вторая религиозная «война», начатая в Кёнигсбергском университете и вошедшая в историю под названием «Синкретичный спор» (1644–1653), пришлось на время университетской деятельности поэта Симона Даха, ставшего в 1639 году профессором поэзии в университете. Ареной конфликта стал теологический факультет с его харизматичным вождем — профессором теологии Целестином Мыслентой. Спор разгорелся в контексте проблемы воли, кардинальной не только для христианского вероучения, но и для решения вопроса об истинной онтологии бытия в целом. На одной стороне конфликта выступила партия ортодоксальных лютеран, цепко державшаяся за «*Corpus doctrinae Prutenicum*» от 1567 года, в основе которого лежал сложный синтез учений Лютера о «несвободе воли», пораженной грехом, и о «свободе христианина», в том числе положения о независимости совести верующего от каких-либо общественных институтов, включая власть «Князя». «Ортодоксальную партию» возглавлял Мыслента. На другой стороне полемики была партия так называемых «синкретистов», искавших компромисс между лютеранским убеждением о тотальной поврежденности плотской воли, не способной быть «волей к Богу», и католическим учением о сохранении эссенциальной устрем-



ленности воли к Богу, несмотря на грехопадение. «Синкретическое учение» было разработано теологом из Хельмштадта Георгом Каликстом. Его сторонниками в Кёнигсбергском университете были Михаэль Бём, Левин Поухениус и Христиан Драйер. «Синкретистов» поддерживал сам курфюрст Фридрих Вильгельм, проявлявший склонность к «реформированной вере».

Религиозная распря вспыхнула после Торуньского религиозного colloquium 1645 года, организованного по инициативе польского короля Владислава IV с целью проведения конструктивного диалога между католиками, лютеранами и «реформированными» — «Colloquium charitativum». Владислав, питавший заметные симпатии к протестантам, проводил политику конфессиональной терпимости, начатую в Польше еще раньше, во времена правления короля Сигизмунда III. При правлении Владислава Польша стала прибежищем для многочисленных протестантских беженцев из Силезии и Богемии, восставшей против католических Габсбургов в 1618 году, что стало искрой для пожара Тридцатилетней войны.

Курфюрст Фридрих Вильгельм отправил в Торунь не ортодоксального Мысленту и его сторонников, пользовавшихся поддержкой прусских сословий и духовенства, а «реформированных» теологов Бёма, Поухениуса и Драйера, которые встретились там с Каликстом. Эта «командировка» привела к заметному обострению религиозной ситуации в Кёнигсберге, достигшей максимального накала в марте 1646 года в связи с «диспутацией», то есть защитой диссертации, теолога Иоганна Латермана, сторонника Каликста, на тему о предопределении¹. Главный тезис Латермана о том, что «обращение есть вопрос человеческой воли», вызвал гневную реакцию Мысленты. Он обвинил его, с одной стороны, в близости к кальвинистскому пониманию «предопределения», а с другой — в пелагианском преувеличении силы человеческой воли. Латерман был вынужден перенести защиту своей диссертации в Росток, но Мыслента продолжил борьбу против него в своем сочинении «Anti-Crisis», обвинив Латермана, его учителя Каликста и других «синкретистов» — Бёма и Драйера — в ереси. Это сочинение распространилось по всей Германии, что вывело «синкретичный спор» за пределы Пруссии.

В 1648 году в университете освободилась должность первого профессора теологии, на которую претендовал Мыслента, поддержанный большинством преподавателей и студентов. Против этого выступил

¹ О «синкретичном споре» в Кёнигсбергском университете см.: [8, S. 243–319; 4, с. 78–84].



курфюрст, собиравшийся назначить на эту должность молодого Михаэля Бёма, но его план сорвался из-за внезапной смерти Бёма. Символической вершиной спора стало мертвое тело Бёма: согласно университетской традиции, оно должно было упокоиться в Соборе. Но Мыслента, будучи первым священником Собора, запретил погребальную церемонию, еще раз назвав Бёма еретиком. Гнев курфюрста выразился в отстранении Мысленты от должности и в приостановлении жалования; однако на защиту Мысленты встал весь университет, и поэтому тело Бёма не пустили в Собор. Лишь спустя два года после смерти Бёма, в 1652 году, в церкви Закхайма, прилегающего к университету района, прошло церковное отпевание, после чего гроб с разложившимся трупом был помещен в гробницу Собора¹.

Этот эпизод, безусловно, свидетельство «страстной атмосферы» в университете тех времен, в которой работал Симон Дах. Об этой атмосфере один из «синкретистов» Драйер писал: «Канули все дружеские воспоминания; нигде нет человеческого сострадания, нигде не пролило ни единой слезинки сочувствия. Нет никого, кто поддержал бы слабого в вере. Только ненависть — из среды "родственников по вере", так что каждый больше радуется ошибке ближнего, чем его добрым делам» (цит. по: [8, S. 316]).

Симон Дах хорошо знал Михаэля Бёма, входившего в круг поэтов и музыкантов Кёнигсберга в 40-е годы XVII века. На его смерть Дах сочинил прощальную элегию, в которой есть такие строчки:

О тщетность мирного труда!
Без промаха смерть бьет туда,
где Божий дар ростки дает:
Бём в богословском ремесле
был птицей Божьей в высоте,
стрелю смерти сбитой влет... [7, S. 330].

«Синкретичный спор» в университете формально закончился в 1653 году, после смерти Мысленты. При поддержке курфюрста Фридриха Вильгельма, преследовавшего в споре не только религиозные, но и явные политические цели, «примариусом», то есть ведущим профессором теологии, стал Христиан Драйер. Это означало победу «синкретистов» — формальную, но не идейную, поскольку большинство в университете, как и во всей Пруссии, остались приверженцами ортодоксальных взглядов. Соппротивление лютеранской ортодоксии

¹ Подробнее об этих событиях см.: [10, S. 96].



абсолютистским устремлениям Бранденбургско-Прусского курфюршества наглядно показало, что искомый герцогом Альбрехтом «альянс алтаря и трона» оказался в исторической практике недостижимой химерой, поскольку «истинное Евангелие» не смогло стать средством духовно-политической интеграции общества, как об этом мечтали Лютер и Альбрехт.

Кёнигсбергские богословские распри являются свидетельством кризиса, однако не только протестантизма, отчужденного от «евхаристической тайны», но и всего «богоцентрического проекта» истории, всей модели «De civitas Dei», которую с таким усердием пытался осуществить Альбрехт. Эти споры, которые «шуршали» задолго до Осигандера, касались тонкой проблематики «духа», воспринимавшейся лютеранской ортодоксией как еретическая опасность, что отразилось и в стремлении самого Лютера побудить Альбрехта к изгнанию из страны «опасной своры духов», возглавляемой Каспаром Швенкфельдом (см.: [11, S. 148]). Этот «новый спиритуализм» расцвел прежде всего в среде «просветленных» в Силезии и являлся весьма симптоматичным явлением Нового времени, скрытое духовное содержание которого концентрируется, в конечном счете, вокруг драмы богоцентрического духа, вытесняемого «новым духом» нарастающего субъектоцентризма. Тайна этого «нового духа» оказалась в эпицентре экзистенциального сознания эпохи, сосредоточенного прежде всего в поэтическом дискурсе барокко. Как известно, герцог не последовал совету Лютера, оставив свободу вероисповедания в Пруссии неприкосновенной.

Но проблема «духа» осталась, так же, как она остается и сегодня, поскольку касается ставшей почти эфемерной проблематики истины, которую «побаиваются» современные позитивистски настроенные науки. В контексте «переходного времени» XVII века эта проблема, связанная с ложностью или истинностью «духа», особенно важна, поскольку, подобно двуликтому Янусу, барокко все еще «всматривается» в богоцентрическую векторность этой проблемы, однако уже «смотрит» и в другую сторону, где, говоря словами Канта, время «освобождается от Другого» [2, с. 127]. Духовная проблематика, обостренная в кёнигсбергском топосе до эсхатологической знаковости гибели исторического Кёнигсберга, имеет в дискурсе барокко парадигмальную значимость «или — или»: является ли «переходное время» переходом из мира «ложных духов» в мир «истинных духов» или наоборот? Иначе говоря: является ли «переходное время» переходом в «хронотоп Жизни» или «хронотоп Смерти»?

Продолжение следует.



Список литературы

1. *Восточная Пруссия. С древних времен до конца Второй мировой войны: Исторические очерки. Документы. Материалы.* Калининград, 1996.
2. *Кант И. Сочинения: в 4 т. М., 1993. Т. 1.*
3. *Копейкин К. Может ли «объект(ив)ная» наука стать «экзистенциальной» // Христианство и наука: сб. докладов конференции IX международных Рождественских образовательных чтений. М., 2001.*
4. *Лавринович К. К. Альбертина: очерки истории Кёнигсбергского университета. Калининград, 1995.*
5. *Пригожин И., Стенгерс И. Время. Хаос. Квант. М., 1994.*
6. *Boockmann H. Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte. München, 1982.*
7. *Dach S. Gedichte: in 4 Bde. Halle, 1936–1938. Bd. 3.*
8. *Kaufmann Th. Theologische Auseinandersetzungen an der Universität Königsberg // Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit. Tübingen, 2001.*
9. *Osiander A. Gesamtausgabe: in 10 Bde. Gütersloh, 1975–1997. Bd. 9.*
10. *Seele G. von. Geschichte der Albertus Universität zu Königsberg in Preußen. Würzburg, 1956.*
11. *Urkundenbuch zur Reformationgeschichte des Herzogthums Preußen: in 3 Bde. Leipzig, 1890 (Ndr. Osnabrück, 1965). Bd. 1.*